

Adriano Fabris

ESSERE E TEMPO **DI HEIDEGGER**

Introduzione alla lettura



Carocci editore

1ª edizione, "Seminario filosofico" 2000
© copyright 2000 e 2004 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel marzo 2004
per i tipi delle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 88-430-2907-X

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

1. Introduzione	11
1.1. La figura di Heidegger e la rilevanza di <i>Essere e tempo</i>	11
1.2. Che genere di libro è <i>Essere e tempo</i> ?	13
1.3. Il contesto e la genesi di <i>Essere e tempo</i>	14
1.3.1. Il confronto con il neokantismo e con la fenomenologia /	
1.3.2. L'ermeneutica della vita cristiana / 1.3.3. L'emergere e	
l'imporsi del problema dell'essere	
1.4. Le questioni di fondo di <i>Essere e tempo</i>	29
1.4.1. Il carattere «performativo» dell'indagine di <i>Essere e tempo</i> /	
1.4.2. L'impianto logico di <i>Essere e tempo</i> / 1.4.3. Il «divenire»	
dell'essere / 1.4.4. Realtà e possibilità	
1.5. <i>Essere e tempo</i> in traduzione italiana	42
2. L'esposizione della domanda sul senso dell'essere	47
2.1. Il «ritorno» dell'ontologia	47
2.1.1. La domanda dello Straniero e i pregiudizi sull'«essere» /	
2.1.2. Cercare e domandare / 2.1.3. Primato ontologico e prima-	
to ontico della domanda sull'essere	
2.2. Le «vie» da seguire nell'indagine	59
2.2.1. Il progetto di <i>Essere e tempo</i> e i suoi due compiti fonda-	
mentali / 2.2.2. La fenomenologia come metodo dell'indagine	
ontologica	

3.	L'analisi dell'esistenza dell'esserci nella sua prima articolazione	75
3.1.	Il compito di un'analisi preparatoria dell'esserci	75
	3.1.1. Il progetto della prima sezione di <i>Essere e tempo</i> /	
	3.1.2. Il tema dell'analitica dell'esserci delineato in positivo /	
	3.1.3. Il tema dell'analitica dell'esserci secondo una caratterizzazione negativa	
3.2.	L'essere-nel-mondo come struttura fondamentale dell'esserci	82
3.3.	La «mondità» del mondo	87
	3.3.1. La mondità considerata assolutamente / 3.3.2. L'analisi dell'ambiente circostante come via per giungere a un chiarimento della mondità / 3.3.3. Rimando, segno, appagamento, significatività / 3.3.4. Il confronto di Heidegger con l'interpretazione cartesiana del mondo e l'elaborazione filosofica del concetto di spazialità dell'esserci	
3.4.	L'essere-nel-mondo come essere-sé ed essere-con. Il problema degli altri esserci	102
	3.4.1. Chi è l'esserci? / 3.4.2. Il con-esserci degli altri e il quotidiano essere-con gli altri / 3.4.3. In che modo l'esserci, di solito, è se stesso. Il <i>si</i> quale «protagonista» della quotidianità	
3.5.	L'in-essere come tale	110
	3.5.1. Le strutture dell'in-essere / 3.5.2. Il «sentirsi-situato» nei suoi caratteri generali e nella modalità particolare della paura / 3.5.3. Il comprendere come modalità dell'apertura. La distinzione fra interpretare e asserire / 3.5.4. Il discorso e il linguaggio / 3.5.5. Le modalità di apertura dell'esserci quotidiano. Il costitutivo decadere dell'esserci	
3.6.	La cura come essere dell'esserci	127
	3.6.1. L'angoscia come apertura della totalità strutturale dell'esserci / 3.6.2. La cura e le sue articolazioni / 3.6.3. Il problema della «realtà» / 3.6.4. Il problema della «verità»	
4.	Esserci e temporalità	141
4.1.	Il compito di un'interpretazione esistenziale dell'esserci e le condizioni del suo attuarsi	141
	4.1.1. Il progetto della seconda sezione di <i>Essere e tempo</i> /	
	4.1.2. L'«essere per la morte»	

4.2.	Chiamata della coscienza, colpa e risolutezza. La via per il raggiungimento dell'autenticità da parte dell'esserci	152
	4.2.1. La testimonianza della «coscienza» / 4.2.2. La «colpa» dell'esserci / 4.2.3. La risolutezza come «scelta della scelta»	
4.3.	«Essere per la morte», risolutezza e temporalità	163
	4.3.1. Il collegamento fra «essere per la morte» e risolutezza / 4.3.2. La filosofia e il problema del sé / 4.3.3. La temporalità come senso della cura	
4.4.	Temporalità e quotidianità	173
	4.4.1. L'interpretazione temporale dei momenti della cura / 4.4.2. Il senso temporale dell'essere-nel-mondo / 4.4.3. Il senso temporale della quotidianità dell'esserci	
4.5.	Temporalità e storicità	182
	4.5.1. Il problema della storia / 4.5.2. Storia e storicità dell'esserci / 4.5.3. Storicità e storiografia	
4.6.	La temporalità e il concetto ordinario di tempo	193
	4.6.1. Le strutture temporali del prendersi cura e il prendersi cura del tempo. Il «tempo dell'orologio» / 4.6.2. L'interpretazione ordinaria del tempo. Il concetto di tempo in Aristotele e in Hegel	
5.	Conclusione	203
	Cronologia della vita e delle opere	211
	Nota bibliografica	215
	Indice dei nomi	225

Introduzione

I. I

La figura di Heidegger e la rilevanza di *Essere e tempo*

Martin Heidegger (Meßkirch, 26 settembre 1889 – Freiburg im Breisgau, 26 maggio 1976) è uno dei pochi filosofi del novecento che, a breve distanza dalla morte, possono già essere considerati dei «classici» della storia del pensiero. La sua riflessione sul problema dell'essere – nelle diverse fasi da cui essa è caratterizzata e nelle quali un tale problema viene ripreso da prospettive anche sensibilmente diverse – spicca infatti nel panorama filosofico per l'impostazione decisamente originale e per le possibilità, che essa offre, di affrontare in nuovi modi questioni ampiamente dibattute nel passato. Non stupiscono quindi la grande risonanza che il pensiero heideggeriano ha avuto, le polemiche che esso ha suscitato e continua a suscitare (soprattutto in relazione al sospetto della presunta affinità di certi suoi asunti di fondo con l'ideologia nazista: un sospetto che è stato soprattutto alimentato dal documentato impegno di Heidegger come rettore dell'università di Freiburg i.B. fra l'aprile del 1933 e il febbraio del 1934), e soprattutto l'influsso che tale ricerca esercita tuttora all'interno del dibattito filosofico (sia direttamente, sia nelle letture che di essa sono state da varie parti proposte: prima fra tutte l'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer).

Il testo di Heidegger che più di ogni altro ha segnato il pensiero del novecento è, indubbiamente, *Essere e tempo*: l'opera pubblicata nel 1927 come *Prima metà* di una più ampia indagine che tuttavia, almeno in quella forma, non avrebbe mai visto la luce. Prescindendo comunque dal suo carattere di effet-

tiva incompiutezza, o forse proprio in virtù di questo motivo, *Essere e tempo* è stato il libro che, variamente interpretato o addirittura frainteso, ha sollecitato più di altri testi heideggeriani percorsi originali della riflessione novecentesca. Ha contribuito, ad esempio, all'avvio di una rinnovata stagione della filosofia dell'esistenza, ha proposto una dottrina generale dell'interpretazione come paradigma di ogni rapporto dell'uomo con le cose e con gli altri uomini, ha determinato soprattutto l'imporsi di uno stile filosofico diverso, se non alternativo, rispetto a quello rappresentato dalla filosofia della scienza e dalla logica matematica, le cui impostazioni e scelte tematiche dominano buona parte del pensiero contemporaneo. In tal modo, l'indagine che viene svolta in quest'opera, e i risultati a cui essa perviene, si presentano di fatto come uno dei riferimenti privilegiati a cui si è richiamata, in contrapposizione con il neopositivismo prima, e con la filosofia analitica poi, quell'articolata serie di riflessioni che è oggi nota con il nome di «filosofia continentale». E dunque la lettura di *Essere e tempo*, e l'approfondimento delle questioni affrontate nel libro, rappresentano davvero un passaggio obbligato per chiunque intenda confrontarsi con la riflessione contemporanea, quali che siano la sua *forma mentis* e le sue opzioni filosofiche di fondo.

Tuttavia, per introdurre alla lettura di quest'opera, non è indispensabile, a differenza di quanto avviene di solito, far riferimento immediatamente alla biografia di Heidegger e seguire dettagliatamente le vicende di una vita rimasta legata, per scelta, all'ambiente di provincia di una città universitaria del sud-ovest della Germania – Freiburg i.B. – ai margini della Foresta Nera: una vita, comunque, che è stata certamente investita e segnata da quanto è avvenuto nel novecento, ma che si è altresì contraddistinta per la consapevolezza che quegli accadimenti in alcun modo potevano essere governati o indirizzati, nelle loro tendenze di fondo, dalla volontà individuale. Se in generale una tale opzione è quanto meno discutibile (nella misura in cui ogni grande opera ha un'autonomia e una consistenza che non possono affatto essere spiegate sulla base delle notizie biografiche), ciò vale a maggior ragione nel caso specifico di Heidegger. Heidegger stesso, infatti, sembra ritenere inessenziale, in vista di un confronto autentico con i pensatori del passato, il riferimento biografico. Com'è noto, anzi, egli liquidò, in un corso del seme-

stre estivo del 1924 dedicato ad Aristotele, il capitolo della biografia di questo autore con le parole: «Nacque, lavorò, morì». Lo stesso atteggiamento, dunque, possiamo ritenerci autorizzati ad assumere anche noi, affrontando invece *Essere e tempo* da un'altra prospettiva. Il lettore potrà comunque soddisfare le sue curiosità relative alla biografia heideggeriana leggendo la *Cronologia della vita e delle opere* posta in appendice.

I.2

Che genere di libro è *Essere e tempo*?

Si è già detto che *Essere e tempo* è un libro incompiuto. Se apriamo il testo e andiamo a leggere lo schema dell'opera delineato nel par. 8, vediamo che la trattazione del tema indicato dal titolo – il legame, appunto, tra «essere» e «tempo», ovvero la determinazione della costitutiva «temporalità» di ciò che, con linguaggio filosofico, chiamiamo «essere» – avrebbe dovuto prevedere *due parti*, ciascuna delle quali sarebbe stata suddivisa in *tre sezioni*. La prima parte, secondo il progetto lì tratteggiato, ha il compito di analizzare l'ente che noi stessi siamo, quello che Heidegger chiama «esserci», nei modi di essere che di questo ente sono propri: anzitutto [I.1.] in maniera preparatoria, e quindi [I.2.] nel suo costitutivo carattere temporale. Infine, a partire da qui, viene programmata [I.3.] una trattazione specifica del tema «tempo ed essere», vale a dire un'indagine sulla temporalità dell'essere in quanto tale.

Per la seconda parte, invece, è annunciata l'intenzione di compiere un approfondimento di alcuni momenti della storia del pensiero in cui il problema dell'essere è stato affrontato in maniera privilegiata. L'atteggiamento di Heidegger, in un tale confronto con la tradizione filosofica, è volto a una «distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia», cioè a un'indagine critica delle posizioni di alcuni pensatori precedenti e delle loro opzioni teoriche, seguendo il filo conduttore rappresentato dal tema (che avrebbe dovuto essere messo in luce nella parte precedente) della temporalità dell'essere. In questo caso, la scansione argomentativa prevedeva [II.1.] un'analisi della dottrina dello schematismo trascendentale elaborata da Kant nella *Critica della ragion pura*, [II.2.] una discussione del fondamento on-

tologico del *cogito* di Cartesio e, in ultimo, [II.3.] un'analisi della trattazione del tempo proposta da Aristotele nel IV libro della *Fisica*, come esempio più significativo delle caratteristiche e dei limiti della concezione dell'essere propria del mondo antico.

Ebbene, basta prendere l'indice del libro per accorgersi che la trattazione heideggeriana si arresta alla sezione seconda della prima parte. È sufficiente leggere il paragrafo conclusivo dell'opera, il par. 83, per vedere che la questione che avrebbe dovuto essere affrontata in I.3. (il problema del rapporto fra il tempo e l'essere in quanto tale) è stata solamente posta, ma non già sviluppata adeguatamente. E non a caso *Essere e tempo* si conclude con una serie di domande che vertono proprio su questo argomento e che rimandano a ulteriori trattazioni.

Di fatto, dunque, *Essere e tempo* è un testo incompiuto. Non importa che un'indagine sulla concezione aristotelica del tempo, sulla *res cogitans* cartesiana o sulla concezione della soggettività di Kant si trovi poi, solo accennata oppure più adeguatamente sviluppata, qua e là nelle sezioni pubblicate del libro. *Essere e tempo* risulta in ogni caso, per dir così, un'«opera aperta»: aperta verso trattazioni successive che in essa vengono semplicemente annunciate, aperta verso altri testi dello stesso periodo, elaborati da Heidegger, che contribuiscono a integrarne alcune parti o dai quali emergono ulteriori, importanti sviluppi riguardo a ciò che *Essere e tempo* si limita solo a indicare. Ed è dunque assumendo fin dall'inizio questa prospettiva di incompiutezza e di apertura come uno dei suoi caratteri costitutivi che ci dobbiamo accingere alla lettura del testo.

I.3

Il contesto e la genesi di *Essere e tempo*

Per comprendere le questioni affrontate da *Essere e tempo*, a maggior ragione che nel caso di altre opere, è necessario riferirsi ai documenti heideggeriani precedenti, coevi o di poco successivi all'elaborazione e alla stesura di questo libro. Tali documenti, costituiti soprattutto dal materiale heideggeriano preparato per i corsi universitari, dai testi di alcune conferenze o cicli di lezioni e, in qualche caso, da appunti preparatori all'attività didattica, sono oggi in gran parte disponibili soprattutto

nell'ambito della seconda sezione dell'edizione delle opere complete, la *Gesamtausgabe*, iniziata nel 1975. Nonostante vi sia stato un acceso dibattito sui criteri adottati dai curatori, in accordo con lo stesso Heidegger – si tratta infatti di un'edizione *letzter Hand*, che tendenzialmente non prevede cioè la pubblicazione separata di varianti o di versioni diverse di uno stesso scritto – è indubbio che questa edizione (prevista in 102 volumi, più della metà dei quali già pubblicata) ha il merito di mostrare come la riflessione heideggeriana si configuri al modo di un vero e proprio itinerario, le cui diverse tappe non possono affatto essere considerate isolatamente. Quello di Heidegger è, in altre parole, un autentico *Denkweg*¹, una «via» sulla quale il suo pensiero si pone in cammino e dalla quale si dipartono, volendo usare alcune metafore care a Heidegger, ulteriori «sentieri» (a volte percorribili, a volte «interrotti»), rispetto ai quali la riflessione filosofica ha la funzione di porre dei «segnavia»: al punto che gli stessi testi heideggeriani debbono essere in definitiva concepiti – secondo il motto apposto dallo stesso Heidegger, pochi giorni prima di morire, sul frontespizio della *Gesamtausgabe* – come «Vie – non opere» (*Wege – nicht Werke*).

Appunto all'interno di questo percorso, che da poco tempo possiamo conoscere più nei dettagli, dobbiamo inserire anche un libro come *Essere e tempo*. In altre parole, non è più lecito considerare quest'opera come un libro a sé stante, in sé concluso: sia per la sua incompiutezza (come già è stato sottolineato), sia a causa del costitutivo rimando di molte sue tematiche all'elaborazione che di esse viene proposta soprattutto nei testi preparati da Heidegger per la sua attività didattica. Esso va dunque ricondotto all'ambito di quegli scritti che oggi l'edizione delle opere complete (pur secondo criteri che, certamente, possono essere discussi) ci ha comunque reso accessibili.

Dopo aver conseguito nel 1913 il dottorato in filosofia all'università di Freiburg i.B. con una tesi sulla *Dottrina del giudizio nello psicologismo* (avendo come relatori Arthur Schneider e

1. Cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963, 4^a edizione rielaborata e accresciuta, 1994 (trad. it. della 3^a ed. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991).

Heinrich Rickert)², dopo aver ottenuto nel 1915 la libera docenza con una dissertazione sulla *Dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (tesi che fu, ancora, presentata da Rickert)³ e la *venia legendi* con una lezione sul *Concetto di tempo nella scienza della storia*⁴, nell'immediato dopoguerra Heidegger insegna in maniera continuativa presso la stessa università friburghese in qualità di libero docente e di assistente di Edmund Husserl fino al 1923. A partire dal semestre invernale 1923-24 e fino al 1928 Heidegger è invece professore straordinario di filosofia all'università di Marburg a.L., dove giunge per interessamento di Paul Natorp. Nell'autunno del 1928, infine, egli torna all'università di Freiburg i.B. come professore di filosofia sulla cattedra che era stata di Husserl. In questa sede egli insegnerà ufficialmente fino al 1956, sebbene con alcune interruzioni (provocate sia dagli eventi della seconda guerra mondiale, sia da un successivo provvedimento d'interdizione dall'insegnamento, poi ritirato, da parte delle forze di occupazione, a causa del suo impegno come rettore dell'università friburghese e della connessa sua compromissione con il nazionalsocialismo).

I corsi universitari tenuti da Heidegger nel primo periodo friburghese e quelli di Marburgo sono dunque particolarmente importanti per comprendere la genesi e la struttura di *Essere e tempo*. Tre, soprattutto, sono i motivi principali che emergono da questi numerosi scritti, che s'intrecciano e si sovrappongono fra loro, e che troveranno nell'opera pubblicata nel 1927 una particolare elaborazione. Si tratta [3.1.] del confronto con il neokantismo, da un lato, e con la fenomenologia di Edmund

2. Ora in *Frühe Schriften (1912-1916)*, HGA 1, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1978 (trad. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina del giudizio nello psicologismo. Contributo critico-positivo sulla logica*, La Garangola, Padova 1972).

3. Ora in *Frühe Schriften (1912-1916)*, HGA 1 (trad. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974).

4. Ora in *Frühe Schriften (1912-1916)*, HGA 1, trad. it. a cura di A. Babolin, *Il concetto di tempo nella scienza della storia*, in M. Heidegger, *Scritti filosofici (1912-1917)*, La Garangola, Padova 1972, pp. 210-31. L'edizione italiana contiene anche, rispettivamente alle pp. 131-48 e 149-79, le due rassegne critiche heideggeriane *Il problema della realtà nella filosofia moderna (1912)* e *Recenti indagini sulla logica (1912)*.

Husserl, dall'altro, in vista di una trasformazione della fenomenologia stessa per scopi ben diversi da quelli che avevano caratterizzato l'indagine di questo pensatore; vi è poi [3.2.] l'attenzione per certi aspetti della vita cristiana e per alcuni documenti in cui essa trovava espressione, una ricerca che è finalizzata all'elaborazione di una originale «filosofia ermeneutica»; infine [3.3.] si realizza il ripensamento e la riproposizione della questione dell'essere in una prospettiva nuova: quella che mira a cogliere l'essere nella sua intrinseca temporalità e che ritiene, per raggiungere un tale scopo, di dover partire dall'analisi di un ente privilegiato, quello che noi stessi siamo.

1.3.1. Il confronto con il neokantismo e con la fenomenologia

A dispetto di quanto abbiamo finora segnalato – il fatto che *Essere e tempo* riprende in modi nuovi una delle questioni tradizionali della storia del pensiero, la questione dell'essere, vale a dire l'oggetto di studio di quella disciplina particolare della metafisica che ha nome «ontologia» – e nonostante la lettura che Heidegger stesso, in alcuni tentativi di autointerpretazione, dà complessivamente del proprio itinerario filosofico⁵, il problema dell'essere *non è*, inizialmente, il tema principale dell'indagine heideggeriana. Come mostrano gli scritti giovanili e i primi corsi universitari friburghesi, altri sono invece gli interessi che soprattutto dominano gli esordi della riflessione di Heidegger. Tali interessi sono sollecitati, naturalmente, dalla temperie culturale e dal dibattito filosofico dell'epoca: un'epoca, quella del primo novecento, contrassegnata in particolare da alcune tendenze filosofiche dominanti. Anzitutto si assiste al consolidarsi della ripresa di motivi desunti dalla filosofia trascendentale di Kant, alla cui impostazione, opportunamente approfondita e aggiornata, il cosiddetto «neokantismo» – tanto nella versione della scuola di Marburgo quanto in quella della scuola del Baden – si richiama per fondare non solamente le «scienze della natura», ma anche le «scienze dello spirito». In parallelo – insieme

5. Richiamando ad esempio autori, come Braig e Brentano, pure importanti nella sua formazione: si veda ad esempio M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, pp. 81-2 (trad. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 183-4).

all'emergere di motivi desunti dalla filosofia della vita e al difondersi di concezioni che hanno soprattutto in Kierkegaard, in Nietzsche e in Dostoevskij la loro suggestiva elaborazione – si determinano originali sviluppi sia sul versante della logica formale (e di quella riflessione sui fondamenti dell'aritmetica che motiva il rinnovato interesse per le sue tematiche), sia nell'ambito della fenomenologia di Husserl, la cui prospettiva è inaugurata dalla pubblicazione, nel 1900-1901, dei due volumi delle *Ricerche logiche*.

Uno degli elementi che accomunano queste diverse tendenze della riflessione filosofica è dato comunque dalla netta opposizione, condivisa da ognuna di esse, all'approccio che contraddistingue il cosiddetto «psicologismo»: un atteggiamento diffuso, più che una dottrina unitariamente elaborata, il quale, pur nelle sue molteplici manifestazioni, è comunque caratterizzato dalla persuasione che le leggi logiche, nella loro universalità e necessità, possano essere fondate riportandole alle modalità di funzionamento della psiche dell'uomo, vale a dire ai modi concreti e alle effettive condizioni del loro essere pensate. In altri termini, ad esempio, il principio di non contraddizione non avrebbe validità in sé, ma la desumerebbe dal fatto che, in realtà, non è possibile pensare, nello stesso tempo e sotto il medesimo rispetto, che qualcosa sia e non sia.

Ecco allora che, contrapponendosi a tale persuasione, Heinrich Rickert, uno dei rappresentanti di spicco del neokantismo del Baden, elabora una logica come «dottrina pura dei valori» e identifica in una filosofia concepita come «filosofia dei valori» il fondamento di tutte le scienze positive. Edmund Husserl, dal canto suo, proprio nella prima parte pubblicata delle *Ricerche logiche*, i *Prolegomeni a una logica pura*, propone una critica serrata alle variegate posizioni dello psicologismo, sostenendo la necessità di sviluppare una dottrina dell'intenzionalità (ciò che avverrà appunto nella *Quinta ricerca logica*), in grado di cogliere quelle evidenze primarie e quelle leggi pure, del tutto irriducibili alle modalità psicologiche del loro attingimento, che sono alla base di ogni pensare.

Appunto sollecitato da tali problemi il giovane Heidegger fin da subito si contraddistingue per una posizione originale. Come mostrano i primi corsi di lezione da lui tenuti in qualità

di libero docente all'università di Friburgo⁶, al progetto di una logica «pura» elaborato da Husserl egli contrappone quello di una logica calata e radicata nell'ambito della vita: una logica «impura», quindi, che partendo dalla vita intende cogliere, nella vita, la vita stessa. In tal modo, scegliendo come tema della ricerca filosofica quello che è, per essa, un vero e proprio «oriz-

6. Cfr. i seguenti corsi nell'edizione della *Gesamtausgabe* (Klostermann, Frankfurt a.M.):

– *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo] (*Kriegsnotsemester 1919* [il semestre universitario di emergenza attivato subito dopo la guerra]); *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* [Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori] (semestre estivo 1919); *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [Sull'essenza dell'università e dello studio accademico] (semestre estivo 1919). Questi tre corsi sono pubblicati con il titolo complessivo *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. Heimbüchel, in HGA 56/57, 1987 (trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1993);

– *Grundprobleme der Phänomenologie* [Problemi fondamentali della fenomenologia] (semestre invernale 1919-20), hrsg. von H.-H. Gander, HGA 58, 1992;

– *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [Fenomenologia della visione e dell'espressione. Teoria della costruzione filosofica del concetto] (semestre estivo 1920), hrsg. von C. Strube, HGA 59, 1993;

– *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [Introduzione alla fenomenologia della religione] (semestre invernale 1920-21); *Augustinus und der Neuplatonismus* [Agostino e il neoplatonismo] (semestre estivo 1921). Questi ultimi due corsi, insieme agli abbozzi relativi al corso progettato per il semestre invernale 1919-20 su *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* [I fondamenti filosofici della mistica medievale], sono ora pubblicati in HGA 60, hrsg. von M. Jung, Th. Regehly, 1995, con il titolo generale di *Phänomenologie des religiösen Lebens* [Fenomenologia della vita religiosa];

– *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (semestre invernale 1921-22), hrsg. von W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns, HGA 61, 1985 (trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990);

– *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* [Interpretazione fenomenologica di una scelta di trattati aristotelici di ontologia e di logica] (semestre estivo 1922), in preparazione, a cura di F. Volpi, come HGA 62;

– *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (semestre estivo 1923), hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, HGA 63, 1988 (trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermenutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992).

zonte preteoretico», viene meno anche quella distinzione fra un «soggetto» e un «oggetto», fra loro contrapposti, che aveva costituito il presupposto non tematizzato della riflessione kantiana e neokantiana: sia nella sua attenzione alle problematiche epistemologiche, predominante nella scuola di Marburgo, sia nel quadro della «filosofia dei valori» elaborata da Rickert. Perciò, in questi primi documenti della riflessione heideggeriana la vita, in quanto orizzonte preteoretico, si configura propriamente come quel fenomeno privilegiato che richiede lo sviluppo non tanto di una «scienza originaria» (*Urwissenschaft*), quanto di una «scienza dell'origine» (*Ursprungswissenschaft*)⁷. E tale scienza – in questo periodo, così come, poi, accadrà nel corso degli anni venti – viene identificata con la fenomenologia.

È necessario tuttavia, per gli scopi che vengono individuati, sottoporre la concezione husserliana a particolari trasformazioni. Per esprimerci schematicamente, possiamo dire che in Heidegger la fenomenologia non è concepita né come la scienza che consente di cogliere *che cos'è qualcosa*⁸ (vale a dire, per usare la terminologia di Husserl, il contenuto «noematico» di un fenomeno al di là dei suoi adombramenti parziali), né – ciò che sarà ad esempio approfondito nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913)⁹ di Husserl – come l'ambito filosofico in cui i vissuti della coscienza, considerati come atti «noetici» costituenti, trovano il proprio fondamento ultimo e universale nell'articolata struttura dell'«io puro», cioè della soggettività trascendentale. Nell'ottica heideggeriana, invece, la fenomenologia è chiamata a descrivere le modalità in cui si articola la vita «in e per se stessa», nella sua «faticità». E dunque il suo compito è quello di considerare soprattutto il *come qualcosa è*. Insomma: non tanto il *Was-sein*, quanto, piuttosto, il *Wie-sein* dei fenomeni. Come

7. La distinzione ricorre in HGA 58. Su questi temi cfr. A. Fabris, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997.

8. Nel tedesco heideggeriano: il suo *Was-sein*.

9. Ora in *Husserliana* III, hrsg. von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1950 (trad. it. di G. Alliney, integrata e rivista da E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 1976).

verrà poi detto esplicitamente in alcuni corsi universitari degli anni venti ¹⁰ (nonché nel par. 7 di *Essere e tempo*, e lo vedremo fra breve più in dettaglio), il termine «fenomenologia» viene a indicare il *metodo* dell'indagine filosofica. Si tratta di un «metodo» che verrà ben presto ad articolarsi in una *pars construens* e in una *pars destruens*: che contemplerà in altre parole, accanto alla messa a tema di ciò che, come presupposto, può essere solamente indicato, anche il confronto critico con alcune posizioni dominanti la tradizione filosofica, in vista della loro «distruzione». Ma soprattutto, in conseguenza di una tale interna trasformazione dell'indagine fenomenologica e per il raggiungimento dei nuovi scopi individuati dalla filosofia, sarà nel contempo necessario elaborare una nuova «logica», in grado di meglio corrispondere al compito di cogliere ciò che — come la

10. I corsi tenuti da Heidegger nel periodo di Marburgo (1923-28), indicati secondo l'ordine della *Gesamtausgabe*, sono i seguenti:

- *Einführung in die phänomenologische Forschung* [Introduzione alla ricerca fenomenologica] (semestre invernale 1923-24), hrsg. von F.-W. von Herrmann, HGA 17, 1994;
- *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [Concetti fondamentali della filosofia aristotelica] (semestre estivo 1924), previsto come HGA 18;
- *Platon: Sophistes* [Platone: "Sofista"] (semestre invernale 1924-25), hrsg. von I. Schüßler, HGA 19, 1992;
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (semestre estivo 1925), hrsg. von P. Jaeger, HGA 20, 1971 (trad. it. a cura di A. Marini e R. Cristin, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il melangolo, Genova 1991);
- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (semestre invernale 1925-26), hrsg. von W. Biemel, HGA 21, 1976 (trad. it. a cura di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986);
- *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [Concetti fondamentali della filosofia antica] (semestre estivo 1926), hrsg. von F.-K. Blust, HGA 22, 1993;
- *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* [Storia della filosofia da Tommaso d'Aquino a Kant] (semestre invernale 1926-27), previsto come HGA 23;
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre estivo 1927), hrsg. von F.-W. von Herrmann, HGA 24, 1975 (trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1989);
- *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [Interpretazione fenomenologica della *Critica della ragion pura* di Kant] (semestre invernale 1927-28), hrsg. von I. Görland, HGA 25, 1977;
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (semestre estivo 1928), hrsg. von K. Held, HGA 26, 1978 (trad. it. a cura di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il melangolo, Genova 1990).

«vita» – si offre in maniera «preteoretica», sfuggendo a ogni possibile «oggettivazione».

1.3.2. L'ermeneutica della vita cristiana

Se dunque non è possibile pretendere di cogliere i fenomeni originari nella loro datità immediata – giacché ogni immediatezza presuppone un orizzonte preliminare che ne guida l'accesso –, se in altre parole quello dell'evidenza si rivela, a ben vedere, un «mito», bisogna allora identificare un'altra modalità di ricerca che consenta di cogliere indirettamente, vale a dire in maniera mediata, ciò che non può affatto essere fissato in termini oggettuali. L'ermeneutica, cioè la dottrina dell'interpretazione, sviluppata nel contesto religioso ebraico-cristiano a partire dall'esigenza di delucidare situazioni e testi il cui significato non risultava immediatamente accessibile o chiaro, viene incontro, appunto, a una tale esigenza¹¹. E dunque l'indagine filosofica di Heidegger s'indirizza sempre più decisamente all'approfondimento del «senso», dell'orizzonte che consente di comprendere l'esserci dell'uomo, all'analisi delle sue modalità di esibizione e delle possibilità del suo coglimento ben oltre ogni approccio teoretico. Il compito di elaborare una «logica ermeneutica», che

11. Per una ricostruzione storica dell'ermeneutica e per una più precisa determinazione teorica delle sue problematiche cfr., almeno, i seguenti volumi: F. Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998; P. C. Bori, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, il Mulino, Bologna 1987; R. Brandt, *La lettura del testo filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1998; U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1991; M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 1988; M. Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998; H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983; Id., *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995; Id., *La ragione nell'età della scienza*, Il melangolo, Genova 1983; F. Gundolf, *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1990; E. D. Hirsch, *Teoria dell'interpretazione e critica letteraria*, il Mulino, Bologna 1973; Id., *Come si interpreta un testo*, Armando, Roma 1978; L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971; P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977; Id., *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia 1983; F. Rodi, «Conoscenza del conosciuto». *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, Angeli, Milano 1998; G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1994; V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, Bruno Mondadori, Milano 1998.

s'innesti sull'approccio metodologico della fenomenologia, s'impone in tal modo nell'orizzonte dell'indagine heideggeriana¹².

Non è un caso, dunque, che all'inizio degli anni venti Heidegger si dedichi per questo scopo all'interpretazione di alcuni momenti della vita cristiana, documentati nei loro caratteri peculiari, oltre che dall'esperienza dei mistici medievali, soprattutto dalle epistole di Paolo e dalla riflessione di Agostino. Va detto però che una tale attenzione per particolari tematiche del pensiero cristiano non risulta affatto qualcosa di nuovo nel quadro dello sviluppo del pensiero di Heidegger. La sua stessa formazione, filosofica e personale, deve molto, infatti, alla frequentazione di testi religiosi e teologici. Né va dimenticato poi, da un punto di vista più strettamente biografico, che egli, figlio del sacrestano di Meßkirch, aveva potuto studiare grazie al sostegno finanziario di alcune istituzioni religiose, che aveva pensato a vent'anni di farsi gesuita (ma era stato rifiutato, dopo un breve periodo di noviziato, per motivi di salute) e che all'università aveva seguito, per i primi quattro semestri, i corsi della facoltà di teologia¹³. Solo all'inizio del 1919, in una lettera a Engelbert Krebs, il sacerdote che lo aveva sposato, Heidegger prese definitivamente le distanze dagli esiti dogmatici del cattolicesimo e dai loro presupposti teorici¹⁴. Ritenendo «problematico e inaccettabile il sistema del cattolicesimo, non però il cristianesimo e

12. Su questi temi mi permetto di rinviare ad A. Fabris, *Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger*, Edizioni ETS, Pisa 1982 e a Id., *Prospettive dell'interpretazione*, Edizioni ETS, Pisa 1996. Sullo stesso tema cfr. in special modo i saggi raccolti in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992.

13. Indicative della temperie neotomistica dell'epoca e del modo in cui a Freiburg veniva elaborato il progetto culturale cattolico sono le relazioni tenute al corso superiore di teologia friburghese nell'ottobre del 1910: cfr. J. Mausebach, J. Mayer, F. X. Mutz, S. Waitz, J. Zahn, *Moralprobleme. Vorträge auf dem III. Theologischen Hochschulkursus zu Freiburg im Breisgau im Oktober 1910*, Herder, Freiburg i.B. 1911.

14. La lettera, conservata nel lascito di E. Krebs presso l'istituto di teologia dogmatica dell'università di Freiburg i.B., è stata pubblicata per la prima volta da B. Casper nel suo scritto *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg (1909-1923)*, in "Freiburger Diözesan-Archiv", 1980, pp. 534-41. Cfr. la traduzione italiana nel volume di H. Ott (il quale corregge anche una svista nella trascrizione di Casper), *Martin Heidegger: sentieri biografici*, trad. it. a cura di F. Cassinari, SugarCo, Milano 1990, pp. 97-8.

la metafisica (quest'ultima, tuttavia, in un senso nuovo)», egli decise allora di dedicare il suo impegno alla ricerca e all'insegnamento della filosofia: una filosofia che non accoglie preliminarmente alcuna opzione di fede e che dunque – come verrà detto qualche anno più tardi – si configura come «a-tea per principio»¹⁵.

Tuttavia, rifiutare ogni presupposto di tipo confessionale, al fine di corrispondere alla propria vocazione filosofica, non significa escludere che dal versante della vita religiosa possano provenire spunti importanti per l'indagine sulla vita in generale, né che dalle categorie elaborate per interpretare i testi sacri, per illuminare alcune loro oscurità e per comporre eventuali incongruenze in essi presenti, non si possano ricavare utili indicazioni da applicare anche al procedere della filosofia stessa. E dunque – come accadde nei due corsi universitari del 1920-21 e del 1921, ma anche in alcune conferenze degli anni marburghesi, nelle quali si riflette il sodalizio heideggeriano con il teologo Rudolf Bultmann – il confronto con il cristianesimo assume una duplice valenza. Da un lato, infatti, Heidegger ritiene di poter rintracciare nell'autocomprensione in atto della vita cristiana alcuni caratteri e atteggiamenti che, in opposizione alla tendenza oggettivante della filosofia di matrice greca, sono in grado di fornire utili strumenti per cogliere, in alcuni suoi aspetti caratterizzanti, l'esserci dell'uomo (il recupero dell'approccio ermeneutico, una nuova considerazione dell'esperienza, l'emergere, in un senso specifico, della temporalità dell'esistenza). Dall'altro lato, e insieme, l'analisi della vita cristiana consente di indicare ulteriori modalità (rispetto per esempio a quelle dominanti nella teologia liberale dell'epoca) per attingere il significato autentico della vita cristiana e per impostare su basi diverse una ricerca fenomenologica sulla religione (cioè per considerare, come veniva detto nella già citata lettera a Krebs del 1919, il cristianesimo e la metafisica in un «senso nuovo»).

Ecco allora che non può stupire la ricorrenza, in *Essere e tempo* e in alcuni corsi universitari dello stesso periodo, di concetti e di tematiche che rivelano un'esplicita matrice religiosa

15. Cfr. HGA 61, pp. 195-8 (trad. it. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, cit., pp. 222-5).

(ad esempio la concezione «estatica» della temporalità o l'indagine sull'«esser-colpevole» che costituisce l'esistenza). E tuttavia, in questi e in altri casi, è necessario sempre rimarcare il dichiarato progetto di «traduzione filosofica» che di tali nozioni Heidegger mette in opera: un'effettiva «laicizzazione» di temi teologici, i quali vengono riportati a un contesto che teologico, in verità, non è affatto. Ciò si verifica anche per l'emergere, nel processo di elaborazione di *Essere e tempo*, di un altro motivo, maggiormente legato all'origine greca del filosofare, il quale viene a intrecciarsi con l'utilizzo del metodo fenomenologico e con l'elaborazione di un'ermeneutica in dialettico rapporto con le sue origini cristiane. Si tratta, come abbiamo già detto, della questione dell'essere, cioè della problematica ontologica. Essa s'impone nel corso degli anni venti soprattutto in collegamento con quell'attenzione sempre più marcata che Heidegger rivolge al pensiero di Aristotele, giungendo persino a progettare un libro su tale autore. E invece, al posto della monografia su Aristotele, vedrà la luce l'«ontologia fondamentale» di *Essere e tempo*.

1.3.3. L'emergere e l'imporsi del problema dell'essere

Come risulta dai primi corsi tenuti da Heidegger in qualità di libero docente presso l'università di Freiburg i.B., il problema dell'essere viene ad emergere e s'innesta nell'ambito delle indagini fenomenologiche sulla «fatticità» della vita. Non si tratta dunque di pensare l'essere alla maniera della metafisica classica (cioè coniugando, per così dire, questo verbo alla terza persona e concependolo alla maniera neutra/neutrale del «principio di Parmenide», quello che appunto afferma che «l'essere è»); si tratta invece di coglierlo come quell'essere «che è sempre mio», in quanto sono appunto quell'ente che può dire, di volta in volta, «io sono». E dunque lo stesso interesse per Aristotele, che diventa esplicito con il corso universitario del 1921-22, si manifesta non già attraverso una ripresentazione dei motivi che, dalla ricezione medievale, pervengono infine a quel neotomismo che Heidegger precisamente rigetta come «sistema del cattolicesimo», bensì mediante un'interpretazione assolutamente originale, nella quale, ancora una volta, la teoria viene ad essere subordinata alle ragioni della *praxis*.

Bisogna però chiarire ulteriormente in che modo si realizza un tale accesso alla tematica ontologica, l'imporsi cioè del problema dell'essere in generale, a partire dalla problematica particolare dell'«io sono». Va segnalato, anzitutto, che questo risulta un tema abbastanza diffuso nella riflessione del primo dopoguerra di area germanica, dove si trova approfondito soprattutto in una direzione filosofico-religiosa: basti pensare alla particolare elaborazione a cui lo sottopongono, sul versante cattolico, Ferdinand Ebner nel suo libro *La parola e le realtà spirituali* (1921)¹⁶ e, sul versante ebraico, Franz Rosenzweig nell'opera *La stella della redenzione* (pure del 1921)¹⁷. Nella riflessione heideggeriana di questo periodo – come emerge ad esempio in un testo scritto tra il 1919 e il 1921, e mai pubblicato, le *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers* – questo motivo viene invece a rivestire la funzione di un effettivo *trait d'union* fra l'interpretazione fenomenologica della vita, che era stata fin qui svolta anche facendo ricorso a quei caratteri di essa che emergevano dai documenti della prima cristianità, e la ripresa di quel problema dell'essere in quanto tale che rappresenta uno dei temi di fondo della filosofia greca e che diventerà per Heidegger, sempre più decisamente, la questione fondamentale negli ultimi corsi del primo periodo friburghese, nelle lezioni di Marburgo e in *Essere e tempo*. In altre parole ciò significa che, ancora una volta, il procedere heideggeriano può venire esaminato secondo due prospettive, fra loro complementari: può essere inteso, da un lato, come l'ulteriore approfondimento (in virtù delle sollecitazioni che provengono dall'uso delle categorie ontologiche) e l'opportuna elaborazione filosofica, grazie al riferimento a una tradizione di pensiero lungamente dominante, della tematica della vita nella sua «fatticità», il cui scavo forse richiedeva ulteriori strumenti ermeneutici accanto a

16. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, ora in *Schriften*, I, hrsg. von F. Seyr, Kösel, München 1963 (trad. it. a cura di S. Zucal, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, S. Paolo, Cinisello Balsamo, MI, 1998).

17. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, ora in *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, II, hrsg. von R. Mayer, Nijhoff, Dordrecht 1976 (trad. it. a cura di G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato, AL, 1985).

quelli fino a quel momento utilizzati; può essere concepito, dall'altro lato, come un modo per trasformare (o addirittura distorcere) le stesse categorie dell'ontologia tradizionale allo scopo di piegarle alle esigenze della nuova analisi.

Si comprende pertanto sia il rivolgersi di Heidegger, con sempre maggior interesse, ad Aristotele e a quelle successive tappe della storia dell'ontologia che sono dominate dalle scelte teoriche dello Stagirita e dall'impostazione che egli ha dato ad alcuni problemi (il privilegio del linguaggio apofantico, l'imporci di una certa interpretazione della verità e via dicendo), sia, al tempo stesso, la predilezione mostrata dallo stesso Heidegger, fra i trattati aristotelici, per quelli da cui potevano emergere – come nel caso degli scritti di etica e di fisica, più di quanto non accada in quelli, cosiddetti, di «metafisica» – elementi atti ad approfondire nei loro momenti costitutivi «la vita umana, l'esserci, l'uomo». Un tale progetto, nel quale l'analisi di situazioni concrete procede sempre, di pari passo, con la discussione critica dei presupposti teorici assunti, esplicitamente o meno, da alcuni pensatori del passato, sfocia nelle analisi svolte nell'ultimo corso del primo periodo friburghese: quello inizialmente annunciato, nel 1923, con il titolo, appunto, di *Ontologia* e poi con più precisione indicato da Heidegger stesso come *Ermeneutica della fatticità*. In esso, sintetizzando i motivi che sono fin qui emersi, Heidegger intende dedicarsi all'analisi «del carattere d'essere del “nostro” “proprio” esserci, [...] nella misura in cui esso conformemente al suo essere nel suo carattere d'essere “ci” è»¹⁸.

Un tale compito – che si affianca al costante confronto con autori del pensiero antico (accanto ad Aristotele, si profila con sempre maggior decisione il riferimento a Platone), scolastico e tardo-scolastico (ad esempio Tommaso d'Aquino e Suárez), moderno e contemporaneo (in particolare Cartesio, Kant e Husserl) – è altresì quello che viene svolto nei corsi di Marburgo, i quali anticipano molte analisi di *Essere e tempo* e, in parte, ne accompagnano la stesura. Vi è tuttavia un ulteriore elemento

18. HGA 63, p. 7, trad. it. *Ontologia*, cit., p. 17. Un'approfondita trattazione di queste tematiche è offerta da D. Vicari nel suo libro *Ontologia dell'Esserci. La riproposizione della “questione dell'uomo” nello Heidegger del primo periodo friburghese (1919-1923)*, Zamorani, Torino 1996.

che si aggiunge al quadro che abbiamo finora delineato. Insieme all'intenzione di elaborare, in un serrato confronto con il passato, un'ontologia fenomenologica di quell'ente che, di volta in volta, «io sono», s'impone sempre più chiaramente, nel corso degli anni venti, un'esigenza di tipo diverso, anch'essa conforme alla tradizione filosofica. Si tratta della preoccupazione di «fondare» in maniera adeguata e di articolare in una forma, potremmo dire, "sistematica" l'ampio materiale delle interpretazioni che sono state di volta in volta proposte.

Nella prospettiva ermeneutica heideggeriana, rispetto all'impostazione metafisica tradizionale, «fondamento» diviene ciò che guida e orienta l'interpretazione, ciò che dischiude quell'«orizzonte» all'interno del quale si realizza ogni rapporto dell'uomo con le cose e con gli altri uomini. Un tale orizzonte è ciò che Heidegger pensa appunto come «essere». Si comprende pertanto come, in questa prospettiva, l'indagine che verrà inaugurata in *Essere e tempo* (quella che vuole rispondere alla domanda sul «senso dell'essere») può anche essere intesa nei termini di una ricerca del fondamento, sebbene in forme nuove rispetto alla tradizione.

D'altronde, nella seconda metà degli anni venti l'elaborazione della questione dell'essere nella forma di una ricerca del fondamento si svolge non solamente attraverso il dialogo che Heidegger già da tempo intrattiene con Aristotele, ma anche mediante un insistente confronto con il pensiero di Kant (soprattutto del Kant della *Critica della ragion pura*). Ciò non significa che il compito di fondare nelle loro condizioni di possibilità i rapporti dell'uomo con il mondo e con gli altri uomini debba anche secondo Heidegger (così come per lo Husserl delle *Idee*) venir assolto analizzando le strutture della soggettività trascendentale. Tutt'altro: il «soggetto» (posto che lo si possa ancora chiamare così) dev'essere messo in grado di mostrare la sua costitutiva apertura a quell'orizzonte dell'essere che, solo, è in grado di orientarlo e guidarlo nella sua comprensione delle cose del mondo e degli altri uomini. E tuttavia, se l'impostazione e gli esiti del pensiero di Kant sono, di fatto, rigettati, il modo in cui, invece, questi affronta la questione del fondamento e il lessico di cui fa uso (l'indagine cioè sulle «condizioni di possibilità», su ciò che «rende possibile» qualcosa in ciò che è) vengono in buona parte assunti in *Essere e tempo* e riproposti all'interno

dell'analisi dell'ente che noi siamo. Di modo che il ripensamento heideggeriano della filosofia di Kant potrà anche suggerire non solo una diversa lettura del percorso filosofico di questo autore, alternativa a quella del neokantismo, ma soprattutto ulteriori possibilità di definire la funzione fondativa dell'essere in quanto tale e di quell'ente che, di fatto, lo comprende ¹⁹.

1.4

Le questioni di fondo di *Essere e tempo*

Prima di analizzare nei dettagli lo sviluppo dell'argomentazione di *Essere e tempo*, è opportuno indicare ancora, a mo' di schizzo preliminare, quelle che sono le questioni di fondo dell'opera heideggeriana del 1927, cioè i motivi che, direttamente o indirettamente, vengono in essa ad espressione. Solo avendo ben chiari fin dall'inizio tali problemi, nell'originalità della loro impostazione, sarà possibile seguire le concrete analisi che Heidegger dedica all'ente che noi stessi siamo, l'«esserci», e alla comprensione dell'essere che lo contraddistingue.

1.4.1. Il carattere «performativo»
dell'indagine di *Essere e tempo*

Come già era indicato e realizzato nei primi corsi tenuti da Heidegger a Friburgo come libero docente, un'analisi sulla vita nella sua «fatticità» non può essere svolta che movendo dalla vita e mantenendosi in essa. L'indagine che qui viene impostata, come abbiamo detto in precedenza, è dunque volta ad elaborare un'esperienza *del* contesto vitale radicandosi, appunto, *in* questo stesso contesto. Più ancora, però, l'esercizio stesso di una tale ricerca viene fin dall'inizio pensato da Heidegger come una delle modalità nelle quali la vita dell'uomo si annuncia e si sviluppa, cioè come una delle sue possibili espressioni. E dunque «filosofare» non significa solamente assumere quell'atteggiamento di distacco mediante il quale viene indagato ciò che più

19. Ciò emerge con chiarezza sia nelle lezioni heideggeriane del semestre invernale del 1927-28 sulla *Critica della ragion pura*, sia nel libro, pubblicato nel 1929, che Heidegger dedica a *Kant e il problema della metafisica*.

da vicino ci concerne – nella situazione in cui, di fatto, ci troviamo di volta in volta a essere collocati –, ma consiste soprattutto nel far sì che un tale contesto particolare venga in luce e trovi, in virtù appunto di una specifica indagine filosofica, la sua adeguata espressione. In altre parole, una ricerca così concepita è chiamata non solo a studiare certe strutture che la riguardano, ma nel contempo anche a metterle in opera, a porle in atto. In questo, insomma, consiste il carattere «performativo» della filosofia heideggeriana.

Un tale carattere, presente nei primi corsi friburghesi, si ripropone anche all'interno di *Essere e tempo*, sebbene mutino in quest'opera la terminologia e i riferimenti filosofici, e il vocabolario connesso alla tematica della vita venga sostituito da quello legato alle nozioni di «esistenza» e di «essere»²⁰. La ricerca che così trova sviluppo, pertanto, non è solamente quella relativa all'ente stesso che noi siamo, alla comprensione dell'essere che ci contraddistingue e alla temporalità che ne costituisce l'orizzonte, ma rappresenta anche la maniera in cui viene posta in opera una certa possibilità d'essere che è data all'uomo e che egli è in grado di realizzare oppure no.

Di qui, fra l'altro, deriva il fascino di un'opera come *Essere e tempo*: dal fatto cioè che essa rappresenta non solamente una ricerca, ma anche una realizzazione in atto delle questioni stesse delle quali si occupa nella propria indagine. E dunque questo libro può essere concepito, anche, come una sorta di «romanzo di formazione», al pari della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel: sebbene il «farsi» della comprensione di sé, qui, sia segnato propriamente da una sorta di «decisione», e non sia invece determinato, come accade nella prospettiva hegeliana, da un percorso che risulta necessario, nella misura in cui viene scandito dialetticamente. È dunque su questo piano – come Heidegger segnalerà ad esempio in un corso universitario di pochi anni

20. Cfr., riguardo a questo mutamento concettuale e alle sue motivazioni, il saggio di Th. Kisiel, *Existenz in Incubation Underway Toward Being and Time*, in B. E. Babich (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire. Essays in Honour of William J. Richardson*, Kluwer, Dordrecht 1995, pp. 89-114.

successivo a *Essere e tempo*²¹ – che si può evidenziare il legame (ma anche misurare la distanza) tra la trasformazione della fenomenologia di Husserl, che egli propone già nei corsi universitari, e una nozione di «fenomenologia» intesa più propriamente secondo un'accezione hegeliana.

Il riferimento all'impostazione di Hegel ci permette di sottolineare per contrasto anche un altro carattere di fondo che contraddistingue l'impostazione di *Essere e tempo*, pur esso già annunciato nei precedenti corsi friburghesi. Abbiamo già detto, e lo vedremo meglio in seguito, che l'indagine sulla vita, prima, e sull'essere, poi, è di fatto compiuta da quell'«io» che è in grado primariamente di dire, appunto, «io sono». Vi è quindi una particolare forma di «riflessione» che entra in gioco nell'indagine heideggeriana: quella per cui il tema della mia indagine è, appunto, ciò che più propriamente mi concerne, ciò che mi costituisce in quanto tale. E tuttavia, anche su questo piano, la polemica anti-idealistica risulta esplicita.

La «riflessione» che qui viene messa in gioco, infatti, è tale da non offrire le condizioni di possibilità per la costituzione del «se stesso» (empirico) e del mondo (come si verifica nella tradizione filosofica che va da Cartesio a Husserl), e neppure è capace di riportare a sé, in virtù di questo processo fondativo, tutto ciò che risulta eccedere l'ambito della soggettività (sottolineando il carattere apparente di una tale eccedenza, come accade nello Hegel della *Fenomenologia dello spirito*). Invece, proprio quel «flettersi» su di sé dell'ente che noi stessi siamo, realizzando il quale si compie l'indagine filosofica, risulta funzionale all'apertura e alla delimitazione di un livello ulteriore, totalmente diverso da quello che è proprio degli enti. È questo il modo in cui si annuncia la dimensione dell'«essere»: l'orizzonte entro cui l'uomo è collocato, che non solo rende possibile il

21. Cfr. il corso universitario del 1930-31 *Hegels Phänomenologie des Geistes*, HGA 32, hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt a.M. 1997³ (trad. it. di S. Caianiello, a cura di E. Mazzarella, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988). Utile anche, a questo proposito, il riferimento a HGA 68, *Hegel. 1. Die Negativität (1938-39)*; 2. *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" (1942)*, hrsg. von I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

suo riferimento all'ente in quanto tale, ma gli permette anche di attuare lo stesso riferimento a sé.

Ecco perché – volendo dare un nome, nella prospettiva heideggeriana, a questa comprensione di sé sempre aperta verso ciò che la eccede: l'essere – è preferibile parlare, piuttosto che di «riflessione», di «autoriferimento». *Essere e tempo* è dunque l'opera nella quale viene percorsa la via dell'autoriferimento – quella via segnata nel profondo dalla decisione dell'uomo di cogliersi in ciò che propriamente lo costituisce – per giungere, in un'uscita da sé che risulta sempre in atto, a una comprensione dell'essere in quanto tale. Infatti, come Heidegger stesso scriverà alcuni anni più tardi, «la domanda sull'essenza dell'uomo non è affatto una domanda sull'uomo»²². Ma qual è, più propriamente, la struttura complessiva all'interno della quale si colloca un tale autoriferimento?

1.4.2. L'impianto logico di *Essere e tempo*

Abbiamo già detto che uno dei modi in cui Heidegger – sia nei corsi universitari del periodo friburghese e marburghese, sia in *Essere e tempo* – si differenzia dalla fenomenologia husserliana, trasformandone gli assunti e l'impostazione, è dato dalla sua volontà di collocare l'indagine fenomenologica all'interno del contesto di ciò che è chiamato inizialmente «vita» e poi «esistenza». Al posto della «fenomenologia pura» che propone Husserl, si prospetta quindi un'interpretazione (o meglio, un'autointerpretazione) compiuta da un ente privilegiato (quell'ente che siamo noi stessi), finalizzata alla messa in luce della sua condizione di possibilità (l'«essere») e già da sempre situata in un particolare contesto. Emerge dunque un tipo di indagine filosofica intesa, potremmo dire nuovamente, come «fenomenologia impura», nella quale s'impone la consapevolezza che, per analizzare in maniera adeguata ciò che si offre immediatamente allo sguardo del filosofo, è necessario cogliere anzitutto i presupposti e i pregiudizi che, di volta in volta, risultano già operanti nella sua comprensione. L'approfondimento in questo senso della feno-

²². Cfr. M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, in HGA 77, hrsg. von I. Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, pp. 102 ss.

menologia e l'elaborazione dottrinarie dell'atto interpretativo e delle sue condizioni è ciò che Heidegger chiama, riacciandosi a una ben precisa tradizione – religiosa, giuridica, letteraria e filosofica – con il nome di «ermeneutica».

Rispetto alla storia di questa disciplina, d'altra parte, la concezione heideggeriana si colloca sulla scia di quei tentativi, che vanno da Schleiermacher a Dilthey, volti a estendere il processo dell'interpretazione ben al di là del ristretto ambito dell'esegesi testuale, considerando invece, più in generale, come atto interpretativo ogni rapporto dell'uomo con le cose e con gli altri uomini, e intendendo (potremmo dire) la realtà stessa come un «testo» da decifrare. Se confrontata tuttavia con il modo in cui Schleiermacher e Dilthey, sia pure in modi diversi fra loro e con differenti intenzioni, hanno concepito una tale estensione universale dell'atteggiamento interpretativo, la concezione di Heidegger, soprattutto per il modo in cui viene elaborata in *Essere e tempo* e nei corsi cronologicamente vicini a quest'opera, si contraddistingue in virtù dell'istanza fondativa al cui servizio l'ermeneutica viene posta. Si tratta, lo si è detto, di quell'istanza che trova nell'indagine sull'essere in generale il proprio tema privilegiato e il suo sbocco ultimo. L'ermeneutica, in Heidegger, diviene dunque il modo in cui trova sviluppo e articolazione l'indagine ontologica.

In tal modo si può comprendere non solo la configurazione che l'ermeneutica viene ad assumere all'interno del pensiero heideggeriano, ma anche la particolare struttura che contraddistingue il procedere dell'interpretazione nel contesto di *Essere e tempo*. Possiamo schematicamente delineare una tale struttura nel modo seguente. Quell'ente che noi siamo (ciò che Heidegger in *Essere e tempo* chiama l'«esserci») può rapportarsi a tutto ciò che è (gli «enti» consimili, cioè gli altri «esserci», e quelli dissimili, cioè gli animali e le cose), solo perché un tale rapporto risulta già mediato, vale a dire aperto e orientato, da una particolare comprensione dell'«essere». In altre parole, solo perché risulta sempre già coinvolto in una preliminare relazione con ciò che viene detto «essere», l'esserci può rivolgersi agli altri enti. Il modello a due termini (conoscente e conosciuto; «intenzionante» e «intenzionato») che contraddistingueva la teoria della conoscenza dei filosofi neokantiani, nonché la dottrina dell'intenzionalità elaborata da Husserl con la sua fenomenolo-

già, viene dunque sostituito nell'ermeneutica heideggeriana da una relazione a tre termini, all'interno della quale l'«essere», secondo le sue diverse determinazioni, risulta la condizione di possibilità della comprensione di ogni ente²³. L'«essere», qui, costituisce insomma ciò che dà «senso» ad ogni tipo di connessione, non solamente a quelle concernenti il pensiero, la «teoria», ma anche a quelle riguardanti l'ambito pratico. Altrimenti, esse risulterebbero – per ripetere la metafora kantiana – prive di «orientamento», e quindi affatto «cieche».

Tutto ciò, d'altronde, può avvenire solo a patto che l'essere si sia già manifestato, sia cioè già «aperto», in una delle sue particolari modalità, e che l'ente in grado di comprendere, l'eserci, ne abbia una cognizione preliminare, sia pur vaga, che lo possa guidare. L'essere infatti – come Aristotele aveva mostrato nelle sue ricerche di «metafisica», sebbene con un'intenzione ben diversa da quella heideggeriana – si dice in molti sensi, fra loro tuttavia collegati. Heidegger identifica quattro modi di essere che rendono possibile, orientandoli, altrettanti tipi di relazione. Quando noi abbiamo a che fare, nel nostro agire pratico, con le cose che ci circondano, che usiamo quotidianamente pur senza trasformarle nell'oggetto di una considerazione teorica, lo possiamo fare perché il loro senso ci è già dischiuso come quello di enti che sono suscettibili di essere utilizzati, dal momento che essi risultano, tendenzialmente, «a portata di mano». Quando invece intendiamo l'ente come qualcosa che semplicemente sussiste e che è dato come oggetto di un'attenzione volta unicamente a conoscerlo, una tale considerazione tematica è resa possibile dal fatto che la cosa, qui, è concepita nell'orizzonte della sua «oggettività», vale a dire come ciò che sta lì, dinnanzi a noi, come qualcosa che è bensì «sotto mano», ma che, fissato nel suo mero essere presente, più propriamente ricade sotto lo sguardo della teoria. Quando poi il rapporto è con gli animali, in quanto esseri viventi dotati di un particolare nesso con il loro ambiente, ciò che indirizza e guida una tale comprensione è l'assunzione preliminare dell'essere come vitalità, «vita». Infi-

23. Cfr. la posizione esplicita di questo modello a tre termini, in un'aperta critica della soluzione husserliana, nelle lezioni del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24, trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., par. 9.

ne, quando è in gioco la relazione dell'esserci a se stesso, quell'autoriferimento la cui messa in opera risulta decisiva nel quadro dell'impostazione di *Essere e tempo*, allora centrale diventa la comprensione sempre già in atto, anche se in modi ancora da specificare, del proprio essere, dell'essere dell'«io sono», in termini di «esistenza». Una tale comprensione, inoltre, è ciò che consente anche il rapporto degli esserci fra loro.

Per articolare questo modello a tre termini della relazione ermeneutica, e soprattutto per salvaguardare la priorità dell'essere nell'ambito di una tale struttura, Heidegger fa uso di molte espressioni metaforiche, alcune delle quali, inevitabilmente, abbiamo usato anche noi. «Apertura», «orizzonte», «illuminazione», sono alcuni esempi che possono in proposito essere addotti. Essi vanno intesi come un segno della tensione che attraversa il lessico filosofico heideggeriano, dalle sue prime, originali manifestazioni nei corsi universitari fino a *Essere e tempo*: una tensione che proviene dalla volontà di cogliere ciò che, com'è il caso dell'essere, non può essere inteso allo stesso modo di un ente, e a cui ci si può riferire, soprattutto, attraverso concetti che hanno primariamente la funzione di *indicare*, non già di *determinare*. In relazione a questo problema, inoltre, può essere spiegato l'uso – che diventa abuso, quando si fa moda all'interno di una scuola di pensiero, come fin troppo di frequente accade tra gli epigoni di Heidegger – di parole di nuovo conio, frutto per lo più di una distorsione creativa della propria lingua, compiuto dal filosofo tedesco, e della traduzione letterale di alcuni vocaboli greci, soprattutto desunti da Aristotele. Avremo modo in seguito di esaminare più nei dettagli questa terminologia, di precisarne ulteriormente le funzioni e di segnalare le difficoltà e i problemi inerenti una sua traduzione in lingua italiana.

Tuttavia l'indagine heideggeriana non si limita a un'analisi della comprensione degli enti e della condizione di possibilità che la guida, consistente – come abbiamo visto – nella preliminare apertura dell'essere secondo le sue differenti modalità. Heidegger vuole infatti porre a tema *questo stesso essere*, considerato assolutamente, intende cioè coglierlo *in quanto tale*, giacché solo così la sua filosofia può venire a configurarsi davvero come un'«ontologia», cioè come una dottrina dell'essere. E dunque, a questo scopo, il modello a tre termini (comprenden-

te/compreso/condizione della comprensibilità) che abbiamo finora descritto nelle sue quattro determinazioni (essere 1. come condizione del rapporto con ciò che è a portata di mano e di cui facciamo uso; 2. come condizione della pensabilità di ciò che si presenta come un oggetto semplicemente dato, di ciò che è sotto mano; 3. come vita degli esseri viventi; 4. come esistenza peculiare dell'esserci), cioè quella struttura «a triangolo» che vede l'essere, di volta in volta, manifestarsi in uno dei suoi modi come condizione di possibilità di ogni rapporto: un tale modello, insomma, è destinato a complicarsi e ad articolarsi ulteriormente. Se tema dell'indagine, in altre parole, diventa l'essere come tale, e questa indagine deve svilupparsi nuovamente secondo le strutture che sono proprie dell'ermeneutica, bisogna che sia identificato ancora una volta un termine ulteriore, di nuovo un terzo termine, in grado di prospettare il senso di un rapporto che, in questo caso, vuole porre a tema la stessa condizione di possibilità di ogni rapporto (l'essere, appunto). Sulla struttura «a triangolo» che rende possibile comprendere gli enti s'innesta dunque un'ulteriore struttura, anch'essa a tre termini. E in tale nuovo contesto l'orizzonte della comprensione, vale a dire la condizione di possibilità di quell'essere che già, a sua volta, veniva a configurarsi come condizione di possibilità di ogni rapporto con l'ente, sono offerti dal *tempo*.

Il tempo «è» il senso dell'essere assolutamente inteso. Ciò viene indicato, fin dal titolo, dall'opera di Heidegger – *Essere e tempo* – che stiamo analizzando. E sebbene un tale assunto non sia approfondito in ogni suo aspetto e tenendo conto di tutte le differenti modalità dell'essere che possono essere individuate, tuttavia lo schema che guida l'approccio heideggeriano risulta già in quest'opera chiaramente delineato. La considerazione tematica dell'essere (che nel caso di *Essere e tempo* finisce per limitarsi all'analisi dell'essere dell'esserci, cioè all'esistenza) presuppone, come orizzonte di comprensibilità e quale carattere intrinseco alla sua struttura, l'emergere del tempo. E dunque il tempo risulta ciò che media e, in quanto tale, permette quella comprensione adeguata dell'essere che rappresenta il compito di una filosofia originariamente intesa come ontologia.

Resta tuttavia da chiedersi, se tale è l'impianto logico della ricerca heideggeriana all'epoca di *Essere e tempo*, per quale motivo non sia necessario procedere ulteriormente, continuando

nella ricerca delle condizioni di possibilità, a un'analisi tematica di ciò che permette di comprendere il tempo, a un approfondimento, cioè, di quell'orizzonte – che sembrerebbe necessario ancora individuare – all'interno del quale la temporalità deve a sua volta collocarsi per essere presa in esame. Se, in altre parole, il tempo è il senso dell'essere, qual è a questo punto – potremmo forse chiederci – il senso del senso? Se s'imboccasse questa via, verrebbe ad aprirsi un rimando all'infinito, secondo uno schema che ricorda molto da vicino quell'argomento del "terzo uomo" usato da Aristotele, ma già presente nel *Parmenide* platonico, contro la dottrina delle idee (la quale, a ben vedere, risulta appunto uno dei primi tentativi filosofici volti a salvaguardare il senso dell'agire e del pensare umani).

In realtà le cose non stanno così. Infatti, non è possibile ricercare ulteriori condizioni di possibilità, oltre a quelle individuate da Heidegger, in quanto il tempo non è affatto qualcosa di differente e di separato dall'essere, ma lo costituisce intimamente. L'essere, infatti, è propriamente temporale, il che vuol dire che esso risulta caratterizzato da un'intrinseca dinamicità. Sottolineando questo aspetto, allora, siamo giunti a toccare un altro dei motivi di fondo di *Essere e tempo*: lo specifico carattere di movimento che attraversa tutti i suoi concetti fondamentali, e a cui si ricollega la necessità di un'interpretazione temporale.

1.4.3. Il «divenire» dell'essere

Fin dal suo primo corso universitario sull'*Idea della filosofia e il problema della visione del mondo* (1919), Heidegger segnalava con forza il carattere dinamico che è proprio di ogni fenomeno in quanto tale. Se «fenomeno», inteso propriamente, è un termine che indica ciò che appare, ciò che si manifesta da se stesso, e se all'indagine filosofica interessa considerare non solo il risultato della manifestazione, ma anche – e soprattutto – il processo stesso di un tale manifestarsi, allora bisogna elaborare un metodo e un linguaggio che siano adeguati a cogliere questa dinamica. La necessità di pensare e di esprimere il movimento, senza fissarlo mediante schemi e strutture inappropriate, è dunque uno dei compiti che, secondo l'interpretazione heideggeriana, la fenomenologia deve assumersi. E tale compito può essere

assolto traducendo, per così dire, in forma verbale e pensandole a partire da ciò tutte quelle nozioni che solitamente vengono espresse e concepite mediante un sostantivo. Ecco allora che, nel corso universitario che abbiamo menzionato, Heidegger esprime ad esempio l'evento del fenomeno del «mondo», nella sua complessa dinamica, coniando dal sostantivo *Welt* («mondo», appunto) il neologismo verbale *es weltet* (un'espressione che suona strana ad orecchie tedesche, così come ogni sua traduzione letterale lo sarebbe nella lingua italiana).

Questa trasposizione del nome in verbo, come modo per indicare il carattere dinamico dei fenomeni che vengono indagati, si ritrova anche in *Essere e tempo*. Qui non è solamente il concetto di «mondo», ma è anzitutto il termine «essere» – per Heidegger l'«oggetto» privilegiato dell'indagine filosofica – a venire considerato secondo un'accezione verbale, piuttosto che al modo di un sostantivo. E come tale esso deve risuonare anche alle nostre orecchie tutte le volte che ne facciamo menzione, contrastando l'abitudine di fare del linguaggio unicamente lo strumento per identificare e fissare qualcosa nelle determinazioni che lo contraddistinguono. Allo stesso modo, quello specifico carattere di movimento che è costitutivo di ogni fenomeno dev'essere riscontrato e messo in luce anche nel caso di molti altri concetti fondamentali della tradizione filosofica, come ad esempio quelli di «verità» e di «trascendenza». Anzi, il confronto critico e l'opera di «distruzione» che Heidegger svolge nei confronti di alcuni momenti significativi della storia del pensiero possono essere letti, in generale, proprio come il tentativo di recuperare e di rivitalizzare quelle potenzialità dinamiche, ancora inesplorate, che sono insite nella riflessione del passato.

Si comprende così, da un'altra angolatura, il motivo di quello stretto legame tra «essere» e «tempo» che Heidegger vuole dichiaratamente indagare nella sua opera. Se – come mostra tutto un filone significativo della filosofia occidentale, che potremmo chiamare il filone «non parmenideo» – il movimento è connesso con il tempo, sebbene in modi anche differenti nei diversi pensatori che potremmo prendere in esame, è evidente che un'indagine che vuole cogliere l'essere nel suo carattere di dinamicità – potremmo quasi dire, con un significativo ossimoro, nel suo «divenire» – non può prescindere dall'approfondimento di quella temporalità in base alla quale si struttura e può

venire compreso il movimento specifico dell'essere, inteso come fenomeno. Resta tuttavia ancora da chiarire, a questo proposito, quale concezione del movimento, e quale senso di tempo, vengono propriamente ad emergere nel quadro dell'indagine heideggeriana.

1.4.4. Realtà e possibilità

In effetti la storia della filosofia, fin dalle sue origini in terra greca, mostra le difficoltà e le aporie alle quali va incontro il tentativo di considerare il movimento in quanto tale: senza subordinarlo, cioè, a un orizzonte di stasi, ma concependolo invece a partire dalla temporalità che ad esso è intrinseca. Ecco allora che, ad esempio nella prospettiva di Platone, il mutevole può essere pensato solo facendo riferimento a quelle forme, immutabili ed eterne, alle quali in qualche modo partecipa. Nel quadro della riflessione aristotelica, poi, ciò che è dinamico viene inevitabilmente ricondotto a qualcosa di immobile: si tratti del punto di partenza di un processo oppure del suo punto d'arrivo, del sostrato di un cambiamento oppure del Primo motore verso il quale ogni cosa tende.

Quest'ultima interpretazione del movimento e di ciò che si muove – tipica della «fisica» e dell'epistemologia aristoteliche, ma condivisa altresì dai principali filoni della filosofia occidentale – deve tuttavia essere compresa alla luce di un altro assunto fondamentale del pensiero di Aristotele, che lo stesso filosofo enuncia nel libro IX della *Metafisica*. Esso viene espresso così: «L'atto è anteriore alla potenza» (1049 b, 4). Il che vuol dire che, se la potenzialità di una cosa è intesa, aristotelicamente, come principio del suo movimento (cfr. ancora *Metafisica* Θ, 1046 a, 10), alla base di essa (concepita secondo una serie di sensi che Aristotele ha cura di precisare) vi dev'essere qualcosa di compiuto, di non affetto da ulteriori dinamiche.

Ebbene, nonostante in molti altri casi sia possibile riconoscere l'essenziale debito heideggeriano nei confronti di specifiche tematiche e argomentazioni dello Stagirita²⁴, su questo

24. A questo proposito cfr., di F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984, e *La "riabilitazione" della dynamis e della energheia in Heidegger*, in "Aquinas", XXXIII, 1990, pp. 3-28.

punto, invece, Heidegger mira proprio a rovesciare, per dir così, l'assunto al quale, implicitamente, si riferisce. Ciò emerge in modo esplicito proprio nelle pagine di *Essere e tempo*²⁵. Verso la fine del par. 7, infatti, Heidegger afferma: «Più in alto della realtà sta la possibilità (*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*)». Prescindendo da altre letture possibili di questa frase – la quale si riferisce anche, certamente, alla concezione heideggeriana della fenomenologia – è tuttavia indubbio che l'introduzione del tema del possibile, inteso qui nel senso della potenzialità e del poter essere, nonché la sottolineatura del suo «primato» nei confronti di ciò che semplicemente è dato (il «reale»), risultano presupposti decisivi nel contesto dell'argomentazione di *Essere e tempo*. È appunto seguendo questa via, attuando cioè un vero e proprio rovesciamento della posizione aristotelica, che l'essere può venire pensato nel suo carattere di movimento, e dunque nella sua temporalità, senza con ciò concepirlo necessariamente all'interno di un orizzonte di stasi. E in tal modo può venire ulteriormente precisato, nell'ottica di una tale connessione fra essere e tempo, il tentativo heideggeriano di prendere congedo dalla tradizione metafisica.

Tuttavia, nel caso di *Essere e tempo*, questa particolare lettura può trovare conferma non tanto se si considera in generale la questione dell'essere *tout court*, quanto, soprattutto, se si analizza più nello specifico il modo d'essere che è proprio dell'esserci, vale a dire la sua «esistenza». Giacché, come meglio avremo modo di vedere in seguito, l'esserci è appunto quell'ente il cui essere – l'esistenza, appunto – non deve affatto venire inteso come qualcosa di fisso, di statico, di immobile, ma che dev'essere pensato, piuttosto, a partire dalla peculiare dinamicità che propriamente lo costituisce. In alcuni corsi universitari dell'inizio degli anni venti un tale aspetto è analizzato facendo ricorso alla nozione di «motilità» o «mobilità» (*Bewegtheit*): essa indica una costante e mai sopita «inquietudine» dell'uomo, che viene ad esprimersi in un tendenziale allontanamento dal proprio vero essere e nel venire meno della cognizione stessa di

25. Su questo punto ha insistito V. Vitiello: cfr. ad esempio *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, p. 122.

questa possibile perdita²⁶. In *Essere e tempo*, invece, viene introdotto allo stesso scopo il concetto di «poter-essere». Grazie ad esso, di nuovo, Heidegger mira ad articolare quella stessa irriducibile dinamicità dell'esserci, che non ha mai modo di realizzarsi definitivamente né di trovare una compiuta attuazione.

In questo quadro, però, resta da porre un altro ordine di questioni. Bisogna chiedersi, cioè, come sia possibile parlare di un tale movimento senza determinarlo e, dunque, senza fissarlo mediante parole, concetti, enunciati. Il linguaggio filosofico, nella configurazione che ha assunto all'interno di una ben precisa tradizione, sembra infatti incapace, a causa della sua forma particolare e della sua specifica terminologia, di esprimere adeguatamente un qualsiasi contenuto – anche lo stesso carattere della dinamicità, dunque – senza ricondurlo all'interno di un particolare orizzonte in grado di operare la sua fissazione. Prigioniera del proprio linguaggio e della propria tradizione, la filosofia è allora indotta, uniformando il contenuto alla forma, a escludere dal proprio campo d'indagine tutto ciò che non è suscettibile di essere immobilizzato attraverso le proprie categorie, o che non risulti adeguabile ad esse.

Ecco allora un altro dei motivi per cui Heidegger intraprende, fin dai primi corsi friburghesi, il tentativo di una decostruzione sistematica della storia dell'ontologia: l'esigenza, da lui fortemente sentita, di prendere le distanze da un linguaggio incapace di cogliere il movimento in quanto tale. Ed ecco perché egli ben presto si dedica a un ripensamento radicale della nozione stessa di *logos*. Non è detto, tuttavia, che tale tentativo sia destinato ad avere successo. Il riferimento ad esso, comunque, permette di spiegare sia quel distorcimento del lessico filosofico tradizionale che Heidegger compie sistematicamente nei corsi universitari e in *Essere e tempo*, sia l'introduzione di quei nuovi vocaboli che, più delle parole della metafisica, sono ritenuti funzionali al suo progetto.

26. Questi temi sono già presenti nell'approfondimento dell'esperienza cristiana che viene compiuto da Heidegger nelle lezioni del 1920-21 e nell'analisi del pensiero di Agostino a cui è dedicato il corso del 1921, ma si ripropongono altresì in quel primitivo abbozzo dell'analitica esistenziale che è offerto dal corso *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* del semestre invernale 1921-22.

A questo proposito, due peculiarità del lessico heideggeriano debbono almeno essere segnalate in via preliminare: lo specifico uso dei trattini fra le parole e quello delle virgolette. I trattini brevi («-») indicano il fatto che ciò che viene espresso da più parole dev'essere in realtà inteso come un fenomeno unitario, anche se analizzabile nelle sue componenti. L'esempio più immediato a questo proposito è l'espressione «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*). Quanto alle virgolette, che Heidegger inserisce senza darne spiegazione, esse servono a sottolineare il fatto che un determinato termine va inteso secondo il suo senso abituale, nell'ottica cioè di quella tradizione filosofica, sedimentatasi su di un particolare modo di vedere le cose da parte del senso comune, che *Essere e tempo* vuole appunto mettere radicalmente in discussione²⁷.

Ecco allora che le stesse difficoltà avvertite dal lettore al primo incontro con quest'opera, quella sensazione di straniamento che lo può pervadere, sono in gran parte dovute all'uso di quel linguaggio innovativo e originale che, per i motivi segnalati, si ritrova nelle sue pagine. Di più: una tale sensazione è legata anche all'implicita presa di distanza, non sempre esplicitata, che Heidegger compie, con il suo linguaggio, nei confronti di quel lessico filosofico tradizionale che, in una certa misura, egli è costretto tuttavia ad adottare. Ebbene, è stato proprio il determinarsi di una tale situazione – cioè la ricorrenza di una terminologia per così dire «sospesa» tra senso proprio e senso figurato, tra significato tradizionale e nuovi contenuti semantici – la quale, per di più, spesso riflette un attento scavo etimologico nella lingua tedesca, ciò che ha creato non pochi problemi anche ai traduttori di *Essere e tempo*.

I.5

Essere e tempo in traduzione italiana

L'ultimo aspetto che bisogna considerare in sede introduttiva è infatti quello che riguarda la traduzione in italiano del lessico di

27. In questo libro, ovviamente, non si potrà attribuire alle virgolette lo stesso senso dato ad esse da Heidegger: proprio perché questo segno diacritico ci servirà soprattutto per citare ciò che non già una tradizione consolidata, ma la stessa opera heideggeriana, appunto, dice.

Essere e tempo. Non è possibile, qui, affrontare una tale questione in tutti i suoi aspetti. È sufficiente tuttavia segnalare l'inopportunità, anche in questo caso, di intendere l'opera di traduzione filosofica come la creazione di semplici «calchi linguistici», che ripropongano fedelmente, passando da una lingua a un'altra, gli stessi costrutti verbali e le medesime formulazioni. Se infatti, così facendo, viene certamente salvaguardata, nella maggior parte dei casi, la correttezza formale della traduzione, ciò avviene sovente a scapito dell'immediata comprensibilità di ciò che l'autore, nella propria lingua, aveva voluto dire²⁸.

La diffidenza nei confronti di una tale prassi traduttiva risulta ancora più giustificata nel caso delle opere di Heidegger, l'esponente più significativo dell'ermeneutica novecentesca. Volendo infatti restare davvero fedeli al suo pensiero, l'attività stessa del traduttore dovrebbe conformarsi a quelli che ne risultano gli assunti fondamentali. E dunque non andrebbe seguita la strada, a volte fin troppo facile, della trasposizione letterale, bensì, proprio traducendo i suoi scritti, bisognerebbe correre il rischio filosofico della loro interpretazione.

In Italia è stata importante e meritoria, e tale resta ancora oggi, la traduzione di *Essere e tempo* curata da Pietro Chiodi e pubblicata inizialmente dalle Edizioni Bocca (nel 1953), e successivamente, in una nuova versione riveduta e modificata, prima dalla UTET (nel 1969) e poi dalla Longanesi (nel 1970). Questa versione è stata davvero di grande significato, non solamente perché ha contribuito in maniera decisiva alla diffusione del pensiero di Heidegger nel nostro paese, ma soprattutto perché ha reso possibile il formarsi, all'interno del dibattito filosofico italiano, di un lessico heideggeriano autoctono. Essa tuttavia è affetta da diversi errori di stampa, tuttora non emendati, e da alcune sviste traduttive. Inoltre, se confrontata con altre versioni più recenti in altre lingue europee, la traduzione di Chiodi si contraddistingue per l'assunzione preliminare – che si riflette nelle scelte terminologiche concretamente adottate – di un approccio al pensiero heideggeriano che mira soprattutto ad esaltarne i motivi «esistenzialistici»: un approccio che oggi – alla

28. Per questi aspetti cfr. V. Sainati, *Ermeneutica e traduzione*, in "Giornale di Metafisica", 1981, 3.

luce dei corsi universitari degli anni venti pubblicati a partire dal 1975 nell'ambito della *Gesamtausgabe*, ai quali, naturalmente, Chiodi non aveva potuto avere accesso – risulta quanto meno riduttivo. Quella di Chiodi, comunque, è l'unica versione di *Essere e tempo* attualmente disponibile, ed essa costituirà pertanto il riferimento privilegiato della nostra esposizione²⁹. Per quanto riguarda il testo in lingua originale, useremo invece l'edizione pubblicata da Niemeyer³⁰, la cui paginazione, fra l'altro, è riportata in margine alla stessa versione della *Gesamtausgabe*³¹.

Saremo tuttavia alquanto parchi nel riportare passi specifici dell'opera heideggeriana. A nostro avviso, infatti, il compito di introdurre alla lettura di un'opera come *Essere e tempo* non richiede affatto l'uso costante di citazioni: giacché quello che ha detto Heidegger può essere chiarito e reso comprensibile anche senza ripetere pedissequamente le parole che egli stesso ha pronunciato. Nei confronti del testo assumeremo quindi un atteggiamento, per dir così, «demitizzante» e limiteremo alquanto i riferimenti testuali, evitando fra l'altro di essere vincolati all'edizione di Chiodi o ad altre future versioni di *Essere e tempo*. Imboccando questa strada, cercheremo di «sillabare» il pensiero heideggeriano così come si presenta in questa fase, chiarendo il senso delle principali scelte terminologiche che lo contraddistinguono, mettendo in evidenza le strutture della sua argomentazione, svelandone l'articolata trama. In altre parole: tenteremo di pensare Heidegger *insieme* a Heidegger stesso, anche qualora

29. M. Heidegger, *Essere e tempo*, traduzione di Pietro Chiodi condotta sull'undicesima edizione, con un aggiornamento bio-bibliografico a cura di A. Marini, Longanesi, Milano 1976 e successive ristampe. È prevista inoltre, sempre per i tipi della Longanesi, una nuova traduzione dell'opera heideggeriana, curata da Alfredo Marini. Grazie alla cortesia di Marini ho potuto consultare, in una versione ancora provvisoria, sia questa traduzione, sia l'ampio *Glossario* heideggeriano che la dovrebbe accompagnare. In una prospettiva più generale, per un glossario ragionato della terminologia heideggeriana che interessa, oltre a *Essere e tempo*, anche altre opere, cfr. invece Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 307-24.

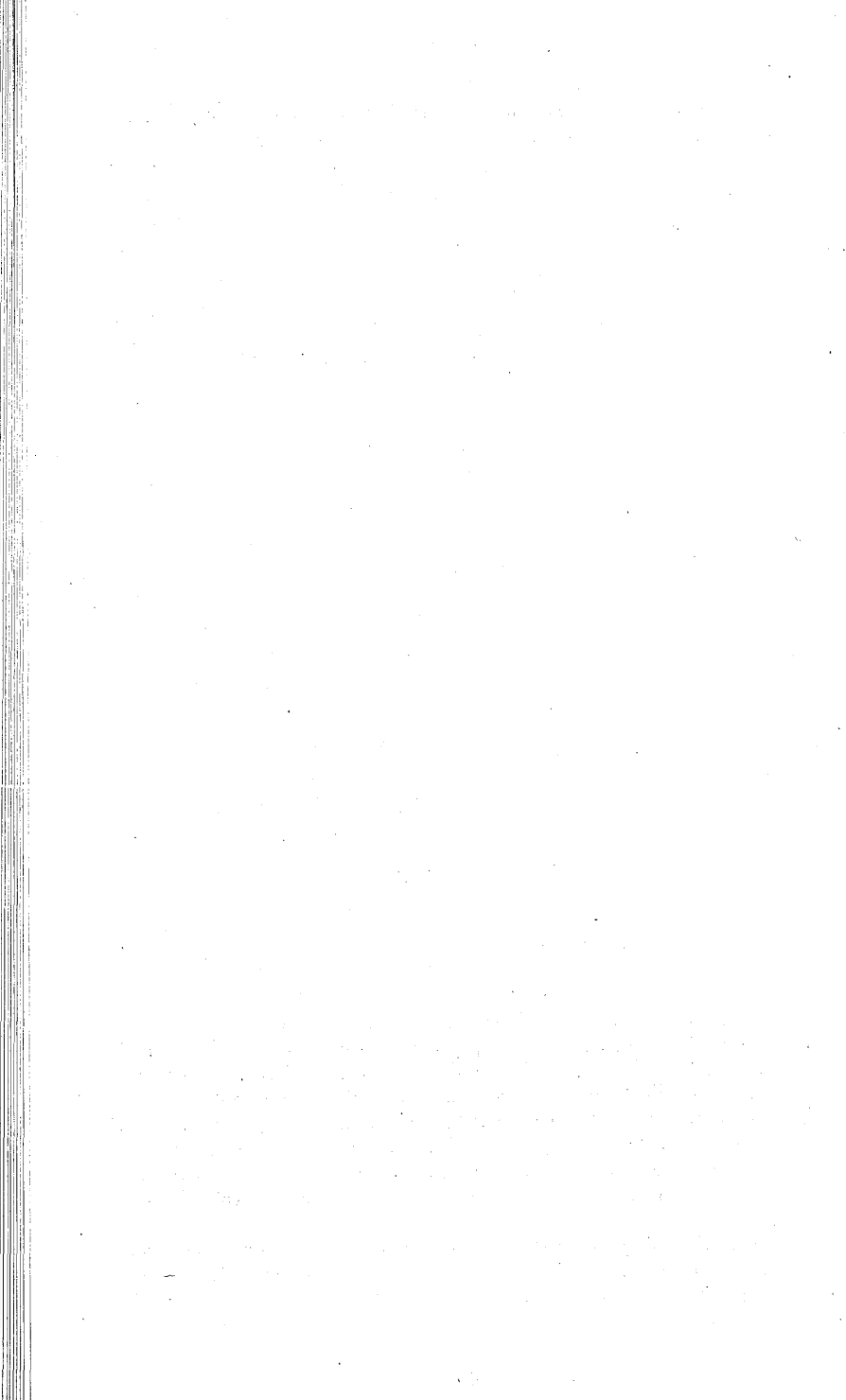
30. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Fünfte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.

31. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, HGA 2, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977.

ci accorgessimo che, così facendo, l'esito del nostro discorso finirebbe per essere quello di andare *contro* di lui ³².

32. L'esposizione di questo libro seguirà la struttura di *Essere e tempo*. Esso si suddividerà dunque in tre capitoli principali – corrispondenti all'*Introduzione* e alle due sezioni pubblicate dell'opera – che a loro volta si articoleranno ulteriormente, seguendo la scansione dei capitoli del testo heideggeriano. Il lettore, dunque, potrà considerare d'ora in avanti questo libro come un vero e proprio commento. Per comodità di consultazione, sarà indicato sempre con chiarezza il *paragrafo* di *Essere e tempo* che viene preso in esame, e sarà fatto riferimento, in modo esplicito, al *capoverso* che viene di volta in volta analizzato.

Desidero ringraziare in particolar modo Guido Bruni e Antonia Pellegrino, con i quali ho discusso a più riprese il presente lavoro, per la loro attenta lettura e per le loro osservazioni acute e competenti.



L'esposizione della domanda sul senso dell'essere

2.1

Il «ritorno» dell'ontologia

2.1.1. La domanda dello Straniero e i pregiudizi sull'«essere»

Abbiamo già visto come l'«essere», ovvero ciò che viene indicato con questo termine, costituisca sempre più decisamente il tema dell'indagine heideggeriana fin dall'inizio degli anni venti. Non stupisce quindi che l'*Introduzione di Essere e tempo* sia dedicata esplicitamente alla «Esposizione della domanda sul senso dell'essere». Nel panorama filosofico dell'epoca, d'altronde, l'interesse per questa tematica, nel quadro di un rinnovamento della metafisica, non è affatto una novità: basti pensare a due esempi di ripresa dell'ontologia – così diversi fra loro e rispetto all'impostazione dello stesso Heidegger – quali vengono forniti dal neotomismo e dalla riflessione di Nicolai Hartmann. La posizione heideggeriana risulta tuttavia particolare non solo perché, come abbiamo detto, pone al centro – in un senso che preciseremo fra poco – la questione dell'«io sono», dell'essere «in prima persona», ma soprattutto perché lo fa ricollegandosi consapevolmente, sebbene con un intento critico, alla tradizione della filosofia antica.

Una riprova di ciò è data dal fatto che le prime parole che si leggono in *Essere e tempo* non sono di Heidegger, bensì di Platone. Proprio all'inizio è citato infatti quel passo famoso del *Sofista* (244 a), nel quale lo Straniero di Elea chiede che venga chiarito che cosa si debba intendere con la parola «essente» (*on*). Giacché egli, che pure aveva creduto di poter dare in pas-

sato un'efficace risposta a tale interrogativo, ora ammette di trovarsi in difficoltà, di sentirsi costretto all'interno di una situazione aporetica. La domanda dello Straniero – il quale, come Parmenide, viene da Elea – è proprio la domanda che vuole riproporre Heidegger. Quest'ultimo infatti non ritiene affatto che essa abbia ricevuto una risposta soddisfacente, nonostante sia stata formulata da più di due millenni. E dunque è necessario sollevare di nuovo il problema del senso dell'essere. Ma, più ancora, va ridestata quella sensazione di incertezza che lo Straniero esprimeva, nonché la consapevolezza del fatto che, per quanto riguarda un tale problema, ci troviamo oggi nella stessa condizione aporetica espressa a suo tempo dal personaggio di Platone.

Bisogna insomma ricominciare a domandare. Bisogna stabilire, cioè, in che cosa consistono «Necessità, struttura e primato della domanda sull'essere»: questo è appunto il tema affrontato dal capitolo primo dell'*Introduzione di Essere e tempo*. Per farlo, tuttavia, è necessario sgombrare il campo da tutta una serie di fraintendimenti e di banalizzazioni che hanno di fatto impedito, nella storia del pensiero, di affrontare effettivamente la questione. E questo è il compito del par. 1, che si dedica appunto a mostrare la «Necessità di un'esplicita ripresa della domanda sull'essere».

Tre, soprattutto, sono stati i modi in cui il problema dell'«essere» è stato reso banale, a causa di ben determinati pregiudizi che hanno dominato alcuni momenti significativi della storia del pensiero. Essi trovano espressione in queste tre tesi: 1. l'«essere» è il concetto più generale; 2. il concetto di «essere» è indefinibile; 3. l'«essere» è un concetto ovvio. Heidegger le discute brevemente nei capoversi 4, 5 e 6 del par. 1, rinviando comunque a una trattazione più approfondita l'analisi dei presupposti da cui sono guidate e il confronto con la particolare impostazione dell'ontologia antica nella quale si radicano.

Sostenere anzitutto che l'«essere» è il concetto più generale significa certamente sottolineare il fatto che, ogni qual volta abbiamo a che fare con un «ente», ogni volta che diciamo di qualcosa che è, mostriamo di avere, di questo concetto, una qualche comprensione preliminare. Ma l'universalità della sua applicazione – il fatto cioè che ci rapportiamo a tutte le cose dicendo che «sono», e dunque già sapendo, in qualche modo,

che cosa voglia dire, in generale, «essere» – va chiarita per quanto riguarda i modi in cui essa si realizza e si esprime. Insieme, oltre a ciò, dev'essere approfondito, nel caso di queste differenti modalità, il loro riferimento comune a un concetto di «essere» inteso secondo un senso unitario. Tuttavia, le soluzioni date da Platone, da Aristotele e da Tommaso d'Aquino a questi problemi non sono, a giudizio di Heidegger, del tutto soddisfacenti, in quanto non riescono a pervenire a un chiarimento di fondo riguardo a tale nozione. Conseguenza di ciò è il fatto che, nella *Scienza della logica*, Hegel pone l'«essere» come l'«immediato indeterminato». Insomma: la «generalità» rischia di trasformarsi in «genericità», e dunque dire che «essere» è il concetto più generale non significa sostenere che esso è chiaramente compreso. Al contrario, esso risulta il concetto più oscuro di tutti.

Anche la tesi dell'indefinibilità dell'«essere», conseguenza diretta dell'affermazione della sua generalità, non esime dal compito di indagare un tale concetto. L'«essere» è indefinibile perché non lo si può determinare né partendo da concetti superiori né movendo da nozioni inferiori. Più precisamente, esso non può venire colto allo stesso modo di qualcosa che è, e neppure utilizzando i predicati che possono essere attribuiti agli enti. Giacché l'«essere» non è un ente, ma è la condizione di pensabilità di ogni ente. Viene qui espressa da Heidegger – pur senza che, in *Essere e tempo*, venga mai chiamata così – quella «differenza ontologica» che appunto si apre tra essere ed ente¹. Ed è soprattutto ribadita, a tale proposito, la necessità di approfondire l'«essere» proprio nel suo carattere di presupposto inoggettivabile.

Infine, le concezioni precedenti si ricollegano strettamente all'ultimo pregiudizio che Heidegger analizza: la convinzione che l'«essere» sia un concetto «ovvio». Infatti ognuno, come abbiamo detto, comprende in qualche modo che cosa «essere»

1. L'espressione «differenza ontologica» compare per la prima volta nelle lezioni del semestre estivo 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit. (HGA 24). Un'analisi della questione nel contesto di *Essere e tempo* è data da A. Rosales nel suo libro *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Nijhoff, Den Haag 1970.

significati, e solo per questo motivo è possibile il suo rapporto con gli «enti». Ma, come già Hegel ammoniva, il «noto» non è «conosciuto»: ovvero, con le parole di Heidegger, ciò che appare più vicino e limpido risulta invece il più lontano e oscuro, in quanto non è esplicitamente posto a tema di un'indagine. È necessario dunque riproporre la domanda sul senso dell'«essere». Ma che cosa significa domandare?

2.1.2. Cercare e domandare

Il par. 2 intende appunto affrontare tale questione, indagando «La struttura formale della domanda sull'essere». Qui Heidegger sviluppa il proprio discorso compiendo una sorta di variazione lessicale sul tema, un tema che è dettato da due parole tedesche: *Fragen* («domandare») e *Suchen* («cercare»). Ogni cercare, infatti, è un domandare. Ma se si pongono domande allo scopo di conoscere l'ente nel suo essere dato e nel suo avere determinate caratteristiche – Heidegger dice: nel «che è» e nell'«esser-così» dell'ente – cioè allo scopo di determinarlo in quanto tale, il cercare (*Suchen*) diviene allora, più precisamente, un «ricercare» (*Untersuchen*). Il ricercare, in quanto modalità del domandare, è a sua volta caratterizzato da tre momenti, che ne definiscono la struttura e che sono indicati nel secondo capoverso. Vi è dunque un *Gefragtes* (ciò che si vuole ottenere domandando, ciò che effettivamente è *chiesto* nella domanda); vi è poi un *Befragtes* (l'ente al quale ci si rivolge per avere risposta, cioè l'*interrogato* nella mia inchiesta); vi è infine l'*Erfragte* (ciò che rende possibile il raggiungimento di questo obiettivo, ciò che guida il domandare quando questo assume specificamente la forma di una ricerca teorica: in altre parole, ciò che è propriamente *richiesto* quando, ad esempio, s'interroga qualcuno in maniera tematica a proposito di qualcosa)².

Nella distinzione fra il chiesto, l'interrogato e il richiesto si ripropone la struttura a tre termini che in precedenza abbiamo presentato (cfr. *supra*, PAR. 1.4.2) e che caratterizza, in generale, l'impianto ermeneutico di *Essere e tempo*. Nell'indagine ontolo-

2. Chiodi traduce, rispettivamente, *Gefragtes* con «cercato», *Befragtes* con «interrogato» e l'*Erfragte* con il «ricercato».

gica che qui viene proposta *il chiesto è l'essere*: ciò in base a cui un ente è determinato, appunto, *in quanto essente*, in quanto qualcosa che è. Di questo «essere» dell'ente, d'altronde, noi abbiamo già da sempre una qualche comprensione, seppure vaga e indistinta. Ne è una prova ad esempio il fatto che, proprio nel nostro interrogarci su «che cos'è "essere"» – e dunque denunciando, socraticamente, il nostro «non sapere» in modo chiaro che cosa questo termine significhi – usiamo ancora un tale verbo (impropriamente quanto si vuole, stando ai canoni della logica formale), e con esso intendiamo pur sempre qualcosa: qualcosa di indeterminato che, comunque, è compito della filosofia cogliere in maniera più precisa.

Se dunque ciò che è chiesto, in questa analisi, è l'essere, *l'interrogato*, invece, è *l'ente stesso*. Nell'ente infatti, in ciò che è, si manifesta e si annuncia, appunto, quell'«essere» che la filosofia deve porre a tema. E tuttavia, a questo proposito, emergono due ordini di questioni. Anzitutto, come s'è detto, una tale indagine non deve affatto appiattare l'essere sull'ente, non può analizzarlo ponendolo sullo stesso piano dell'ente, non può far uso delle stesse categorie che sono proprie di un ricerca *ontica* (cioè di quella ricerca che verte appunto sull'ente). Né, d'altro canto, è possibile porre l'«essere», direttamente, come tema di una particolare analisi. Per evitare tali difficoltà, bisogna invece individuare il modo particolare in cui esso può venire disvelato, e differenziare un tale approccio da quello dell'indagine che mira, invece, a uno scoprimento dell'ente. Pertanto, ciò che è «chiesto» nella domanda filosofica per eccellenza (cioè l'«essere») deve venire propriamente determinato a partire dal suo «senso». Il *senso dell'«essere»* è dunque ciò che viene *richiesto* dall'indagine heideggeriana, affinché l'essere possa venire effettivamente posto a tema. Anticipando quanto Heidegger stesso affermerà più oltre (cfr. il par. 5 di *Essere e tempo*), possiamo già qui affermare che il senso dell'«essere» viene dato dal *tempo* (sebbene questo termine necessiti ancora di un'adeguata precisazione).

Riassumendo, dunque, nella ripresa della ricerca ontologica che Heidegger propone, nella domanda sull'«essere» a cui egli vuol tentare di dare una risposta, «chiesto», appunto, è l'«essere», «interrogato», invece, è l'ente (ciò di cui si può dire che è), «richiesto», infine, è il senso (ciò che consente di comprendere

il tema dell'indagine). Tuttavia non è ancora chiaro in che modo, propriamente, può essere rintracciata, attraverso un'analisi dell'ente, la specifica modalità in cui questo ente, appunto, è, vale a dire il suo particolare modo di «essere». Quale via è necessario dunque seguire per raggiungere un tale scopo?

Nel capoverso 8 Heidegger rileva che il termine «ente» può designare molte cose diverse, ciascuna caratterizzata da un suo specifico modo di «essere»: ad esempio oggetti e arnesi, piante e animali, uomini e dei. D'altra parte fra questi vari tipi di «ente», come viene mostrato nel capoverso successivo, ve n'è uno che spicca in virtù del particolare rapporto che intrattiene con il suo proprio «essere». Si tratta di quell'ente che siamo noi stessi, l'ente al quale viene dato il nome di *Dasein*: «esserci».

Nel lessico della filosofia classica tedesca, il termine *Dasein* indicava semplicemente l'«esistenza» di qualcosa, concepita, in generale, nel suo carattere determinato. In un noto scritto precritico, ad esempio, Kant si dedicava ad esporre «l'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza (*Dasein*) di Dio»; invece, nel primo libro del *Volume primo della Scienza della logica* (non a caso volto a un peculiare confronto con l'ontologia tradizionale), Hegel dedicava un capitolo (il secondo) all'analisi della determinatezza dell'essere, all'approfondimento cioè del *Dasein*³. Dal canto suo, Heidegger intende il termine *Dasein* in un senso letterale: per lui esso indica, propriamente, il *Da* del *Sein*, il *ci* – vale a dire il luogo dell'apertura e del determinarsi attraverso una comprensione – dell'«essere».

L'esserci è dunque quell'ente che si contraddistingue rispetto agli altri per il suo rapporto privilegiato con l'«essere»: con l'essere suo proprio e con l'essere in generale. Viene qui indicato, accanto a quelli precedentemente messi in luce, un altro momento costitutivo del domandare, anzi, il vero e proprio protagonista della ricerca: il *richiedente* stesso. E sarà pertanto questo ente – in virtù della comprensione dell'essere, anche vaga, ma sempre in atto, che lo caratterizza costitutivamente – a

3. Ho tentato un confronto fra Heidegger e Hegel relativamente al concetto di *Dasein* nel capitolo terzo del mio libro *Esperienza e paradosso*, Angeli Milano 1994.

dover essere indagato in via preliminare, se si vuole tentare di riprendere il discorso ontologico.

Si delinea in tal modo, attraverso l'analisi del cercare e del domandare compiuta nel par. 2 di *Essere e tempo*, il cammino che Heidegger intende seguire: non già, direttamente, l'esposizione dell'essere nelle sue differenti modalità (il «chiesto»), e neppure l'indagine dell'ente in generale (l'«interrogato»), allo scopo di mettere in luce il modo in cui esso è, ma piuttosto l'analisi di quell'ente particolare (il «richiedente») nel quale l'«essere» stesso si determina al modo di una comprensione originariamente data. L'esserci può così porre a tema ciò che di solito coglie in maniera confusa (e che permette il suo rapporto con se stesso e con gli altri enti), ed è dunque in grado di considerare l'«essere» stesso nel suo «senso», vale a dire in ciò che ne rende possibile la comprensione (il «richiesto», appunto).

Una tale impostazione, però, suscita immediatamente una perplessità. Se l'esserci deve indagare ciò che già da sempre comprende, la ricerca non viene forse ad assumere un andamento circolare? Non è forse un *circolo vizioso* quello in cui cade una ricerca nella quale un ente – l'esserci – si determina a partire dal suo essere, e su questa stessa base, appunto, intende rispondere alla domanda sull'«essere»? Di fatto, la specifica circolarità in cui qui c'imbattiamo è quella caratteristica del procedere ermeneutico, ed essa non ha nulla a che vedere con la petizione di principio o con il circolo vizioso. Come viene mostrato a partire dal capoverso 10 del par. 2, infatti, nell'andamento di questa argomentazione non si ha a che fare con un procedimento dimostrativo: non si assume un principio dal quale dedurre conseguenze fondate, che ovviamente non possono coincidere con tale principio. Invece, nello svolgimento della domanda sull'«essere» si è guidati, certamente, da quella visione orientativa che è data da una comprensione vaga dell'«essere» stesso, costituente l'esserci, ma ciò che si vuole guadagnare, alla fine, è piuttosto un'elaborazione concettuale, una determinazione filosofica di questo tema. Senza l'indicazione di un tale presupposto, in altre parole, l'indagine procederebbe alla cieca; e tuttavia, sebbene orientato fin dall'inizio da esso, il risultato a cui essa tende non coincide affatto con il suo punto di partenza.

D'altra parte, l'aver evidenziato una tale circolarità consente

a Heidegger di sottolineare ulteriormente il darsi fattuale di quel rapporto privilegiato che lega esserci ed essere. Rispetto agli altri enti, l'esserci si distingue infatti per un suo specifico «primato». Ma in che cosa consiste, più precisamente, questo suo privilegio?

2.1.3. Primato ontologico e primato ontico della domanda sull'essere

Il par. 3 e il par. 4 intendono appunto rispondere a un tale quesito. Per farlo, tuttavia, è necessario anzitutto chiarire ulteriormente in che senso, nel quadro dell'articolazione e dell'organizzazione scientifica del sapere, porre la domanda sull'«essere» risulti prioritario. Si tratta di una precisazione che ci riporta, sebbene da un altro punto di vista, ai temi già affrontati nel par. 1, in una sorta di apparente «passo indietro» (che si realizza appunto nel par. 3 e che è finalizzato a riprendere il tema del «primato» dell'esserci, che verrà ulteriormente svolto nel par. 4). Dovremo comunque abituarci a un tale andamento oscillatorio dell'esposizione di *Essere e tempo*, alla ricorrente tendenza di Heidegger a riprendere questioni che sembravano ormai definite, a quella che è una sua ben precisa strategia d'indagine: la dichiarata intenzione di andare avanti mentre, in realtà, egli torna indietro, formulando sempre nuove domande su ciò che solamente *appare* già acquisito.

Dopo aver dunque individuato la necessità di concentrare di nuovo l'attenzione sull'essere, Heidegger si chiede, all'inizio del par. 3, a che cosa possa mai servire la ripresa di una tale domanda filosofica e in che senso, a proposito di essa, si possa parlare di un *primato ontologico*. La risposta da lui fornita assume qui – potremmo dire – una chiara valenza «epistemologica»: viene cioè a riguardare i caratteri che sono propri delle varie scienze, i rapporti che si possono instaurare fra di esse e la questione dei loro «fondamenti». È noto infatti che, all'epoca in cui Heidegger scriveva, alcune discipline scientifiche – si pensi all'esempio della matematica, che viene non a caso richiamato in questa sede – erano attraversate da una vera e propria «crisi di fondamenti». In relazione dunque a un siffatto problema – e alle questioni che più in generale riguardano i concetti fondamentali che sono alla base di tutte le altre scienze (la fisica e la

biologia, ad esempio, fra le «scienze della natura», la storia, la storia della letteratura e la teologia, invece, fra le «scienze dello spirito» che vengono menzionate in questo paragrafo) – Heidegger ritiene che solo un'indagine preliminare sull'essere, nelle sue differenti modalità e articolazioni, consenta sia di definire i rispettivi ambiti di tali scienze (che egli chiama le «scienze positive»: quelle, cioè, che pongono un contesto di enti e lo studiano sotto un particolare aspetto) e di esplicitare i loro legami, sia, soprattutto, di comprendere adeguatamente il senso delle stesse nozioni a cui esse, di volta in volta, si richiamano. In ciò consiste appunto lo specifico «primato» dell'essere. Ad esempio, bisogna in qualche modo aver già chiaro che cosa vuol dire «essere vivente» – essere nel modo della «vita» – per poter riconoscere e indagare i fenomeni di cui si occupa la biologia; è necessario non solo comprendere il significato di «essere credente» – l'essere del cristiano – ma sentirsi in qualche misura coinvolti da una prospettiva di fede, nell'ottica della cosiddetta «cristianità», per poter fare teologia⁴. Ecco allora perché, visto che una comprensione dell'essere dischiude e guida ogni conoscenza tematicamente rivolta a questo o a quell'ambito di enti, la stessa domanda ontologica assume in questo quadro un primato particolare: un primato cioè che è dovuto alla priorità e al rango che sono propri di quell'essere che, appunto, attraverso una tale domanda viene indagato.

Lo schema che qui Heidegger presenta – il modello di una subordinazione gerarchica delle varie scienze ontiche alla scienza ontologica – è di origine antica: in queste stesse pagine, non a caso, si fa esplicito riferimento all'opera di Platone e di Aristotele. Sulla specifica impostazione dell'ontologia greca, tuttavia, viene ulteriormente innestata quell'esigenza a cui, secondo la lettura heideggeriana, intende rispondere anche la *Critica della ragion pura* di Kant: interpretata non già (lo abbiamo visto)

4. La distinzione fra una scienza ontologica, sovraordinata, e le scienze ontiche, ad essa subordinate, è ripresa nelle lezioni del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., HGA 24, *Introduzione*, e nella conferenza coeva su *Phänomenologie und Theologie* [Fenomenologia e teologia], ora in *Wegmarken* (1919-1961), HGA 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987).

come una «teoria della conoscenza», al modo dei filosofi neokantiani, bensì (così come verrà meglio esplicitato nelle lezioni del 1927-28 a quest'opera dedicate e nel libro del 1929 *Kant e il problema della metafisica*⁵) nei termini di un'indagine ontologica su ciò che appartiene a una «natura» in generale. Tali riferimenti filosofici trovano tuttavia un ulteriore sviluppo in una prospettiva ermeneutica e, più precisamente, nel quadro dell'elaborazione di una vera e propria «logica» che risulti adeguata ai nuovi scopi. Ciò è indicato con chiarezza nel capoverso 6. Contro un approfondimento di quel «metodo» e di quella «logica» che caratterizzano la ricerca scientifica, e che sarebbero dunque subordinate a un'analisi di essa – poste «a rimorchio», per così dire, delle procedure concretamente adottate dalle scienze – è necessario invece sviluppare una *logica produttiva*: una logica in grado di installarsi preliminarmente, quasi con un «salto», entro un determinato ambito di enti, di dischiudere quest'ambito nella particolare struttura d'essere che lo contraddistingue e di mettere a disposizione delle varie scienze positive una tale struttura come guida per il loro domandare.

Accanto a ciò, infine, si profila un ulteriore compito, quello di un'elaborazione tematica dell'essere stesso e del suo senso. Come viene detto nei capoversi conclusivi, infatti, non basta limitarsi ad approfondire quelle strutture ontologiche che stanno alla base delle diverse regioni di enti studiate dalle scienze. Bisogna piuttosto affrontare tematicamente il problema della costruzione di un'ontologia. E ciò può essere compiuto mediante un'analisi *genealogica* – non già in termini deduttivi, bensì in un senso vicino a quello che a tale nozione aveva dato Nietzsche – dei diversi, possibili modi di essere. Ecco dunque il duplice livello su cui intende muoversi l'indagine heideggeriana: essa vuole considerare l'essere sia come quell'*a priori* che viene costantemente presupposto dalla ricerca delle varie scienze ontiche, sia come quel tema preliminare che s'annuncia in ogni ontologia finora elaborata.

5. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., HGA 25; *Kant und das Problem der Metaphysik*, HGA 3, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1991 (trad. it. di M. E. Reina, riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981).

In che modo tuttavia questo compito può essere davvero assolto? In altre parole, qual è lo specifico carattere che contraddistingue, rispetto ad altri progetti analoghi, l'ontologia di Heidegger? A tali domande è data risposta nel par. 4. In esso viene messo in luce e analizzato il *primato ontico* della domanda sull'essere. Ontico qui significa relativo bensì a un ente, ma appunto, in questo caso, a un ente privilegiato: a quell'ente che nel suo essere (cioè per ciò che lo costituisce in quanto tale) è caratterizzato da una comprensione dell'essere (sia del proprio essere che dell'essere in generale). E a questo ente, lo abbiamo visto, Heidegger dà il nome di «esserci». Dunque, non solamente l'indagine ontologica dovrà esser condotta da questo ente – così come accade per ogni scienza, che dipende da una particolare attitudine dell'«uomo» e mette in opera un suo particolare atteggiamento – ma l'esserci stesso, essendo il «luogo» in cui l'essere si manifesta al modo della comprensione, dovrà diventare, appunto, il tema privilegiato di una tale indagine.

L'esserci risulta dunque quell'ente particolare che è nel modo della comprensione dell'essere. In ciò consiste il suo primato fra gli altri enti. Bisogna quindi passare attraverso un'analisi di questo ente – quell'analisi che solo l'esserci stesso può compiere – se si vuol porre in maniera adeguata la domanda sull'essere in quanto tale. Tuttavia, la comprensione dell'essere da parte dell'esserci non è data esplicitamente una volta per tutte, né risulta qualcosa di necessario: è piuttosto l'indice di quella possibilità che l'esserci *ha*, attuando oppure no una tale comprensione, di essere o meno se stesso. In altre parole (come Heidegger dice), l'esserci, rispetto agli altri enti, è contrassegnato dal fatto che per questo ente, nel suo essere specifico, lo stesso essere è sempre in gioco. Può essere perduto o riconquistato a seconda dell'assunzione, da parte dell'esserci, del rapporto privilegiato con l'essere in quanto tale: in ogni caso, però, l'essere gli importa, lo riguarda costitutivamente. E ciò significa, detto ancora in altro modo, che l'esserci è quell'ente al quale, nel suo proprio essere, *ne va* di questo essere stesso.

Emerge così, nel par. 4, il carattere fondamentale dell'esserci: questo ente non tanto è, ma *può essere*. E ciò vuol dire che esso è costitutivamente attraversato dalla possibilità di rapportarsi, autenticamente o meno, al proprio essere e all'essere in generale. Quell'essere stesso in rapporto al quale l'esserci *può*

mantenersi – e nel cui rapporto pur sempre di fatto si mantiene, esplicitamente o implicitamente – quell'essere che in realtà è un poter-essere, fondamento della possibilità che l'esserci si rapporti o no a ciò che esso è propriamente, Heidegger lo chiama *esistenza* (cfr. il capoverso 4). E l'esistenza non dev'essere affatto intesa come qualcosa di statico, non serve a identificare *che cosa* l'esserci è, ma indica piuttosto il fatto che l'essenza dell'esserci è costituita da un «aver da essere», di volta in volta, il proprio essere: dalla possibilità, in altri termini, che l'esserci *divenga* ciò che già è.

Di conseguenza, a seconda che un tale rapporto con l'essere, sempre già dato ma sempre da attivare, venga o meno assunto e tenuto fermo, si delineano due modi di autocomprensione dell'esserci, indicati nel capoverso 5. In un primo caso, quando il problema dell'esistenza è considerato al modo di una possibilità che si determina di volta in volta come un affare «ontico» dell'esserci (cioè come il frutto di scelte determinate, relative a quel particolare contesto in cui l'esserci stesso si trova inserito), la comprensione di un tale problema da parte dell'esserci è chiamata *esistentiva*. Quando invece si vuole analizzare ciò che propriamente costituisce l'esistenza in quanto tale, nelle sue specifiche strutture (che prendono appunto il nome di «esistenziali»), si ha una comprensione di tipo *esistenziale*. È dunque a un livello *esistentivo* (quello della concreta determinazione dell'esserci, e delle possibilità effettive in cui esso è incappato o cresciuto) che *può* essere intrapresa e realizzata quell'*analisi* dell'esistenza dell'esserci, nelle sue specifiche strutture, che è in grado di produrne una comprensione *esistenziale*. Ecco perché, come Heidegger dice nel capoverso 10 dello stesso paragrafo, l'*analitica esistenziale* che egli vuole compiere in *Essere e tempo* ha radici esistentive, cioè ontiche. Ma solo per questa via, per la via cioè della concreta assunzione di una possibilità dell'esserci – la possibilità, potremmo dire, di far filosofia e di farla in un certo modo – l'esistenza potrà essere dischiusa in quanto modo d'essere, cioè nelle sue strutture *esistenziali*.

Riassumendo, come emerge nel capoverso 9, l'esserci ha un triplice primato rispetto agli altri enti: un primato che dev'essere inteso, cioè, in un senso ontico, in un senso ontologico e in un senso ontico-ontologico. L'esserci è infatti l'unico ente che è in grado di realizzare concretamente la possibilità di rapportarsi

alla propria esistenza (primato ontico), che può in tal modo porre la domanda sull'essere in quanto tale (primato ontologico) e che quindi è capace di elaborare tematicamente ogni tipo di ontologia, in quanto è caratterizzato anche dalla comprensione dell'essere di ogni ente da esso difforme (primato ontico-ontologico). Ma sottolineare ciò non significa affatto vincolare l'indagine filosofica a una dimensione «soggettiva». La totalità dell'ente, e l'essere stesso come condizione della sua comprensibilità, non possono affatto venire ricondotti a un «soggetto» in sé chiuso, nella misura in cui questo «soggetto» sarebbe in grado di porre se stesso: proprio in virtù della sua esistenza, infatti, l'esserci risulta costitutivamente aperto ad altro.

2.2

Le «vie» da seguire nell'indagine

2.2.1. Il progetto di *Essere e tempo* e i suoi due compiti fondamentali

Già nel titolo del secondo capitolo dell'*Introduzione* di *Essere e tempo* vengono individuati da Heidegger i temi che saranno affrontati nei quattro paragrafi che compongono questa sezione. Si parla infatti di un «duplice compito» che è necessario assumersi nell'elaborazione della domanda sull'essere, si pone poi con chiarezza la questione del «metodo» da seguire nella ricerca e si fa riferimento, infine, al «piano» che l'opera seguirà, cioè al suo schema generale. Ebbene, i due compiti fondamentali che sono propri dell'indagine sull'essere – l'«analitica ontologica dell'esserci» e la «distruzione della storia dell'ontologia» – verranno esaminati rispettivamente nei parr. 5 e 6; il metodo della ricerca sarà invece delineato nel par. 7 – a sua volta articolato in tre parti – mentre il par. 8 illustrerà infine, schematicamente, l'indice preventivato dell'opera.

Compiendo una non arbitraria inversione di tale ordine, vogliamo iniziare il nostro esame considerando proprio quest'ultimo paragrafo, il par. 8, e assumere come filo conduttore dell'esposizione il progetto in esso proposto. In questo paragrafo, come abbiamo detto precedentemente, Heidegger traccia l'indice di *Essere e tempo*: un indice che di fatto non corrisponde – lo si è già visto – al contenuto effettivo dell'opera, dal momento

che essa s'interrompe ben prima di aver affrontato tutte le tematiche che il par. 8 aveva individuato. Il piano generale di *Essere e tempo*, lo ricordiamo ancora, prevedeva *due parti*, ciascuna articolata in *tre sezioni*⁶. La prima era dedicata a un'interpretazione di quell'essere che è proprio dell'esserci, dapprima condotta in maniera preparatoria e poi approfondita con riguardo al suo specifico carattere temporale, al fine di giungere a un'esplicazione del tempo come orizzonte ultimo della domanda sull'essere. La seconda, invece, sarebbe stata volta a sviluppare, sebbene per linee generali, un confronto con alcuni momenti cruciali della storia dell'ontologia, a partire dai risultati teorici in precedenza acquisiti. Ora, a queste due parti in cui *Essere e tempo* si suddivide corrispondono precisamente i due compiti a cui allude il titolo del capitolo secondo dell'*Introduzione* e che, come abbiamo anticipato, sono discussi nei parr. 5 e 6 dell'opera.

Se infatti un'indagine sull'essere in quanto tale deve partire dalla considerazione di quell'ente che risulta contrassegnato, appunto, da una comprensione dell'essere, il primo compito della ricerca dovrà essere l'analisi tematica di questo ente nel suo specifico modo di essere, cioè nel suo esistere. Ciò tuttavia non è facile, come viene detto all'inizio del par. 5, perché, anche nel caso di quell'ente che, pure, *noi stessi siamo*, l'accesso risulta tutt'altro che immediato e privo di problemi. Certo, a un primo sguardo sembrerebbe possibile afferrare agevolmente i caratteri principali di questo ente, vista la sua assoluta vicinanza alla nostra ricerca e, anzi, considerata addirittura la sua coincidenza con noi che ci interroghiamo su di esso. Ma, come afferma Heidegger nel secondo capoverso, ciò che risulta onticamente più vicino è in realtà, da un punto di vista ontologico, quanto di più lontano vi possa essere. Giacché, solitamente, l'esserci tende a comprendere il proprio essere a partire da quell'ente (o da quel complesso di enti) con il quale è in un rapporto quotidiano: ciò che, in un senso non precisamente heideggeriano, si può

6. Nella *Premessa alla settima edizione del 1953* Heidegger segnala che «l'indicazione "Prima metà" presente nelle precedenti edizioni è qui eliminata. Dopo un quarto di secolo non si potrebbe più aggiungere una seconda metà senza rifare la prima. Ma la sua via resta ancora oggi necessaria, se la domanda sull'essere deve muovere il nostro esserci».

chiamare il «mondo». E dunque, pur partendo da ciò che l'esserci è immediatamente e di solito – «innanzi tutto e per lo più»: vale a dire considerando questo ente nella sua «quotidianità media», nella situazione in cui si trova «tutti i giorni» –, bisogna però essere capaci di prendere le distanze da esso, in modo tale che le sue strutture ontologiche di fondo possano venire messe in luce e adeguatamente chiarificate.

Non si creda, tuttavia, che Heidegger intenda dedicare tutta la sua ricerca a un'analisi esauriente dell'esserci, magari allo scopo di elaborare un'«antropologia filosofica» di nuovo tipo. Come dice nel capoverso 7, ciò che egli dichiaratamente intende proporci, piuttosto, sono soltanto dei «frammenti», anche se tutt'altro che inessenziali, relativi a quell'ente che, unico, può dire «io sono»: qualcosa di incompleto, cioè, e di provvisorio. A dispetto di passate letture di stampo «esistenzialistico», in gran parte ormai superate, l'analitica dell'esserci che *Essere e tempo* sviluppa è finalizzata infatti a porre e ad elaborare – Heidegger non si stanca mai di ribadirlo – la questione dell'essere in quanto tale. E dunque i risultati provvisori raggiunti nella prima sezione della prima parte debbono essere approfonditi attraverso una ripetizione e una ripresa delle stesse tematiche in essa affrontate, quale si vuol compiere nella seconda sezione della stessa parte con la messa in luce della temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'essere dell'esserci. A sua volta un tale sbocco – con il quale si conclude tale sezione e, insieme ad essa, l'intera opera, così com'è stata pubblicata – avrebbe dovuto consentire, nella terza sezione, un'interpretazione complessiva e articolata dell'essere in quanto tale a partire dal tempo. In altri termini, lo scopo dell'intera ricerca heideggeriana, così come viene enunciato verso la fine del par. 5, nel capoverso 12 (14 nella traduzione Chiodi), sarebbe stato quello di approfondire l'essere nel suo senso, cioè nella sua specifica temporalità (*Temporalität*).

Temporalität, certo, non è *Zeitlichkeit*. Mentre la prima è quella nozione che esprime il carattere dinamico dell'essere assolutamente inteso, e che dunque ne consente la comprensione, il secondo termine indica invece il modo in cui l'esistenza dell'esserci si struttura e può essere interpretata. Ambedue sono comunque vocaboli che manifestano un senso di tempo ben diverso da quello concepito, implicitamente o nell'esplicito, da gran parte della tradizione filosofica. Il costitutivo legame tra

essere e tempo, infatti, non può affatto venire pensato ritenendo che l'aggettivo temporale significhi «essente nel tempo». Invece, secondo Heidegger, è necessario non solamente giustificare nelle sue motivazioni la concezione ordinaria del tempo che in tal modo si annuncia, ma soprattutto delimitarla adeguatamente, al fine di raggiungere – come viene detto nel capoverso 9 (10 nella versione di Chiodi) – «un'esplicazione originaria del tempo come orizzonte della comprensione dell'essere a partire dalla temporalità (Zeitlichkeit) in quanto essere dell'esserci che comprende l'essere».

In *Essere e tempo* questo primo compito non verrà assolto completamente. Manca infatti nell'opera, al di là di tali brevi accenni, un'articolata trattazione della tematica della *Temporalität*⁷. Allo stesso modo, come abbiamo visto, non è presente nell'opera, se non per accenni, l'effettivo svolgimento di quanto sarebbe stato richiesto dal secondo compito insito nell'elaborazione della domanda sull'essere: quello cioè di una «distruzione della storia dell'ontologia»⁸. Di un tale confronto critico con alcuni pensatori del passato, che Heidegger avrebbe dovuto compiere nella seconda parte di *Essere e tempo*, parla invece in modo specifico solo il par. 6⁹.

Come viene inteso qui, più precisamente, il termine «distru-

7. Un passo ulteriore nell'approfondimento di questa nozione è offerto dal par. 21 delle lezioni del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 24 (trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit.), con l'analisi della presenza (appunto una delle articolazioni della *Temporalität*) come «schema orizzontale» della presentificazione (la quale, come vedremo, è uno dei modi della *Zeitlichkeit* analizzati in *Essere e tempo*). Per questo motivo, in una nota apposta all'inizio del corso, Heidegger sottolinea che esso costituisce una «nuova elaborazione» (giacché una precedente trattazione pare sia stata distrutta da Heidegger stesso) «della terza sezione della prima parte di *Essere e tempo*».

8. Anche su questo punto può essere utile il riferimento, oltre che ad altri corsi heideggeriani degli anni venti, alle lezioni citate su *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (in particolare a tutta la prima parte). Su questi aspetti cfr. A. Fabris, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia"*, Edizioni ETS, Pisa 1988.

9. Sempre in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* la «distruzione», da «compito» che l'indagine deve assolvere, si trasforma invece in una delle tre «componenti del metodo fenomenologico», accanto alla «riduzione» e alla «costruzione».

zione»? Anticipando la trattazione del capitolo quinto della seconda sezione dell'opera, Heidegger nel par. 6 rileva anzitutto che, se l'esserci risulta, nel suo essere, costitutivamente temporale, in questo ente dev'essere rinvenuta anche la condizione di possibilità di ogni considerazione di tipo storico. La storia (*Geschichte*), però, non è da intendersi come quel contesto, quel «luogo» *all'interno* del quale anche un ente come l'esserci può venire situato. Ribadendo la peculiare dinamicità dell'esistenza, nella misura in cui essa è caratterizzata dalla temporalità (*Zeitlichkeit*), Heidegger afferma nel primo capoverso che l'esserci propriamente non è, bensì *accade* (*geschieht*: ovvero, come traduce Pietro Chiodi, «si storicizza»). La storicità, quindi, è anzitutto il modo in cui l'esserci concretamente accade, sulla base della temporalità che costituisce questo ente, e solo a partire da una tale modalità che lo costituisce è possibile comprendere e giustificare il suo peculiare rapportarsi alla propria «storia», nonché le varie ricerche storiografiche che possono di volta in volta essere compiute.

Fra di esse vi sono, certamente, anche quelle che riguardano l'indagine filosofica e le sue diverse fasi. Lo stesso problema dell'essere, anzi, ha il carattere della storicità, e dunque l'indagine che lo intende affrontare non può esimersi dal farsi essa stessa storiografica, non può evitare cioè di porre domande sulla sua propria storia, affinché in tal modo, cioè appropriandosi positivamente del suo passato, la filosofia possa attivare sempre nuove possibilità di ricerca. Questo appunto significa assumersi il compito di una *distruzione* della storia dell'ontologia: non già annullare il passato, criticarlo allo scopo di metterlo semplicemente da parte, bensì cogliere le modalità concrete, gli effettivi presupposti che hanno guidato una particolare indagine filosofica, allo scopo di circoscriverne le possibilità e dunque – kantianamente – di individuarne i limiti. Infatti, come Heidegger sottolinea nel capoverso 8, l'intento di una tale distruzione non è affatto – potremmo dire – «distruttivo», non mira semplicemente a negare ciò che discute, ma piuttosto è *positivo*: intende cioè cogliere i motivi di fondo che hanno reso possibili determinate concezioni, sia per prenderne le distanze, sia per trarre da esse spunti utili alla nuova ricerca ontologica che viene inaugurata. Solo così, infatti, la tradizione filosofica potrà essere di nuovo

resa «fluida», capace cioè di provocare nuove riflessioni sulle stesse questioni fondamentali.

Sempre nel par. 6, a partire dal capoverso 9, vengono individuate alcune tappe della storia del pensiero il cui esame risulta particolarmente funzionale allo sviluppo della domanda sul senso dell'essere. Gli autori qui menzionati – Kant, Cartesio e Aristotele – corrispondono, ancora una volta, al progetto di ricerca indicato nel par. 8, e precisamente alle tre sezioni in cui avrebbe dovuto articolarsi la seconda parte di *Essere e tempo*. I temi di fondo che sollecitano un confronto con questi autori sono diversi. Kant – soprattutto il Kant della *Critica della ragion pura* – sarebbe dovuto essere interrogato riguardo alla decisiva connessione tra «io penso» e tempo, a partire da un'analisi della dottrina dello schematismo trascendentale. Di Cartesio si sarebbe dovuto approfondire – con una ben precisa attenzione alle categorie della scolastica e alla loro elaborazione compiuta nelle *Disputazioni metafisiche* di Suárez – il modo d'essere della *res cogitans*, vale a dire il senso di quel *sum* attraverso il quale il *cogito* si autoafferma. Aristotele sarebbe stato considerato l'esempio principale di quell'ontologia antica che interpreta l'essere a partire dalla presenza, che lo assume cioè nell'ottica di un «venire alla presenza» dell'ente. Lo scopo di un tale confronto critico – comunque attuato, seppure con accentuazioni differenti, in altri scritti di Heidegger – è quello, in generale, di discutere l'impostazione di fondo dell'ontologia greca, il cui orientamento, così determinante per l'intera storia del pensiero, non è stato messo in questione neppure nell'età moderna: e ciò al fine di ripensare nelle sue possibilità e nei suoi limiti, insieme alla questione dell'essere, il problema stesso della «metafisica».

2.2.2. La fenomenologia come metodo dell'indagine ontologica

Dopo aver individuato i due compiti che sono propri dell'indagine ontologica, nel par. 7 Heidegger indica il metodo che in essa sarà adottato. La domanda guida sul senso dell'essere, come questione fondamentale della filosofia, verrà svolta seguendo un itinerario *fenomenologico*. Con questo riferimento Heidegger si qualifica, all'apparenza, come autentico discepolo di Edmund Husserl, il fondatore della fenomenologia novecen-

tesca, il filosofo di cui, appunto, Heidegger sarà il successore all'università di Freiburg. Un tale rapporto di fedele discepolanza, poi, sembra trovare un'ulteriore conferma dal fatto che allo stesso Husserl *Essere e tempo* è inizialmente dedicato, «in venerazione e amicizia». Tale attestazione di stima e di rispetto, peraltro ribadita in altri punti di quest'opera¹⁰, non significa affatto, però, che l'indagine heideggeriana si collochi sulla stessa linea di quella di Husserl, la sviluppi o ne sia un ampliamento. Sostanzialmente diversa, rispetto a quella husserliana, è infatti la concezione della fenomenologia elaborata da Heidegger. E questo fatto – che non è senza conseguenze anche per i rapporti personali tra i due filosofi¹¹ – non solo risulta evidente, come s'è detto, dai corsi heideggeriani del primo periodo friburghese e da quelli marburghesi¹², ma soprattutto emerge con forza proprio dal par. 7 di *Essere e tempo*.

Mentre per Husserl, infatti, la fenomenologia coincide con l'indagine stessa che la filosofia, come «scienza rigorosa»¹³, è in

10. In una nota alla fine del par. 7, ad esempio, Heidegger riconosce ulteriormente il proprio debito nei confronti di Husserl. Egli afferma infatti: «Se la ricerca che segue fa qualche passo in avanti nell'apririmento delle "cose stesse", l'Autore deve ringraziare in primo luogo E. Husserl, che a lui, nei suoi anni di apprendistato friburghese, rese familiari i più diversi campi dell'indagine fenomenologica mediante una guida efficace e personale, mettendogli a disposizione con la massima liberalità le sue ricerche inedite».

11. Nonostante un ultimo tentativo di collaborazione proposto da Husserl in vista della stesura della voce *Fenomenologia* per l'*Encyclopaedia Britannica* (sulla vicenda cfr. E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia. Storia di un dissidio* (1927), a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1986), la rottura definitiva si consumò ugualmente nel 1930. Husserl stesso prese decisamente le distanze da Heidegger e da Scheler, da quella cioè che egli considerò la loro svolta «antropologica», nella *Postilla* (1930) alle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* e nella conferenza berlinese del 10 giugno 1931 dedicata appunto al tema *Fenomenologia e antropologia*. A questo proposito cfr. ora, in lingua italiana, E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano 1997.

12. In particolare, fra questi ultimi, le lezioni del 1925 (*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., HGA 20), del 1925-26 (*Logica*, cit., HGA 21) e del 1927 (*I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit. HGA 24).

13. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in "Logos", 1, 1911, ora in *Husserliana*, vol. XXV, hrsg. von Th. Nenon, H. R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987, pp. 289-341 (trad. it. a cura di F. Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, Edizioni ETS, Pisa 1990).

grado di svolgere, per Heidegger la filosofia, propriamente, è scienza dell'essere, ontologia, e dunque l'espressione «fenomenologia» viene primariamente a indicare un concetto di *metodo*. Essa, nella prospettiva heideggeriana, non mira affatto, come in Husserl, a individuare il *che cosa* un oggetto è nel suo contenuto essenziale, ovvero la sua forma eidetica, attraverso un processo di «riduzione» che mette fra parentesi le datità concrete e accidentali. Secondo Heidegger, in altre parole, la fenomenologia non deve cercar di cogliere nella sua piena evidenza quanto immediatamente si dà, «in carne ed ossa», a una visione intenzionale dell'essenza, sulla base di quel «principio di tutti i principi» che Husserl aveva enunciato nel primo libro delle *Idee*¹⁴. Piuttosto, come viene detto con chiarezza nel capoverso 3, la nozione di «fenomenologia» heideggerianamente intesa esprime il *come* si viene ad attuare quella ricerca filosofica che vuole approfondire l'essere nel suo senso, indica cioè il modo in cui l'essere stesso, per il suo manifestarsi, può venire tematizzato.

Il termine «metodo», dunque, non significa quell'insieme di procedure che debbono essere strumentalmente seguite per giungere a una conoscenza fondata, né ha il senso di un artificio tecnico. Esso invece viene a esprimere, con un richiamo all'etimologia del vocabolo, quella via lungo la quale è possibile incontrare il fenomeno, vale a dire ciò che già da sempre si disciude alla nostra ricerca. E perciò il richiamo al carattere metodico della fenomenologia permette di sottolineare ancora una volta – di contro alla pretesa di cogliere presunte evidenze immediate – la condizione sempre *mediata* in cui si trova ad operare la ricerca filosofica: dunque anche quella che si volge all'essere in quanto tale.

Così facendo, insomma, Heidegger rifiuta di essere etichettato come l'esponente di questa o di quella corrente fenomenologica che a Husserl si richiama. Per lui la fenomenologia, autenticamente intesa, non è né una corrente né un punto di vi-

14. «Ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, [...] tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire, in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, primo libro, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in *Husserliana*, vol. III, cit., par. 24 (trad. it. cit., p. 50).

sta. Come dice nel penultimo capoverso del par. 7c, essa invece è una *possibilità* che si dischiude alla ricerca filosofica: la possibilità di considerare le cose in termini nuovi, cioè nella dinamica del loro manifestarsi. E dunque la fenomenologia, intesa come metodo, come modalità dell'indagine, corrisponde a una tale dinamica configurandosi a sua volta in maniera dinamica: non già come qualcosa di reale, di fattuale, bensì come la possibilità, appunto, di andare «verso le cose stesse».

«Verso le cose stesse!»: il motto di Husserl – che ci riporta agli inizi della fenomenologia e a quelle *Ricerche logiche* che risultano privilegiate dalla riflessione heideggeriana – viene ripreso da Heidegger nel quarto capoverso del par. 7 e reso funzionale al suo progetto filosofico. Le «cose stesse» sono i fenomeni. E ciò che ci consente di volgerci ad esse è il nostro pensare, l'atteggiamento comprendente, il *logos*. I vocaboli «fenomeno» e «*logos*» sono quelli che insieme vengono a comporre, appunto, il termine «fenomenologia». Allo scopo di definire, seppure in via preliminare, il modo di operare della stessa fenomenologia come metodo dell'indagine ontologica, Heidegger suddivide quindi il par. 7 di *Essere e tempo* in tre sottoparagrafi, rispettivamente dedicati alla discussione del concetto di fenomeno, all'approfondimento della nozione di *logos* e al chiarimento del loro rapporto in una prospettiva unitaria.

Che cosa vuol dire, propriamente, fenomeno? Nel par. 7a Heidegger risponde a questa domanda distinguendo tre nozioni e precisando il loro nesso. Si tratta, nell'ordine, dei concetti di *Phänomen* («fenomeno»), di *Schein* («parvenza», «apparenza») e di *Erscheinung* («apparizione», «manifestazione»). All'interno di quest'analisi, che come abbiamo detto è funzionale a un più ampio confronto con Husserl, si delinea al tempo stesso un primo esempio di «distruzione critica» del pensiero di Kant e del modo in cui questi, nella *Critica della ragion pura*, interpreta il termine *Erscheinung*¹⁵.

15. Nelle tre principali traduzioni italiane della *Critica della ragion pura* il termine *Erscheinung* è tradotto in due diversi modi: con «fenomeno» (nella versione di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, edita da Laterza, e nella traduzione di P. Chiodi pubblicata dalla UTET) e con «apparenza» (nell'edizione curata da G. Colli per Adelphi). Onde evitare confusioni verranno sempre usati, nell'interpretazione del par. 7a, i vocaboli tedeschi.

Per Heidegger il *Phänomen* è «ciò che si manifesta in lui stesso», il mostrandosi, il rivelato (cfr. il primo capoverso del par. 7a). Questo è il modo in cui i greci hanno inteso l'ente, quale risulta dalla stessa etimologia (che rinvia al termine *phos*, luce) del vocabolo *phainomenon*: come ciò che è o può essere messo in luce, che viene in chiaro all'interno di un determinato orizzonte luminoso. Ma definire il *Phänomen* come «ciò che si mostra da lui stesso» (si veda ancora il primo capoverso del par. 7a) significa già distinguerlo da un altro concetto, quello di *Schein*, il quale indica ciò che sembra soltanto, la «parvenza». Il termine *Schein*, più precisamente, dice bensì una manifestazione, un venire alla luce di qualcosa, ma secondo modalità nelle quali questo qualcosa risulta tradito in ciò che esso è, ovvero si dà a vedere in ciò che, propriamente, esso *non* è. Giacché un *Phänomen* può mostrarsi anche come qualcosa d'altro, può assumere aspetti fuorvianti. In questo senso, appunto, esso è *Schein*. E dunque lo *Schein*, come emerge dallo stesso capoverso, non solo presuppone il *Phänomen* come automostrarsi, ma ne è, più precisamente, una modificazione privativa: è, lo ribadiamo, il mostrarsi di qualche cosa così come essa *non* è.

Diverso sia da quello di *Phänomen* che da quello di *Schein* è il senso dell'*Erscheinung*, esaminato nei capoversi 1 e successivi. Una tale nozione – che è appunto quella usata da Kant nella prima *Critica* – indica propriamente, secondo Heidegger, «l'annunciarsi di qualcosa che non si mostra mediante qualcosa che si mostra». L'*Erscheinung*, in altre parole, presuppone che vi sia qualcosa che non è necessariamente destinato a una piena manifestazione. L'esempio che Heidegger fa, nel capoverso 2, è quello della malattia, cioè dei sintomi e delle manifestazioni attraverso cui essa s'annuncia. Le modificazioni di uno stato «normale», le sue percepibili alterazioni – ad esempio la febbre – sono l'indizio di qualcosa che, in se stesso, non si mostra affatto, se non per il loro tramite. E dunque l'*Erscheinung* (la febbre, cioè, come sintomo dell'insorgere della malattia) rimanda bensì a qualcosa che non appare, ma lo fa al modo del *Phänomen*, vale a dire nell'ottica di ciò che da sé si mostra (la febbre, insomma, è *Phänomen* nella misura in cui si rivela come ciò che è, vale a dire come febbre). In altre parole, il *Phänomen* non è mai *Erscheinung*, anche se ogni *Erscheinung* (nel suo mostrarsi per annunciare qualcosa d'altro) rimanda a qualche *Phänomen*,

e anzi è in grado di assolvere alla sua funzione di rimando ad altro solo se, fenomenicamente, si manifesta in se stesso.

Secondo Heidegger, Kant ha confuso appunto ciò che viene indicato dai concetti di *Phänomen* e di *Erscheinung*, e per di più ha interpretato quest'ultima come il prodotto, l'emanazione, di una cosiddetta «cosa in sé», che però è tale da non potersi mai esprimere completamente nelle sue apparizioni. Ha ragione quindi la successiva riflessione filosofica, da Hegel fino a Husserl, a recuperare in pieno la rivelatività del fenomeno, eliminando ogni costitutivo rimando di quest'ultimo a ciò che non si rivela. Ma ogni mostrarsi di qualche cosa così come essa stessa è – ciò che Heidegger meglio preciserà nel successivo par. 44 come uno dei sensi della «verità» – non è mai, in una prospettiva fenomenologica, una piena esibizione, ma implica invece, parimenti, un ritrarsi, un restare sullo sfondo di quegli altri aspetti che non sono tematizzati. Per chiarire meglio la dinamica di una tale rivelazione è necessario però discutere la nozione fenomenologica di *logos*.

Ciò viene compiuto da Heidegger nel par. 7b. Il *logos* qui è inteso come il corrispettivo della dinamica manifestativa del fenomeno. Anticipando ulteriori approfondimenti che saranno compiuti nel capitolo quinto della prima sezione – e soprattutto prendendo le distanze da quelle concezioni, sia classiche che moderne, per cui *logos* indica un «discorso» che ha la forma dell'*apophansis*, un «giudizio» cioè nel quale, in generale, qualcosa è «collegato» a qualcos'altro, o grazie al quale si «prende posizione» nei confronti di qualche cosa – Heidegger riconduce i diversi significati che questo termine ha nella lingua greca («parola», «discorso», «ragione», «rapporto», «calcolo») a un senso unitario e più profondo. Infatti, come è detto nel capoverso 2, *logos*, pure considerato in generale come «discorso», significa «rendere manifesto» ciò di cui si parla, dischiuderlo secondo una determinata prospettiva, vuol dire cioè «lasciar vedere» (ovvero «far vedere»¹⁶: *phainesthai*) ciò su cui il discorso verte. E dunque, se il fenomeno, originariamente, è il manife-

16. In tedesco, infatti, il verbo *lassen*, qui e in altre opere usato da Heidegger in varie perifrasi, può intendere sia un «lasciare» che un «fare»: non già come produzione di qualcosa, bensì come attiva disponibilità a un rapporto, come libera accettazione di un evento.

starsi di qualche cosa così come essa stessa è, il compito del *logos* sarà quello di accogliere una tale manifestazione, di sollecitarla e custodirla.

Da un tale punto di vista, allora, il *logos* inteso come *apophansis* – cioè come quel discorso dichiarativo che, rispetto ad altre forme di espressione, è considerato da Aristotele, nel capitolo 4 del *De interpretatione* (17 a), maggiormente degno di un'indagine filosofica, in quanto capace di esser detto «vero» oppure «falso» – viene da Heidegger interpretato come una modalità particolare di quell'atteggiamento più generale che è dato dal lasciar essere (o far essere) qualcosa nella sua fenomenicità, dal renderlo visibile nel suo mostrarsi secondo un particolare aspetto. In questo modo possono essere recuperate all'indagine filosofica altre modalità espressive, che hanno anch'esse una loro peculiare capacità di render manifesto qualcosa, sebbene in maniere diverse da quelle che sono proprie del discorso apofantico e del «giudizio». È il caso, ad esempio, della preghiera (*euche*), esplicitamente esclusa da Aristotele, in quanto discorso che non è né vero né falso (*De interpretatione*, 17 a, 4), dal novero delle espressioni interessanti da un punto di vista filosofico e non a caso richiamata da Heidegger alla fine del capoverso 2.

Siffatta estensione della valenza e della produttività filosofiche ben oltre il ristretto ambito del discorso dichiarativo comporta tuttavia un ripensamento della nozione di «verità»: un ripensamento che è l'autentica posta in gioco del confronto heideggeriano con la fenomenologia. Riprendendo analisi già compiute in precedenza (soprattutto nelle lezioni del 1925-26, esplicitamente dedicate al tema: *Logica. Il problema della verità*) Heidegger contesta, nel capoverso 5, «quel concetto artificiale per cui verità significa “concordanza”, “adeguazione”», e afferma, con peculiare metafora, che il termine indica piuttosto uno «svelare» l'ente: un «trarlo fuori» dal suo nascondimento per farlo vedere nella sua manifestatività, per lasciarlo essere, cioè, in quanto fenomeno. Se le cose stanno così, allora la verità non riguarda più solamente il *logos*, non è qualcosa che si può stabilire e controllare facendo ricorso alle regole elaborate dalla cosiddetta «logica». La verità invece – potremmo dire senza paura di fraintendere Heidegger – si costituisce solo all'interno di un particolare rapporto: essa non è qualcosa, cioè, che si può fissa-

re e possedere, ma è *esperienza*. In questo quadro – nel quale, greicamente, il *logos* si scopre particolarmente vicino al *noein*, inteso come un cogliere qualcosa attraverso la sua percezione (cfr. il capoverso 6)¹⁷ – possono essere compresi in un senso diverso, più originario, gli altri termini usati per tradurre in occidente un tale vocabolo, e soprattutto quello di «ragione». In ogni caso, tutti questi vocaboli – «parola», «discorso», lo stesso termine «ragione», nella sua doppia valenza di «organo del conoscere» e di «fondamento» – debbono esser mostrati nel loro riferirsi a quel rapporto che costitutivamente lega il *logos* al fenomeno.

Un tale rapporto è appunto ciò che viene espresso dal vocabolo «fenomenologia»: e il suo «concetto preliminare» è finalmente abbozzato nel par. 7c, a conclusione dell'articolata riflessione heideggeriana. Compiendo una singolare operazione, cioè traducendo il termine nella lingua greca, Heidegger esplicita il termine «fenomenologia» affermando nel primo capoverso che esso vuol dire *legein ta phainomena*. E dal momento che *legein*, come abbiamo detto, indica un *apophainesthai*, «fenomenologia» significa allora «lasciar/far vedere ciò che si mostra, così come si mostra in lui stesso, a partire da come esso stesso si mostra». Questo, appunto è il senso formale del motto husserliano: «Verso le cose stesse!».

Si comprendono in tal modo, ancora più in profondità, i caratteri che contraddistinguono la trasformazione heideggeriana della fenomenologia di Husserl – il riferirsi di essa non già a un determinato ambito tematico, oggettivabile, ma a un particolare modo di cogliere ciò che si manifesta, a un particolare «stile» dell'indagine – e i motivi, in precedenza segnalati, che rendono inevitabile il distacco di Heidegger dalle posizioni husserliane. E si comprende soprattutto, a partire da qui, il perché della decisa connotazione ontologica di ciò che, nell'ottica heideggeriana, è divenuto il «metodo» dell'indagine filosofica. L'essere è infatti il fenomeno primario, ciò che preliminarmente si manifesta in quanto tale e che, come tale, dev'essere fatto vedere. Perciò Heidegger afferma, nel capoverso 5, che «l'ontologia è possi-

¹⁷. Qui Heidegger ripropone l'assonanza, classica nella filosofia tedesca, fra i termini *Vernunft* (ragione) e *Vernehmen* (percepire).

bile solo come fenomenologia», e più oltre (nel capoverso 12) che, per quanto riguarda il suo contenuto, la «cosa stessa» da cui è contraddistinta, «la fenomenologia è scienza dell'essere dell'ente – ontologia».

Tuttavia, dal momento che l'essere, proprio per il suo carattere fenomenico, non si dà immediatamente, ma (come abbiamo visto) si manifesta solo lungo il cammino di una ricerca che analizza in primo luogo l'ente che è in grado di comprenderlo (l'esserci), è necessario che lo specifico *logos* dell'indagine fenomenologica sia sottoposto a un'ulteriore determinazione. Non è possibile, cioè, semplicemente rinviare a un «lasciar (o far) vedere» che non risulti preliminarmente orientato; né è sufficiente accingersi soltanto a una considerazione tematica dell'essere in generale, ritenendo che esso sia accessibile direttamente; e neppure è lecito, quindi, prescindere da una specifica indagine di quell'ente privilegiato che fa da tramite fra la manifestazione dell'essere e l'annunciarsi di un qualsiasi ente colto in un suo specifico aspetto. La mediazione che è richiesta dalla fenomenologia stessa, intesa come «metodo» dell'ontologia, ha piuttosto il carattere dell'*interpretazione (Auslegung)*.

Questo aspetto viene approfondito ancora nel capoverso 12. Qui il *logos* dell'indagine fenomenologica, in precedenza analizzato, assume esplicitamente il carattere dello *hermeneuein*. Un tale vocabolo indica tre cose:

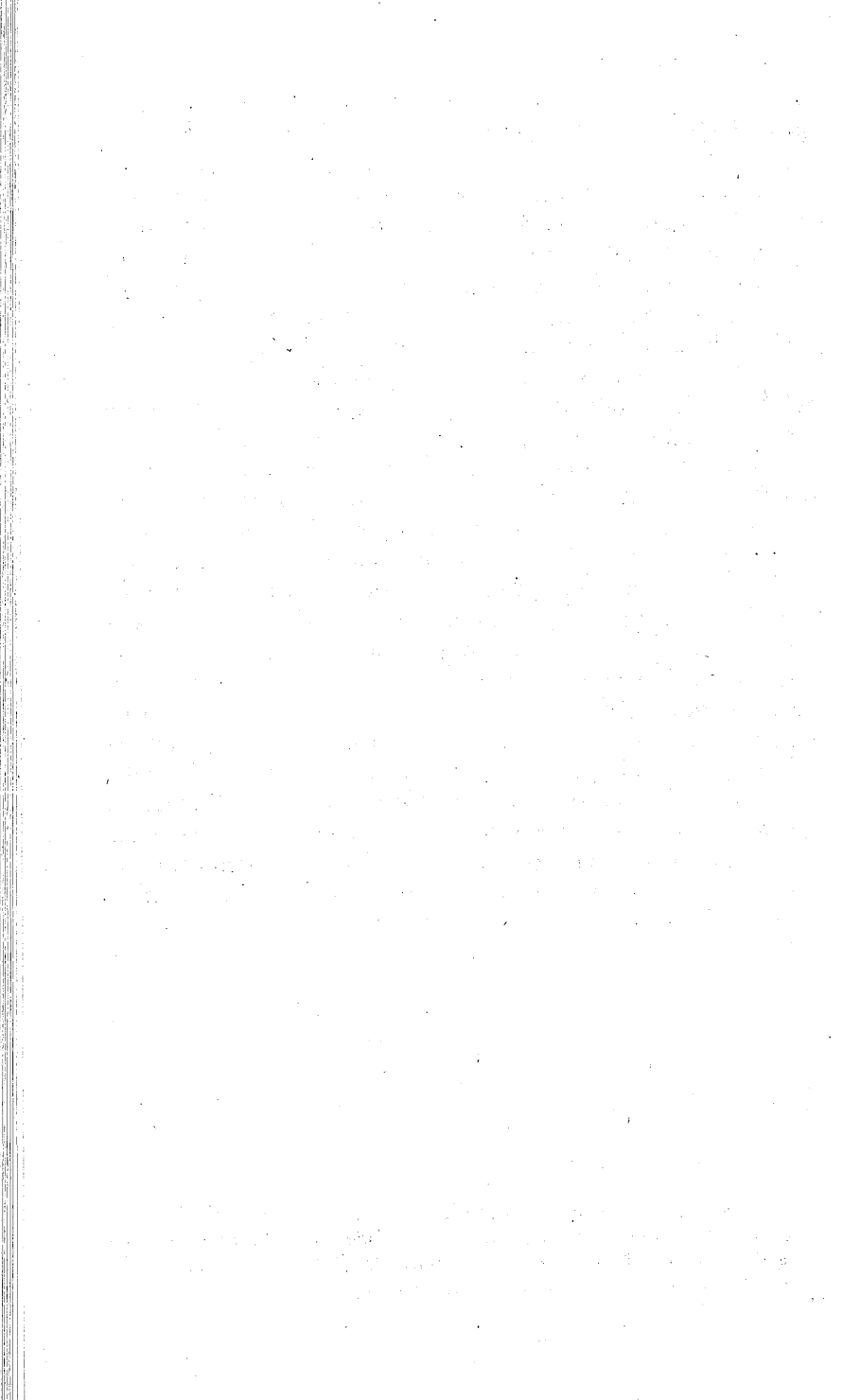
1. la «faccenda» dell'interpretazione, cioè l'attività interpretativa compiuta dall'esserci.
2. il fatto che, elaborando le condizioni di possibilità di ogni indagine sull'essere e considerandole al modo di un'interpretazione, la filosofia risulta «ermeneutica» proprio in virtù del suo impegno ontologico e per la possibilità, da cui è caratterizzata, di mettere in luce l'orizzonte di ogni ulteriore indagine ontologica.
3. la particolare indagine che viene svolta in *Essere e tempo*, secondo quella priorità che è stata in precedenza sottolineata: l'interpretazione dell'essere dell'esserci, l'analitica dell'esistenzialità dell'esistenza.

Specificando questi tre sensi di «ermeneutica» Heidegger ritiene di ricollegarsi al significato originario della parola: quello che fa riferimento all'attività del dio Hermes, che nella mitologia greca era il messaggero degli dei, colui che faceva da tramite fra questi e gli uomini. A questo specifico significato, a una tale

valenza «annunciativa», Heidegger si riallaccia esplicitamente quando afferma, nello stesso capoverso 12, che attraverso lo *hermeneuein* «il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'esserci vengono *resi noti* alla comprensione dell'essere propria dell'esserci». In tal modo egli torna al significato aristotelico dello *hermeneuein*, quello di «espressione», ne mostra, anche contro Aristotele stesso, lo stretto legame con una nozione di *logos* radicalmente ripensata (cioè non più unilateralmente determinata dal privilegio dell'*apophansis*) ed è in grado così di guadagnare un senso di «ermeneutica» che risulta ben più originario e fondante rispetto a quello, puramente metodico, elaborato dalle cosiddette «scienze dello spirito»¹⁸.

Verso la conclusione del par. 7c, nei capoversi 13 e 14, Heidegger è in grado di riassumere con poche, dense frasi i caratteri della sua indagine. I termini «filosofia» e «ontologia» individuano lo stesso campo semantico. La fenomenologia, a sua volta, indica il procedere della loro indagine, il loro «metodo», articolato secondo quelle mediazioni che l'ermeneutica è in grado di elaborare. La filosofia, in altre parole, si configura come quell'ontologia fenomenologica e universale che scaturisce dall'ermeneutica dell'esserci e che su questo ente è destinata a ripercuotersi. L'essere a cui una tale indagine mira, in quanto si colloca *al di là* di ogni ente e di ogni determinazione dell'ente, è il *transcendens* puro e semplice. Ogni apertura dell'essere, in quanto *transcendens*, è conoscenza trascendentale. E la stessa verità di questo fenomeno, l'apertura dell'essere (intendendo un tale genitivo nel suo duplice senso), risulta una *veritas transcendentalis*.

18. Per una panoramica più generale delle questioni e degli autori ricollegabili alla dottrina dell'interpretazione, e per un'adeguata collocazione di Heidegger all'interno della storia dell'ermeneutica cfr. il libro di Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, cit., specialmente le pp. 119-31.



L'analisi dell'esistenza dell'esserci nella sua prima articolazione

3.1

Il compito di un'analisi preparatoria dell'esserci

3.1.1. Il progetto della prima sezione di *Essere e tempo*

In *Essere e tempo* – contrariamente a quanto avviene in altre sue opere – Heidegger procede dichiarando sempre, preliminarmente, il progetto che intende realizzare con la propria indagine. Non fa eccezione rispetto a ciò neppure il capoverso posto a commentare il titolo della prima sezione dell'opera: «L'analisi fondamentale dell'esserci nel suo momento preparatorio». Infatti, dopo aver indicato con un altro titolo programmatico, che immediatamente precede quello della prima sezione, il compito che avrebbe dovuto essere assolto dalla parte prima di *Essere e tempo* – «L'interpretazione dell'esserci con riguardo alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale della domanda sull'essere», un programma che, come abbiamo detto, viene svolto solo in parte nelle due sezioni pubblicate – Heidegger passa a chiarire preliminarmente i punti che toccherà nella sua analisi dell'esistenza dell'esserci.

In particolare egli sottolinea, rispettivamente, la necessità di:

1. individuare in maniera preliminare le linee portanti dell'analitica esistenziale e delimitarla rispetto ad altre, possibili indagini sull'esserci;
2. evidenziare nell'esserci una struttura fondamentale: l'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*);
3. articolare la struttura del mondo, che pure è qualcosa di

unitario, in quei suoi momenti determinati che s'annunciano come fenomeni.

In tale prospettiva, più precisamente, bisogna anzitutto considerare il mondo (*Welt*) nella sua «mondità» (*Weltlichkeit*); bisogna quindi:

4. analizzare l'essere-nel-mondo in quanto essere-con (*Mitsein*) e in quanto esser-se-stesso (*Selbstsein*), per poi
5. approfondire la struttura dell'in-essere (*Insein*) come tale. A conclusione di una tale indagine preparatoria è necessario infine
6. indicare, sebbene in termini ancora provvisori, in che cosa consiste l'essere dell'esserci.

Questi sono dunque i momenti in cui si articolerà la ricerca heideggeriana nella prima sezione della parte prima di *Essere e tempo*. E ad essi corrisponderanno appunto i sei capitoli di questa sezione.

3.1.2. Il tema dell'analitica dell'esserci delineato in positivo

Nel primo capitolo Heidegger ripropone schematicamente, anzitutto, quei caratteri dell'esserci che erano già emersi nelle pagine dell'*Introduzione*. Una tale ripresa, compiuta nel par. 9 («Il tema dell'analitica dell'esserci»), ha lo scopo di approfondire alcuni aspetti che l'indagine sull'ente privilegiato deve affrontare anche attraverso la messa in luce della loro particolare connessione. Pure noi possiamo richiamare, in breve, tali momenti ed evidenziare il loro rimando reciproco. Distinguiamo dunque alcuni punti fondamentali, seguendo ciò che viene detto nel primo, densissimo capoverso di questo paragrafo:

a) noi stessi siamo, di volta in volta, l'ente che l'indagine preliminare di *Essere e tempo* ha il compito di analizzare. Due, qui, sono le espressioni su cui bisogna soffermarsi. La prima è «noi stessi»: l'uso da parte di Heidegger della prima persona plurale intende coinvolgere autore e lettore in un percorso comune, un percorso che, più ancora, interessa individualmente proprio colui che lo vuole intraprendere (non a caso, in un'annotazione apposta a margine di questo passo del primo capoverso, lo stesso Heidegger sostituisce *noi* con *io*; nel capoverso 4, poi, egli ribadisce la necessità di rivolgersi all'esserci sottintendendo

sempre, nell'uso del verbo «essere», i pronomi *personali*: «io sono», «tu sei»). La seconda locuzione meritevole di essere considerata è «di volta in volta»: essa non indica una continuità, nel senso di un «sempre» senza interruzioni, ma chiama in causa, piuttosto, la struttura dell'istante, inteso come occasione emergente e irripetibile in cui è davvero possibile rapportarmi a me stesso;

b) in quanto «io sono» di volta in volta l'esserci, l'essere di questo ente – dice Heidegger – è «*di volta in volta mio*» (*je meines*). Ciò non indica una qualche forma di sicuro possesso o un rapporto di tipo attributivo: l'«*esser-mio-di-volta-in-volta*» – ciò che Heidegger anche qui, come in precedenti scritti degli anni venti, indica con un termine di nuovo conio: *Jemeinigkeit* (risultante appunto dalla sostantivazione del composto di *je*, «di volta in volta», e *mein*, «mio») – è invece indice del fatto che l'esserci si può rapportare al proprio essere come alla sua possibilità più propria. In altre parole ciò significa che:

c) nell'essere di questo ente, l'esserci, è data appunto la possibilità per lui di rapportarsi al proprio essere. D'altronde l'esserci, come Heidegger dice, è «rimesso» al suo proprio essere. Si tratta però, nuovamente, di un rapporto tutt'altro che scontato. Giacché l'essere a cui l'esserci è, potremmo dire, consegnato, risulta tuttavia sempre in gioco in questo stesso rapporto: sia che si tratti dell'essere assolutamente inteso, sia che si configuri come il mio proprio essere. Emerge dunque qui il decisivo aspetto dinamico, che in precedenza abbiamo già segnalato, della prospettiva ontologica heideggeriana. L'esserci non è (fissamente, stabilmente), ma *ha da essere*, potendosi rapportare al proprio essere, e all'essere generalmente inteso, e trovandosi di volta in volta in gioco in questo rapporto (giacché, come traduce Chiodi nel quinto capoverso del par. 9, l'esserci è «l'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso»).

Da ciò derivano ulteriormente due ordini di considerazioni, che Heidegger svolge, rispettivamente, nei capoversi 2 e 3, e nei capoversi 4 e 5.

1. L'«essenza» (parola messa tra virgolette, cioè considerata nel suo significato filosofico ordinario e tradizionale)¹ dell'es-

1. Cfr. *supra*, *Introduzione*, p. 42.

serci sta nel suo «da essere» (o «aver da essere», come Chioldi traduce l'espressione heideggeriana *Zu-sein*). Detto altrimenti, secondo la formulazione del terzo capoverso, «L'«essenza» dell'esserci sta nella sua esistenza». Ciò significa che non si può affatto dire *ciò che* l'esserci è: una sua «definizione», in altri termini, non è propriamente possibile. Il *che cos'è* questo ente si risolve infatti nel suo *come è*, nelle sue diverse modalità di essere. E tali modalità, tali maniere di volta in volta possibili, debbono essere messe in opera e realizzate, così come può essere attivata quella stessa analisi tematica del proprio essere che rientra fra le possibilità dell'esserci stesso e di cui *Essere e tempo* è appunto l'esibizione.

Ne risulta un vero e proprio slittamento concettuale, un modo peculiare di mettere «vino nuovo in otri vecchie» da parte di Heidegger. Né il concetto di «essenza» né la nozione di «esistenza», così come sono usati qui, possono avere il significato che è invalso nella tradizione metafisica. Nel caso dell'esserci, nel suo «da-essere» di volta in volta, l'«essenza» non può venire intesa come una *essentia*, come un contenuto stabile in grado di permettere la definizione di *che cosa* qualcosa è, ma dice piuttosto, nel suo senso verbale, il dinamismo che contraddistingue l'essere di questo ente privilegiato.

Allo stesso modo, come viene detto esplicitamente nel testo heideggeriano, l'«esistenza» non indica il semplice fatto *che* qualcosa è, il suo esser sotto mano, la sua semplice presenza (ciò che invece significa il concetto scolastico di *existentia* come mero sussistere), ma esprime invece il poter-essere dell'esserci. Dunque, l'essere di *colui che può essere* è diverso dall'essere delle *cose che*, semplicemente, *sono*. Nel primo caso Heidegger parla propriamente di *Existenz*, nel secondo di *Vorhandenheit*. E, nella misura in cui (com'è stato detto nel par. 7c) «più in alto della realtà sta la *possibilità*», bisogna appunto affermare, nel caso dell'esserci, il «primato dell'*existentia* sull'*essentia*» (cfr. a questo proposito il capoverso 6) ².

2. Il secondo ordine di considerazioni, che Heidegger svolge

2. Un serrato confronto con «La tesi dell'ontologia medievale nella sua origine aristotelica: alla costituzione ontologica di un ente appartengono il «che-cos'è» (*essentia*) e la sussistenza (*Vorhandenheit, existentia*)» è compiuto nel secondo capitolo (che ha appunto il titolo ora riportato) della prima parte

soprattutto nel capoverso 5, si ricollega appunto a questo carattere di possibilità che contraddistingue l'esserci rispetto alle cose. L'esserci è la sua possibilità. Vale a dire, non la *ha*, non la *possiede* come una sostanza possiede le sue proprietà o attributi. C'è il pericolo, qui, di un completo autofraintendimento, giacché l'esserci, a differenza degli altri enti, non solamente *può essere*, ma è in grado di realizzare o meno un rapporto con se stesso: con un se stesso inteso appunto nei termini di un poter-essere. In altre parole, questo ente particolare *può*, nel suo essere, «scegliere» o no se stesso, conquistarsi o perdersi in ciò che propriamente è. Due sono allora, in base a una tale alternativa, le possibilità essenziali che lo contrassegnano: quella di cogliersi in maniera propria, «autentica», oppure secondo modalità improprie, «inautentiche».

«Autenticità» (*Eigentlichkeit*) e «inautenticità» (*Uneigentlichkeit*) sono espressioni che vanno comprese nel loro senso letterale, cioè con esplicito riferimento al termine che fa loro da radice: *eigen*, «proprio». Esse non si caricano, nelle intenzioni di Heidegger, di un senso valutativo, non indicano un grado maggiore o minore di essere da parte dell'esserci a seconda del suo realizzarsi nell'una o nell'altra maniera. Questi vocaboli esprimono piuttosto il modo – proprio o improprio, appunto – in cui l'esserci, l'ente che io sono, si può rapportare a quell'essere che di volta in volta è mio: assumendolo in quanto esistenza, ovvero considerandolo a partire dai caratteri ontologici che sono propri delle cose, movendo dal loro statico sussistere.

Vi è dunque una netta differenza, che dev'essere costantemente salvaguardata, fra l'essere dell'esserci e l'essere dell'ente che s'incontra all'interno del mondo. L'analisi che *Essere e tempo* intende condurre non può affatto seguire le orme dell'ontologia antica, la quale ha privilegiato appunto questo tipo particolare di ente e ha fatto dei suoi modi di essere l'unità di misura anche per l'interpretazione ontologica dell'uomo. È necessario invece distinguere nettamente due livelli dell'indagine. Il primo è quello nel quale, movendo da un'analisi dell'esserci considerato nella sua «quotidianità media», è possibile esplicita-

delle già citate lezioni heideggeriane del semestre estivo del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.

re le strutture di fondo di questo ente. A tali strutture, come abbiamo visto, Heidegger dà il nome di «esistenziali». Il secondo livello è invece quello che riguarda gli enti con cui abbiamo di volta in volta a che fare nel nostro mondo. A partire dal nostro rapporto con essi è possibile, in questo caso, individuare le strutture di tutt'altro tipo che consentono di renderli accessibili e di configurarli secondo il loro particolare modo di essere. Tali strutture, a loro volta, sono chiamate da Heidegger «categorie», in un implicito riferimento alla terminologia del Kant della *Critica della ragion pura* e con un esplicito richiamo, invece, al senso etimologico del verbo greco *kategorēisthai* (che indica, secondo l'interpretazione heideggeriana del penultimo capoverso del par. 9, il fatto che, parlando dell'ente, si «appella» preliminarmente l'essere di questo ente).

La distinzione tra *esistenziali* e *categorie*, tra i caratteri che consentono all'esserci di comprendersi in quanto tale e quelli che gli permettono di rapportarsi alle cose, non solamente apre la strada a quell'analisi dell'essere-nel-mondo che sarà inaugurata nel capitolo secondo di *Essere e tempo*. Essa, più nell'immediato, rende possibile a Heidegger una valutazione critica di quegli altri approcci che sono stati tentati, secondo altre prospettive disciplinari, riguardo a ciò che egli ha chiamato «esserci». Dopo un primo abbozzo positivo, e l'indicazione di massima di quel vocabolario che dovrà servire per l'analisi dell'esserci in quanto tale, il primo capitolo di *Essere e tempo* è dunque completato da una delimitazione di tale analisi nei confronti delle ricerche condotte in ambito antropologico, psicologico, biologico ed etnologico.

3.1.3. Il tema dell'analitica dell'esserci secondo una caratterizzazione negativa

Una tale demarcazione è esplicitamente compiuta nei parr. 10 e 11 (rispettivamente intitolati: «Delimitazione dell'analitica dell'esserci riguardo all'antropologia, alla psicologia e alla biologia» e «L'analitica esistenziale e l'interpretazione dell'esserci primitivo. Difficoltà di raggiungere un "concetto naturale del mondo"»). Nei confronti della *psicologia*, della *biologia* (brevemente trattate nel par. 10) e dell'*etnologia* (di cui parla un po' più estesamente il par. 11, sottolineando la radicale differenza

che sussiste tra il concetto esistenziale di «quotidianità» e quello di «primitività»), Heidegger rivendica all'analitica dell'esserci la funzione di indagine preliminare e fondante. Ciò non significa affatto svalutare i risultati concreti di tali «scienze positive», bensì sottolineare che esse presuppongono una determinata concezione dell'esserci, la quale rientra, e può essere adeguatamente indagata, solo in una più generale interpretazione della sua esistenza.

Si potrebbe sostenere, in altri termini, che è a una particolare forma di *antropologia*, e più in generale all'elaborazione di un'*antropologia filosofica*, che quelle discipline rimandano come al loro fondamento. Della necessità di una tale fondazione si sono accorti ad esempio Dilthey, Bergson e le varie correnti del «personalismo», anche se i loro pur diversi tentativi di sviluppare una «filosofia della vita» sono risultati fallimentari, se non addirittura pleonastici (nel quarto capoverso Heidegger rimarca, con fulminante battuta, che parlare di «filosofia della vita» sarebbe come dire «botanica delle piante»). Né l'interpretazione della «personalità» compiuta dalla fenomenologia di Husserl (nella seconda parte delle *Idee*, allora inedita, sebbene ben nota a Heidegger) e dalle indagini di Scheler (nei confronti del quale la critica è più esplicita e accentuata) è riuscita a fornire un chiarimento delle questioni di fondo. Resta infatti pur sempre da determinare, in queste e in altre analisi³, il senso dell'essere dell'uomo, che altrimenti risulta implicitamente condizionato dalle indicazioni provenienti dall'ontologia greca e dalla teologia cristiana.

Due sono i presupposti, dominanti anche l'antropologia filosofica del novecento, che risultano da entrambe queste fonti del pensiero occidentale. Essi vengono discussi da Heidegger nei capoversi 7 e 8 del par. 10, e sono: la definizione aristotelica dell'uomo come *zoon logon echon* (latinamente: *animal rationale*), nella quale questo ente è concepito come quella semplice presenza che, rispetto agli altri enti, risulta in più nobilitata dall'attributo della ragione; l'interpretazione cristiana (o meglio: ebraico-cristiana) dell'uomo come creatura fatta a immagine e

3. Come ad esempio quelle condotte da Cassirer, menzionato in una lunga nota apposta alla fine del secondo capoverso del par. 11.

somiglianza di Dio. In entrambi i casi, di nuovo, manca un'elaborazione tematica dell'essere di quell'ente che siamo noi stessi. E non stupisce quindi che anche la «svolta» dell'età moderna, inaugurata da Cartesio e realizzatasi con il suo privilegio del «soggetto», finisca per concepire quest'ultimo allo stesso modo del *subiectum* greicamente inteso, dello *hypokeimenon*, cioè come il sostrato di possibili attribuzioni, trascurando invece di interrogarsi – com'è detto chiaramente nel secondo e terzo capoverso del par. 10 – sul senso proprio del *sum* del *cogito*.

È necessario dunque elaborare davvero un'ontologia dell'esserci. E in relazione a ciò diventa indispensabile collegare l'indagine sull'essere dell'«io sono» a quella che si volge ai vari modi di essere delle cose, giacché «essere» è sempre «essere in rapporto». Bisogna, in altre parole, intraprendere un'analisi dell'essere-nel-mondo.

3.2

L'essere-nel-mondo come struttura fondamentale dell'esserci

Se «protagonista» di *Essere e tempo* è l'esserci, il tema fondamentale a cui soprattutto la prima sezione dell'opera è dedicata risulta l'essere-nel-mondo. Il breve capitolo secondo di questa sezione, nei suoi due paragrafi, ha dunque lo scopo di mettere in luce una tale struttura, che Heidegger individua come «costituzione ontologica» (*Seinsverfassung*) fondamentale dell'esserci, e di preparare quell'analisi dettagliata dei suoi momenti che verrà compiuta nei successivi tre capitoli.

L'approccio introduttivo che qui assume l'indagine heideggeriana può sembrare fin troppo insistito. Che bisogno c'è infatti – verrebbe da chiedersi – di riproporre ancora una volta, come accade nel primo capoverso, quel «concetto formale» dell'esistenza dell'esserci che già era stato delineato nelle pagine dell'*Introduzione* e che poi il primo capitolo aveva ulteriormente precisato? E perché non si passa subito ad analizzare le componenti dell'essere-nel-mondo, invece di ribadire nuovamente ciò che questa struttura propriamente non è, e di anticipare ancora una volta i contenuti dell'analisi che in seguito verrà condotta? Una tale insistenza, in realtà, ha motivazioni ben precise. L'«essere-nel-mondo», in quanto struttura di fondo del rappor-

to abituale dell'esserci con le cose, non può affatto venir considerato nei termini di un oggetto, non può esser semplicemente «definito». All'interno di questa tematica, cioè nella prospettiva aperta da un tale modo di vedere le cose, è possibile solo essere coinvolti, imparando a considerare i problemi secondo la nuova impostazione che proprio nelle pagine di *Essere e tempo* a poco a poco viene a delinearsi. È appunto un tale progressivo coinvolgimento ciò che è sollecitato dalle molteplici considerazioni introduttive proposte da Heidegger: e quella visuale diversa che il lettore è chiamato ad assumere si concretizza, in definitiva, solo se egli prende congedo da un modo *particolare* – che quindi non è affatto *l'unico*, ma che, invece, è quello proprio della tradizione – di affrontare i problemi filosofici.

Pertanto nel par. 12 («Delineazione preliminare dell'essere-nel-mondo orientata sull'in-essere come tale»), dopo aver nuovamente sottolineato che la struttura dell'essere-nel-mondo è qualcosa di unitario (ciò che viene espresso visivamente dai trattini che collegano le componenti di quest'espressione) e dopo aver richiamato ancora i tre problemi che saranno affrontati nel seguito della trattazione (la necessità di determinare la «mondità» del mondo, la questione relativa a *chi* è nel mondo e quella riguardante l'«in»-essere come tale), Heidegger passa a un'indagine preliminare di quest'ultima tematica, anticipando ciò che verrà poi sviluppato nel capitolo quinto della prima sezione. «In-essere» non vuol dire affatto «essere dentro» – allo stesso modo in cui, ad esempio, l'acqua è *dentro* il bicchiere o la chiave è *nella* toppa, ma – conformemente all'etimo del vocabolo tedesco *in* segnalato ad esempio da Jakob Grimm nel VII volume delle sue *Kleinere Schriften*, esplicitamente citate – esso esprime l'abitare, il trattenersi in un contesto abituale. Una tale locuzione, in altri termini, non indica affatto la presenza spaziale di una cosa «all'interno di» un'altra cosa, non possiede per nulla un senso *categoriale* (giacché non individua un particolare tipo di rapporto con gli enti del mondo), bensì ha un carattere *esistenziale*, dice cioè un modo d'essere dell'esserci. Da questo punto di vista, pertanto, «essere» come infinito di «io sono», «essere» dell'esserci, significa «abitare presso», «avere familiarità con». E ogni determinazione di spazio in un senso tradizionale, ogni effettivo «esser presso» di una cosa a un'altra cosa devono trovare il proprio fondamento, alla fine, in quella pecu-

liare «spazialità» dell'esserci che verrà discussa più dettagliatamente nel par. 21.

Una siffatta separazione fra l'«in-essere» come esistenziale e l'«esser dentro» come categoria – questa «distinzione ontologica» (*ontologischer Unterschied*) fra i due livelli, come viene chiamata nel capoverso 11 – trova un'ulteriore, più generale espressione grazie ad altri due concetti, fra loro contrapposti, che vengono introdotti nel capoverso 10. Si tratta delle nozioni di *Faktizität* e di *Tatsächlichkeit*. Ambedue rinviano alla dimensione semantica del fattuale, giacché in tedesco «fatto» si può dire sia *Faktum* che *Tatsache*. Chiodi traduce le due espressioni, rispettivamente, con i termini «effettività» e «fatticità». Più di recente invece – tenuto conto dell'importanza che il progetto di una *Hermeneutik der Faktizität* assume nell'ambito dei corsi universitari heideggeriani del primo periodo friburghese, da poco pubblicati, e soprattutto considerata, anche alla luce di questi corsi, l'inadeguatezza di un rinvio all'ambito di significati espresso dal vocabolo italiano «effetto», normalmente pensato in correlazione con una «causa» – è invalso l'uso di tradurre *Faktizität* con «fatticità» e *Tatsächlichkeit*, invece, con «fattualità». Così faremo anche noi nelle pagine che seguiranno.

Già nel corso sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* (1919-20), e poi, con una più marcata valenza tecnica, nelle lezioni del semestre estivo del 1920 – dedicate a un tema decisamente husserliano, quello dell'elaborazione di una *Fenomenologia della visione e dell'espressione* – Heidegger introduce il vocabolo *Faktizität* al fine di indicare quel carattere originario della vita nel cui contesto ci muoviamo e che è compito dell'indagine filosofica analizzare⁴. All'interno invece di *Essere e tempo*, nel quadro cioè di una più marcata attenzione al problema dell'essere, anche la «fatticità» dell'esserci è pensata più propriamente nei termini di una modalità ontologica. La *Faktizität*, da concepire in un senso radicalmente diverso dalla *Tatsächlichkeit* degli oggetti, indica allora i caratteri «fattuali» dell'esserci, vale

4. Cfr. ad esempio *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., HGA 58, pp. 111-2, e *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, cit., HGA 59, p. 19. Come abbiamo già detto, poi, allo sviluppo di una *ermeneutica della fatticità* è dedicato esplicitamente il corso heideggeriano del semestre estivo del 1923 (*Ontologie*, cit., HGA 63).

a dire il suo essere già da sempre in un mondo e, soprattutto, il suo trovarsi in un rapporto preliminare e costitutivo con l'essere in generale. Insomma: mentre la *Tatsächlichkeit* dice il fatto che qualcosa concretamente è, la *Faktizität* esprime quella datità di fondo che è propria di ciò che si vuole indagare (in questo caso: l'esserci).

Nonostante queste e altre precisazioni terminologiche compiute nel par. 12 – ad esempio gli accenni all'articolata dimensione della «cura» (*Sorge*), il nome che sarà dato all'essere dell'esserci, la cui struttura verrà analizzata in maniera approfondita nel sesto capitolo della prima sezione – l'indagine sull'essere-nel-mondo che viene proposta in queste pagine mantiene un andamento sostanzialmente «proibitivo», negativo. Infatti, come Heidegger stesso afferma nel terzultimo capoverso dello stesso paragrafo, essa ha finora sottolineato soprattutto ciò che l'essere-nel-mondo propriamente *non* è. Una tale impostazione, però, è giustificata dal fatto che, come poco sopra dicevamo, non è affatto possibile oggettivare questa struttura: l'essere-nel-mondo, infatti, è per così dire sempre già «visto» da ogni esserci, è in altri termini quel presupposto familiare, in qualche modo «noto», che costituisce ciò che questo ente è, e che, appunto perciò, dev'essere approfondito e reso «conosciuto», deve cioè esser salvaguardato da ogni possibile incomprensione e fraintendimento. Il fraintendimento più pericoloso, perché si è ormai talmente imposto alla coscienza comune da risultare qualcosa di «evidente», è secondo Heidegger l'interpretazione dell'essere-nel-mondo nei termini di una «relazione» di conoscenza fra un «soggetto» e un «oggetto» (*Subjekt-Objekt-Beziehung*).

Il par. 13, il secondo e ultimo paragrafo del capitolo, discute appunto questa concezione, i suoi presupposti e le sue conseguenze, e non a caso ha per titolo «Esemplificazione dell'in-essere attraverso un modo in esso fondato. La conoscenza del mondo». Ciò che viene qui messo radicalmente in questione – analogamente a quanto accadrà in altri ambiti della riflessione filosofica novecentesca (si pensi al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*) – è il presunto primato, fra i vari atteggiamenti che sono propri dell'uomo, dell'atteggiamento teoretico, nonché quel modo particolare in cui la stessa teoria tradizionalmente viene intesa. Il referente polemico di Heidegger è costituito soprattutto dalla dottrina della conoscenza elaborata in ambito

neokantiano (sebbene implicitamente la sua critica si estenda anche all'impostazione fenomenologica di Husserl e, più precisamente, al primo volume delle *Idee*⁵).

Secondo Heidegger il modello conoscitivo della relazione fra soggetto e oggetto – che concepisce questi ambiti come due «sfere» (l'una «interna» e l'altra «esterna») reciprocamente separate, quasi che il soggetto fosse un cassetto o una scatola contenenti specifici vissuti, e l'oggetto risultasse qualcosa di posto *al di là* di quest'ambito conchiuso – risulta assolutamente insoddisfacente, in quanto non spiega affatto in che modo il soggetto conoscente può trascendere, conoscendo appunto, la sua sfera particolare ed è capace di cogliere, come per un salto, quell'ambito di oggetti che risulta separato e al di là di esso. Invece, considerando il conoscere come una modalità dell'essere-nel-mondo, questa difficoltà immediatamente svanisce, dal momento che «essere-nel-mondo» significa già da sempre «essere-in-relazione-a» qualcosa, indica cioè quell'esser già *fuori di sé* dell'esserci, in virtù del quale quest'ultimo risulta fin dall'inizio coinvolto in un rapporto con l'ente. E un tale rapporto, come ormai sappiamo, è a sua volta reso possibile e guidato da una preliminare comprensione dell'essere, nella quale l'essere stesso s'annuncia secondo una sua particolare modalità.

A ben vedere, questa soluzione corrisponde in pieno alla trasformazione della fenomenologia che Heidegger ha annunciato nel par. 7. Non solo, infatti, fenomeno e *logos* sono già da sempre rinviati l'uno all'altro, nella misura in cui il mostrarsi in quanto tale dell'ente (l'*intentum*) richiede un lasciarlo mostrare nei modi in cui esso si mostra (vale a dire una particolare *intentione*) e viceversa. Più ancora, la garanzia del fattuale legame fra questi due momenti, come abbiamo visto, è data dal preliminare esser-intenzionato dell'ente intenzionato, cioè da quell'originaria apertura dell'essere, secondo una sua specifica modalità,

5. Una tale critica implicita è esplicitata, ad esempio, nel par. 13a delle lezioni del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit. (HGA 24). Un confronto più circostanziato da parte di Heidegger con la fenomenologia husserliana è poi contenuto nella *Parte preparatoria* delle lezioni del semestre estivo del 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit. (HGA 20).

che l'esserci costitutivamente comprende e da cui propriamente risulta coinvolto ⁶.

In definitiva dunque, come verrà meglio approfondito nel successivo quinto capitolo, la conoscenza si radica nella comprensione: essa si configura, anzi, come una particolare modalità dell'interpretazione, intendendo questo concetto nel senso più ampio, e da essa dipende. Se infatti «essere-nel-mondo» indica quel generale avere a che fare con le cose che abitualmente ci circondano, se anzitutto il «mondo» (*Welt*), come modalità ontologica, è quell'ambiente (*Umwelt*) nel quale ci muoviamo con familiarità, ben altri, oltre a quello della conoscenza, saranno i modi in cui l'esserci è «preso» (*benommen*) all'interno del suo contesto e si muove in esso. Viene meno, a partire da ciò, la tradizionale contrapposizione fra «teoria» e «prassi», fra l'atteggiamento contemplativo e quello attivo dell'uomo. E si dischiude così quell'ambito tematico che il capitolo terzo della prima sezione è chiamato ad analizzare più dettagliatamente.

3.3

La «mondità» del mondo

3.3.1. La mondità considerata assolutamente

All'inizio del capitolo terzo, nel par. 14 («L'idea della mondità del mondo in generale»), Heidegger intende prendere in esame il fenomeno del mondo attraverso un'analisi in cui esso risulti considerato di per sé, assolutamente. Ciò significa, con maggior precisione, due cose. Da un lato, con una tale impostazione egli mira a porre l'accento sul «mondo» in quanto tale, considerandolo in ciò che esso è (vale a dire nella sua «mondità») e mettendo provvisoriamente tra parentesi quegli altri elementi che contribuiscono alla costituzione dell'«essere-nel-mondo» e che verranno singolarmente studiati nei successivi due capitoli. Dall'altro lato, proprio in questo paragrafo viene delineata un'idea preliminare della mondità che risulta orientativa e antecedente rispetto a quegli ulteriori approfondimenti che saranno compiuti

6. Cfr. ancora, a questo proposito, il corso *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit. (HGA 24), al par. 9c.

ti dal par. 15 al par. 18, dove il chiarimento di tale fenomeno è raggiunto piuttosto movendo da un'analisi dell'ente incontrato innanzitutto nell'ambiente circostante.

Ancora una volta, in queste pagine, le avvertenze preliminari di Heidegger assumono un tono di proibizione. L'idea di ciò che il mondo, nel senso di *Essere e tempo*, propriamente è non può essere ricavata da una semplice descrizione delle cose che sono nel mondo. Infatti il mondo non è, ad esempio, la somma di case, alberi, uomini, montagne, stelle, né i particolari aspetti o le modificazioni che sono propri di questo o di quell'ente. Mondo, invece, è un fenomeno in senso autentico: esso si colloca su di un piano ontologico, vale a dire si mostra in quanto essere e struttura d'essere.

Anche stabilito tutto questo, però, sono necessarie ulteriori cautele. Il modo d'essere del mondo non è quello della natura, quale oggetto di una specifica indagine della scienza. Piuttosto, come Heidegger dice nel capoverso 7, il mondo è primariamente un carattere dello stesso esserci. Non già nel senso che esso risulterebbe qualcosa di «soggettivo», bensì come l'espressione di quell'«essere sempre già in un rapporto» che costituisce l'ente che noi siamo.

È necessario dunque distinguere i diversi sensi che il termine «mondo» può assumere. Esso è in grado di esprimere, infatti, quattro diverse nozioni.

1. Esso è un concetto ontico, indicando il tutto dell'ente, il complesso di ciò che è semplicemente presente *all'interno* di esso. Più precisamente, tuttavia, tali enti dovranno esser detti «appartenenti al mondo», ovvero «intramondani». E quando parlerà del «mondo» in questo senso, Heidegger userà sempre le virgolette (a significare ciò che comunemente, ma non a uno sguardo fenomenologico, è espresso da tale parola).

2. Esso significa un concetto ontologico di tipo particolare, nella misura in cui attraverso tale nozione può essere espresso anche l'essere di questi enti intramondani, il loro semplice sussistere. Oppure, in un senso più specifico, «mondo» può anche indicare una particolare regione di enti (come accade ad esempio nel linguaggio dei matematici, che Heidegger esplicitamente richiama).

3. Mondo può assumere poi un senso «esistentivo» (e quindi, di nuovo, un carattere ontico), venendo a significare il contesto

in cui, di fatto, l'esserci si trova a vivere: il mondo comune, pubblico, oppure il mondo proprio, l'ambiente più familiare. Ed è appunto dall'analisi di un tale contesto che muoverà, nei successivi paragrafi, l'indagine di Heidegger.

4. Infine, il termine è in grado di esprimere, più propriamente, il concetto ontologico-esistenziale della mondità: quell'*a priori*, cioè, che costituisce l'esserci in quanto tale e sulla base del quale soltanto un tale ente può esser detto, appunto, «mondano». Sarà dunque questo nuovo territorio, ignoto alle filosofie precedenti, che dovrà essere approfondito e descritto dalle analisi heideggeriane.

Tre, pertanto, saranno le tappe che una tale indagine dovrà seguire. In una prima sezione, contrassegnata come *A* e comprendente i parr. 15-18, la mondità nel suo carattere ontologico-esistenziale (il quarto senso di mondo) verrà messa in luce considerando inizialmente quello che è il contesto più prossimo all'esserci quotidiano, il mondo circostante, l'ambiente (il mondo nella sua terza accezione). Una seconda parte, contrassegnata come *B* e comprendente i parr. 19-21, avrà il compito di attuare un confronto critico con quelle concezioni dell'ontologia tradizionale che hanno privilegiato, per un approfondimento del fenomeno, i primi due sensi in cui il mondo può essere compreso. In questo quadro, allora, sarà discussa analiticamente l'interpretazione del mondo che è propria di Cartesio. Infine una terza sezione, contrassegnata come *C* e comprendente i parr. 22-24, sarà dedicata a un'elaborazione in positivo della specifica spazialità dell'esserci, opponendosi esplicitamente al privilegio, anche in filosofia, della nozione geometrica di spazio.

3.3.2. L'analisi dell'ambiente circostante come via per giungere a un chiarimento della mondità

Quali sono i particolari rapporti in cui comunemente siamo coinvolti nella nostra vita di tutti i giorni? Nonostante quello che emerge da una fin troppo orientata tradizione filosofica, è necessario andare «alle cose stesse», cercare di cogliere quanto ci circonda con uno sguardo diverso. Ciò viene tentato da Heidegger nel par. 15 («L'essere dell'ente che s'incontra nell'ambiente»). Le cose con cui di solito abbiamo a che fare non sono

anzitutto gli oggetti di una conoscenza che si determina secondo una forma teoretico-percettiva, non sono, cioè, propriamente delle «cose» (*res*) assunte nella «realtà» che è loro propria. Esse si configurano, piuttosto, come ciò che viene usato, maneggiato, manipolato nelle nostre pratiche. Si tratta, cioè, di quegli enti intramondani dei quali ci «prendiamo cura», che ci «pro-curiamo» e con cui abbiamo a che fare nel nostro quotidiano *commercium* (*Umgang*) con essi.

I greci, a questo proposito, parlavano di *pragmata*, di ciò che s'incontra nell'atteggiamento della *praxis*: quella pratica nella quale, appunto, ci si cura di esse. Heidegger, dal canto suo, introduce il termine *Zeug* – che può indicare un indistinto «cose», una non meglio identificata «roba», un generico «affare» –, al fine di distinguere nettamente il tema della propria indagine da ciò, invece, che è indicato dal vocabolo *Ding*, vale a dire dalla cosa nella sua materialità. Nella lingua tedesca *Zeug* ricorre in molte locuzioni – che Heidegger menziona nel capoverso 4 – come ad esempio *Werkzeug* (utensile, attrezzo), *Schreibzeug* (arnese per scrivere), *Nähzeug* (occorrente per cucire), *Fahrzeug* (automezzo), *Meßzeug* (strumento misuratore). In italiano, ancora una volta risulta difficile individuare una soluzione traduttiva perfettamente corrispondente. È ormai invalso l'uso di rendere *Zeug* con «mezzo».

Un mezzo non è mai isolato, ma è sempre inserito in un suo particolare contesto. Ciò è dovuto alla specifica struttura del mezzo, caratterizzata dal suo intrinseco rimandare a qualcosa d'altro. Un mezzo, come vien detto nel quinto capoverso, è essenzialmente «qualcosa per...». Esso è tale, cioè, solo a partire dall'appartenenza a un altro mezzo, in virtù cioè del suo costitutivo rinviare ad esso. Ad esempio, l'occorrente per scrivere, la penna, l'inchiostro, la carta, la cartella, il tavolo, la lampada, i mobili, le finestre, le porte, non sono oggetti isolati che, sommati assieme, formano una camera da studio, ma risultano preliminarmente connessi l'un l'altro per la loro specifica funzionalità che tutti li collega. E dunque, considerata nella nostra pratica quotidiana, una stanza non è affatto ciò che viene racchiuso entro quattro mura, ma è piuttosto l'ambito stesso del nostro abitare.

Se questo è ciò che risulta alla nostra esperienza quotidiana, se il mezzo di cui facciamo uso è un «mezzo per...», costante-

mente inserito, in virtù del suo rimandare, in un più ampio contesto, qual è allora il nome che possiamo dare al modo d'essere del mezzo? Heidegger introduce qui il termine *Zuhandenheit*, «utilizzabilità», letteralmente: «essere a portata di (zu) mano (*Hand*)». Questo è il modo in cui il mezzo si rivela per ciò che esso è. Vale a dire, con un esempio: io non mi rapporto affatto, adeguatamente, al martello se mi domando *che cosa* esso è, se lo considero semplicemente come un oggetto, ma lo comprendo invece usandolo, quindi se esso mi si manifesta *come* è nella sua utilizzabilità. Insomma, solo nella dinamica del martellare il martello si mostra in quanto tale.

Bisogna dunque mutare lo sguardo. Non già rinunciare a vedere, ma vedere nel modo giusto. E saper cogliere ciò che si vede quando si usa qualcosa. La pratica dell'uso dei mezzi, infatti, non è cieca, ma non è nemmeno legata a un'asettica contemplazione, a una semplice visione (*Sicht*). Essa risulta orientata, piuttosto, da una comprensione dei rimandi che sono propri dei mezzi, da una sorta di anticipazione dei possibili collegamenti attraverso cui essi dinamicamente si rivelano, dalla percezione preliminare di ciò che avviene nel mondo circostante. Una tale visione, già da sempre dotata di uno specifico orientamento, è chiamata da Heidegger *Umsicht*, «avvedutezza» (Chiodi, dal canto suo, usa invece la locuzione perifrastica «visione ambientale preveggen-»).

Dunque, l'atteggiamento «pratico» non risulta affatto «ateoretico», quasi che ad esso mancasse una visione preliminare. Al contrario, esso risulta già da sempre guidato da uno specifico orientamento, tanto che ogni pratica e ogni uso sono sempre «avveduti». Non solo: la stessa teoria dev'essere concepita – in un implicito richiamo ad Aristotele – come una pratica di tipo particolare, nella quale ci si cura degli enti (che in una tale prospettiva diventano «cose») senza inserirli nelle relazioni che sono proprie di un comportamento avveduto.

Si è raggiunto così un accesso diverso al fenomeno del mondo, privilegiando i rapporti d'uso che si attuano all'interno dell'ambiente circostante e segnalando il mostrarsi, in esso, dell'ente nella sua utilizzabilità. In questa prospettiva, anzi, può essere mostrato – come Heidegger fa proprio nel par. 15, a partire dal capoverso 9 – che non solo il mezzo rinvia a un tale contesto, ma la stessa opera, prodotta usando particolari strumenti, non

si sottrae dal canto suo a un'ulteriore serie di rimandi (a ciò per cui essa è impiegabile: la sua funzione; a ciò di cui essa è fatta: il suo materiale; a colui che la usa: l'esserci). Resta tuttavia da chiarire, per gli scopi dell'esposizione heideggeriana, in che modo l'ambiente degli utilizzabili riveli davvero quelli che sono, più in generale, i caratteri del mondo. Questo passaggio – dalle strutture che regolano la nostra pratica avveduta dell'utilizzabile e dell'opera all'indicazione di ciò che costituisce propriamente la mondità – è compiuto nel par. 16 (intitolato non a caso: «La conformità al mondo propria dell'ambiente quale s'annuncia nell'ente intramondano»).

Del mondo, stando a ciò che abbiamo detto, non si può dire che è. Esso, infatti, non può essere identificato con un qualche ente, oppure con una totalità di enti. Il mondo non è qualcosa di oggettivabile, in virtù di una particolare osservazione, o di utilizzabile per una prassi: esso è piuttosto quell'ambito, preliminarmente aperto, in cui i rapporti d'uso e la capacità di osservazione di volta in volta si attuano. Dunque, in questa sua preliminarità, in quanto *a priori*, si può dire solamente che il mondo *c'è, si dà (es gibt)*. Ma *come*, propriamente, si dà? Come presupposto di ogni nostro incontro con gli enti «intramondani», s'è detto. E tuttavia non è ancora chiaro in che modo questo effettivamente accada. Solo l'approfondimento di un tale suo carattere di presupposto, infatti, consentirebbe di cogliere e di porre a tema, senza tuttavia ridurlo ad un oggetto, qualcosa come il «mondo». In che modo, però, è possibile analizzare ciò che risulta antecedente, nella forma di una condizione, rispetto ad ogni analisi? La risposta a tutte queste domande può venire, ancora una volta, da un'indagine dell'ambiente e di quegli enti con cui quotidianamente abbiamo a che fare. Da una tale ricerca dovrà emergere il fatto che tutto ciò che usiamo risulta, per dir così, «commisurato» a un mondo: dovrà delinearci, cioè, quella conformità ad esso che ci può consentire, analizzando gli enti intramondani, di mettere in luce appunto la loro «mondità».

Per raggiungere questo scopo Heidegger, nel par. 16, mette in opera una strategia a cui ricorrerà anche in altre sue opere. Essa si basa sul fatto che la presenza efficace di qualche cosa, a cui siamo abituati, s'annuncia proprio quando essa viene meno, e dunque tale cosa viene a manifestarsi proprio allorché, para-

dossalmente, se ne avverte l'assenza, se ne sente la mancanza. Ma non è solamente la mancanza di questa o quella cosa, venuta meno, ciò che si percepisce in tali circostanze. Infatti il suo venire meno, nel contempo, è rivelatore dello sfondo in cui essa si collocava, mette in luce cioè il complesso ordinato delle abitudini di cui tenevamo conto e che ora, proprio a causa di un simile intoppo, risulta minacciato.

Nel nostro caso, la conformità al proprio mondo caratteristica del mezzo utilizzabile, il contesto ambientale a cui una certa pratica rimanda, emerge quando, al momento di adoperarlo, il mezzo risulta inidoneo, non adatto: in altre parole, quando non funziona. E quando la funzionalità di esso viene meno, ciò che resta è il suo mero sussistere, il suo semplice esser lì come cosa. Tre sono i modi in cui nell'utilizzabile viene ad emergere il carattere della semplice presenza, ed essi sono analizzati nei capoversi 3, 4 e 5 del par. 16. Ciò che non va dà nell'occhio, suscita sorpresa, diviene vistoso nella sua inutilità (mentre ciò che usiamo lo usiamo e basta, quasi senza accorgercene). Il mezzo che non funziona, poi, proprio perché non funziona si rivela un impiccio, una seccatura, qualcosa di importuno, tanto più quanto maggiore è l'urgenza di realizzare ciò che il suo non funzionamento ci impedisce di fare. Infine, esso non si può semplicemente eliminare, ma, per dir così, «ci sta fra i piedi» come un ostacolo, frena il nostro agire con una sorta di impertinenza (nella misura in cui, cioè, non è più pertinente, in quanto guasto, al contesto dell'utilizzabilità).

Attraverso i modi della sorpresa, dell'importunità e dell'impertinenza, che denunciano la perdita del suo carattere di utilizzabilità da parte dell'utilizzabile, s'annuncia dunque il mero sussistere della cosa. Non solo: allo stesso modo viene a manifestarsi il fenomeno del mondo nel suo specifico carattere di *a priori*. Che cosa accade, infatti, quando un mezzo non funziona? In che cosa consiste la sua «regressione» a semplice cosa? In questi casi avviene appunto l'interruzione di quella catena di rimandi all'interno della quale, solamente, il mezzo – come «mezzo per...» – risulta tale. La non impiegabilità di uno strumento, in altri termini, è indice del fatto che il suo rimandare ad altro risulta disturbato. Ma proprio per questa via, sperimentando cioè il venire meno delle sue connessioni funzionali, il rimandare del mezzo diventa esplicito, e con esso quel conte-

sto di relazioni che è presupposto in ogni nostro impiego di qualcosa. Così, insomma, s'annuncia il mondo.

Riepilogando, l'assenza oppure il guasto di un utilizzabile, al cui funzionamento eravamo così abituati da non accorgercene quasi più, interrompe la catena di rimandi all'interno della quale ci muoviamo con avvedutezza nella nostra pratica quotidiana. In tal modo ci rendiamo conto della funzione di quell'utilizzabile, del «per che cosa» e del «con che cosa» ai quali esso rinvia nel suo uso. Tutto ciò, nelle nostre pratiche, risulta sempre già compreso. L'ambiente in cui ci muoviamo con avvedutezza è dunque l'ambito nel quale siamo sempre già immedesimati in quei rimandi che costituiscono l'utilizzabilità dei mezzi. E il mondo, più in generale, si manifesta come quel contesto di rimandi che rende possibile ogni rapporto dell'esserci con gli enti. Ecco perché, allo scopo di chiarire sempre più adeguatamente la struttura della mondità, è necessario approfondire in maniera tematica – in un'ulteriore tappa della ricerca – la nozione di rimando.

3.3.3. Rimando, segno, appagamento, significatività

Il par. 17 («Rimando e segno») e il par. 18 («Appagamento e significatività; la mondità del mondo») hanno proprio questo compito. Ed esso viene svolto attraverso un confronto sotterraneo, sebbene dichiarato nell'unica nota del paragrafo, con le posizioni elaborate dallo Husserl della *Prima ricerca logica* (dedicata appunto al tema *Espressione e significato*) e del primo libro delle *Idee* (parr. 10 ss.). Il mezzo preso in esame per una trattazione del fenomeno del rimando è infatti, qui, il segno. E dunque sarà questo ente particolare, considerato in alcune delle sue molteplici configurazioni, ad offrire il filo conduttore per un'analisi di quel rimandare che è propria di ogni ente intramondano.

Perché privilegiare il segno? Il segno è un mezzo la cui specifica funzione è quella dell'indicare. Si pensi, ad esempio, a segni come i segnavia, le pietre di confine, le bandiere, i segni di lutto e a tutte le varie forme di segnalazione che possono essere addotte. Grazie a tali segni, in virtù del loro indicare, si verifica uno specifico tipo di rimando. L'indicare è infatti una specie

del rimandare. Quest'ultimo, poi, è stato interpretato sovente, in termini formali, come un porre in relazione; a sua volta la relazione (come accade in Husserl) è quella determinazione formale generalissima che può esser riscontrata in ogni contesto, in ogni connessione. Heidegger però, differenziandosi chiaramente dall'impostazione husserliana, non vuole affatto analizzare il piano formale delle relazioni allo scopo di elaborare ciò che Husserl chiama (proprio nel par. 10 del primo libro delle *Idee*) una «ontologia formale». Al contrario, egli intende rovesciare quella subordinazione del materiale al formale che viene proclamata nello stesso paragrafo dell'opera husserliana⁷, mirando piuttosto a ricondurre la relazione, nella sua formalità e universalità, alla dimensione concreta del rimando proprio del mezzo. In tal modo, l'intero ambito delle categorie messo in luce da Husserl può trovare il suo radicamento nelle strutture dell'essere-nel-mondo.

Al chiarimento del fenomeno del rimando, si è detto più volte, Heidegger intende giungere attraverso l'analisi del segno. Abbiamo sottolineato poc'anzi che, grazie ai segni, si verifica uno specifico rimandare. Ma in che cosa consiste, più precisamente, questo rimandare? Consideriamo, come fa Heidegger nel capoverso 6, un esempio particolare di segno: la freccia delle automobili. Tutti sappiamo che il suo lampeggiare, alla destra o alla sinistra del veicolo, indica in certi casi (per esempio a un incrocio) quale direzione prenderà la vettura. In tal modo il guidatore dichiara la propria intenzione, e gli altri, automobilisti o pedoni, regolano la propria marcia sulla base di quanto viene indicato dalla freccia.

Tutto ciò rientra nel campo di abitudine di noi uomini occidentali, sempre più massicciamente motorizzati. Bisogna anche

7. «La cosiddetta regione formale non sta dunque sul medesimo piano delle regioni materiali (o «regioni» senz'altro), anzi propriamente non è una regione, bensì una vuota forma di regione in generale: essa ha tutte le regioni, con tutte le loro particolarizzazioni essenziali riferite a rapporti-di-cose, non già accanto a sé, ma, sia pure *formaliter*, sotto di sé. Questa subordinazione del materiale al formale si rivela nel fatto che l'ontologia formale racchiude in sé le forme di tutte le possibili ontologie (*scil.* materiali, ossia autentiche) e che essa prescrive alle ontologie materiali una comune costituzione formale (inclusa quella relativa alla distinzione tra regione e categoria)» (Husserl, *Idee*, cit., libro primo, pp. 28-9).

qui, tuttavia, imparare a guardare le cose nel modo giusto. Nella freccia dell'automobile, così come in tutti i segni, si sovrappongono infatti due modalità diverse del rimando. Da un lato, essa è un oggetto d'uso (*serve per* indicare la direzione che l'automobilista prenderà), al pari di altri mezzi che hanno funzioni diverse (ad esempio il martello, che serve per fissare un chiodo alla parete). Qui, in altre parole, il rimando individua l'«essere utile a...» del segno in quanto mezzo. Dall'altro, invece, la freccia appunto *indica*. Il suo rimandare è qui da intendersi come l'ulteriore determinazione di cui può essere casualmente fatto carico un mezzo particolare: non già in quanto mezzo, bensì come quel mezzo che, specificamente, può fungere da indicazione (ed è proprio da un tale punto di vista che la freccia dell'automobile si distingue dal martello).

Che cosa ricava Heidegger da queste distinzioni? È noto l'apologo per cui, di fronte a chi indica la luna, solo lo sciocco guarda il dito. Ma per non limitarsi a guardare il dito è necessario comprenderlo come segno. Bisogna, in altre parole, avere già un qualche orientamento preliminare, panoramico, avveduto, dell'ambiente in cui ci si muove, se non si vuole considerare il segno un semplice oggetto di contemplazione. In tal modo, allora, proprio grazie al segno e al suo specifico rimandare (diverso da quello degli altri mezzi e sovrapponentesi ad esso) viene ad emergere quel complesso di rimandi che struttura il nostro ambiente e, più in generale, il mondo.

Nell'ultimo capoverso del par. 17 — dopo aver dedicato un'ulteriore serie di analisi ai problemi connessi all'«istituzione di segni», nella quale (come avviene nel caso del «nodo al fazzoletto») il carattere di mezzo del segno si delinea con particolare chiarezza — Heidegger riepiloga i termini della connessione fra segno e rimando. In tal modo risultano chiari, una volta di più, i motivi della precedente analisi heideggeriana del segno. Per un verso dunque, come abbiamo visto, l'indicare come modalità specifica del segno si fonda nella struttura di rimando del mezzo in generale. Per altro verso, ogni indicare, in quanto carattere di un mezzo intramondano, fa parte di una totalità di mezzi, appartiene a un complesso di rimandi. Per altro verso ancora, infine, il segno rimanda non solo ad altri mezzi e al loro contesto, ma rivela più in generale l'ambiente stesso in cui l'eserci si muove con avvedutezza. Il segno, da questo punto di

vista, consente quindi di manifestare la struttura ontologica dell'utilizzabilità, della totalità di rimandi e della mondità del mondo.

A ben vedere, tuttavia, con tale analisi siamo solamente riusciti a comprendere il segno a partire dal rimando. Quest'ultimo, in verità, è stato colto nella sua qualità di presupposto, non è stato cioè considerato tematicamente come tale. Bisogna perciò domandarsi: che cosa vuol dire, più precisamente, quell'«essere rimandato» che costituisce la struttura, in maniere di volta in volta diverse, del mezzo utilizzabile?

A questa domanda risponde il par. 18, l'ultimo della complessa sezione *A* del terzo capitolo che stiamo analizzando. E in tal modo Heidegger giunge a chiarire ulteriormente, prima del confronto critico con Cartesio, quella nozione di mondità che di un tale confronto rappresenta lo sfondo. Il paragrafo si suddivide idealmente in due parti: l'una (che comprende i primi 8 capoversi) dedicata propriamente a chiarire il senso del rimando nei termini di un «appagamento»; l'altra (che concerne i restanti 8 capoversi) volta a mostrare come il modo d'essere di tali rapporti, che nel loro complesso costituiscono la mondità del mondo, sia quello della «significatività».

Ciò che qui abbiamo detto «appagamento» (e che Chioldi traduce con «appagatività») corrisponde al termine tedesco *Bewandtnis*. Il vocabolo ricorre in alcune locuzioni della lingua tedesca parlata (ad esempio, *es hat damit eine andere Bewandtnis*: le cose stanno in un altro modo; *mit/bei etwas bewenden lassen*: contentarsi di qualcosa, appagarsi di alcunché). Heidegger lo estrapola da esse e lo intende in un'accezione vicina al suo presunto senso etimologico (per il quale la coppia *Bewandtnis/bewenden* si ricollega a un *Wenden*, a un volgersi, a un piegarsi, a un virare verso qualche cosa, trovando in essa il proprio appagamento)⁸.

Heidegger introduce la nozione di *Bewandtnis* allo scopo di elaborare quella logica diversa che è in grado di far comprendere il processo del rimando, che consente di coglierlo in quanto tale (e non più come presupposto per il chiarimento dell'uti-

8. Alfredo Marini segnala il legame di *Bewandtnis* con il latino *ob-portunus*: quel vento favorevole che spinge *alla volta* del porto.

lizzabilità). Sbaglierebbe, infatti, chi considerasse il rapporto tra un mezzo e il suo rimandare (o tra un segno e il suo specifico indicare) nei termini di una proprietà o di un attributo, come quelli che contraddistinguono un ente semplicemente presente (quasi che, di nuovo, il «martellare» fosse concepibile come un predicato del soggetto «martello»). Invece, il senso del rimandare, in quanto esser rimandato a qualcosa, è dato dal suo trovar appagamento, per qualche suo aspetto, in questo qualcosa. E dunque l'essere stesso dell'utilizzabile, la sua utilizzabilità, è ciò che può venire compreso nei termini di un tale appagamento. Quest'ultimo carattere, dal canto suo, si struttura di nuovo al modo di una totalità sempre già data. Essa, in quanto sfondo nel quale si viene a inserire ogni mezzo destinato a un appagamento, risulta preliminare, «anteriore» rispetto al singolo utilizzabile: ancora un aspetto di quell'*a priori* del mondo che Heidegger sta cercando di mettere in luce.

Vi è tuttavia un punto in cui la catena dei rimandi, motivata dall'appagamento, finisce per interrompersi. Seguiamo l'esempio heideggeriano del capoverso 3, che ricorda abbastanza da vicino una ben nota filastrocca da bambini. Il martello trova il suo appagamento nel martellare. Il martellare del martello trova il suo appagamento nel costruire una casa. La costruzione di una casa ha il suo appagamento nel riparare dalle intemperie. Ma in vista di che cosa si realizza tutto questo processo? Emerge qui un rimando di tipo diverso: il rimando all'esserci, *in vista di cui* è orientata l'intera catena che abbiamo ricostruito. E l'esserci, come scopo ultimo di questa totalità di appagamento, non rimanda a sua volta ad altro, bensì risulta essenzialmente riferito a sé, vale a dire «in vista di se stesso».

Questo riferimento all'esserci (e dell'esserci a sé) diviene indispensabile per giungere a una determinazione conclusiva della mondità del mondo e, nella seconda parte del paragrafo, della struttura originaria del significare. L'esserci, infatti, si rapporta all'appagamento che è proprio del mezzo facendo/lasciando essere un utilizzabile così com'è, e affinché sia tale. In questo «contentarsi» di qualcosa, in questo «far» ovvero «lasciar appagare» (*Bewendenlassen*) gli oggetti d'uso nei loro specifici rapporti, viene ad annunciarsi quell'ambito in cui l'esserci, di fatto, si trova: si disvela cioè quel contesto di rimandi che ci è fami-

liare e che la comprensione dell'utilizzabile in quanto tale presuppone. Viene così raggiunto, per questa via ulteriore, il fenomeno del mondo.

Ma di nuovo (e per l'ultima volta in questo capitolo) bisogna scavare ancora più a fondo, e chiedersi – dopo averli interpretati a partire dalla loro costitutiva tendenza a un appagamento – in che cosa consiste propriamente il carattere di rapporto di questi rimandi. La risposta di Heidegger, lo abbiamo già accennato, è data dalla nozione di «significatività». Con questo termine egli non intende affatto individuare quei «significati» che, per dir così, si trovano «deposti» nelle parole. Esso invece indica quel sistema di relazioni – su cui, per altro, ogni «significato» comunemente inteso si fonda – che costituisce la struttura del mondo, la sua specifica mondità. La comprensione della significatività come struttura del mondo in quanto tale – potremmo dire: la comprensione sempre già in atto, sempre già familiare, della valenza che assumono, in un contesto più generale, i diversi rimandi che sono propri dei mezzi, conformemente all'appagamento verso cui essi tendono – è in definitiva ciò che consente all'esserci di muoversi all'interno del proprio ambiente e anche di rapportarsi a sé come essere-nel-mondo.

Ecco raggiunti, attraverso una serrata analisi, gli scopi che Heidegger si era prefisso per la sezione A del capitolo terzo. La concreta indagine di quell'ambiente che è familiare all'esserci, prescindendo da ogni sorta di formalizzazione (perché come viene detto alla fine del par. 18, ancora una volta contro Husserl, le formalizzazioni livellano i fenomeni al punto che il loro autentico contenuto va perduto), l'approfondimento delle strutture (fra loro connesse) del rimando, del segno, dell'appagamento e della significatività hanno permesso di illuminare secondo varie prospettive ciò in cui consiste l'essere mondo del mondo, la sua specifica mondità. Bisognerà passare ora a considerare altri aspetti dell'essere-nel-mondo dell'esserci: ad esempio quello dell'essere con altri (che verrà appunto affrontato nel capitolo quinto). Prima, tuttavia, Heidegger vuole ribadire la novità della propria impostazione confrontandola con quella concezione tradizionale del mondo che è esemplificata dalle indagini di Cartesio. Ciò gli darà l'occasione, inoltre, per proporre un'originale trattazione del concetto di spazio.

3.3.4. Il confronto di Heidegger con l'interpretazione cartesiana del mondo e l'elaborazione filosofica del concetto di spazialità dell'esserci

Nella sezione *B* del capitolo terzo Heidegger introduce un primo esempio di quella «distruzione della storia dell'ontologia» a cui avrebbe dovuto essere dedicata l'intera seconda parte, mai pubblicata, di *Essere e tempo*. Ufficialmente, l'obiettivo del suo confronto critico, come s'è detto, è il pensiero di Cartesio e, in particolare, l'interpretazione cartesiana del mondo nei termini di una *res extensa*. In realtà, come viene dichiarato da Heidegger in un'annotazione marginale al par. 21, la sua presa di distanze filosofica concerne al tempo stesso «la costruzione delle "ontologie" in Husserl», e dunque «l'intera critica a Cartesio ha qui, in generale, anche questo intento».

Lo scopo di Heidegger nei parr. 19, 20 e 21, in cui si articola la sezione *B*, è quello di mettere in luce, soprattutto prendendo in esame i *Principi della filosofia*, i presupposti della riflessione cartesiana sull'argomento: il fatto cioè che, come viene detto nel par. 19, il mondo viene pensato nei termini di una *res extensa*, e l'estensione stessa è considerata come la struttura di un ente concepito in generale al modo di una sostanza. Dunque, l'idea dell'essere che domina anche in questo caso la riflessione cartesiana è quella della sostanzialità. Si tratta di una determinazione che, come viene mostrato nel par. 20, risulta in Cartesio non solo non chiarita, ma da lui stesso giudicata non chiaribile. E il motivo di questa sua persuasione, a detta di Heidegger, sta nel fatto che l'espressione *substantia*, nell'opera cartesiana, viene equivocamente usata sia per indicare *l'ente* che per definire *l'essere* dell'ente. Di conseguenza, com'è sottolineato nella «discussione ermeneutica» svolta nel par. 21, l'essere sostanziale viene concepito, unilateralmente, nei termini di una permanenza costante, nell'ottica cioè di una comprensione preliminare dell'ente come qualcosa di meramente sussistente. È perciò dimenticato il senso ontologico dell'utilizzabile e, più in generale, viene letteralmente «saltato» il fenomeno del mondo in quanto tale. Questa messa fra parentesi del mondo, nella sua valenza ontologica, è a ben vedere una costante della tradizione filosofica occidentale, che si trova già nell'ontologia di Parmenide e sui cui motivi è necessario interrogarsi (sebbene una rispo-

sta esplicita a tale interrogativo non venga data nel contesto che stiamo esaminando).

Assumendo una tale prospettiva, d'altronde, bisogna anche ripensare – a partire dal contesto della mondità e, più in particolare, dall'ambiente che ci è familiare – la nozione stessa di spazio. Ciò viene compiuto da Heidegger nell'ultima sezione – la sezione C – del capitolo, anch'essa suddivisa in tre paragrafi (22-24). Vi è infatti un altro modo di determinare la spazialità, oltre a quello connesso con il concetto di estensione. Si può prendere in esame, anzitutto, l'ambito degli utilizzabili che, in quanto a portata di mano, sono a noi prossimi, si trovano, per dir così, nei nostri paraggi. Una tale prossimità, come emerge nel par. 22, non va intesa nel senso di una distanza (più o meno ampia) che può essere misurata, bensì come l'indice del fatto che ogni cosa, nell'ambiente a noi familiare, ha il suo posto conformemente al proprio uso e secondo la propria funzione: un uso e una funzione, però, che si dischiudono primariamente sulla base del nostro avere a che fare con essa.

Allo stesso modo, è possibile mettere in luce i caratteri che sono propri, più in generale, della spazialità dell'essere-nel-mondo. Nel par. 23 sono considerati soprattutto due aspetti dell'esserci, i quali rendono possibile l'incontro con gli enti a portata di mano e che rivelano, per dir così, una «vocazione alla vicinanza» dell'esserci. Essi sono, nel vocabolario heideggeriano, la *Ent-fernung* e la *Ausrichtung*. Il termine *Ent-fernung* (letteralmente, la «lontananza»; Chiodi lo traduce con «dis-allontanamento») è qui inteso da Heidegger in un senso attivo e come uno specifico esistenziale: nei termini cioè di quell'atteggiamento, che è proprio dell'esserci in relazione al suo ambiente, volto a far scomparire la distanza, a portare qualcosa nella vicinanza (e a far sì che noi ci collochiamo vicino a qualche cosa), procurandocela e curandoci di essa. L'espressione *Ausrichtung*, invece, indica quell'orientarsi dell'esserci in un mondo che è condizione per realizzare qualsiasi avvicinamento. E in quanto tale anche questo orientamento risulta guidato da una preliminare avvedutezza dell'esserci.

In conclusione, come viene detto chiaramente nel par. 24, lo spazio è ciò che contribuisce alla costituzione del mondo, nella misura in cui esso si ricollega alla spazialità dell'esserci. L'esser-

ci, nella sua vocazione alla vicinanza e in virtù della sua capacità di orientamento sempre già data, è colui che «fa spazio», che mette ogni cosa al suo posto. Rispetto alle concezioni tradizionali, allora, non si può sostenere né che il «soggetto» sia nello spazio (come ad esempio in una concezione di tipo cartesiano), né che quest'ultimo sia *nel* «soggetto» (se vogliamo interpretare in questo modo l'estetica trascendentale della *Critica della ragion pura* di Kant). Invece, lo spazio, come modalità dell'essere-nel-mondo, è un «terzo» rispetto al «soggetto» e all'«oggetto»: è dunque qualcosa di apriorico, di preliminare rispetto a ogni incontro intramondano con l'utilizzabile. E, ancora una volta, è dalla formalizzazione di queste relazioni concrete e dalla neutralizzazione dell'essere-nel-mondo (vale a dire, attraverso una sorta di «demonificazione» dell'esserci) che si determina lo spazio omogeneo e misurabile delle scienze esatte.

3.4

**L'essere-nel-mondo come essere-sé ed essere-con.
Il problema degli altri esserci**

3.4.1. Chi è l'esserci?

Nel capitolo terzo di *Essere e tempo* è stato messo in luce quel fenomeno del mondo che in generale sta sullo sfondo e che costituisce il presupposto di ogni rapporto dell'esserci con gli altri enti. Heidegger lo ha messo a tema movendo da un'analisi dell'ambiente circostante e prendendo in esame, soprattutto, gli enti che all'esserci, per la sua specifica spazialità, risultano più vicini: gli enti a portata di mano, cioè i mezzi inseriti in un contesto di utilizzabilità. A partire da qui è stato gettato uno sguardo anche su quegli enti che si presentano svincolati da una specifica relazione d'uso e che s'impongono, nello spazio ambientale, come enti sotto mano, che cioè si presentano come cose che semplicemente sussistono. Nonostante questo tipo di enti sia stato privilegiato dalla tradizione filosofica come via d'accesso per comprendere l'essere in generale (e la riflessione di Cartesio ne costituisce un esempio eloquente), ciò è avvenuto al prezzo di una messa tra parentesi delle strutture del mondo, vale a dire di una vera e propria «demonificazione» dell'esserci.

In questo quadro, tuttavia, ulteriori aspetti debbono ancora essere presi in esame. Finora, infatti, è stata assolutamente trascurata, nell'analisi dell'essere-nel-mondo proposta in *Essere e tempo*, la questione relativa agli altri esserci: quelli che, per dir così, «coabitano» con l'esserci «nel» mondo. E soprattutto non è stato approfondito adeguatamente il problema di *chi* è quell'esserci che, immerso nel suo ambiente, si rapporta agli enti intramondani. Tre, dunque, paiono a questo punto le prospettive assumendo le quali il fenomeno del mondo può essere adeguatamente intenzionato: il mondo come ambiente, l'ambito dell'interazione con altri esserci, la sfera del mondo proprio, la dimensione del sé⁹.

Se queste sono le modalità particolari nelle quali viene ad esprimersi appunto il mondo, e se nel capitolo terzo di *Essere e tempo* è stata approfondita la struttura della *Umwelt*, bisogna ora analizzare i due aspetti restanti. Il quarto capitolo della prima sezione, nei tre paragrafi in cui si suddivide, è chiamato ad assolvere a questo compito. Infatti, il par. 25 imposta la domanda esistenziale riguardante *chi* è l'esserci; il par. 26 analizza il *con-esserci* degli altri e il quotidiano *essere-con*; il par. 27, infine, approfondisce i caratteri dell'«essere-sé» quotidiano e introduce la nozione di *si* quale «protagonista» della quotidianità.

Domandiamoci dunque, in primo luogo, *chi* è quell'esserci che abbiamo visto caratterizzarsi come essere-nel-mondo. Dalle precedenti indagini questo ente si è venuto configurando come l'ente che, di volta in volta, *io* sono. Si tratta però – stando a quanto emerso nel capitolo precedente – di un *io* che risulta costantemente immerso nel proprio mondo, quasi «assorbito»

9. D'altronde, se si considera la riflessione heideggeriana degli anni precedenti, una tale triplice articolazione non risulta certo una novità. Infatti, già nel corso universitario del semestre invernale 1919-20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., HGA 58: cfr. ad esempio p. 33), si trova ben chiara la distinzione fra la *Umwelt* (l'ambiente circostante, i paesaggi, le città, le contrade), la *Mitwelt* (il mondo che è comune con gli altri, il mondo collettivo) e la *Selbstwelt* (il mondo che è proprio del sé, ciò che capita a ciascuno e che conferisce alla vita di ogni persona il suo particolare ritmo). In *Essere e tempo*, comunque, cambiano sia la prospettiva dell'indagine, sia il peso che ognuna di queste strutture ha rispetto alle altre.

(*benommen*) da esso ¹⁰. Ma qual è, allora, il «senso» di questo io? In che modo lo si può pensare?

Due, soprattutto, sono stati i modelli che si sono imposti nella storia del pensiero, entrambi espressi dalla nozione di «soggetto». Da un lato, il «soggetto» è, letteralmente, lo *hypo-keimenon*, ciò che «sta sotto», che «accompagna», senza cambiare esso stesso, le mutevoli rappresentazioni che di volta in volta lo interessano, e che in tal modo risulta il garante di una specifica «identità». Una tale concezione «sostanziale» dell'io presuppone però che il modo d'essere di questo ente sia pensato alla stessa stregua di quello delle cose, nei termini cioè di una semplice presenza. E dunque, se assumiamo propriamente un'ottica ontologica, la cosiddetta «svolta cartesiana» dell'età moderna non si sarebbe affatto verificata, ma sussisterebbe piuttosto una continuità fra questa impostazione e quella dell'ontologia medievale.

Dall'altro lato, il «soggetto» risulta ciò che è in grado di autofondarsi, legittimandosi attraverso un atto di riflessione. In tal modo, esso si configurerebbe come indubitabilmente «dato» – mediante una sorta di autopercezione – in una piena e immediata evidenza. Ma in questo caso bisogna però chiedersi: *quale io* è quello che risulta coinvolto in una tale autoriflessione? Abbiamo già visto, e Heidegger lo ribadisce nel par. 25, che l'esserci può fraintendere anzitutto se stesso, può configurarsi – e ciò di fatto avviene nell'autointerpretazione quotidiana – come esso stesso *non è*. E allora, se le cose stanno così, la riflessione dell'io su di sé, lungi dall'essere una forma di autolegittimazio-

10. Ricorre nuovamente, nel primo capoverso del capitolo quarto, la nozione di *Benommenheit*, che qui indica l'«essere preso», l'«essere coinvolto» dell'esserci nel suo mondo quotidiano. Va segnalato che nelle lezioni del semestre invernale 1929-30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (HGA 29/30, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983), trad. it. di P. Coriando, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Il melangolo, Genova 1992, all'interno delle quali viene presa in esame un'altra modalità di essere (la «vita» dell'animale, ossia dell'organismo), trascurata invece in *Essere e tempo*, il termine *Benehmen* è usato per esprimere il comportamento animale nel cerchio del proprio ambito (*Umgebung*), e risulta quindi contrapposto esplicitamente a quel *Verhalten* che caratterizza invece l'esserci come essere-nel-mondo e il suo agire orientato in uno specifico ambiente (*Umwelt*).

ne, risulterebbe invece un rafforzamento della propria perdita. Insomma, come Heidegger dice nel quarto capoverso, il «non-io» di fichtiana memoria non è, da questo punto di vista, un ente opposto all'io e da lui fondato, ma si configura più propriamente come un modo d'essere dell'io stesso: quello della sua autodispersione.

Ecco perché, più che nel senso di un concetto, il termine «io» dev'essere inteso al modo – dice Heidegger – di una *indicazione formale*. Questo termine, infatti, non serve a determinare un ente (neppure quell'ente che presume di determinare se stesso), ma semplicemente *indica*, cioè apre la direzione di un possibile rapporto senza anticipare alcun contenuto (magari perché esso sfugge a ogni determinazione)¹¹. Di conseguenza, bisogna cambiare impostazione: non più pensare l'essere dell'esserci a partire dal modo in cui le cose, di fatto, sono (presupponendo cioè la loro sostanzialità), e neppure – secondo una concezione di tipo idealistico che si ritrova, solo in parte modificata, anche in Husserl – muovere da un io isolato e dedurre da qui il suo rapporto con il mondo e con gli altri io. È necessario invece inserire fin dall'inizio l'esserci nell'ambito dei rapporti che lo coinvolgono, allo scopo di renderli trasparenti. Potremmo dire con una battuta conclusiva che, se il compito che Hegel assegnava alla propria indagine filosofica, nella *Prefazione della Fenomenologia dello spirito*, era quello di «intendere e [...] esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*»¹², Heidegger vuole invece cogliere «la “*sostanza*” dell'uomo» – e lo dice esplicitamente nelle ultime due righe del par. 25 – non già nei termini di uno «spirito come sintesi di anima e di corpo», bensì come *esistenza*.

11. Sull'indicazione formale (*formale Anzeige*) – un'espressione che ricorre di frequente nei primi corsi friburghesi e che progressivamente scompare dal lessico heideggeriano alla fine degli anni venti – cfr., in lingua italiana, F. Gaiffi, *L'indicazione formale nei corsi friburghesi*, in “Teoria”, 1997/2, pp. 39-50, e A. Fabris, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in Volpi (a cura di), *Heidegger cit.*, pp. 57-106 (con ulteriori riferimenti bibliografici).

12. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 13.

3.4.2. Il con-esserci degli altri e il quotidiano essere-con gli altri

A ben vedere, però, l'esistenza dell'esserci è stata approfondita sinora movendo unicamente da una descrizione dell'ambiente circostante, quell'ambiente all'interno del quale l'esserci si trova situato e agisce allo stesso modo in cui un artigiano opera nella sua officina. Una tale impostazione sembra tuttavia aver trascurato il fatto che questo ente non ha solamente a che fare con mezzi, strumenti e cose, non si trova cioè, nelle sue attività, in uno stato di isolamento rispetto ai suoi simili. Anzi, il contesto stesso degli utilizzabili si configura, a ben vedere, come già sempre aperto a una utilizzazione comune. In altri termini, sebbene solo ora, nel par. 26 di *Essere e tempo*, questo aspetto risulta tematicamente affrontato, il mondo in cui l'esserci è risulta già da sempre un mondo condiviso: abitato insieme con lui da enti che, come l'esserci, anch'essi «ci sono», e «ci sono con altri».

Naturalmente, in una tale prospettiva, «gli altri» non sono affatto quegli enti che si sommano a me, o che rimangono dopo che io me ne sono andato. Ancora una volta, cioè, una concezione «categoriale» – quale quella che vale per gli enti dissimili dall'esserci, e soprattutto per gli oggetti – non può essere qui considerata valida. È necessario pertanto compiere un'opera di «traduzione», volta a ricollocare su di un livello esistenziale quel linguaggio, tendenzialmente oggettivante, che viene usato di solito per parlare di questi fenomeni. Non solo: bisogna altresì ripensare e, per dir così, «ripetere» la ricerca fin qui svolta, allo scopo di mettere in evidenza, nell'indagine sull'essere-nel-mondo, ciò che era rimasto ancora sullo sfondo. E dunque, come viene detto con riassuntiva brevità alla fine del capoverso 3: «Il mondo dell'esserci è *con-mondo*. L'in-essere è *essere-con* altri. L'essere-in-sé intramondano di questi ultimi è *con-esserci*».

Di conseguenza, va corretta – almeno nelle intenzioni di Heidegger – quell'impressione di solipsismo che poteva esser stata generata dalle precedenti indagini sull'essere-nel-mondo dell'esserci. La relazione di questo ente con altri è qualcosa di strutturale, al punto che la sua stessa, eventuale solitudine risulta una condizione privativa, uno stato in cui «gli altri» «ci

sono con» me nella forma dell'indifferenza e dell'estraneità¹³. Anche qui, insomma, la preliminarità di un complesso di rapporti è condizione per identificare un ente in quanto tale. Come per i mezzi, quindi, anche nel caso dell'esserci un ente isolato non c'è. Tuttavia, diverso è il modo in cui l'esserci si rapporta agli enti intramondani rispetto a quello con cui si relaziona agli altri esserci. Se nel primo caso, infatti, l'esserci si procura determinate cose che gli possono essere utili, e nella sua avvedutezza si cura di ciò che lo circonda – in altre parole, come Chiodi traduce il verbo tedesco *Besorgen*, «si prende cura» dei mezzi utilizzabili – nell'altro caso, riguardo ai suoi simili, l'esserci ha cura di essi, cura i suoi rapporti con loro, li cura: e con «aver cura» Chiodi traduce appunto il termine heideggeriano che dice tutto ciò, *Fürsorge*.

L'aver-cura si realizza, nelle sue modalità positive, secondo

13. Ciò viene detto con chiarezza da Heidegger nell'ottavo capoverso del par. 26 (che nell'edizione tradotta da Chiodi diventa il settimo). Tuttavia è indubbio che, nonostante le dichiarate intenzioni heideggeriane, permanga l'impressione di una sorta di «solipsismo» dell'esserci, soprattutto considerando che l'essere-nel-mondo è anzitutto descritto nell'ottica dei rapporti di utilizzazione (e non in quelli con gli altri esserci), che l'ente che di volta in volta «io» sono in *Essere e tempo* solo di rado è declinato al plurale come un «noi» e, soprattutto, che esso si rapporta propriamente a se stesso (come verrà mostrato nella seconda sezione) unicamente in un «tacito e angoscioso isolamento». Si comprende pertanto come una tale impostazione heideggeriana abbia suscitato, ad esempio, le critiche del giovane Karl Löwith (cfr. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, 1928, ora in *Sämtliche Schriften*, vol. 1, *Mensch und Menschwelt. Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von K. Stichweh, M. B. de Launay, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 9-197), abbia sollecitato, e non solo per via indiretta, le ricerche sullo «spazio pubblico» di Hannah Arendt (*The Human Condition*, 1958, trad. it. di S. Finzi, con una introduzione di A. Dal Lago, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989), e abbia soprattutto provocato il radicale rigetto di Emmanuel Levinas (*Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, introduzione di S. Petrosino, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980). Non è un caso, d'altra parte, che questi autori, in vario modo legati a Heidegger, siano tutti di origine ebraica. Sullo specifico interesse, dal versante dell'ebraismo, per la tematica della «comunità», anche in contrapposizione alle tesi heideggeriane, nonché per un approfondimento, in questa prospettiva, della *vexata quaestio* dell'adesione heideggeriana al nazionalsocialismo, cfr. il volume di G. Anders, H. Arendt, H. Jonas, K. Löwith, L. Strauss, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, con una introduzione di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998.

due possibilità estreme, fra le quali trova collocazione l'agire quotidiano. La prima consiste, per così dire, in un «saltare dentro» la vita di un altro, in un intromettersi nei suoi affari fino, quasi, a sostituirsi a lui. La seconda, opposta, è data dall'intenzione di promuovere la vita altrui, non già sottraendo l'altro alle proprie cure, bensì – potremmo dire – restituendolo ad esse, e facendo in modo che questi se ne possa davvero prendere carico. Inoltre, così come l'avvedutezza (*Umsicht*) è quell'atteggiamento dell'esserci che definisce le relazioni di questo ente con le cose del proprio ambiente, allo stesso modo il suo rapporto con gli altri esserci risulta preliminarmente orientato secondo i caratteri del «riguardo» (*Rücksicht*) e dell'«indulgenza» (cioè di quella *Nachsicht* che, volendo mantenere anche in questo caso il riferimento heideggeriano all'ambito della visione – *Sicht* – potremmo forse tradurre con «chiudere un occhio»).

Il par. 26 si conclude con una serrata critica all'uso – per esempio da parte di Dilthey, ma rintracciabile anche in alcuni esponenti della scuola fenomenologica – della nozione di *Empfindung* (normalmente tradotta con «empatia» o «entropatia»; Chiodi rende invece il termine con «intuizione sentimentale»), al fine di spiegare il rapporto che intercorre fra uomo e uomo. Per Heidegger la possibilità, da me posseduta, di comprendere gli altri non deriva affatto dalla capacità, che un «soggetto» avrebbe, di immedesimarsi nella vita psichica di un altro «soggetto». Invece, proprio perché il mondo apre non solamente l'ambito delle connessioni fra gli oggetti d'uso, ma anche la dimensione del con-esserci degli altri, Heidegger può affermare che l'esserci costitutivamente è in relazione con essi, ed è in grado di comprenderli. Di conseguenza, anche un'autocomprensione autentica di quell'ente che siamo noi stessi non è possibile se esso viene concepito anzitutto nel suo isolamento. Bisogna piuttosto muovere dai rapporti che intratteniamo con gli altri, giacché solo in tal modo (e attraverso il nostro agire orientato nel mondo) è possibile conoscere se stessi. Ma che cosa vuol dire, in definitiva, «essere se stessi»? E come ciò viene propriamente a caratterizzarsi? Per rispondere a queste domande dobbiamo, di nuovo, prendere in esame uno stato di normalità: muovere, cioè, da quella situazione consueta, «media», che caratterizza la nostra vita di tutti i giorni.

3.4.3. In che modo l'esserci, di solito, è se stesso.

Il *si* quale «protagonista» della quotidianità

Nel par. 25 Heidegger ha posto la domanda su *chi è* l'esserci, l'ente che è nel mondo, e ha mostrato l'impossibilità, per questo ente, di autofondarsi per via di una semplice riflessione su di sé, dal momento che, a motivo della sua tendenza alla dispersione e all'occultamento del suo essere, esso può finire per legittimarsi in ciò che propriamente non è. Bisogna dunque cominciare, almeno, a chiarire in che cosa consiste una tale, possibile comprensione impropria di sé da parte dell'esserci: in che modo, cioè, non tanto noi prendiamo in esame ciò che siamo, ponendoci in una prospettiva teoretica, ma piuttosto *esistiamo* nella vita di tutti i giorni. Analizzando dunque le modalità d'essere secondo cui, nella quotidianità, l'esserci comprende se stesso rapportandosi agli altri esserci e alle cose del mondo, potrà emergere, fra l'altro, una particolare risposta alla domanda su *chi è* questo ente. E tale risposta verrà articolata da Heidegger introducendo la nozione di *si* (*Man*).

L'esserci, quotidianamente, si rapporta infatti a sé non già nella forma del trovare se stesso, del cogliersi così com'è, ma in quella del perdersi, del mancarsi. Ciò deriva dal fatto che la sua autocomprensione si attua solamente attraverso una comprensione di altro – i mezzi intramondani, le cose, gli altri esserci – cioè dal fatto che l'esserci si relaziona a se stesso, innanzitutto e normalmente, come colui che è in grado di rapportarsi in vari modi agli altri enti, che è «aperto», cioè, ad essi (come Heidegger ribadirà ulteriormente nel capitolo successivo, approfondendo l'analisi dell'«in-essere» nel mondo da parte dell'esserci). E dunque, in questo suo rivolgersi ad altro, nella sua costitutiva «estroflessione», questo ente può disperdersi, può cogliersi implicitamente secondo questa o quella particolare figura, o addirittura può venir ad assumere un'identità paradossale: quella che viene fatta propria da tutti, e che quindi non è propriamente di nessuno. Heidegger indica questa peculiare identità quotidiana – nella quale, ribadiamolo, l'esserci si coglie a partire non già da sé, ma da come «gli altri» sono comunemente – con il termine *si*, e dedica il par. 27 a una descrizione circostanziata di questo modo d'essere.

Il *si* è la risposta alla domanda su *chi è*, quotidianamente,

l'esserci, e su come questo ente di norma si rapporta a se stesso. Nel mondo del *si* ognuno è come l'altro, giacché il *si* – lo abbiamo visto – non è nessuno e, insieme, è tutti: esso risulta, dice Heidegger alla fine del capoverso 2, il «neutro». Una tale caratterizzazione si può comprendere solo se riflettiamo su un ulteriore aspetto che è proprio del modo d'essere strumentale del mondo circostante: il suo carattere «pubblico». Nell'uso dei mezzi pubblici di trasporto, nella fruizione dei mezzi di comunicazione di massa (come a esempio sono i giornali e, al giorno d'oggi, anche la televisione), ognuno è se stesso solo in quanto è omologato agli altri, e perciò risulta non individuato, indistinto rispetto ad essi. Di conseguenza, tutto risulta appiattito, tutto è ricondotto a una dimensione di medietà: l'«io» stesso diventa parte di un «pubblico», e le sue convinzioni vengono assorbite da quella «opinione pubblica» che, in quanto mai definita, ha sempre ragione e per la quale tutto è facile e già risolto. E dunque, in questa situazione, al singolo esserci sono sottratte le proprie responsabilità concrete, al punto che questi risulta sgravato dall'istanza, che potrebbe muoverlo, di porsi in un rapporto autentico con sé.

Insomma: nel mondo del *si* ciascuno è l'altro, nessuno è se stesso. Questo è il modo improprio in cui l'esserci si autocomprende innanzitutto e di solito, questa è la modalità inautentica in cui comunemente l'esserci esiste. Tuttavia, nonostante le apparenze, non vi è un giudizio negativo al fondo di queste analisi heideggeriane, bensì esse ci propongono solamente una descrizione fenomenologica di alcuni caratteri della quotidianità. Ed è appunto solo muovendo da qui, dalla considerazione della quotidianità media, che diviene possibile per l'esserci staccarsi dal *si* e guadagnare, così, quel *se stesso* che propriamente esso è. Il modo in cui ciò può avvenire sarà successivamente mostrato nella seconda sezione di *Essere e tempo*.

3.5

L'in-essere come tale

3.5.1. Le strutture dell'in-essere

L'indagine fin qui compiuta da Heidegger sull'essere-nel-mondo ha approfondito questo fenomeno, in se stesso unitario, secondo

alcuni particolari suoi aspetti. Il mondo in quanto tale (la *Welt* nella sua *Weltlichkeit*) è stato analizzato considerandolo come quel contesto d'uso che è proprio dell'ambiente circostante (la *Umwelt*), nel quale l'esserci si procura ciò che gli è utile e si cura delle cose. I rapporti che l'esserci intrattiene nel mondo sono stati poi articolati non solo in un'ottica strumentale (quella appunto del *Besorgen*, del «prendersi cura»), ma anche nella direzione dell'essere-con altri, vale a dire attraverso l'esame del con-esserci di altri esserci (e in questo caso è venuto in primo piano l'atteggiamento della *Fürsorge*, dell'«aver cura»). In un tale contesto, inoltre, è stato possibile domandarsi *chi* è quell'ente che è «nel mondo», secondo quali modalità esso si configura quotidianamente e come si può rapportare a se stesso.

Sullo sfondo di tali considerazioni – che hanno finora privilegiato i modi di essere-nel-mondo dell'esserci, il suo rapportarsi ad altro, ad altri e a sé – emerge tuttavia un ulteriore problema, che ora è necessario affrontare. Si tratta della questione che riguarda non già *le modalità* concrete di rapporto dell'esserci, bensì *le condizioni* che tali modalità rendono possibili. In altre parole, è necessario approfondire l'essere-nel-mondo nel suo carattere di *apertura* di ogni rapporto dell'esserci¹⁴. Bisogna mostrare come l'esserci stesso sia il «luogo» in cui si attua questa apertura. Heidegger chiama questo luogo l'«in-essere» dell'essere-*nel*-mondo. E dedica il capitolo quinto della prima sezione di *Essere e tempo* a un'analisi, appunto, dell'«in-essere come tale».

La nozione di in-essere, lo si ricorderà, era stata già tratteggiata a grandi linee, in termini sia positivi che negativi, nei precedenti parr. 12 e 13. Il capitolo quinto ha però il compito, non solo di approfondire questo schizzo preliminare, ma di preparare la suc-

14. Va subito detto che il termine «apertura» (*Erschlossenheit*), qui, risulta ambiguo e deve comunque essere inteso in ambedue i sensi che in italiano può assumere. Da un lato, infatti, esso indica quell'attivo comprendere se stesso che l'esserci è in grado di realizzare (assumendosi così com'è propriamente, autenticamente, oppure secondo le sue modalità improprie, inautentiche); dall'altro lato, esprime quella situazione, quella condizione in cui già sempre l'esserci si trova (in virtù della sua comprensione, anche vaga e indeterminata, dell'essere) e che gli consente di rapportarsi a ogni ente in quanto tale. In altre parole, «apertura» dice sia il concreto entrare in rapporto con altro (in un senso ontico), sia ciò che un tale rapporto rende possibile (in un senso ontologico).

cessiva determinazione dell'essere dell'esserci come «cura», nella quale si ricordano i momenti già emersi del «prendersi cura» e dell'«aver cura» dell'esserci. Tutto ciò, d'altronde, può riuscire unicamente se risulta ben chiara la corretta impostazione che dev'essere assunta: se ci si rivolge ai fenomeni, cioè, salvaguardandone le connessioni di fondo, e non invece isolandoli preventivamente, salvo poi ricercare, a posteriori, quel collegamento tra di essi che è andato ormai perduto.

Seguendo una tale impostazione, l'esserci, dice Heidegger nel capoverso 5, si configura come quell'ente che «è di volta in volta il suo "ci"». Ciò significa che questo ente, in quanto la sua essenza è caratterizzata dall'essere-nel-mondo, risulta costitutivamente «aperto», già da sempre «illuminato» rispetto a tutti quei rapporti nei quali può trovarsi coinvolto. In altre parole, l'esser-ci è il «luogo» (il *ci*, appunto) in cui l'essere – la condizione di possibilità ultima di ogni incontro dell'esserci con gli altri enti, e anche del suo rapporto con se stesso – viene a dischiudersi. Introducendo un'immagine che ritornerà più volte nella sua riflessione successiva, l'immagine della *Lichtung*, Heidegger afferma che l'esserci «è esso stesso la *Lichtung*»: quella radura luminosa nella quale il folto del bosco viene a diradarsi (*sich lichten*) e, dalla sua oscurità, si apre alla luce (*Licht*)¹⁵.

Tuttavia, come già abbiamo segnalato, non si può propriamente dire che l'esser-ci è il proprio *ci*, ovvero la sua «apertura». Non lo si può dire perché l'essenza dell'esserci è la sua esistenza, e dunque l'esserci non tanto è, quanto *può essere*. E sulla base di quanto abbiamo visto nell'indagine sul *si*, come modalità quotidiana dell'esserci (cfr. il par. 27), ciò rispetto a cui l'esserci *può essere* è anzitutto *se stesso*, assunto secondo una forma impropria, inautentica (quella appiattita e appiattente della sfera pubblica) oppure propria, autentica.

Ecco perché anche l'approfondimento delle strutture dell'essere come tale, cioè del *ci* dell'esserci, dev'essere compiuto in due momenti. Una prima parte (la sezione A, intitolata: «La costituzione esistenziale del *ci*») dovrà prendere in esame le determinazioni di fondo in cui si articola una tale apertura: il sen-

15. Ha approfondito questi temi Leonardo Amoroso nel suo volume *Lichtung. Leggere Heidegger*, Rosenberg & Sellier, Torino 1993.

tirsi situato (la *Befindlichkeit*, considerata in generale e secondo una sua particolare modalità, quella della paura: cfr. i parr. 29 e 30), la comprensione (il *Verstehen*, analizzato anche nei suoi rapporti con l'interpretare e come condizione da cui deriva la particolare modalità dell'asserzione: cfr. i parr. 31, 32 e 33) e il discorso (la *Rede*, in quanto articolazione della comprensibilità e struttura di fondo del linguaggio: cfr. il par. 34). Una seconda parte invece (la sezione B, dal titolo: «L'essere quotidiano del ci e il decadimento dell'esserci») ha il compito anzitutto di indagare alcune modalità quotidiane di rapporto che sono caratteristiche dell'esserci (la chiacchiera, la curiosità e l'equivocità: cfr. i parr. 35, 36 e 37) e poi di mettere in luce (nel par. 38) quel moto che di tale ente è costitutivo e che può essere descritto nei termini di una «caduta», di un suo intrinseco «decadere».

3.5.2. Il «sentirsi-situato» nei suoi caratteri generali e nella modalità particolare della paura

Abbiamo reso il termine *Befindlichkeit* con «sentirsi-situato», nonostante alcuni traduttori abbiano adottato anche soluzioni diverse (Chiodi traduce una tale espressione con «situazione emotiva»; altri, in virtù del fatto che il verbo *sich befinden* significa semplicemente «trovarsi», lo rendono appunto in questo modo). Ciò è dovuto a quanto Heidegger stesso dice nel corso del par. 29. La *Befindlichkeit*, infatti, è il modo in cui l'esserci si trova aperto nei confronti del puro e semplice fatto di esistere: cioè, potremmo dire, rispetto al nudo «che esso è». Heidegger chiama questo «fatto» dell'esistenza (che non ha nulla a che vedere con la «fattualità» delle cose semplicemente presenti, denominata invece, come abbiamo visto, *Tatsächlichkeit*) la «fatticità» (*Faktizität*) dell'esserci¹⁶. Ebbene, la *Befindlichkeit* manifesta anzitutto questo carattere dell'essere dell'esserci, vale a dire la fatticità della sua esistenza, lasciando sullo sfondo (ciò che non accadrebbe affatto in una prospettiva religiosa di tipo

16. Per un breve inquadramento di questa problematica nei primi corsi friburghesi di Heidegger cfr. *supra*, il PAR. 1.3. Per una più ampia analisi della *Faktizität* nel contesto del pensiero heideggeriano cfr. il volume di G. Bruni, *Heidegger e l'essere come fatticità. La temporalità vuota, il dominio della celatezza, l'eclissi dell'«altro»*, vol. I, *Tempo e fatticità*, Edizioni ETS, Pisa 1997.

ebraico-cristiano) il *donde* e il *verso dove*, cioè la provenienza e la finalità di un tale esistere. Giacché l'esserci – per riprendere un'espressione usata da Heidegger nel capoverso 4. – si trova semplicemente «gettato» in una tale situazione, senza che di ciò sia dato un «senso» da altrove. E dunque il fatto *che* questo ente è può a buon diritto esser chiamato lo stato di «gettatezza» (*Geworfenheit*) in cui esso si trova. Di ciò, appunto, la *Be-findlichkeit* è rivelativa.

Non c'è però solamente questo elemento del «trovarsi», dell'«essere gettato» di volta in volta in una particolare situazione, a caratterizzare l'esserci in quanto aperto alla fatticità del proprio esistere. L'esserci, infatti, non solamente percepisce una tale situazione – ad esempio quando, per usare un'espressione agostiniana che Heidegger riprende, sente di «essere un peso a se stesso» – ma anche *avverte* un tale suo percepire. Ciò è dovuto al fatto che vi è una particolare riflessività nello stesso sentire, tale che – come Heidegger ribadisce in vari luoghi ¹⁷ – esso risulta al tempo stesso anche un «sentir di sentire», il quale tuttavia nulla ha a che vedere con un'autocoscienza di tipo teoretico. Ecco perché l'ambito degli «stati d'animo», delle «emozioni», delle «passioni», degli «umori», può essere una delle modalità in cui il mondo è aperto all'esserci. E soprattutto ecco perché – lungi dall'essere ricacciate nella sfera dell'irrazionale o considerate come quell'«inconscio» che uno scavo della coscienza è in grado di portare alla luce – le «passioni», in quanto modalità del sentirsi-situato, riacquistano una dignità filosofica che ad esse era venuta meno – dice Heidegger – dopo Aristotele ¹⁸.

17. Cfr. ad esempio *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., p. 127 (HGA 24, pp. 187-8) e anche *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 138.

18. Un tale recupero della dignità filosofica della sfera «emozionale» è una delle eredità più importanti lasciate da Heidegger alla riflessione contemporanea. Soprattutto in area francese (ad esempio in Sartre, Merleau-Ponty, Jankélévitch, Levinas) la funzione «aprente» degli «stati d'animo» è utilizzata nel quadro di rilevanti analisi fenomenologiche. Quanto a Heidegger, egli darà prova ulteriore di una tale funzione originaria del «sentirsi-situato», ad esempio, sia nel prosieguo di *Essere e tempo*, sia nella prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?* (ora in *Segnavia*, cit., HGA 9) e nelle lezioni del 1929-30, che ad essa si ricollegano (*I concetti fondamentali della metafisica*, cit., HGA 29/30).

Il sentirsi-situato è dunque il modo in cui l'esserci si trova rinviato alla fatticità del suo esistere (per lo più, dice Heidegger, eludendola e fuggendo da essa) e la avverte grazie alla specifica riflessività che è propria del sentire. A partire da qui è possibile delineare i tre caratteri fondamentali che costituiscono questa modalità di apertura e procedere a una sua concreta esemplificazione. Il primo di questi caratteri lo abbiamo già esaminato: è l'individuazione di *ciò che* il sentirsi-situato apre (vale a dire la gettatezza dell'esserci, la sua fatticità) e del *come* tutto ciò viene dischiuso (al modo cioè della diversione, dell'evasione). Al secondo abbiamo fatto cenno: esso consiste nel fatto che il sentirsi-situato non può essere subordinato a ulteriori modalità conoscitive, ma possiede una funzione «aprente» del mondo, del con-esserci e dell'esistenza, che risulta assolutamente cooriginaria rispetto a quella della comprensione. Il terzo carattere, infine, specifica una tale cooriginarietà mostrando come la stessa avvedutezza dell'esserci, che si trova nel proprio ambiente, non solo non abbia affatto una connotazione teoretica o contemplativa, ma sia attraversata da un'affettività che si radica proprio nel sentirsi-situato. In altre parole, solo perché l'esserci si sente situato nel mondo – anzi, sostiene Heidegger, è per dir così «assegnato» a questa sua situazione – esso può essere toccato, «affetto» (per esprimerci con Kant) da ciò che incontra. Una teoria pura, insomma, non si dà, in quanto essa è sempre

Per le analisi compiute nei parr. 29 e 30 di *Essere e tempo*, lo si è accennato, il modello al quale Heidegger si richiama è dato da Aristotele, e soprattutto dal secondo libro della sua *Retorica*, definita nel capoverso 13 del par. 29 come «la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano» (per quanto riguarda la specifica analisi della paura, *phobos*, cfr. *Rhet.*, 1382 a, 21 ss.). In realtà, accanto ad Aristotele (cfr. a questo proposito soprattutto il corso heideggeriano del 1924 sui *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, cit., HGA 18) ai fini di una determinazione della tematica della *Befindlichkeit* era stato fondamentale Agostino, peraltro anche qui richiamato in una nota. In una conferenza del 1924, intitolata *Il concetto di tempo*, Heidegger compie infatti un'analisi della dottrina agostiniana dell' *affectio* (cfr. il libro XI delle *Confessioni*) in relazione al problema del tempo e alla sua determinazione (cfr. M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, pp. 29-30). Infine, il disprezzo heideggeriano nei confronti delle dottrine psicoanalitiche, che traspare anche in queste pagine, è documentato da Karl Löwith in un passo della sua autobiografia (cfr. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 71).

accompagnata da una peculiare «sensibilità», allo stesso modo in cui la stessa filosofia, come dice la parola, non è affatto l'espressione di un puro sapere, ma comporta una predilezione, una tensione verso di esso.

Su questo sfondo si può anche comprendere l'esemplificazione di una modalità del sentirsi-situato che Heidegger introduce nel par. 30. Fra i molti «stati d'animo» che potevano essere sottoposti all'analisi, la paura viene qui privilegiata perché costituisce un efficace contraltare di quella situazione di angoscia che assumerà un ruolo importante, e fortemente rivelativo, nel successivo capitolo sesto. Il par. 30, con il tipico stile fenomenologico heideggeriano, analizza la paura nei suoi tre momenti costitutivi: 1. il *davanti a che* della paura (ciò che si teme per una sua ben determinata minacciosità); 2. l'*aver paura come tale* (quella paurosità di fondo che fa sì che proviamo timore per questa o quella cosa); e 3. il *per-che* (o per chi) la paura è tale (colui, cioè, per il quale si ha paura: anzitutto e in primo luogo l'esserci, ma anche – in quella peculiare condivisione del sentirsi-situato che Heidegger chiama la *Mitbefindlichkeit* – gli altri). A partire da qui, nell'ultimo capoverso del par. 30, vengono introdotte le modalità emozionali che alla paura si riconnettono: quelle dello spavento, dell'orrore, del terrore e così via. Tutte stanno a indicare, come vien detto esplicitamente da Heidegger in conclusione, che l'esserci, in quanto essere-nel-mondo, si trova nella condizione esistenziale dell'essere «spaurito».

3.5.3. Il comprendere come modalità dell'apertura. La distinzione fra interpretare e asserire

Un altro carattere di fondo dell'apertura, cooriginario al sentirsi-situato, è il comprendere (*Verstehen*). Questa nozione è stata solitamente pensata, ad esempio da Dilthey, in contrapposizione con lo spiegare (*Erklären*): mentre la comprensione costituirebbe lo specifico modo di conoscere delle «scienze dello spirito», la spiegazione riguarderebbe invece le «scienze della natura»¹⁹.

19. Sui caratteri e i limiti di questa contrapposizione, cfr. Bianco, *Introduzione all'ermeneutica*, cit., capp. VII ss.

In Heidegger, però, le cose non stanno affatto in questo modo. Il comprendere non è una forma di conoscenza parallela allo spiegare, ma è un modo fondamentale dell'essere dell'esserci, attraverso il quale l'essere-nel-mondo e l'esistenza stessa di questo ente risultano aperti in quanto tali. Di conseguenza, la stessa spiegazione, così come altri aspetti del conoscere, è qualcosa che va ricondotta alla dimensione del comprendere, inteso nel suo senso originario.

Ma che cosa vuol dire, propriamente, «comprendere»? Che genere di «sapere» è quello nel quale si compie una tale apertura? Ancora una volta Heidegger prende le distanze da una concezione teoretico-contemplativa. Nel linguaggio quotidiano, in tedesco, si usa l'espressione «comprendere qualcosa» (*etwas verstehen*) nei sensi di «essere in grado di affrontare qualcosa», di «saperci fare», di «intendersi di qualcosa» (*etwas können*). Il verbo *können*, che solitamente significa «potere», viene qui usato in una particolare accezione, rinviando all'ambito di una capacità, di una particolare competenza, cioè alla sfera del sapere pratico. L'esserci è quell'ente che, in generale, è capace di fare qualcosa, che ha il potere di realizzare delle possibilità e, così facendo, di realizzare anche se stesso. Più ancora e più a fondo l'esserci, nella misura in cui (come s'è visto) non tanto è, quanto *può essere* – dove ora un tale carattere acquista l'ulteriore connotazione di un «saperci fare» –, è appunto quell'ente che per la sua costituzione è caratterizzato dal «poter-essere» (*Sein-können*).

Di nuovo, però, dobbiamo chiederci: che cosa significa, qui, «potere», «poter-essere»? E in che modo queste nozioni si ricollegano a quella del «comprendere»? È bene distinguere, ancor più chiaramente di quanto non faccia Heidegger nel capoverso 3 del par. 31, l'ambito del «possibile» – cioè delle possibilità (*Möglichkeiten*) che l'esserci è in grado di realizzare con il suo pensiero e con la sua azione (e che gli sono così connaturate da far affermare a Heidegger che, non essendo una cosa tra le cose, l'esserci stesso si configura come «esser-possibile»: *Möglichsein*) – dalla sfera del «potere» che è proprio dell'esserci: sia nel senso di quella potenzialità che gli è intrinseca e che gli è possibile attivare, sia nel carattere di «condizione di possibilità» di ogni rapporto che questo ente ha in virtù del suo primato fra gli altri enti (cfr. l'*Introduzione di Essere e tempo*). I due

ultimi aspetti qui menzionati, considerati insieme, sono ciò che Heidegger, propriamente, chiama «poter-essere» (*Sein-können*)²⁰. Ne consegue che, in quanto l'esserci, come abbiamo più volte ribadito, non è, ma *può essere*, e ciò paradossalmente determina la struttura della sua esistenza, i modi concreti su cui viene ad incidere un tale suo potere di fondo sono appunto le *possibilità* fra le quali questo ente può scegliere, portandole a realizzazione e determinando in tale scelta, di volta in volta, anche se stesso.

Riepilogando, insomma, il termine «possibilità» – quella possibilità che, come viene detto nel par. 7, sta «più in alto della realtà» – assume in questo contesto due significati fondamentali. Da un lato, esso indica un esistenziale, esprime cioè il poter-essere dell'esserci. In un tale contesto la nozione di «potere» va intesa anzitutto nel senso di un «intendersene», in relazione cioè con un sapere pratico quotidiano, e poi, in una prospettiva più marcatamente filosofica, come quella condizione di possibilità e quella potenza fondativa che sono insite nelle strutture dell'esserci. Dall'altro lato, «possibilità» significa, in un senso ontico, quanto è suscettibile di essere realizzato. Più specificamente, ciò vale sia per le possibilità che sono proprie dell'esserci, sia per quelle che caratterizzano gli enti. Come categoria modale, anzi, la «possibilità» viene a interessare le cose semplicemente presenti e, in questo senso, indica ciò che non è ancora reale e che non è mai necessario.

Si capisce dunque ciò che Heidegger vuol dire, verso la fine del capoverso 4, definendo l'esserci come «un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata*», ovvero come «la possibilità dell'esser libero *per* il più proprio poter-essere». L'esserci, infatti, si trova già da sempre nella situazione del poter-essere, capace cioè di portare a realizzazione le diverse possibilità che gli si prospettano e, fra queste, anche quelle relative a se stesso. L'esserci è sempre *più* di una semplice presenza: si trova al di là di se stesso, è sempre *già* nel modo del *non-ancora*. Pertanto, solo questo ente può dire a se stesso (come viene

20. Ho discusso dettagliatamente questi diversi aspetti nel mio volume *Prospettive dell'interpretazione*, cit., pp. 17 ss.

rilevato alla fine del capoverso 8, in una sintomatica ripresa delle parole di Nietzsche): «Divieni ciò che sei!».

È allora all'interno di un tale sfondo che può venire chiarita anche la struttura esistenziale della comprensione. Come emerge nel capoverso 6, la comprensione viene infatti individuata come «l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'esserci stesso», in modo tale che, attraverso di essa, è sempre già data sia l'apertura dell'essere-nel-mondo, sia quella dell'essere dell'esserci. Ciò vuol dire che, in primo luogo, per l'esserci risulta sempre già delineato, come condizione di ogni effettivo suo rapporto con gli enti, quel complesso di strutture di un possibile appagamento che sono proprie della mondità del mondo e all'interno delle quali l'esserci sa come muoversi. Insieme, però, ciò significa che questo ente è capace di rapportarsi a sé, è tendenzialmente in grado di «sapere chi è», anche se per attivare un tale rapporto in modo autentico deve contrastare l'autointerpretazione quotidiana e livellante del *si*. In definitiva, quindi, la comprensione, come modalità originaria dell'apertura, è la situazione in cui si manifesta lo sfondo di quei rapporti possibili che, a seconda dei casi, potranno o meno trovare realizzazione.

L'esserci si trova dunque, come abbiamo detto, già sempre in un tale stato di apertura comprendente. In altri termini, esso è gettato (*geworfen*) in una particolare condizione: quella di essere, nel suo costitutivo comprendere, sempre già al di là di se stesso. L'essere-avanti-a-sé che caratterizza il poter-essere dell'esserci è chiamato da Heidegger, nel capoverso 7, «progetto» (*Entwurf*). Il progetto, più propriamente, è il modo in cui si attua la comprensione, la sua struttura esistenziale. Nel suo comprendere, infatti, l'esserci è sempre «gettato» (*geworfen*) oltre se stesso, risulta destinato, cioè, al possibile rapporto con gli altri enti e con sé. Esso dunque si configura propriamente come un «progetto gettato» (*geworfener Entwurf*).

In che modo, tuttavia, si realizza *concretamente* un tale progetto? Heidegger risponde a questa domanda introducendo nel par. 32 il concetto di «interpretazione». Interpretare (*Auslegen*) è quell'esercizio del comprendere in virtù del quale – come viene detto nel primo capoverso di questo paragrafo – il comprendere, comprendendo, «si appropria» del compreso. Ciò avviene, però, solo se è presupposto qualcosa di già compreso, che, per così dire, guida e orienta la mia comprensione. Io interpreto un

qualsiasi fenomeno, infatti, sempre a partire da qualcosa d'altro che in qualche modo mi è noto, lo considero cioè con riguardo a una particolare idea che mi indirizza nell'esame: lo colgo, come dice Heidegger, «in quanto» (*als*) qualcosa.

L'interpretazione, come modo di attuarsi del comprendere nella molteplicità dei suoi progetti, si articola dunque secondo la struttura dell'«in quanto». Io posso interpretare nelle loro funzioni questo o quell'ente intramondano (ad esempio in quanto utilizzabile), oppure considerarlo come semplicemente presente, perché mi sono già dischiusi il contesto di appagamento del mondo e, più in generale, l'essere stesso al modo dell'utilizzabilità o della semplice presenza. L'interpretazione di qualcosa – almeno per quel che concerne la sfera della quotidianità – è dunque sempre guidata dall'assunzione preliminare di una prospettiva che orienta la considerazione tematica di un ente, che consente di privilegiare di esso un particolare aspetto e che permette di coglierlo a partire da un particolare interesse.

A tutto ciò, insomma, rimanda la struttura dell'«in quanto». Più precisamente, come mostra Heidegger nel capoverso 4 del par. 32, tre sono le modalità concrete nelle quali si esplicita il rinvio insito in una tale struttura. È necessario anzitutto un possesso preliminare, una predisponibilità di qualcosa che può guidare la nostra considerazione dell'interpretato; bisogna poi collocarsi in una particolare prospettiva, assumere cioè quella visione preliminare che ci consente di cogliere l'interpretato in un determinato modo; ci dev'essere infine una cognizione anticipata, una determinata concettualità che viene fatta propria, la quale consente un'elaborazione più o meno adeguata di ciò che viene afferrato. Di conseguenza, non si dà mai una visione pura e semplice, immediata delle cose. Come era stato anticipato in precedenza (nei capoversi 11 e successivi del par. 31), ogni visione risulta sempre già orientata dall'assunzione preliminare di alcuni elementi che la guidano. Di modo che, se si vuol ancora utilizzare il termine «visione», questo, dice Heidegger, dev'essere inteso in un senso diverso: come l'indice di quello sguardo in virtù del quale l'esserci è costantemente aperto al proprio mondo.

Heidegger dunque ha individuato nell'interpretazione il modo in cui il comprendere effettivamente si esercita, ha messo

in luce, nella sua struttura, il rinvio a qualcosa d'altro che viene assunto preliminarmente (ciò a cui rimanda l'«in quanto») e ha infine mostrato secondo quali direttrici di orientamento si possono configurare tali assunti preliminari. Negli ultimi capoversi del par. 32 egli poi affronta due questioni che, nella storia dell'ermeneutica, sono connesse all'esercizio dell'interpretazione: il problema del senso e quello della circolarità di un tale procedere. Tutto ciò che è interpretato sulla base di determinate assunzioni preliminari, e viene da esse illuminato, acquista un suo senso. «Senso», in generale, è ciò rispetto a cui qualcosa risulta comprensibile in quanto qualcosa, ciò in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa. I tre modi del possesso preliminare, della prospettiva e della cognizione anticipata di cui abbiamo parlato poc'anzi sono dunque i modi in cui un orizzonte di senso si viene a strutturare. E nella misura in cui tutto ciò riguarda l'apertura dell'esserci – il fatto cioè che unicamente in questo ente e grazie a questo ente la comprensibilità si può realizzare – solo l'esserci può risultare «sensato» oppure «insensato» (vale a dire: luogo di comprensione o di fraintendimento).

Quanto alla circolarità del procedere interpretante, Heidegger ribadisce in queste pagine un «assioma» della tradizione ermeneutica, peraltro già richiamato nella pagine dell'*Introduzione di Essere e tempo*: la necessaria assunzione preliminare di ciò a partire da cui (l'«in quanto») qualcosa è comprensibile non fa sì, affatto, che l'interpretazione si muova in un circolo vizioso. Considerare anzi tale circolarità come un'imperfezione significherebbe fraintendere completamente il processo del comprendere. Ciò che importa, insomma, non è uscire dal circolo, bensì, ancora una volta, starvi dentro nella maniera giusta. E questo perché, come viene detto proprio alla fine del par. 32, è l'esserci stesso, in quanto aperto all'essere, a possedere una struttura circolare.

Si è venuta delineando, così, una nuova dimensione «logica», la stessa a cui Heidegger aveva già accennato nel par. 6: quella che muove dalla comprensione dell'esserci e che si realizza in concreti atti interpretativi, sempre già orientati da un senso che risulta preliminarmente dischiuso. Su ciò, comunque, ci siamo soffermati nelle pagine introduttive di questo libro. Tuttavia resta ancora da chiarire, a questo proposito, il rapporto fra una tale «logica ermeneutica» e la «logica apofantica» tradi-

zionale, quella che, invece dell'interpretazione, privilegia la struttura dell'asserzione.

Ai rapporti tra interpretazione e asserzione è dedicato appunto il par. 33 di *Essere e tempo*. Qui l'asserzione è esplicitamente ricondotta all'atto dell'interpretare e viene definita come un suo modo derivato. Ciò emerge attraverso un'analisi che ripropone, in maniera più schematica, considerazioni che Heidegger aveva svolto con maggiori dettagli in alcuni corsi universitari degli anni venti, in particolare quello del 1925/26 dal titolo *Logica. Il problema della verità* (dove viene condotto un serrato confronto con l'impostazione data da Aristotele alla questione). Nel par. 33 Heidegger distingue tre significati di «asserzione»:

1. quello di «manifestazione» (per cui il *logos* in quanto *apophansis*, come già indicato nel par. 7, ha la funzione di far sì che l'ente si mostri da se stesso in ciò che esso è);
2. quello di «predicazione» (che indica il modo in cui, in questo caso, un tale mostrare si realizza: vale a dire attraverso la determinazione del soggetto mediante il predicato);
3. quello di «comunicazione», di «enunciazione» (nel senso di una compartecipazione espressa di ciò che si mostra e del modo in cui esso viene a determinarsi).

A partire da qui è guadagnata una definizione dell'asserire, comprensiva dei tre momenti indicati, come «manifestazione che determina e comunica». In quanto tale, la funzione dell'asserire risulta propriamente una modificazione di quell'interpretare avveduto che l'esserci di volta in volta mette in opera nel proprio ambiente, cioè – come s'è detto – qualcosa di derivato rispetto ad esso. La derivazione, più precisamente, consiste in una sorta di sostituzione dell'«in quanto ermeneutico» originario, secondo le molteplici prospettive che esso apre, con l'«in quanto apofantico», nel quale invece la pluralità dei modi di vedere le cose viene appiattita e livellata sull'unica dimensione della semplice presenza. Gli enunciati, in quanto pur sempre risultano modalità di apertura degli enti, li danno a vedere tuttavia solo come cose che sussistono, e che perciò possono essere colte in un rapporto di tipo contemplativo. Di più: le stesse componenti dell'asserzione, i termini di essa, possono venire trattate a loro volta come cose, collegate o disgiunte fra loro mediante la copula.

In una tale prospettiva, allora, l'essere stesso perde il proprio carattere dinamico e la sua potenzialità ermeneutica, trasformandosi, come copula, in una semplice funzione di collegamento fra un soggetto e un predicato ²¹. La regola prende dunque il sopravvento sul contenuto, il fenomeno diviene simbolo. Può annunciarsi in tal modo lo specifico progetto di una «logica formale».

3.5.4. Il discorso e il linguaggio

Come si ricorderà, Heidegger ha definito l'asserzione una «manifestazione che determina e comunica». Mentre però è stato chiarito in che modo e a quali livelli si realizza la determinazione che è propria dell'asserire (attraverso cioè l'esclusivo privilegio dell'ottica della semplice presenza), bisogna ancora approfondire ciò che rende possibile il comunicare stesso: sia quello che si manifesta specificamente attraverso gli enunciati, sia quello che si realizza, più in generale, nei diversi usi del linguaggio. A questo tema è dedicato il par. 34 di *Essere e tempo*.

Cooriginario alle strutture del sentirsi-situato e del comprendere (considerato, quest'ultimo, anche nella modificazione sua propria dell'interpretare) è, per Heidegger, il discorso (*Rede*). Il discorso è l'articolazione della comprensibilità. Esso è il modo, cioè, in cui la totalità di rimandi dell'essere-nel-mondo, già sempre compresa dall'esserci e sperimentata da questo ente secondo le diverse affezioni del sentirsi-situato, risulta espressa e diviene comunicabile. Nel discorso, in altre parole, viene ad esprimersi quella totalità di significato che si ricollega all'appagamento degli enti intramondani (cfr. il par. 18) e che risulta condizione dell'apertura dell'esserci in quanto essere-nel-mondo. Non vi è mai, dunque, una comprensibilità non articolata, non suscettibile di espressione.

Una tale espressività cooriginaria al comprendere (e al sentirsi-situato) viene a estrinsecarsi poi, di volta in volta, nelle parole concrete che appartengono alle varie lingue. Il linguaggio

21. Per quanto riguarda poi il problema della copula, anch'esso trattato nel par. 33, cfr. di nuovo le lezioni *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit. (HGA 24), parte I, cap. 4.

infatti – a differenza di quanto accadrà nella riflessione heideggeriana successiva agli anni trenta, quando esso si configurerà come un modo di apertura dell'essere stesso²² – risulta fondato sul discorso, è una concretizzazione di esso. Si determina così una ben precisa successione di strutture: il discorso, in quanto cooriginario alla comprensibilità, ne è l'articolazione espressiva; il linguaggio è l'espressione esteriore del discorso; la lingua concretamente parlata può essere infine presa in esame, frantumandone l'originaria connessione che la costituisce, come una serie di parole-cosa semplicemente presenti.

Dopo aver indicato i momenti costitutivi del discorso (ciò di cui si parla; ciò che è detto in quanto tale; il comunicare e il rendere noto: cfr. il capoverso 8) ed aver approfondito i caratteri, che di esso sono propri, dell'esprimersi e del comunicare (la *Mitteilung*: intesa etimologicamente come «compartecipazione» di quel sentirsi-situato e di quel comprendere che sono propri dell'«essere con» altri), Heidegger analizza i fenomeni dell'ascolto e del silenzio in quanto modalità riconducibili alla sfera del discorrere. Soprattutto però, alla fine del paragrafo, egli propone una lettura originale della definizione aristotelica dell'uomo come *zoon logon echon*: animale che «possiede» il *logos*. *Logos*, nella lingua greca, corrisponde a ciò che Heidegger ha chiamato, nel contesto del paragrafo, *Rede*: discorso, appunto. Presentare l'uomo come l'ente che *ha* il *logos* significa dunque essere implicitamente orientati verso una concezione dell'esserci per la quale esso, in quanto essere-nel-mondo, si trova aperto nei confronti di una comprensibilità già sempre articolata. Questo orientamento, tuttavia, viene coperto non solo dalla successiva traduzione latina – *animal rationale* – di quella definizione, ma già dalla stessa interpretazione che del *logos*, di fatto, dettero i greci, considerandolo unicamente nella prospettiva dell'asserzione e sviluppando, a partire da una logica così intesa, una serie di sofisticate analisi grammaticali. Il compito che la dottrina ermeneutica del linguaggio deve far proprio, dunque, è quello che mira, da un lato, a una «liberazione» della gram-

22. Cfr. ad esempio *Unterwegs zur Sprache* (1959), HGA 12, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985 (trad. it. a cura di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1979).

tica da una logica così concepita – rendendo possibile, fra l'altro, la definizione della stessa linguistica su nuove basi – e, dall'altro, a mettere in discussione proprio una tale logica, nella misura in cui essa si fonda sull'ontologia della semplice presenza.

3.5.5. Le modalità di apertura dell'esserci quotidiano. Il costitutivo decadere dell'esserci

Le strutture esistenziali dell'in-essere che sono state finora analizzate (il sentirsi-situato, il comprendere, il discorso) riguardano l'esserci, considerato in generale, nel suo essere-nel-mondo. Tali strutture, anzi, sono state guadagnate grazie all'approfondimento di un aspetto fondamentale dell'essere-nel-mondo stesso (il carattere di apertura, appunto, che di esso è proprio) e non invece (com'era avvenuto in precedenza, nel caso dell'indagine sulla mondità) partendo dalla descrizione dei modi concreti in cui l'esserci, l'ente che noi siamo, si trova di fatto in relazione con gli altri enti nella sfera quotidiana. Bisogna dunque recuperare un tale riferimento alla vita di tutti i giorni – anche se ora lo si fa, per così dire, in seconda battuta – allo scopo di confermare la correttezza dei risultati raggiunti e di radicare sempre più decisamente nell'ambito dell'esperienza pubblica (quella dominata dal *si*) i modi d'essere finora emersi.

Nella sfera pubblica del *si* s'annunciano alcune modalità inautentiche di apertura dell'esserci (dove, lo ripetiamo, il definirle come «inautentiche» non significa che esse siano sottoposte da parte di Heidegger a un'analisi e a una critica di tipo moraleggiante). Quelle privilegiate in *Essere e tempo* sono, nell'ordine, la *chiacchiera* (come modalità quotidiana del discorrere: cfr. il par. 35), la *curiosità* (come possibilità inautentica della visione: cfr. il par. 36) e l'*equivocità* (come modo decaduto dell'interpretazione: cfr. il par. 37). Di grande efficacia sono le pagine heideggeriane su questi temi, perché riescono a coniugare l'indagine su ciò che appartiene all'esperienza più comune con l'attualizzazione e l'applicazione alla vita quotidiana di alcuni importanti riferimenti filosofici (ad Aristotele e ad Agostino in primo luogo). Più ancora, però, va detto che esse hanno costituito il modello di ulteriori, successive indagini, condotte da un versante più propriamente «esistenzialistico», le quali hanno in-

teso mostrare, per la via di una descrizione del quotidiano, la situazione senza via d'uscita in cui l'uomo si viene a trovare.

Heidegger però non si limita a descrivere tali fenomeni – pur sempre mantenendo un atteggiamento non valutativo – e a mostrarne le interne connessioni. Egli intende soprattutto cogliere, in un passaggio ulteriore della sua ricerca, il *perché* di una tale situazione quotidiana dell'esserci: il motivo per cui, cioè, l'esserci di solito si trova coinvolto in tali forme inautentiche di apertura. E tale motivo, alla fine, è che l'esserci ha un'intrinseca tendenza alla fuga, alla decadenza, allo scadimento. Questo è ciò che viene appunto espresso e analizzato nel par. 38. D'altronde, assunzioni consimili non sono certo una novità all'interno della riflessione heideggeriana. Nelle lezioni del semestre invernale 1921-22, infatti, Heidegger aveva già parlato di un «roviniò» che costituisce la dinamica propria dell'esserci, la sua specifica «motilità». In *Essere e tempo* si parla invece di un *Verfallen*, di un «decadere» (la traduzione che Chiodi dà di questo vocabolo è, invece, «deiezione»).

Il decadere è il modo d'essere quotidiano dell'esserci, il fatto che questo ente si trova perduto nel mondo, smarrito nella «pubblicità» (*Öffentlichkeit*) del *si* e dei suoi rapporti inautentici. Esso indica *come*, di solito, l'esserci è nel mondo. Più che uno *stato*, tuttavia, questo fenomeno indica soprattutto un *moto*: quel moto in virtù del quale l'esserci si allontana non già da una situazione originaria e paradisiaca (la «caduta» di cui parla, ad esempio, la tradizione ebraico-cristiana), bensì da se stesso, da *colui che* l'esserci stesso propriamente è. E a partire da qui possono essere individuati anche i caratteri essenziali di un tale complesso fenomeno, quelli mediante i quali esso, di fatto, viene a realizzarsi: la tentazione, l'acquietamento, l'estraneazione e l'imprigionamento.

Il decadere manifesta quindi una struttura ontologica essenziale dell'esserci, quella che lo caratterizza nella sua quotidianità. In altre parole, tale fenomeno individua il modo in cui questo ente, innanzitutto e di solito, è nel mondo. Soprattutto e più in generale, però, esso rappresenta il tentativo, compiuto dall'esserci stesso, di coprire le potenzialità che lo caratterizzano, di appiattire cioè il poter-essere sull'essere, apparentemente fissato una volta per tutte, del *si*. Rispetto a una tale dinamica (che finisce di solito per restare celata) è necessario allora ope-

rare un contro-movimento: quello grazie al quale l'esserci si determina autenticamente come poter-essere e si assume nel suo poter-essere più proprio. I primi due capitoli della seconda sezione di *Essere e tempo* avranno il compito di indicare questa possibilità e di mostrare le condizioni del suo attuarsi. Ma come ultimo passaggio, a completamento della prima sezione dell'opera, è necessario cogliere – nella sua interezza e nell'intimo legame fra quei caratteri che sono finora emersi – l'essere dell'esserci. A ciò, appunto, è dedicato il capitolo sesto.

3.6

La cura come essere dell'esserci

3.6.1. L'angoscia come apertura della totalità strutturale dell'esserci

Sono tre, principalmente, le questioni affrontate dal capitolo sesto della prima sezione di *Essere e tempo*. Dopo il consueto paragrafo introduttivo (il par. 39) – nel quale ci si chiede in che modo viene a configurarsi, unitariamente, la totalità strutturale dei fenomeni che sono fin qui emersi in analisi distinte e si presenta, come sempre, lo schema del capitolo – Heidegger rintraccia in uno stato d'animo particolare, quello dell'angoscia, la situazione che è in grado di rivelare l'essere dell'esserci all'esserci stesso (cfr. il par. 40). Aperto in tal modo dall'angoscia, e già messo in luce da alcune testimonianze dell'antichità (cfr. il par. 42), l'ambito complessivo delle strutture dell'esserci prende il nome di «cura» (*Sorge*). «Cura» è la condizione fondamentale dell'ente che noi siamo: in essa i caratteri dell'esserci che sono in precedenza emersi si trovano tutti riportati a una triplice struttura di fondo, comunque unitaria pur nella sua specifica articolazione (cfr. il par. 41).

A partire da un tale risultato Heidegger è in grado di affrontare la seconda e la terza questione di fondo discusse nel capitolo. Solo nella prospettiva appena acquisita della cura, infatti, è possibile impostare correttamente – al di là degli esiti scontati dell'«idealismo» e del «realismo» in filosofia – la questione della «realtà» del «mondo» (cfr. il par. 43). Soprattutto, però, solo muovendo da un'adeguata comprensione dei rapporti fra essere dell'esserci ed essere in generale – quale l'analisi della

cura favorisce – e approfondendo quel carattere di apertura che abbiamo visto contrassegnare il sentirsi-situati, il comprendere e il discorso, è possibile ripensare, al di là delle concezioni dominanti nella storia della filosofia, il problema della verità (cfr. il par. 44).

L'angoscia – in quanto è un modo fondamentale del sentirsi-situati la cui funzione, nell'economia del discorso heideggeriano, è quella (lo abbiamo detto) di rivelare l'essere dell'esserci all'esserci stesso – viene anzitutto analizzata, nel par. 40, in ciò che la distingue dalla paura (l'altro stato d'animo che, come si ricorderà, Heidegger aveva approfondito nel par. 30). Allo stesso modo della paura, anche l'angoscia può essere pensata nei termini di una fuga. Diverso però risulta, nei due casi, ciò davanti a cui si fugge: qualcosa di minaccioso, ma di ben determinato, è ciò che suscita paura; l'essere-nel-mondo stesso, nel suo carattere indeterminato, è ciò che invece provoca angoscia. In quest'ultimo caso, dunque, a colorare la nostra sensibilità non è affatto l'incontro con questo o quell'ente capace di allarmarci. Come verrà poi ribadito da Heidegger stesso nella sua celebre prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?*²³, è piuttosto il ni-ente, il nulla dell'ente, a emergere nei suoi tratti angoscianti. Nell'angoscia, cioè, l'ente finisce per dissolversi nella sua insignificatività, non offre più appigli ad alcun tipo di progetto. E dunque l'esserci viene rinviato unicamente a sé, senza avere possibilità di diversione o di fuga. Ciò davanti a cui l'angoscia situa l'esserci, insomma, è ciò che l'esserci propriamente è: il suo stesso poter-essere, il suo essere-nel-mondo come tale.

Da tutto questo emerge come l'angoscia, in quanto modo in cui l'esserci si sente situato nel suo mondo, non caratterizzi affatto degli specifici rapporti intramondani, bensì dischiuda la stessa condizione – l'essere-nel-mondo – per cui i rapporti intramondani divengono possibili. Ecco perché essa si colloca su di un piano diverso rispetto a quello degli altri stati d'animo. L'angoscia manifesta infatti la condizione stessa per cui le cose possono aver senso, vale a dire l'essere-nel-mondo in quanto tale: una condizione tuttavia che, al cospetto dell'esserci, s'impone a sua volta come un brutto dato di fatto, cioè nella sua

23. Ora contenuta in *Wegmarken*, cit. (HGA 9).

assoluta insensatezza. L'esserci quindi è preda dell'angoscia quando gli si manifesta con estrema chiarezza il carattere insensato della condizione di ogni senso. In conseguenza di ciò questo ente non solo si scopre incapace di trovare rifugio presso gli altri enti, ma risulta soprattutto rinviato al suo costitutivo poter-essere. Davanti a lui si profila insomma la sua vera condizione, il suo proprio essere, che ora possono finalmente esser colti e articolati nei loro vari aspetti. E dunque l'esserci, preda dell'angoscia, è in grado di potersi scegliere, di potersi rapportare a sé anche in modo autentico; acquisendo così la capacità di essere, propriamente, *libero*.

3.6.2. La cura e le sue articolazioni

Nei capitoli terzo e quarto della prima sezione di *Essere e tempo* Heidegger aveva già caratterizzato i rapporti dell'esserci con gli enti intramondani e con gli altri esserci nei termini, rispettivamente, di un «prendersi cura», cioè di un «curarsi» di qualcosa (il *Besorgen*), e di un «aver cura» di qualcuno (la *Fürsorge*). Anche solo a un livello puramente lessicale, è evidente il richiamo di queste nozioni a quella di «cura» (*Sorge*): un termine che era già stato introdotto nel par. 12 e che Heidegger aveva elaborato all'inizio degli anni venti – come anche viene detto nell'ultima nota del par. 42 – in connessione con i suoi tentativi di interpretare l'antropologia di Agostino (cioè l'antropologia greco-cristiana) nella prospettiva offerta dai principi della dottrina aristotelica dell'essere. Ora è giunto il momento di affrontare tematicamente questo concetto e di spiegare perché esso costituisca un vocabolo adeguato per indicare «l'essere dell'esserci».

Invertendo l'ordine della trattazione di Heidegger (il quale, nel documento al quale ora ci riferiremo, trova una «conferma» *a posteriori* e non già un'anticipazione del significato esistenziale della «cura»), avviciniamoci a tale nozione muovendo anzitutto da una testimonianza «preontologica» di essa: quella rappresentata da una favola antica, una favola latina di Iginio (tramandata come il n. 220 della raccolta), il cui motivo di fondo ricompare, più recentemente, anche in una poesia di Herder e, soprattutto, nella seconda parte del *Faust* di Goethe. Heidegger la introduce e la commenta nel par. 42 di *Essere e tempo*. Narra, questa

favola, della creazione dell'uomo, modellato dalla Cura con terra argillosa e infuso di spirito da Giove, e della disputa sul nome da imporre a una tale creatura: disputa che vede scontrarsi, insieme a Giove e alla Cura stessi, anche la Terra di cui l'uomo è materialmente fatto. Come spesso accade in simili vicende, l'armistizio imposto da Saturno, chiamato a fare da arbitro, conduce a una vera e propria spartizione: la creatura si chiamerà «uomo» (*homo*), appunto perché è fatta di *humus* (terra); ancora alla Terra, dopo la sua morte, andrà il suo corpo, mentre lo spirito se lo riprenderà chi glielo ha donato, vale a dire Giove; per tutta la vita, però, questo essere sarà preda della Cura, che inizialmente lo aveva modellato.

Heidegger rintraccia nella favola il segno di una complessiva «autointerpretazione» dell'esserci come «cura»: una comprensione di sé nella quale, sebbene all'interno di una ben determinata concezione dell'esistenza, viene ad esprimersi la costitutiva inquietudine, la dinamica peculiare che caratterizza questo ente. Un tale carattere emerge con chiarezza considerando il duplice significato che il termine «cura» assume nel linguaggio comune. Esso infatti non indica solamente una «preoccupazione angosciata» nei confronti della vita, ma anche quell'attenzione e quella dedizione con cui ci si può rapportare alle cose e agli altri uomini. Più ancora, però, il riferimento a Saturno come arbitro della contesa, cioè a Chronos quale antica personificazione del tempo, rappresenta un segnale deciso nei confronti di ciò che costituisce il vero senso di questa inquieta dinamica umana, e che Heidegger approfondirà in una direzione esistenziale nella seconda sezione di *Essere e tempo*: la costitutiva temporalità dell'esserci.

D'altronde, sebbene possano venire considerati interessanti (e per certi versi sorprendenti) anticipazioni delle tematiche ontologiche, non si può ritenere che questi segnali contenuti nella favola di Igino forniscano un adeguato chiarimento, su di un piano propriamente esistenziale, della cura come essere dell'esserci, né che una semplice narrazione possa dar conto dell'originario carattere apriorico di questo fenomeno, o mostrare in che modo le strutture dell'esserci finora emerse trovino qui, nella cura appunto, il loro momento di raccordo unitario. Ben diversa è la strada che bisogna seguire nell'indagine filosofica: è necessario infatti cogliere nel loro reciproco rimando le determi-

nazioni di fondo dell'esistenza, indicarne le concrete articolazioni e giustificare il loro carattere originario. Tutto questo, in verità, era stato già compiuto da Heidegger nel par. 41 di *Essere e tempo*.

A uno sguardo attento sono tre, principalmente, i caratteri ontologici fondamentali dell'esistenza che sono risultati dalle indagini condotte nella prima sezione dell'opera. L'esserci, in quanto poter-essere, non può mai venire compreso in una definizione, non può essere determinato, è sempre al di là di se stesso. Ciò significa che questo ente risulta, nel suo essere, sempre già *avanti-a-sé*. Tuttavia, come abbiamo visto, le possibilità dell'esserci possono venire realizzate unicamente in situazioni ben circoscritte e solo all'interno di condizioni già date. In altre parole, come si è detto, l'esserci è essere-nel-mondo, e in un mondo questo ente si trova sempre già gettato. Il poter-essere dell'esserci, dunque, si realizza sempre all'interno di un ambito preliminarmente dischiuso. Nel linguaggio heideggeriano ciò vuol dire: l'esserci è *avanti-a-sé-essendo-già-in-un-mondo*. In parallelo però, non lo dimentichiamo, l'esserci è costantemente «preso» nel mondo di cui si cura. Anzi, il suo modo d'essere più caratteristico, nell'esistenza quotidiana, è rappresentato dal decadere, dalla fuga da sé, per volgersi invece agli enti intramondani. La struttura dell'*avanti-a-sé-essendo-già-in-un-mondo* viene allora a completarsi considerando che, nel suo essere gettato, l'esserci è-presso l'utilizzabile intramondano di cui, volta a volta, si può occupare.

Ecco dunque in che cosa consiste l'essere dell'esserci, vale a dire la cura in senso proprio. Esso è dato dall'insieme di quei tre aspetti dell'esserci che sono finora emersi: l'esistenzialità (cioè il poter-essere), la fatticità (cioè la gettatezza) e il decadere (la fuga da sé). Più precisamente però, se ci si colloca da un punto di vista formale-esistenziale, tali momenti possono essere espressi, con tipica brachilogia heideggeriana (cfr. il capoverso 5), con le seguenti parole: «avanti-a-sé-esser-già-nel-(mondo-) come esser-presso (l'ente intramondano che si fa incontro)».

In una tale «definizione» della cura, come si vede, il carattere unitario e il reciproco rimando delle differenti strutture che la costituiscono vengono sottolineati dai vari trattini di collegamento. Heidegger, però, non si limita a rimarcare con questo artificio grafico la peculiarità di un tale fenomeno. La cura in-

fatti non è solamente il punto finale, il culmine nel quale si risolvono e a partire dal quale debbono essere considerati i fenomeni in precedenza emersi, ma risulta altresì una sorta di «*a priori* esistenziale», a cui debbono essere ricondotti ogni comportamento e ogni situazione dell'esserci, ogni sua prassi e ogni teoria possibili. A conferma di un tale carattere apriorico della cura – e in una sorta di giustificazione del ruolo fondamentale di essa – gli ultimi capoversi del par. 41 sono dedicati a un ripensamento delle nozioni di «vivere», «volere», «desiderare». E all'interno di questa prospettiva non solamente tali concetti possono venire pensati in termini nuovi, ma dalla loro analisi è anche possibile ricavare ulteriori elementi per ribadire che, nel suo configurarsi come condizione di possibilità di ogni rapporto, la cura è appunto «l'essere dell'esserci».

3.6.3. Il problema della «realtà»

Il secondo blocco di questioni affrontate nel sesto capitolo di *Essere e tempo* riguarda il problema della «realtà» (*Realität*), o più precisamente (come recita il titolo del par. 43) il rapporto tra «esserci, mondità e realtà». Un'interpretazione largamente dominante nella storia del pensiero è quella che considera il mondo come un insieme di cose (*res*), che cioè concepisce l'ente nei termini di una mera presenza, di una semplice sussistenza. È questo, infatti, il senso dell'essere come «realtà». Ma si tratta dell'ingiustificato privilegio di una particolare modalità di essere – quella della semplice presenza, appunto – a scapito delle altre. In conseguenza di ciò, non solo ogni ente intramondano (anche, ad esempio, i mezzi utilizzabili), ma pure l'esserci stesso viene concepito come una «cosa» (ciò che, lo abbiamo visto, aveva fatto Cartesio parlando di *res cogitans*), e lo stesso processo della conoscenza è visto come il rapporto fra un «soggetto» e un «oggetto», ambedue indifferenziati quanto al loro carattere ontologico²⁴.

24. Nel par. 7 del corso universitario del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 25-6 (HGA 24, p. 37) Heidegger distingue, nel contesto dell'analisi della tesi kantiana per cui «l'essere non è un predicato reale», la *Realität* dalla *Wirklichkeit* (termini che a buon diritto, nella lingua italiana, possono essere ambedue tradotti con «realtà»). Mentre nella scolastica

Ne deriva che sia l'impostazione dell'«idealismo» che quella del «realismo» in filosofia risultano segnate dall'assunzione preliminare del modo d'essere della semplice presenza (cambiando solamente la maniera in cui, nei due casi, gli enti semplicemente presenti che risultano coinvolti, il «soggetto» e l'«oggetto», si connettono fra di loro) e dalla messa fra parentesi del fenomeno dell'essere-nel-mondo. Un tale assunto comporta l'involgersi della ricerca in problemi di difficile soluzione: e in filosofia ci si trova costretti ad affrontare questioni come quella della dimostrabilità del «mondo esterno» (approfondita nel par. 43a mediante l'analisi della *Confutazione dell'idealismo* inserita da Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*), o come quella di una determinazione ontologica del reale che prescindendo da un'esplicita considerazione del modo d'essere specifico dell'esserci (discussa nel par. 43b in connessione con la dottrina diltheyana, ripresa poi da Scheler, della realtà come ciò che «fa resistenza» all'espandersi del «soggetto»).

Per uscire da tali distrette è necessario ribadire che il modo d'essere della «realtà» non ha alcun primato fra i vari modi d'essere, né costituisce un orizzonte privilegiato per la comprensione degli enti intramondani o dell'esserci. Il concetto di «realtà» può essere adeguatamente compreso, invece, solo in riferimento al fenomeno della cura, ovvero, detto altrimenti, in relazione all'essere-nel-mondo dell'esserci. Ciò emerge con chiarezza nel par. 43c. Sono molti, infatti, i modi in cui l'esserci si rapporta agli enti intramondani, sono diversi i sensi d'essere che lo orientano in questi suoi rapporti. Proprio movendo da qui, allora, può essere ripensata in termini differenti anche la tradizionale alternativa fra «idealismo» e «realismo». L'esserci non pone né assume la sussistenza dell'ente, non riveste nei confronti di esso un ruolo né «attivo» né «passivo». L'esserci

il concetto di *realitas*, così come in Kant quello di *Realität*, indica l'essenza della *res*, il contenuto proprio della cosa in quanto tale, «nell'uso linguistico odierno», ad esempio quando si parla di «realtà del mondo esterno», «il vocabolo *Realität* ha lo stesso significato di *Wirklichkeit*, di esistenza nel senso dell'esser-sussistente». In altre parole, ciò che è andato perduto, nel tedesco filosofico a cui Heidegger si riferisce, è proprio la distinzione fra la *Realität*, in quanto espressione di *che cos'è* una cosa, e la *Wirklichkeit*, che invece dice *come* essa è (vale a dire esistente, non già possibile e neppure necessaria).

ha invece un rapporto privilegiato con l'essere dell'ente, nella molteplicità delle sue manifestazioni. Per un verso, infatti, l'esserci è aperto, costitutivamente, alla comprensione dell'essere; per altro verso, solo e fintanto che l'esserci è, l'essere stesso può darsi. Al posto dell'affermazione di una unilaterale dipendenza, in ambito conoscitivo, dell'ente dall'esserci (idealismo) o dell'esserci dall'ente (realismo), si profila invece, anche in questo caso, l'originaria connessione fra esserci ed essere. E in una tale prospettiva è possibile affrontare in maniera diversa anche il terzo blocco di questioni, con le quali il capitolo si conclude: quelle legate alla nozione di «verità».

3.6.4. Il problema della «verità»

Se è stata mostrata ormai a sufficienza l'inadeguatezza di quella concezione che interpreta il rapporto fra esserci ed ente nei termini di una relazione fra un «soggetto» e un «oggetto», e se, nell'ottica dell'essere dell'esserci concepito come cura, è stato sottoposto a una critica radicale il modello per cui conoscere significa rispecchiare una «realtà» data, non stupisce affatto che Heidegger, nel par. 44 di *Essere e tempo*, voglia confrontarsi anche con il concetto filosofico tradizionale di «verità», e anzitutto con quella concezione che lo intende come un rapporto di adeguazione tra giudizio e oggetto. Non solo contrapponendosi a una tale concezione, ma anzi volendola riportare a una dimensione più originaria, Heidegger sottolinea con forza la stretta connessione che lega «verità» ed «essere». Rispetto però al modo in cui, soprattutto nel pensiero greco, un tale nesso è stato individuato (e Heidegger qui richiama brevemente le concezioni di Parmenide, di Eraclito e di Aristotele), è necessario prendere in esame un ulteriore elemento all'interno di un tale contesto, quello cioè rappresentato dall'esserci, nella misura in cui – come abbiamo appena sottolineato, riferendoci al terzultimo capoverso del par. 43c – solo fintanto che l'esserci è si dà essere. Anche la questione della verità dovrà dunque venire ricondotta al particolare rapporto che lega l'esserci, l'ente e l'essere in generale. E solo grazie a una tale impostazione sarà possibile evitare che la «verità» stessa si trasformi nell'oggetto di un'indagine, in qualcosa, cioè, la cui «essenza» può essere fissata al pari di quella dell'ente.

In un tale pericolo – la trasformazione della «verità» da rapporto dinamico in cosa – incorre la concezione adeguativa che largamente ha dominato la tradizione filosofica. Tre tesi, come Heidegger ricorda all'inizio del par. 44a, caratterizzano una tale concezione e la lettura che comunemente se ne offre:

1. il luogo della verità è l'asserzione, il giudizio;
2. l'essenza della verità sta nella concordanza del giudizio con l'oggetto su cui esso verte;
3. è Aristotele colui che, da un lato, ha attribuito la verità al giudizio, come suo luogo d'origine e, dall'altro, ha concepito la verità in termini di adeguazione. Riguardo all'ultima tesi, Heidegger nega recisamente, soprattutto negli ultimi capoversi del par. 44b, che essa possa venir attribuita, in una simile versione, al pensiero di Aristotele. Quanto alle prime due, invece, egli insiste nel segnalare che esse lasciano affatto indeterminato non solo il modo d'essere degli elementi che entrano in una relazione di concordanza, ma anche il carattere ontologico della concordanza medesima, nonché la maniera in cui questa, propriamente, si viene a determinare. Con esplicito riferimento alla dottrina dell'«intuizione categoriale» sviluppata da Husserl nella sezione seconda della sesta *Ricerca logica*, Heidegger sottolinea infatti che non a qualche cosa di rappresentato, non a un'immagine mentale si riferisce il giudizio, ma alla cosa stessa. Ed è in questo rapporto, appunto, che la verità s'annuncia.

In che modo, però, essa s'annuncia? Ricordiamo le analisi che Heidegger aveva svolto a proposito della nozione di «fenomenologia» nel precedente par. 7. Il fenomeno è la cosa stessa che – come emergeva nel par. 7a – si mostra in quanto tale per come essa è; asserire allora – come veniva detto nel par. 7b – è lasciar manifestare il fenomeno, è portarlo allo scoperto. Ebbene, è proprio in questo rapporto – collocato su di un piano ulteriore rispetto alla semplice corrispondenza di giudizio e cosa – che viene ad attuarsi la verità. In ciò, per dirla altrimenti, consiste il senso ontologico dell'adeguazione: in quella «verifica» (*Bewährung*) in virtù della quale l'ente si manifesta in ciò che esso è, come un «se stesso», cioè nella sua «medesimezza», mentre in parallelo l'asserire, come atteggiamento dell'esserci, si configura nei termini di uno scoprimento dell'ente che si disvela. «Verità» è dunque quella dinamica in cui si trovano collegati, fenomenologicamente, il manifestarsi dell'ente e la capacità

di render manifesto che è propria dell'esserci. Insomma: dire che un'asserzione è «vera» – e questo risulta dal penultimo capoverso del par. 44a – significa affermare che essa scopre l'ente così come esso è in se stesso.

Tuttavia, anche al di là di quanto era stato esplicitamente detto nel precedente par. 7, ogni scoprimento è possibile solo sulla base dell'articolata struttura dell'essere-nel-mondo. Più in generale infatti, come si è visto nel quinto capitolo della prima sezione di *Essere e tempo*, l'asserzione è una modalità particolare dell'interpretazione, e quest'ultima si radica in una più generale apertura, comprendente e situata, che è propria dell'esserci. Bisogna dunque chiarire ulteriormente il rapporto tra verità, esserci ed essere-nel-mondo.

Il par. 44b intende farlo anche attraverso un'originale lettura, che si aggiunge a quelle precedenti dei termini *phainomenon* e *logos*, della parola greca con la quale la verità viene ad espressione: *aletheia*. Neppure in questa occasione, avverte Heidegger nel secondo capoverso, si tratta di indulgere a forme di «misticismo verbale»: è necessario piuttosto recuperare la forza delle antiche parole fondamentali dell'esserci, preservandole dal livellamento e dal fraintendimento a cui sono sottoposte da parte dell'intelletto comune. Questo è anche il caso del termine *a-letheia*: il quale indica, originariamente, il non-nascondimento, lo svelamento. Risulta evidente, qui, il carattere di privazione – segnalato dalla cosiddetta «alfa privativa» – che viene espresso da questo vocabolo. Esso dunque indica il fatto che – come viene detto nel capoverso 14 – per i greci la verità era pensata quasi nei termini di un «furto», cioè come la sottrazione dell'ente, o di un suo aspetto, dal coprimento che lo caratterizzava. Considerata secondo questa immagine, allora, la verità deve ancora una volta essere intesa come quel venire alla luce, come quel manifestarsi dell'ente in cui, propriamente, consiste la fenomenicità del fenomeno. Questo, insomma, è il senso della verità in quanto disvelamento: e rispetto a tale senso – come viene dettagliatamente mostrato nei capoversi 20-25 – l'interpretazione di essa in termini adeguativi, nei termini cioè di una concordanza semplicemente presente fra due semplici presenze, rappresenta in ultima analisi solo una modificazione derivata e fuorviante.

Se la verità in generale, dunque, va originariamente intesa –

con attenzione anche alla presunta etimologia del vocabolo greco – nei termini di un disvelamento (nel tedesco heideggeriano: *Entbüllung*), e il manifestarsi dell'ente intramondano assume invece, più propriamente, il carattere di uno scoprimento (*Entdeckung*), bisogna ora collegare questi fenomeni alle analisi dell'esserci in quanto essere-nel-mondo che sono state svolte nei capitoli precedenti. Tre, anche in italiano, sono infatti i modi in cui la nozione di «scoprimento» può venir intesa. Essa può indicare l'atteggiamento scoprente dell'esserci, il suo attivo disvelare come modalità propria del suo rapportarsi agli enti (vale a dire, il suo *Entdecken*). Oppure può esprimere il disvelarsi dell'ente stesso, il suo essere suscettibile di scoprimento, quella manifestatività che lo caratterizza in quanto fenomeno (l'ente scoperto – *das Entdeckte* – nel suo esser-scoperto: *Entdecktsein*, ovvero nella sua *Entdecktheit*). O infine può individuare la condizione che rende possibile questo rapporto fra scoprente e scoperto. Tale condizione è, appunto, l'essere-nel-mondo dell'esserci, in cui ogni scoprimento dell'ente si fonda e rispetto a cui, come abbiamo visto, l'esserci stesso si trova aperto (*erschlossen*) nelle modalità esistenziali analizzate nel capitolo quinto della prima sezione. Bisogna dunque distinguere nettamente lo scoprimento (*Entdeckung*), nelle sue differenti articolazioni, dall'apertura (*Erschlossenheit*). Mentre il primo caratterizza l'ente intramondano, nonché il rapporto dell'esserci con gli altri enti, il secondo concerne invece l'esserci stesso, e il modo in cui questo ente si rapporta a se stesso e si dischiude in quanto essere-nel-mondo²⁵.

Sulla base di tali opportune precisazioni, anche il concetto di «verità», apparentemente univoco, risulta dal canto suo oltremodo articolato. Come vien detto chiaramente nei capoversi 4-7 del par. 44b, «vero» in un senso primario è l'esserci, in quanto

25. Nelle lezioni del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* cit. (HGA 24, p. 307, trad. it., p. 206) Heidegger riassume così queste distinzioni terminologiche: «Le maniere del disvelare sono diverse a seconda del contenuto essenziale dell'ente su cui viene fatta l'asserzione e a seconda del modo d'essere del suo oggetto. Il disvelamento del sussistente, ad esempio della natura in senso lato, noi lo chiamiamo lo scoprire. Il disvelamento dell'ente che noi stessi siamo, dell'esserci che ha il modo d'essere dell'esistenza, noi non lo diciamo scoprire, bensì aprire, schiudere».

esser-scoprente; in un secondo senso, invece, lo è l'ente intramondano, nella misura in cui esso risulta scoperto dall'esserci ed è, di volta in volta, suscettibile di scoprimento. Ma dal momento che una tale dinamica di scoprimento si fonda nell'apertura del mondo, è appunto con la nozione di «apertura» che viene raggiunto il senso più originario di verità. L'esserci, infatti, non solo è in grado di scoprire l'ente, ma si trova sempre già, in quanto essere-nel-mondo, nella condizione di farlo. Per questo ente, lo abbiamo visto, è aperto il mondo come contesto di significatività. Dunque, poiché l'esserci è essenzialmente la sua apertura – in diversi sensi fra loro collegati: nella misura in cui questo ente si trova da sempre gettato in una situazione di apertura; in quanto è aperto a se stesso nelle forme dell'auto-comprensione autentica e inautentica; nella misura in cui, a partire da una tale apertura, è in grado di scoprire gli enti intramondani – si può affermare a buon diritto che esso risulta essenzialmente «vero».

Di conseguenza la verità è ciò che permea la struttura fondamentale dell'esserci. La verità stessa, anzi, risulta un «esistenziale». Vi è addirittura la possibilità di interpretare questo fenomeno nella sua connessione con quelle strutture dell'esserci che nel loro complesso costituiscono il fenomeno della cura (cfr. i capoversi 8-12 del par. 44b). Ma, come abbiamo detto, in questa situazione di apertura l'esserci si trova già da sempre gettato. Si può pertanto dire, con eguale diritto, sia che l'esserci è «vero» nella sua essenza, sia che esso si trova strutturalmente «nella verità» (come infatti fa Heidegger: cfr. il capoverso 7). In questa duplice prospettiva, insieme di «contenente» e di «contenuto», la verità si rivela non solamente come un modo d'essere dell'esserci ma anche come il suo presupposto. In che modo, tuttavia, questo doppio legame risulta possibile? E che cosa significa, più precisamente, «presupporre» la verità?

Il par. 44c di *Essere e tempo*, l'ultimo della prima sezione, risponde proprio a queste domande. Ad esse, anzi, è possibile dare una risposta solo se si comprende nel modo corretto il nesso essenziale tra esserci e verità. Utile, a questo scopo, è commentare l'esempio delle leggi di Newton che Heidegger presenta all'inizio del sottoparagrafo. Le leggi di Newton – così come il principio di non contraddizione e ogni verità in generale – sono vere solo fintanto che l'esserci è. Si tratta di una si-

tuazione analoga a quella per cui, in precedenza, si era affermato che l'essere stesso si dà solo in rapporto con l'esserci. Nel caso specifico della verità, senza il riferimento all'esserci non possono darsi né lo scoprimento né l'esser-scoperto né l'apertura. E dunque, prima della loro scoperta, le stesse leggi di Newton non erano affatto «vere»: non già perché fossero false, ma semplicemente perché non erano state scoperte, e non risultava manifesto, grazie ad esse, un particolare modo d'essere dell'ente. Di conseguenza, si può ben dire che ogni verità è «relativa» all'essere dell'esserci. Ma non perché essa risulterebbe soggettiva, in una sorta di versione rivisitata del motto protagoreo per cui l'uomo è la misura di tutte le cose, bensì in quanto è solo in relazione con l'esserci – con quell'ente che, unico, è «nella verità» – che là verità stessa può darsi.

Della verità, infatti, non si può dire che *sia*, bensì solo che *si dà*. Ciò significa, in altre parole, che la verità è qualcosa che si «presuppone». «Presupporre», come viene detto nel capoverso 6, significa comprendere qualcosa come il fondamento dell'essere di un altro ente. Ma se l'esserci si trova gettato in una situazione di costitutiva apertura, e se questa apertura caratterizza l'essere-nel-mondo «in cui» l'esserci si trova ad operare, allora il darsi preliminare di questa apertura è appunto la verità intesa come presupposto originario. In altri termini: l'esserci è sempre rinviato ad una manifestazione originaria, a una rivelazione dell'essere (dell'essere in generale e nelle sue differenti modalità), che risulta originariamente già data e che costituisce il presupposto già all'opera in ogni rapporto. L'essere stesso infatti, nella misura in cui si dà, ha originariamente un carattere veritativo. Essere e verità, insomma, sono cooriginari.

Dal canto suo, l'esserci è quell'ente che si trova già da sempre coinvolto nel dinamico manifestarsi di un tale presupposto, e per questo motivo esso risulta costitutivamente «nella verità». Se così non fosse, infatti, se cioè non si desse la verità come rivelazione e apertura, allora l'esserci stesso finirebbe per cadere preda – dice Heidegger nel capoverso 8 – di una disperazione suicida, e in tal modo verrebbe a dissolversi, insieme all'esserci, anche la verità. La vocazione dell'esserci è allora quella di accogliere il manifestarsi veritativo, di esserne l'inevitabile referente. Si delineano qui alcuni motivi che Heidegger riprenderà e svilupperà nella sua riflessione successiva, a partire dai suoi scritti

della seconda metà degli anni trenta. Nella prospettiva di *Essere e tempo*, invece, risulta predominante un altro problema, che condiziona il prosieguo dell'indagine nella seconda sezione dell'opera. Esso può venire espresso con questa domanda: in che modo è possibile per l'esserci disporsi a corrispondere all'apertura veritativa dell'essere (dell'essere proprio e dell'essere in generale), in ciò contrastando la sua tendenza al decadimento e alla dispersione? Affrontare un tale problema è indispensabile, se si vuole proseguire l'indagine sul senso stesso dell'essere.

Esserci e temporalità

4.1

Il compito di un'interpretazione esistenziale dell'esserci e le condizioni del suo attuarsi

4.1.1. Il progetto della seconda sezione di *Essere e tempo*

Che cosa è stato raggiunto in virtù delle analisi condotte nella prima sezione di *Essere e tempo*? Soprattutto tre cose: una descrizione delle strutture dell'essere-nel-mondo, un approfondimento di quei caratteri che permettono all'esserci di rapportarsi non solo agli altri enti, ma anche a se stesso e all'essere in quanto tale (sentirsi situati, comprensione, discorso, decadimento), e l'individuazione della cura come essere dell'esserci e come insieme coordinato dei suoi diversi aspetti. Sembra che ci troviamo ormai nelle condizioni di intraprendere quell'ulteriore scatto nell'indagine che era stato prefigurato fin dalle pagine introduttive dell'opera: il passaggio cioè da una trattazione dell'essere dell'esserci all'interpretazione della sua temporalità. Ma sembra soltanto. Resta, infatti, il sospetto che la ricerca fin qui svolta non abbia ancora colto l'esserci nella sua originarietà, non sia stata in grado, cioè, di fornire un'interpretazione autenticamente esistenziale di quest'ente. E dunque ogni successivo passaggio sulla via di una comprensione tematica dell'essere in quanto tale risulta pregiudicato fino a quando non saranno sciolti questi nodi.

Che cosa vuol dire però, più precisamente, cogliere qualcosa nella sua originarietà? A questa domanda risponde il par. 45 di *Essere e tempo*: quel paragrafo che inaugura la seconda sezione (intitolata «Esserci e temporalità») della prima parte dell'o-

pera e nel quale, com'è avvenuto anche all'inizio della prima sezione, viene preventivamente delineato il percorso che sarà seguito nelle successive analisi. Cogliere un fenomeno nella sua originarietà significa non solamente assumerlo come esso propriamente è, vale a dire nel suo carattere autentico, ma soprattutto considerarlo in tutti i suoi aspetti (fra loro sistematicamente connessi), cioè nella sua totalità. Ebbene, l'uno e l'altro compito non sono stati, in verità, ancora assolti, almeno se si considera il modo in cui questo ente è stato analizzato nella prima sezione, e dunque la nozione di «cura», alla quale in tale sezione si perveniva, non può essere ritenuta per niente l'ultima parola dell'indagine ontologica riguardo a questo ente.

In primo luogo, infatti, l'esserci non è in grado di cogliersi una volta per tutte nella sua autenticità, né di possedersi in maniera piena nei caratteri che gli sono propri. Questo ente, invece, è costituito da un'incontrollabile propensione al decadimento. Nel suo caso perciò, come abbiamo visto analizzando il capitolo quarto della prima sezione di *Essere e tempo*, una completa autotrasparenza e un effettivo dominio di sé non possono affatto risultare scontati: la comprensione dell'esserci che l'esserci stesso può attuare deve invece essere guadagnata in una sorta di contro-movimento rispetto alla tendenza all'appiattimento e alla dispersione che dominano la sua vita di tutti i giorni.

Non solo. In secondo luogo, la nozione di «cura», così com'è stata elaborata, non è in grado di esprimere le strutture dell'esserci nella loro piena totalità e completezza, dal momento che questo ente è sempre avanti a sé, risulta cioè essenzialmente caratterizzato da un poter-essere, e dunque non può che sfuggire a ogni tentativo di determinarlo compiutamente. Emerge qui, con piena evidenza, l'intenzione sistematica che anima *Essere e tempo* nel suo complesso: il fatto cioè che, in quest'opera, Heidegger mira a una descrizione adeguata ed esauriente dei caratteri dell'essere dell'esserci, visti nella loro unitaria connessione. Emerge altresì, con eguale chiarezza, l'urgenza di identificare un diverso accesso alla totalità, un modo diverso d'intendere questa nozione – e dunque di compiere una parallela trasfigurazione del concetto di «sistema» – che risultino adeguati all'analisi di quel particolare ente – l'esserci – che nel contempo viene analizzato e può compiere l'analisi. Solo così, infatti, diviene

possibile compiere quel passo ulteriore che fin dall'inizio è richiesto dall'indagine di *Essere e tempo*: l'interpretazione dell'essere dell'esserci a partire dalla sua temporalità.

È dunque sulla base di tali esigenze che viene stabilito il percorso delle successive analisi compiute in quest'opera. Bisognerà pertanto:

1. indicare anzitutto il nuovo senso di «totalità» – o meglio, di «interezza» – che è in gioco nel caso dell'esserci, il modo peculiare, cioè, in cui questo ente può esser «totale», «intero», e può venire considerato nella sua completezza. Ciò sarà possibile mediante l'analisi del fenomeno dell'«essere per la morte» (*Sein zum Tode*);
2. individuare poi il modo in cui l'esserci è in grado non solo di attingere alla propria autenticità attraverso una testimonianza privilegiata (la cosiddetta «voce della coscienza»), ma anche di rapportarsi propriamente a se stesso in virtù della «risolutezza» (*Entschlossenheit*) che lo contraddistingue;
3. procedere quindi all'interpretazione delle strutture della cura nella prospettiva del loro senso temporale (la *Zeitlichkeit*, come specifica temporalità dell'esserci);
4. ritornare poi, muovendo dai risultati raggiunti, alle strutture esistenziali analizzate nella prima sezione, per mettere in luce, concretamente, il loro senso temporale e trovare così conferma, al tempo stesso, della validità dell'orizzonte temporale che è stato individuato;
5. approfondire, ancora, il legame tra un tale sfondo temporale e la storicità dell'esserci come origine di ogni storiografia;
6. considerare infine il nesso fra la concezione originaria della temporalità esistenziale e l'interpretazione quotidiana del tempo.

Questi, insomma, sono i momenti in cui si articola la ricerca heideggeriana nella seconda sezione della parte prima di *Essere e tempo*. E ad essi corrispondono anche in questo caso, così come accadeva nella prima sezione, i sei capitoli in essa contenuti.

4.1.2. L'«essere per la morte»

La cura, in quanto nozione indicativa dell'essere dell'esserci, era stata presentata come l'insieme unitario di tre aspetti fonda-

mentali dell'esserci: la sua esistenza (cioè il poter-essere), la sua fatticità (vale a dire la gettatezza) e il decadere (la fuga da sé). Inoltre, nella stessa «definizione» di tale fenomeno (l'«avanti-a-sé-esser-già-nel-mondo-come esser-presso l'ente intramondano») che veniva data nel par. 41, l'intimo legame fra le tre componenti veniva appunto segnalato da Heidegger, anche esteriormente, grazie a un uso massiccio di trattini di connessione. Tuttavia, come viene rilevato nel par. 46, «unitarietà» non significa «completezza», porre un collegamento strutturale non comporta che esso sia esaustivo, «totalità» (*Ganzheit*) non vuol dire, propriamente, «esser-intero» (*Ganzsein*). Ciò vale, tanto più, nel caso dell'esserci, considerato il fatto che esso è contraddistinto, com'è stato più volte ribadito, da un'essenziale apertura, e che perciò s'impone – all'indagine e a se stesso – nelle forme di una costante incompiutezza.

Bisogna allora domandarsi se è possibile individuare in questo ente, oltre a un nesso sistematico fra i suoi vari aspetti, anche ciò che consente di coglierlo nella sua interezza. Nel farlo, Heidegger introduce una nozione sulla quale il senso comune, la riflessione filosofica e la visione religiosa del mondo hanno elaborato, spesso in contrasto fra loro, particolari dottrine: la nozione di «morte». In che modo, dunque, una trattazione del fenomeno della morte è in grado di consentire l'esibizione del possibile «essere un tutto» dell'esserci? In che modo dev'essere propriamente intesa quella «fine» di cui risulta così problematico fare un'effettiva esperienza? A queste domande intende rispondere il capitolo primo della seconda sezione di *Essere e tempo*, il cui titolo è appunto: «Il possibile essere un tutto dell'esserci e l'essere per la morte».

Il tema della «morte», o più in generale della «fine», è sviluppato da Heidegger, nel corso degli anni venti, in una serie di riflessioni e di accenni che sono reperibili, soprattutto, in uno scritto e in un corso universitario, ambedue del periodo marburghese¹. Già in questi testi l'intento della trattazione heideggeriana risulta esplicito: movendo dalla volontà di entrare in un

1. Cfr. in particolare la conferenza del 1924 sul *Concetto di tempo*, cit., e il corso del 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, cit., HGA 20, par. 34.

rapporto di tipo esistenziale – e dunque non meramente conoscitivo – con un tale fenomeno, Heidegger giunge a comprendere questo rapporto nei termini di una relazione possibile con una *possibilità* – e non quindi come un *fatto* – dell'esserci umano. In altre parole, la morte viene pensata già qui nei termini di una possibilità dell'esistenza, evitando di ricadere nelle difficoltà e nelle aporie collegate a una trattazione che la concepisca invece come un «oggetto» o come qualcosa di «reale»². In virtù di questa «traduzione esistenziale», allora, la questione del morire può essere resa funzionale all'articolato impianto argomentativo di *Essere e tempo*, e può trasformarsi in un momento di passaggio decisivo lungo quella via che consente all'esserci di approfondire le condizioni della propria autenticità.

Il primo capitolo della seconda sezione di *Essere e tempo* si muove dunque sulla linea di queste riflessioni svolte negli anni precedenti. Dopo aver segnalato, nel par. 46, la «apparente impossibilità» – per i motivi poc'anzi segnalati – di cogliere e di determinare, da un punto di vista ontologico, l'esserci nella sua completezza, Heidegger mostra, nel par. 47, che della morte non è possibile far esperienza: non solo quando è in gioco la morte propria (come già veniva ribadito dalle argomentazioni epicuree), ma anche (e, in questo contesto, soprattutto) quando si tratta della morte altrui. Non è infatti rapportandosi a un defunto che si riesce a cogliere il fenomeno del morire come ciò che è peculiare dell'esserci. Nel caso del defunto, infatti, si assiste a un vero e proprio «ribaltamento» nel modo d'essere di questo ente: giacché, come viene detto nel terzo capoverso, la «fine» dell'esserci, qui, non è altro che l'«inizio» dell'essere di questo ente come semplice presenza, cioè come qualcosa di cui ci si può prendere cura (ad esempio nelle varie forme dei funerali, dell'inumazione e del pellegrinaggio sulla tomba).

2. Su questi aspetti si è soffermata anche la più recente riflessione filosofica: cfr. soprattutto V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris 1977; Id., *Penser la mort?*, Liana Levi, Paris 1994 (trad. it. a cura di E. Lisciani-Petrini, *Pensare la morte?*, Cortina, Milano 1995). Si ricordi poi che già Epicuro, proprio da questa impossibilità di afferrare la morte, concludeva che di essa non bisognava avere timore. Come egli scrive, infatti, nella *Lettera a Meneceo*: «Il più orribile dei mali, la morte, non è nulla per noi; poiché quando noi siamo, la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più».

Di conseguenza, noi non sperimentiamo mai, davvero, il morire degli altri: tutt'al più possiamo essere loro semplicemente vicini. Né, in realtà, ci è possibile, nel caso di questa «situazione limite» (come l'aveva chiamata Jaspers)³, attuare quelle modalità di sostituzione, quell'assumere quasi la rappresentanza di un altro, che sono invece possibili in vari modi dell'essere assieme quotidiano. Come Heidegger sottolinea con forza nel capoverso 12 del par. 47: «Nessuno può togliere all'altro il suo morire. Qualcuno può certamente "andare a morire per un altro". Ma ciò significa sempre: sacrificarsi per un altro "in una determinata causa"». Ecco perché il morire è qualcosa che ciascuno deve assumersi in proprio, isolatamente, ecco perché un tale fenomeno si configura, di volta in volta, come mio. Si tratta infatti non già di qualcosa di dato, bensì di una possibilità peculiare dell'esserci, nella quale è in gioco il modo in cui questo stesso ente si può rapportare di volta in volta al proprio essere⁴.

All'interno di tale prospettiva, dunque, va pensata la morte. Bisogna però chiedersi, di nuovo, quali categorie possono essere utilizzate allo scopo di chiarire il rapporto fra quel «non ancora» che è costantemente proprio dell'esserci, il «finire» caratteristico di un tal ente e la possibilità di coglierlo nella sua interezza. Nel par. 48 Heidegger continua la sua ricognizione critica preliminare – che, a ben vedere, si protrarrà fino al par. 52, riservando al solo par. 53, conclusivo del capitolo, l'effettiva elaborazione del «progetto esistenziale di un essere per la morte autentico» – discutendo alcuni modi in cui si può pensare la nozione di «non ancora» – vale a dire: ciò che resta, ciò che

3. Cfr. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, 1925³ (trad. it. di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950). L'opera è citata da Heidegger in una nota alla fine del par. 49. Lo stesso Heidegger poi, nella recensione non pubblicata che ad essa aveva dedicato negli anni 1919-21 (*Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"*, ora in *Segnavia*, cit., HGA 9), si sofferma sulla descrizione jaspersiana del fenomeno.

4. Una tale conclusione viene approfonditamente discussa e contrastata da Emmanuel Levinas in un corso universitario del 1975-76 sulla *Morte e il tempo*: cfr. ora *Dieu, la Mort et le Temps*, éd. J. Rolland, Grasset, Paris 1993 (trad. it. a cura di S. Petrosino, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996).

manca – in termini conformi alla struttura esistenziale dell'esserci. E in un tale contesto egli prova a chiarire altresì il significato del verbo «finire» come acquisizione di questo resto, riempimento di questa mancanza e raggiungimento, da parte di un ente, della sua specifica completezza.

Tuttavia, nessun esempio, fra quelli che possono essere desunti dall'ambito dell'esperienza comune, si rivela adeguato.

1. Non quello del debito che, per essere definitivamente estinto, richiede che sia pagato un ultimo residuo (in quanto il «non ancora» dell'esserci risulta strutturale, né questo ente può venire concepito nella sua totalità come una somma di parti diverse, più o meno compresenti).

2. Non quello della luna, di cui diciamo che è piena solo se, di essa, non resta più nessuna porzione celata (poiché nel caso dell'esserci non si tratta affatto né di una mancanza né di un completamento legati ad una particolare modalità di percezione, che può risultare più o meno adeguata).

3. Non quello del frutto che giunge a maturazione, realizzando il «non ancora» del suo essere immaturo (infatti, sebbene per il frutto il maturare sia un elemento costitutivo del suo essere, allo stesso modo in cui l'esserci stesso si realizza essendo già sempre il suo «non ancora», tuttavia la morte raramente coincide con il «compimento» dell'esserci, mentre la maturazione risulta invece il raggiungimento, da parte del frutto, della sua «perfezione». Molto spesso, invece, l'esserci muore nella rovina e nell'incompiutezza).

4. Non quello della pioggia, di cui si dice che finisce perché, semplicemente, viene a cessare, vale a dire non è più (perché l'esserci non può essere pensato adeguatamente nei termini di qualcosa che è o che non è presente).

5. Non quelli della strada, che termina in quanto s'interrompe, o del pane, che è finito in quanto è stata consumata anche la sua ultima briciola, o del quadro, che risulta terminato solo in quanto non gli è venuta a mancare l'ultima, conclusiva pennellata (giacché l'esserci non è un utilizzabile come la strada, non è assimilabile come il pane, non è concepibile nei termini di un'opera d'arte).

Insomma: l'esserci, nel suo costitutivo rapporto con la morte, non si lascia pensare in nessuno dei modi in cui siamo soliti concepire il rimanere, il mancare, il finire. Ma ci sono motivi

ben precisi alla base di tutto questo. Come abbiamo già detto, la morte, fin qui pensata nei termini di una «fine», non può essere considerata come un fatto, bensì s'annuncia come un fenomeno, come un evento, come qualcosa, cioè, a cui costantemente ci possiamo rapportare. Questo è ciò che contraddistingue la concezione esistenziale del morire elaborata da Heidegger e che gli consente – come accade in maniera esplicita nel par. 49 – di distanziarsi nella maniera più netta dalle trattazioni di questo fenomeno provenienti dai versanti biologico, psicologico, antropologico, teologico o metafisico, cioè da quelle concezioni che, in generale, intendono la morte come un momento della «vita» (il decesso, il cessare di vivere), o che lo concepiscono come il passaggio a una vita «altra» (secondo la diffusa ottica platonico-cristiana). Invece, se il «finire» che è proprio della morte dev'essere pensato nei termini di un rapporto, esso non potrà significare, semplicemente, un «essere-alla-fine» (*Zu-Ende-sein*) dell'esserci, bensì risulterà – come viene affermato nel capoverso 16 del par. 48 – un «essere per la fine» (*Sein zum Ende*), vale a dire una modalità costitutiva di questo ente, in virtù della quale esso si relaziona alla propria finitezza. Ma se le cose stanno così, allora la trattazione della morte dev'essere compatibile con le altre strutture della cura precedentemente analizzate in *Essere e tempo*.

Un tale esplicito collegamento con la costituzione fondamentale dell'esserci, reso possibile dal carattere esistenziale del morire precedentemente messo in luce, è compiuto nel par. 50 dell'opera. In esso Heidegger intende mostrare come nel fenomeno della morte siano rintracciabili gli aspetti dell'esistenza (o progettualità), della fatticità (o gettatezza) e del decadimento: i tre momenti costitutivi, appunto, della cura come essere dell'esserci. E dunque, in primo luogo, lo stretto legame fra la mortalità e gli ambiti della possibilità e del poter-essere (sulla scia di quanto approfondito nel par. 31) si rivela nel fatto che la morte è un'eventualità che incombe costantemente sull'esserci. Essa, più precisamente, è la possibilità del non poter più esserci, ovvero – come ancora viene detto nel capoverso 6 – «è la possibilità della pura e semplice impossibilità d'esserci». L'esserci stesso, a motivo di una tale incombenza, si trova rinviato a questo evento, al fatto che esso risulta insuperabile (limitando costitutivamente, dunque, l'esercizio del suo poter-essere) e alla possibi-

lità di rapportarsi ad esso in maniera autentica oppure inautentica. Il fenomeno della morte e la riflessione su di esso assumono così un carattere decisivo per la determinazione dell'essere dell'esserci, dal momento che la morte viene a configurarsi, in modo privilegiato, come la possibilità «più propria, irrelata, insuperabile» di questo ente (cfr. sempre il capoverso 6 del par. 50).

D'altra parte, questa possibilità l'esserci non se la crea in maniera accessoria e occasionale, ma vi si trova già da sempre gettato. Di ciò è segno rivelatore, soprattutto, lo stato d'animo dell'angoscia. L'angoscia, infatti, non dev'essere confusa con la mera paura di fronte al decesso: in essa, piuttosto, si dischiude l'esistenza stessa dell'esserci come ente costitutivamente finito.

In ultimo, come ulteriore riprova del collegamento sistematico tra il fenomeno della morte e le strutture della cura, Heidegger pone l'accento sull'atteggiamento di diversione e di fuga che normalmente viene assunto di fronte ad esso: un atteggiamento che si radica nel decadere che è proprio dell'esserci e nel suo disperdersi fra gli enti intramondani. A sostegno di questa tesi, il par. 51 presenta una breve ma efficace descrizione delle strategie che il *si* quotidiano mette in opera al fine di tranquillizzare, acquietare e rendere indifferenti rispetto a questa possibilità estrema. Tuttavia, quali che possano essere gli espedienti utilizzati, un tale fenomeno rimane sullo sfondo, si manifesta nella sua incombenza e rischia di far fallire – come magistralmente viene descritto da Tolstoj in *La morte di Ivan Iljič*, qui citato in una nota del par. 51 – ogni tentativo di coprimento.

Della morte, infatti, noi siamo «certi». Lo siamo secondo quella particolare modalità della certezza che si ricollega – come viene detto nel successivo par. 52 – alla nozione esistenziale di verità, in quanto scoprimento, elaborata nel precedente par. 44. Lo siamo anche quando cerchiamo di nascondere a noi stessi il nostro essere mortali. Il *si* quotidiano, infatti, cerca di sfumare una tale certezza sottolineando, ad esempio, il carattere indeterminato dell'ora della morte. *Si* dice infatti: «La morte verrà di certo, ma, per il momento, non ancora». Tuttavia, una tale modalità di diversione non fa che riconfermare il fatto che alla base dell'inautenticità si trova la possibilità di un rapporto autentico: un rapporto grazie al quale, per usare le parole di

Heidegger (cfr. il capoverso 13 del par. 52), «*la morte, come fine dell'esserci*», si rivela «*la sua possibilità più propria, irrelata, certa e, in quanto tale, indeterminata e insuperabile*». Quale veste assume, però, un tale rapporto? In che modo, cioè, l'esserci si può mantenere in un autentico «essere per la sua fine»?

Il par. 53, conclusivo del capitolo, finalmente risponde a tali interrogativi e chiarisce, con ciò, la maniera in cui l'esserci può comprendersi nella sua interezza. Come di consueto, Heidegger comincia la propria indagine sgombrando il campo da eventuali equivoci (cfr. i capoversi 4-7). «Essere per la morte», rapportarsi autenticamente alla propria fine, non significa ad esempio prendersi cura della sua realizzazione, predisporre, cioè, le condizioni affinché una tale possibilità si compia. L'estrema soluzione di una morte procurata è qualcosa che Heidegger esplicitamente rigetta: non già per motivi morali o religiosi, ma perché, in tal modo, andrebbe perduto il carattere di *possibilità* che caratterizza costitutivamente, come abbiamo visto, il fenomeno del morire. Analogamente, non risultano atteggiamenti adeguati a mantenere tale evento nel suo carattere di possibilità né il semplice «pensare alla morte», almanaccando e calcolando il quando e il come del suo possibile accadere, né il protendersi nell'attesa di essa, aspettando il suo sopravvenire. Anche in questi casi, infatti, il rapportarsi alla morte non la scopre affatto come possibilità e non riesce a salvaguardarla come tale.

Ecco dunque la risposta heideggeriana alle domande che ci siamo posti poc'anzi, quale viene espressa nei densissimi capoversi 8 e 9: una relazione autentica alla morte è possibile solamente se quest'ultima viene mantenuta come possibilità, e se tale possibilità non si risolve mai in una particolare realizzazione. A questo particolare rapporto Heidegger dà il nome di «precorrimento della possibilità», ovvero di «precorrimento» (*Vorlaufen*) della morte⁵. Ma che cosa indica, più propriamente, questa nozione di «precorrimento»? Essa indica il fatto che l'esserci è in grado di dischiudersi a se stesso, in ciò che è e in quelle che sono le sue possibilità, nell'ottica offerta appunto dalla possibilità estrema. Detto altrimenti, una tale possibilità

5. Si noti che Chiodi traduce invece il termine *Vorlaufen* con «anticipazione».

estrema, dischiusa da ciò che Heidegger chiama «precorrimento», non si colloca sullo stesso piano delle altre possibilità dell'esserci. Essa invece risulta, più precisamente, una «metapossibilità»: quella possibilità di livello superiore, cioè, che non solo svela all'esserci il carattere più proprio della sua esistenza, ma che, soprattutto, gli consente di cogliere nella giusta prospettiva – vale a dire nel quadro di un'assunzione della propria finitezza – ogni evento che si può di volta in volta prospettare e ogni possibilità che può essere concretamente realizzata. È appunto questa funzione preliminare, che la rende sovraordinata alle altre possibilità concrete, ciò che dev'essere messo in luce e salvaguardato dal precorrimento di (cioè dal rapporto preliminare a) quella possibilità specifica che è la possibilità di morire.

Nella specifica assunzione, da parte dell'esserci, del suo essere mortale – scegliendo cioè di rapportarsi, nel precorrimento della morte, alla morte stessa come «metapossibilità» dell'esistenza, in virtù della quale ogni altra possibilità riceve autenticamente il suo senso – questo ente si sottrae al mondo del *si* e delle sue particolari modalità di diversione, e si comprende in ciò che è propriamente (cfr. il capoverso 10). Non solo. Unicamente in tal modo, poi, possono esser compresi fino in fondo, e in maniera adeguata, quegli ulteriori caratteri della possibilità della morte – cioè il suo essere irrelata, insuperabile, certa, indeterminata – che sono in precedenza emersi anche in relazione a una comprensione inautentica del fenomeno. E dunque, come emerge nei capoversi 11-15 del par. 53, accade propriamente questo:

1. l'irrelatività di essa 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;
2. la sua insuperabilità, poi, consente all'esserci di assumere se stesso nella finitezza delle proprie possibilità, attingendo così il senso autentico della propria libertà;
3. la sua certezza, ancora, manifesta una modalità diversa e più originaria di ogni certezza relativa agli enti intramondani: è la certezza dell'essere-nel-mondo; la messa in opera, da parte dell'esserci, della piena autenticità della sua esistenza;
4. la sua indeterminatezza, infine, dev'essere autenticamente intesa nella prospettiva aperta dalla situazione dell'angoscia.

Riassumendo, così come fa lo stesso Heidegger nel capover-

so 16, si può allora affermare che: «*Il precorrere svela all'esserci la sua dispersione nel si-stesso e lo porta [...] davanti alla possibilità di essere se stesso, ma se stesso in una libertà per la morte appassionata, sciolta dalle illusioni del si, che s'impone di fatto, certa di se stessa e pervasa di angoscia*». E a partire da qui, in conclusione, è possibile anche chiarire in che senso, rapportandosi al proprio esser mortale, l'esserci è in condizione di cogliersi nella sua interezza, e in un modo ben diverso da quello che contraddistingue la totalità che è propria delle cose. Giacché intendendo la morte nei termini di una possibilità, come appunto viene detto nel terzultimo capoverso del paragrafo, l'esserci è in grado di attingere quella peculiare finitezza che lo costituisce nel suo essere. Resta comunque da esaminare – e ciò verrà compiuto nel successivo terzo capitolo – per quale via una tale capacità dell'esserci può essere concretamente portata ad attuazione.

4.2

Chiamata della coscienza, colpa e risolutezza. La via per il raggiungimento dell'autenticità da parte dell'esserci

4.2.1. La testimonianza della «coscienza»

Nel primo capitolo della seconda sezione Heidegger ha mostrato che cosa significhi, per l'esserci, cogliersi nella propria interezza. Una tale assunzione, come abbiamo visto, riesce in virtù di un rapporto privilegiato, che è possibile attuare, con la morte intesa come possibilità di volta in volta incombente. Per questa via l'esserci comprende altresì in che cosa consiste la condizione della propria autenticità, vale a dire che cosa significa per lui assumersi in ciò che propriamente è. Infatti, nel precorrimiento della morte, nel rapportarsi ad essa come possibilità, questo ente è in grado di sottrarsi alla dispersione del *si* e, nel suo peculiare isolamento, diviene capace di poter essere se stesso, di assumere quella finitezza che lo costituisce essenzialmente. Resta tuttavia da considerare per quale motivo l'esserci, perduto nella quotidianità, è in grado di ritrovarsi e quale testimonianza si può dare, insita nella struttura stessa di questo ente, del suo poter-essere autentico: è necessario approfondire, in al-

tri termini, come concretamente può realizzarsi una tale comprensione autentica di sé e che cosa motiva, di fatto, una tale attuazione.

Il par. 54 – con il quale inizia il capitolo e che possiede una funzione eminentemente introduttiva – pone con chiarezza tali problemi e anticipa le soluzioni che verranno successivamente proposte. Esse sono collegate ad alcune nozioni che Heidegger introdurrà e approfondirà analiticamente nei vari paragrafi che lo compongono. La testimonianza di quell'autenticità che dev'essere già sempre possibile per l'esserci, affinché questo ente possa rapportarsi a sé autenticamente, è data da quel fenomeno che Heidegger chiama la «voce della coscienza» (cfr. i parr. 55-57). Essa motiva il possibile risveglio dell'esserci alla sua finitezza, a quella deficienza costitutiva, cioè, che viene messa a tema e discussa introducendo la nozione di «colpa» (cfr. il par. 58). A partire da qui, poi, è possibile chiarire in che modo concretamente, secondo una particolare modalità di apertura dell'esserci, può realizzarsi di volta in volta l'assunzione autentica di sé da parte di questo ente. È appunto a questo scopo che Heidegger introduce la tematica della «risolutezza» (cfr. il par. 60). La problematica di fondo all'interno della quale una tale tematica s'inscrive, d'altronde, è esplicitamente indicata nel quarto capoverso del par. 54: si tratta di operare un recupero, da parte dell'esserci, della sua capacità di scelta. L'esserci, in altre parole, deve «scegliere di scegliere»: solo così, solo nello scegliere la scelta, l'esserci – dice Heidegger in questo stesso capoverso – rende possibile il suo autentico poter-essere.

Dobbiamo anzitutto chiederci, allora, che cosa comporta l'introduzione della tematica della coscienza. E per prima cosa dobbiamo chiarire che cosa significa questa parola – «coscienza» – così densa di suggestioni religiose, morali e psicologiche⁶. Va per prima cosa segnalato che il termine usato da Heidegger – *Gewissen* – indica non già la consapevolezza teorica e psico-

6. Nella nota alla fine del par. 55 Heidegger discute le fonti, remote e prossime, della sua trattazione: oltre che a Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche, inevitabilmente citati, viene fatto riferimento agli scritti di due interessanti esponenti della teologia liberale (M. Kähler e A. Ritschl) e ad una monografia di H. G. Stocker, che viene discussa criticamente e accusata, fra l'altro, di aver eliminato i confini tra fenomenologia e teologia.

logica della presenza di un qualche oggetto – in tedesco espressa dalla nozione di *Bewußtsein* – o addirittura di sé – come indica a sua volta il vocabolo *Selbstbewußtsein* – bensì ciò che convenzionalmente viene tradotto con l'espressione «coscienza morale». Il vocabolo *Gewissen*, cioè, individua di solito quella coscienza che può essere «buona» o «cattiva», «pulita» o «sporca», quella coscienza in relazione alla quale possiamo esser detti «coscienziosi» o meno. Heidegger sottopone a una sorta di ulteriore torsione ontologica quanto già indicato dalla terminologia quotidiana (come esplicitamente afferma nel terzultimo capoverso del par. 57), mettendo fra parentesi, tra l'altro, ogni connotazione moralistica del fenomeno (come viene poi ribadito nel par. 59). In altre parole, con *Gewissen* viene data qui espressione a una modalità di rapporto – Heidegger direbbe di «apertura» – che non offre affatto un oggetto da conoscere, ma che si collega invece, esaminandolo e valutandolo, a un comportamento già attuato o da attuare: un comportamento nel quale è in gioco e si realizza il legame dell'esserci con se stesso.

Nel par. 55 inizia dunque a essere messo in luce lo specifico orizzonte esistenziale al cui interno dev'essere propriamente compreso il *Gewissen* nell'ottica heideggeriana. L'esserci, perso nel mondo della quotidianità, coinvolto nella dimensione del «si dice», dà ascolto solo alla chiacchiera e risulta chiuso, invece, nei confronti del proprio sé, vale a dire non è capace di attuare un rapporto adeguato con se stesso. In contrasto con questo chiacchiericcio chiasmato, la coscienza ha allora la funzione di richiamare l'esserci, riportandolo a se stesso, assumendo addirittura il carattere di un «urto» rispetto a quelle che sono le sue abitudini consolidate. Il modo in cui ciò avviene è dato da una chiamata, da una «voce», che deve però essere intesa nella sua funzione eminentemente ontologica: in un senso ben diverso, quindi, dai modi in cui questa stessa figura è stata intesa nell'ambito religioso cristiano o dal versante della psicologia. Una conferma di ciò, come vedremo, è data dal fatto che questa «voce» si caratterizza, in maniera paradossale, come una chiamata silenziosa, in grado perciò di distinguersi e di spiccare nel brusio del chiacchiericcio quotidiano.

Un'analisi in questi termini della «voce della coscienza» è compiuta nel par. 56. In che cosa consiste il carattere di chia-

mata della coscienza? Se si analizza la chiamata considerandola una modalità del discorso, bisogna allora domandarsi, nell'ordine: *che cos'è* ciò di cui si parla in questa chiamata, *chi* è chiamato da un tale richiamo, *a che cosa* questi viene propriamente richiamato e *che cosa*, infine, viene detto in una siffatta chiamata. Le risposte vengono date, in maniera molto chiara, a partire dal secondo capoverso del paragrafo. È l'esserci quell'ente a cui la chiamata si rivolge, ed è dell'esserci che in essa si parla. Più precisamente, l'esserci è sorpreso dalla chiamata nei modi del suo essere quotidiano, nelle forme del *si*. E movendo da esse, in virtù di quel richiamo, è ricondotto al suo più proprio se stesso. Naturalmente, il sé che la coscienza scopre, in virtù della sua chiamata, non è l'oggetto di una qualche conoscenza o il terreno di un'analisi introspettiva: è piuttosto ciò nel cui rapporto soltanto l'esserci attua propriamente se stesso, vale a dire «diviene ciò che è». Una tale attuazione è sollecitata tuttavia non già da un qualche comando esplicito o dall'indicazione di uno specifico contenuto da realizzare, bensì unicamente e costantemente dalla «voce silenziosa» di cui si è fatta menzione. Infatti la coscienza – e questa è la risposta all'ultima domanda formulata nel par. 56 – non dice proprio niente: non solo non comanda qualcosa di determinato (come già accadeva per l'imperativo categorico di Kant, eminentemente formale), ma il suo stesso «parlare» si attua, paradossalmente, al modo del tacere.

Il silenzio stesso, insomma, risulta espressivo, «dice» qualcosa. È sintomo di un disagio. Dice, se non altro, che non ogni rapporto dev'essere pensato nei termini di quella tendenza all'oggettivazione che domina per lo più nelle relazioni quotidiane. Resta d'altronde da chiedersi come, più precisamente, si manifesti una tale «voce silenziosa». Ma un tale chiarimento presuppone che si sia data risposta a un altro interrogativo, decisivo per il completamento dell'analisi: *chi è a chiamare*, infatti, nella chiamata silenziosa della coscienza?

La risposta si trova nel par. 57, e può essere riassunta da questa frase heideggeriana: nella coscienza è l'esserci a chiamare se stesso (cfr. il secondo capoverso). L'esserci, dunque, risulta sia il chiamato che il chiamante. Ma questo che cosa significa? E tutto ciò come avviene? L'esigenza di Heidegger, in questo passaggio della sua argomentazione, è di ribadire la comune identità del chiamante e del chiamato, nel contempo, però, sal-

vaguardando la loro radicale differenza. Giacché, potremmo forse commentare, per questo aspetto l'esserci si rivela non tanto un *individuum*, quanto piuttosto un *dividuum*. E dunque Heidegger afferma nel terzo capoverso che (conformemente a quanto accade nella tradizione cristiana per quanto concerne l'evento della conversione) non siamo certo noi a programmare o a preparare la chiamata, né a eseguirla volontariamente, ma questa «chiama» («es» *ruft*) contro ogni aspettativa. Essa, in altre parole, proviene *da* me e tuttavia, anche, *da sopra* di me: sebbene (questa volta contrariamente alla dottrina cristiana) non sia lecito intendere questo «sopra» come la manifestazione di una qualche potenza divina.

In che modo, dunque, può essere chiarita questa ambivalenza dell'esserci, che è nel contempo chiamato e chiamante? Se, come abbiamo visto, chiamato è l'esserci disperso nelle forme del *si*, e se una tale dispersione è tuttavia avvertita dall'esserci stesso, nel suo sentirsi situato, con un senso di spaesamento e di estraneità, allora chi chiama è proprio l'esserci in quanto spaesato, in quel suo non sentirsi mai a casa propria (cioè nella sua *Unheimlichkeit*: un termine importante, fra l'altro, anche nel lessico di Sigmund Freud). È una tale spaesatezza, insomma, ciò da cui proviene e ciò in cui trova espressione la chiamata della coscienza. Ed essa s'impone come un nudo fatto, indica cioè quella situazione nella quale, senza un perché, l'esserci si trova già da sempre gettato. Detto in altri termini – richiamando cioè quanto già guadagnato nel capitolo sesto della prima sezione e ripetendo le parole usate da Heidegger nel capoverso 12 – la coscienza si manifesta propriamente come *chiamata della cura*. L'esserci, allora, è colui che chiama, nella misura in cui si trova gettato in un angoscioso spaesamento di fronte al suo poter-essere; l'esserci, parimenti, è colui che viene chiamato, in quanto è colto nel suo decadimento e sollecitato ad assumersi e ad attuarsi nel proprio poter-essere finito.

Si comprende pertanto, a partire da questo esito, perché la voce della coscienza non può che essere silenziosa. Non solo, come abbiamo detto, per contrasto con la ridondante chiacchiera quotidiana, ma soprattutto (come Heidegger afferma nel capoverso 10) perché solo attraverso il silenzio l'esserci può venire ricondotto a quell'isolamento in virtù del quale è capace di sperimentare il proprio costitutivo spaesamento. Ed è inoltre

comprensibile, in virtù di quanto è stato detto, in che modo la coscienza possa offrire all'esserci, concretamente, la testimonianza del suo più proprio poter-essere. Resta tuttavia da chiarire ancora un aspetto, solo sfiorato nelle precedenti analisi. Anch'esso può essere messo a fuoco attraverso precise domande: che cosa ode l'esserci comprendendo un tale richiamo? Ovvero, in altri termini: *che cosa dà a comprendere* la chiamata? Per rispondere in maniera adeguata è necessario introdurre la nozione di «colpa».

4.2.2. La «colpa» dell'esserci

Anche riguardo al vocabolo usato da Heidegger in questo specifico contesto – il termine *Schuld* – è necessaria, così come in precedenza per *Gewissen*, un'avvertenza preliminare. Nel tedesco corrente *Schuld* significa «colpa», «difetto», «debito», «obbligazione» e, talora, l'essere «causa responsabile» di un qualche evento. Risulta chiara la pertinenza di questa serie di nozioni soprattutto all'ambito giuridico e – nella misura in cui ad esso si è fatto spesso riferimento per la comprensione di alcuni aspetti della dottrina cristiana – alla stessa sfera teologica. Pur tenendo presente un tale sfondo concettuale, tuttavia, Heidegger modifica radicalmente il significato della nozione, caricandola ancora una volta di una ben precisa valenza ontologica ed esistenziale. Il risultato più evidente di questa trasformazione consiste nell'intendere la «colpa», nel contesto di *Essere e tempo*, non più come la conseguenza di un agire, non già in relazione a una responsabilità di qualche tipo, bensì nei termini – potremmo dire – di una condizione e di uno stato.

Nei capoversi 6, 7 e 8 del par. 58 – persuaso peraltro che nell'autointerpretazione quotidiana dell'esserci, nonostante la sua insufficienza, si ritrovino indizi che rendono possibile una comprensione adeguata di sé – Heidegger critica appunto quei sensi della «colpa» e del «debito» che possono essere associati a un comportamento di cui si può parlare nei termini di un concreto «rendersi colpevole». Ancora nel capoverso 9, poi, viene rilevata la scarsa chiarezza, da un punto di vista ontologico, della nozione di «colpa morale», ed è rigettata ogni interpretazione della «colpa» e del «debito» a partire dalla logica del prendersi cura e della compensazione fra le pretese che pos-

sono variamente essere sollevate. Non solo, infatti, questa non può essere l'ottica adeguata per una comprensione di tali fenomeni, ma lo stesso riferimento all'ambito del dovere e della legge, violando i quali si incorrerebbe in una colpa, non consente di cogliere la *Schuld* nella sua specificità (cfr. il capoverso 11).

In che modo allora, almeno nei termini di un'indicazione formale, può essere preventivamente definita la nozione di «colpevolezza»? Esser colpevole, dice Heidegger, significa essere strutturalmente attraversati da un *non*. Si tratta, beninteso, di un *non* che è espressione di una negatività originaria, esistenziale, e che non va quindi confuso né con il *non* della logica formale (trasformatosi in un mero segno di negazione e reso perciò semplicemente utilizzabile), né con quello della dialettica hegeliana (inteso a sua volta come espressione di una «negazione determinata»: cfr. il capoverso 19), né, ancora, con quello che è indice di una privazione e di una mancanza (sul quale invece si è basata una certa interpretazione, filosofica e teologica, del fenomeno del male: cfr. il capoverso 20). Tenendo conto di tutto questo, e assumendo esplicitamente una prospettiva «formale-esistenziale», «colpevole» significa allora – come viene affermato nel capoverso 12 – «essere fondamento di un essere che è determinato da un non, cioè *essere fondamento di una nullità*»⁷.

Da ciò risulta altresì il definitivo rovesciamento di quelle concezioni che intendevano la colpa come conseguenza di una determinata azione colpevole (perché, ad esempio, trasgressiva nei confronti di leggi o doveri stabiliti). L'esserci, in quanto strutturalmente attraversato da una negatività, risulta infatti colpevole nel suo stesso essere, non già sulla base di particolari azioni che può aver compiuto. Questa è la tesi enunciata con chiarezza alla fine del capoverso 12: l'essere colpevole, insomma, non deriva da una qualche mancanza commessa, ma, viceversa, quest'ultima è possibile (da comprendere e da attuarsi) solo sulla base di un tale essere colpevole originario.

Resta tuttavia da chiarire che cosa significano, propria-

7. I temi della negazione, del nulla e della nullità saranno poi ripresi dallo stesso Heidegger, sebbene in una chiave differente, nella sua prolusione del 1929 *Che cos'è metafisica?*, cit. (ora in *Wegmarken*, cit., HGA 9, trad. it. *Seignavia*, cit.).

mente, questa nullità e questa colpa, e in che modo esse sono esistenzialmente possibili. La risposta heideggeriana è sviluppata a partire dal capoverso 13⁸. Il *non* inteso in un senso ontologico, esistenziale, indica il fatto che l'esserci è gettato, e che dunque non ha potere sul suo essere più proprio. In altri termini, l'esserci non è in grado di essere il fondamento di se stesso, non può porsi come un soggetto concepito (ad esempio) nei modi dell'idealismo fichtiano (capace cioè di porre se stesso), e tuttavia, nell'ambito aperto da questa sua gettatezza, esso può comunque aver potere, di volta in volta, su ciò a cui si rapporta nel suo progettare. Si tratta, comunque, di un potere che è sempre limitato, «negativo»: non solo in quanto ogni progetto è compiuto a partire da condizioni di fatto che non risultano mai completamente dominabili ma, soprattutto (come emerge nel capoverso 16), perché progettare vuol dire scegliere, e scegliere vuol dire escludere, rigettare.

Questo dunque significa affermare che l'esserci nel suo stesso essere, vale a dire in quanto cura, è strutturalmente attraversato da un *non*. Questo significa sostenere (cfr. il capoverso 17) che la cura è «il (nullo) esser-fondamento di una nullità», e che pertanto «*l'esserci, in quanto tale, è colpevole*». Ecco ciò che rivela la chiamata della coscienza: essa conduce l'esserci, appunto, di fronte alla sua costitutiva nullità, cioè dischiude la sua colpevolezza originaria. Udire la chiamata significa allora essere disponibili a comprendere questa condizione e ad assumerla come ciò che determina, in primo luogo, il nostro rapporto con noi stessi. Nel corretto ascolto di un tale richiamo, in altre parole, è già attuata una risposta⁹. Comprendendolo, l'esserci già sceglie: sceglie se stesso, sceglie ciò che già da sempre è, sceglie la propria nullità. Ma soprattutto mette in opera, in que-

8. In questo e nei capoversi successivi Heidegger evidenzia, mediante il corsivo, il termine *non*, mostrando in tal modo non solo i diversi sensi, fra loro collegati, che esso può assumere pur all'interno di una medesima interpretazione ontologica, ma soprattutto la sua valenza esistenziale, nonostante quest'ultima, nell'appiattimento dell'uso grammaticale, risulti celata.

9. Cfr. il quarto capoverso del par. 60: «Alla chiamata come discorso originario dell'esserci non corrisponde una replica, [...] perché la comprensione si appropria scopertamente del contenuto della chiamata».

sta scelta, la volontà di continuare a scegliere e, dunque, può essere davvero «responsabile» (*verantwortlich*: in grado, letteralmente, di dare una risposta – *Antwort*). Questa modalità in virtù della quale un ente come l'esserci si rapporta a se stesso nella prospettiva indicata è detta da Heidegger, con espressione riassuntiva, il «volere-aver-coscienza» (cfr. i capoversi 28-30).

Nel seguito del capitolo Heidegger intende affrontare altre due questioni. Nel par. 59, a partire da quanto è stato fin qui guadagnato, egli conduce un articolato confronto con l'interpretazione ordinaria della coscienza e con i modi in cui una tale interpretazione si è riproposta in alcune dottrine filosofiche. È questa l'occasione per ribadire – in una più esplicita discussione della teoria morale di Kant, ma anche dell'etica materiale dei valori di Scheler – che la coscienza, nella sua chiamata, non dà ingiunzioni «pratiche» di alcun genere, in quanto la sua funzione è unicamente quella di richiamare l'esserci al suo più proprio poter essere se stesso (cfr. il terzultimo capoverso). Nel par. 60, invece, Heidegger mira a definire in maniera più concreta il modo in cui si attua il «volere-aver-coscienza». È in questo quadro che viene introdotta la nozione di «risolutezza» (*Entschlossenheit*).

4.2.3. La risolutezza come «scelta della scelta»

Traduciamo *Entschlossenheit* con «risolutezza» invece che con «decisione», come fa Chiodi, perché quest'ultimo vocabolo italiano è in verità più adatto a rendere il tedesco *Entscheidung*. Chiodi, purtroppo, non fa distinzione fra questi due termini heideggeriani, usando per lo più in entrambi i casi «decisione». Vi è invece una precisa distinzione di livelli, che viene espressa dalla diversa scelta lessicale di Heidegger: mentre la *Entschlossenheit* esprime – come vedremo – l'assunzione concreta da parte dell'esserci della propria finitezza, rendendo questo ente capace, in tal modo, di rapportarsi autenticamente alle proprie possibilità, la *Entscheidung* – vocabolo che in *Essere e tempo* ha molte meno ricorrenze di *Entschlossenheit*¹⁰ e che acquisterà

10. Cfr. R. A. Bast, H. P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, vol. 1, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, pp. 89-90.

una maggiore importanza nei testi heideggeriani successivi ¹¹ – indica un atto che si colloca e rimane a un livello ontico-esistensivo ¹².

Il par. 60, fin dal titolo, individua nella risolutezza «la struttura esistenziale del poter-essere autentico» dell'esserci. E nei suoi primi capoversi mostra lo stretto legame – non solo concettuale, ma anche terminologico – tra risolutezza e apertura, tra *Entschlossenheit* ed *Erschlossenheit* ¹³. Un tale legame si delinea con chiarezza considerando il fatto che tre modalità specifiche di apertura dell'esserci – l'angoscia (in quanto espressione autentica del sentirsi situato), il progetto (come articolazione del comprendere) e il silenzio (quale possibilità essenziale del discorso) – sono emerse nelle precedenti analisi sulla coscienza e sul rapporto che l'esserci può avere con se stesso. Ecco allora che, a partire da qui, è possibile «definire» la risolutezza (come appunto fa Heidegger nel sesto capoverso del par. 60) nei termini di un autoprogettarsi dell'esserci: un autoprogettarsi tacito e disposto all'angoscia, il quale si attua nell'assunzione del più proprio essere colpevole da parte di questo ente. *

In tal modo l'esserci non solo si appropria di se stesso ma, nel contempo, è in grado di rapportarsi autenticamente agli enti intramondani e agli altri esserci. Troviamo qui la manifestazione concreta di ciò che lo stesso Heidegger, nel terzo capoverso del par. 54 (il quarto nella versione di Chiodi), aveva chiamato – con espressione indicativa di una manifesta autoreferenzialità – la «scelta della scelta». La risolutezza infatti, proprio perché anzitutto è «scegliere di scegliere», consente un effettivo distacco dal mondo del *si* e insieme, per dir così, la sua messa in giudi-

11. Ad esempio, ma con un senso diverso, nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, HGA 65, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, parr. 43-49.

12. Cfr. ad esempio il ricorrere dell'espressione *ontische Entscheidung* nel quartultimo capoverso del par. 49, a proposito della concreta decisione, che può esser presa dalla coscienza comune, riguardo all'eventualità che vi sia una vita dopo la morte o alla speranza nell'immortalità dell'anima (Chiodi traduce *ontische Entscheidung* con «soluzione ontica»). Cfr. inoltre il capoverso 13 del par. 63, sul quale mi soffermerò più avanti, nel quale è usato il verbo *entscheiden*.

13. Ambedue questi vocaboli hanno in comune la radice del verbo *schließen*: chiudere, serrare.

zio. L'esserci, in seguito a ciò, diviene davvero «libero» per il suo mondo: «libero» cioè in relazione ad esso, senza essere assorbito dalle incombenze della quotidianità e, nel contempo, predisposto a «lasciar» essere gli altri esserci secondo una delle forme principali dell'essere assieme (si vedano in proposito i capoversi 9 e 10) ¹⁴.

Non solo: il carattere autoreferenziale di un tale fenomeno, il ripiegarsi su se stessa della risolutezza, emerge anche nel fatto che non vi è in alcun modo *qualcosa* a cui la risolutezza si risolve. Anzi, da questo punto di vista (che è poi quello ontico-esistentivo), essa risulta assolutamente indeterminata. Ma una tale indeterminazione altro non è che la conferma del fatto che questo atteggiamento si rapporta originariamente a sé: ciò a cui esso si risolve, in altri termini, non è altro che la risolutezza stessa.

Questo forse vuol dire, allora, che l'esserci, scegliendo di scegliere, risolvendosi ad essere risoluto, si rivela principio autonomo del proprio agire e patire? Ciò sarebbe in contrasto con il suo costitutivo esser-gettato. Ma l'espressione «gettato» qui significa che l'esserci si trova già sempre aperto nella risolutezza, sempre già collocato in essa. A questa collocazione preliminare – a questo potersi risolvere a tutto, anche alla risolutezza stessa, senza però essere mai in grado di dar propriamente origine a un tale risolversi, perché esso è già sempre all'opera in ogni nostra risoluzione – Heidegger dà il nome di «situazione». E all'analisi di un tale concetto, anche nel suo senso di effettiva collocazione in cui di volta in volta opera l'esserci, sono dedicati appunto i capoversi 12-15.

Resta così da compiere un ultimo passo, ma decisivo. Finora, con le analisi dell'«essere per la morte», della coscienza, della colpa e della risolutezza, sono state individuate le condizioni in virtù delle quali l'esserci può rapportarsi autenticamente a se stesso. Dopo tali analisi l'idea di autenticità non appare più qualcosa di vuoto, né risultano incomprensibili le motivazioni che possono spingere l'esserci a contrastare la sua costitutiva

14. Riguardo allo svolgimento heideggeriano di questa tematica è possibile rintracciare qualcosa di più di un'assonanza con il motivo cristiano del «come se non», svolto ad esempio da Paolo di Tarso nella *Prima lettera ai Corinzi* (7, 29 ss.).

tendenza a perdere se stesso. Inoltre, grazie all'introduzione della tematica della risolutezza, appare meglio definita anche la via che l'esserci deve concretamente seguire per cogliersi e realizzarsi nei modi che lo caratterizzano propriamente. È necessario tuttavia esaminare ancora, sulla base di un'ulteriore istanza concreta, come effettivamente si attua la risolutezza dell'esserci in quanto apertura di sé nella propria finitezza. Bisogna individuare, cioè, il collegamento tra il fenomeno della risolutezza e quello dell'«essere per la morte», di cui è stato prima messo in luce il carattere di precorrimento. Solo compiendo quest'ultimo passo del lungo percorso heideggeriano sarà dunque possibile approfondire l'essere dell'esserci nel suo specifico senso e volgersi ad articolare la nozione di temporalità. Ma tali, appunto, sono i contenuti che si ritrovano nel capitolo terzo della seconda sezione di *Essere e tempo*.

4.3

**«Essere per la morte»,
risolutezza e temporalità**

4.3.1. Il collegamento fra «essere per la morte» e risolutezza

Il par. 61, che inaugura il capitolo, ha il compito di prefigurare, come al solito, le questioni che saranno affrontate e soprattutto di annunciare il passaggio, che verrà appunto compiuto in queste pagine, dall'ambito della risolutezza e del precorrimento della morte, considerati nel loro reciproco legame, a quello della temporalità intesa come senso della cura. Da questa panoramica iniziale risulta che tre sono i nuclei tematici del capitolo. Il primo, come abbiamo detto, è costituito dalla messa in luce della connessione fra risolutezza e precorrimento, in vista di una più concreta attuazione del proprio essere autentico da parte dell'esserci (cfr. il par. 62). Il secondo è dato invece da una riflessione di carattere metodologico, volta a ribadire le possibilità e i limiti dell'analitica esistenziale e a determinare in modo originario l'autentico sé dell'esserci (cfr. i parr. 63 e 64). Il terzo, infine, è rappresentato dall'elaborazione tematica della temporalità come senso ontologico della cura (compiuta nel denso par. 65), dalla quale consegue l'esigenza di riprendere e di ripetere l'analisi dell'esistenza dell'esserci a partire dal nuovo

risultato raggiunto (una tale esigenza è manifestata, fra l'altro, nel par. 66; sebbene venga poi attuata, articolatamente, nel successivo capitolo quarto).

In che modo, dunque, risolutezza e «essere per la morte» sono fra loro collegati? La risposta che Heidegger dà, nel par. 62, a questa domanda è resa possibile dall'intenzione, che egli manifesta, di pensare la risolutezza fino alla fine, vale a dire in quella tendenza che la caratterizza ontologicamente. Ecco allora che pensare «fino alla fine» la risolutezza significa rintracciare il «modo» in cui attraverso di essa si realizza – nella scelta che concretamente l'esserci può assumere, vale a dire collocandosi su di un terreno «esistentivo» – la possibilità dell'esistenza autentica: significa, in altre parole, identificare nell'«essere per la morte» la «modalizzazione» privilegiata dell'essere risolti, in virtù della quale l'esserci è in grado di comprendersi originariamente (cfr. il capoverso 10).

Questo, dunque, è il primo motivo – quello più esplicito – del collegamento fra i due fenomeni: mediante l'attuazione del precorrimento la risolutezza si muta da possibilità astratta dell'esserci a concreto poter-essere esistentivo, di cui tale ente offre la testimonianza (cfr. ancora il capoverso 10). Ma vi è, forse, pure un altro motivo, più sotterraneo, che consente di stringere in un legame ancora più saldo le strutture che stiamo esaminando. Infatti – come Heidegger mostra soprattutto nel secondo, nel terzo e nel quarto capoverso del par. 62 – solo nel precorrimento della morte la risolutezza diviene autenticamente ciò che essa è. In altri termini, l'esserci, assumendo la risolutezza e realizzandola come orizzonte della sua autocomprensione – vale a dire, «scegliendo di scegliere» – si risolve con ciò ad assumere la propria stessa finitezza: a rendere esplicito, quindi, e a riaffermare quel carattere «situato» che è proprio, come abbiamo visto, dell'essere risoluto.

È chiaro allora, in base a questi motivi, perché nel par. 62 Heidegger introduca, per indicare il nesso evidenziato, l'espressione *vorlaufende Entschlossenheit* (che Chiodi traduce con «decisione anticipatrice», ma che potrebbe essere anche resa, conformemente alle scelte terminologiche finora compiute, con «risolutezza precorritrice»). Ed egli è altresì in grado, partendo da qui, di dare una soluzione definitiva alla questione della possibilità, per l'esserci, di assumersi nella sua interezza (cfr. il capo-

verso 11). Un tale problema, che nel primo capitolo della seconda sezione era stato introdotto con un intento metodologico ben preciso, è anche, e soprattutto, l'espressione di un'istanza che si radica nell'esistenza stessa dell'esserci. Nel concreto risolversi che precorre la morte, nel rapporto autentico con la propria mortalità, vengono infatti a essere esibite le condizioni esistentive a partire dalle quali può emergere, ed essere tematicamente assunto, il «poter essere un tutto» dell'esserci. E dunque, come Heidegger ribadisce alla fine del capoverso 7, «se la risolutezza, nel suo precorrere, ha *incluso* la possibilità della morte nel suo poter-essere, allora l'esistenza autentica dell'esserci non può più essere *superata* da nulla».

4.3.2. La filosofia e il problema del sé

Il secondo nucleo tematico discusso nel terzo capitolo della seconda sezione di *Essere e tempo* si presenta come una sorta di parentesi metodologica nella quale viene esaminato il cammino fin qui percorso e sono riprese e approfondite le analisi della cura (come essere dell'esserci) in precedenza svolte nel capitolo sesto della prima sezione. La funzione di questa «sosta» del percorso heideggeriano è quella di mostrare come l'indagine abbia raggiunto la piena determinazione delle strutture dell'esserci, e lo abbia fatto in modi radicalmente diversi da quelli della tradizione filosofica. Solo muovendo da una tale valutazione, infatti, è possibile volgersi all'ulteriore tappa dell'approfondimento interpretativo: quella che sarà in grado di far emergere lo specifico carattere temporale delle strutture dell'esserci.

I temi toccati da Heidegger nel par. 63 sono fra loro tutti collegati, perché risultano, in vario modo, espressione di un tipo d'indagine che – a differenza di quella che si muove nell'ambito della pura teoria e si realizza attraverso i passaggi necessari dell'argomentazione – è invece caratterizzata, in ogni suo passo, da particolari scelte. Un tale carattere emerge anzitutto nel fatto che l'analisi dell'esistenza dell'esserci, qual è stata svolta finora nelle pagine di *Essere e tempo*, assume costantemente il carattere di una *violenza* (cfr. il capoverso 4). Si tratta della violenza insita in quel movimento che spinge l'esserci – e di cui l'analitica esistenziale stessa è testimonianza – a distaccarsi dall'autocomprensione quotidiana, a contrastare la propria tenden-

za al «nascondimento» del sé autentico. L'esserci, dunque, deve risolversi per l'autointerpretazione. In ciò, per questo ente, consiste in primo luogo la possibilità di fare filosofia.

Scegliendo di filosofare, tuttavia, è necessario subito chiedersi: a partire da che cosa si può intraprendere un tale percorso? Quale punto di partenza può essere assunto per svolgere un'autointerpretazione autentica? La risposta di Heidegger è che, in ogni caso, vi dev'essere una qualche comprensione ontica dell'esistenza, che può variare da situazione a situazione. Movendo proprio da una tale interpretazione concreta di ciò che l'esserci è (ed è in una situazione determinata), diviene possibile risalire alle condizioni ontologiche che di quella interpretazione – ma anche di altre possibili – stanno alla base. In termini più rigorosamente heideggeriani, dovremmo dire che il piano esistentivo, se adeguatamente tematizzato, costituisce l'accesso al livello esistenziale (cfr. quanto è detto nel capoverso 6).

Tutto ciò, naturalmente, vale anche per *Essere e tempo*¹⁵. Ma un tale procedere non risulta affatto arbitrario, né deve restare vincolato alla relatività del suo punto di partenza, proprio perché l'esito dell'indagine, in quest'opera, è l'autocomprensione ontologica dell'esserci nella sua interezza: un esito a cui l'esserci stesso si risolve e che di volta in volta attua. Nella fattispecie, come viene detto esplicitamente alla fine del capoverso

15. Così come vale, più in generale, per l'intera filosofia heideggeriana. Heidegger stesso, d'altronde, è ben consapevole del terreno in cui si radica la propria ricerca. Scrive infatti all'allievo Karl Löwith in una lettera del 19 agosto 1921: «Io lavoro in maniera concretamente fattuale movendo dal mio "io sono" – dalla mia provenienza di fatto, dal mio *milieu*, dai miei contesti di vita, da ciò che da qui mi è accessibile come viva esperienza, in cui io vivo. Questa fatticità, in quanto esistitiva, non è un mero "cieco esserci"; si trova nell'esistenza insieme con essa, e cioè io vivo ciò che "io devo", di cui non si parla. Insieme a questa *fatticità-dell'esser-così*, insieme a ciò che è storico (*dem Historischen*), imperversa l'esistere; vale a dire, io vivo gli interni obblighi della mia fatticità, e questo così radicalmente come la comprendo. – A questa mia fatticità appartiene che – come dico in breve – io sono un "teologo cristiano". In ciò vi è una determinata, radicale preoccupazione di sé, una determinata, radicale scientificità [...] e io sono così nel contesto di vita dell'*università*» (*Drei Briefe, Martin Heideggers an Karl Löwith*, a cura di H. Tietjen, in D. Papenfuss, O. Pöggeler, Hrsg., *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, pp. 28-9).

9, la stessa idea di esistenza, inizialmente assunta, è bensì qualcosa che serve a delineare in anticipo sul piano esistentivo la struttura formale della comprensione dell'esserci in quanto tale, ma non è affatto vincolante per l'indagine stessa, dal momento che essa avrebbe potuto prendere anche altre strade.

Infine, nel funzionale collegamento di esistentivo ed esistenziale – e nel fatto che il passaggio dal livello dell'uno al livello dell'altro non risulta in realtà inevitabile, ma è frutto di una esplicita scelta di sé, nella quale l'esistenza filosofica trova la propria attuazione – s'annuncia un ultimo tema affrontato da Heidegger nel par. 63: la costitutiva circolarità di tutta l'indagine. Si tratta di una questione che, come si ricorderà, era stata già discussa nei precedenti parr. 2 e 32 di *Essere e tempo*. Rispetto a quelle analisi, di carattere più marcatamente «formale», nel par. 63 dell'opera (capoversi 12 e successivi) viene invece compiuto un approfondimento di tipo esistenziale. Più precisamente, viene qui tentato un «chiarimento del senso esistenziale della situazione ermeneutica di un'analitica originaria dell'esserci» (cfr. il penultimo capoverso). Di nuovo emerge, da una diversa angolatura, il motivo della «scelta»: giacché, nella precomprensione che ha di se stesso, l'esserci è chiamato a «decidere» (*entscheiden*) se essa è adeguata o meno alla propria struttura ontologica (quella che, pure in una tale ricerca, è effettivamente posta in atto: cfr. il capoverso 13).

Qual è, in definitiva, una tale struttura? È la cura, naturalmente. Ma anche questa nozione dev'essere ripensata – secondo un modo di procedere dell'argomentazione, in avanti e all'indietro, che abbiamo già avuto modo di segnalare – a partire da quei fenomeni che sono stati appena discussi: il precorrimento della morte e la risolutezza. Nel par. 64, però, Heidegger non solamente compie un tale ulteriore approfondimento ma, dovendo individuare il legame che rende unitaria un'articolazione strutturale fattasi ancora più ricca e complessa, si trova ad affrontare nuovamente il problema del «sé». A differenza dunque dalla precedente analisi, contenuta nel quarto capitolo della prima sezione (cfr. il par. 25), l'indagine che qui viene condotta si giova del chiarimento, attuato nei paragrafi precedenti, delle articolate strutture dell'esserci. Ecco perché il «sé» viene approfondito come fenomeno della cura: un fenomeno ad essa talmente intrinseco che – come afferma Heidegger nel secondo

capoverso – l'espressione «cura di sé» risulta addirittura tautologica.

D'altra parte, non solo l'intendimento, ma anche l'impostazione di questa ripresa heideggeriana del tema del «sé» risultano mutati rispetto al par. 25. Nel par. 64, infatti, l'indagine si sviluppa in gran parte come un confronto critico con la dottrina elaborata da Kant nella *Critica della ragion pura*: un altro esempio di quella «distruzione della storia dell'ontologia» di cui già aveva parlato il par. 6. Kant è nel giusto quando, all'interno del capitolo sui *Paralogismi della ragion pura*, mostra che l'io, in quanto «io penso», è irriducibile all'io empirico, vale a dire al soggetto rappresentato. Tuttavia egli intende il «sé» in maniera ancora inadeguata, concependolo sulla falsariga della *res cogitans* cartesiana: come qualcosa, cioè, che risulta costantemente presente nonostante il mutare delle rappresentazioni.

Per Heidegger, invece, dire «io» da parte dell'esserci significa portare ad espressione il suo essere-nel-mondo: non solo nell'inautenticità delle relazioni quotidiane, ma anche come possibilità di guadagnare il proprio «sé» autentico. Infatti, l'«esser sé» non è un dato di fatto, non è (viene ulteriormente ribadito) l'espressione di una sostanzialità, ma è appunto un fenomeno della cura, e dunque propriamente dev'essere configurato, ancora una volta, come un «*poter essere se stesso*». In tal modo si chiarisce anche il senso particolare che assumono i concetti di consistenza e di stabilità del «sé» (*Ständigkeit des Selbst*). Non si tratta della presunta permanenza di un soggetto che, kantianamente, «accompagna ogni mia rappresentazione». Si tratta invece di quel movimento della risolutezza che, nel suo precorrimiento della morte, contrasta l'instabilità stessa insita nella tendenza al decadimento. Si delinea dunque una consistenza affatto paradossale: dovuta non già al definitivo raggiungimento di uno «stato», bensì all'attuarsi, di volta in volta, di una disposizione e di una scelta.

4.3.3. La temporalità come senso della cura

Eccoci finalmente giunti, con il par. 65, al terzo e ultimo nucleo tematico del capitolo: l'individuazione e l'approfondimento di quel senso temporale che è proprio dell'essere dell'esserci, considerato nella sua intrinseca dinamicità. Anzitutto è necessario

chiedersi che cosa significhi, qui, il termine «senso». Nel secondo capoverso del paragrafo «senso» è definito (sulla scia di quanto era già emerso nel par. 32) come quello sfondo in cui si mantiene la comprensibilità di qualcosa, pur senza essere a sua volta posto a tema esplicitamente¹⁶. In un linguaggio più propriamente heideggeriano potremmo dire che questa nozione indica «il ciò-rispetto-a-cui (*das Woraufhin*) del progetto primario» – in questo caso del progetto di comprendere l'essere dell'esserci – vale a dire «ciò a partire da cui qualcosa può essere concepito nella sua possibilità in quello che è».

Ebbene, finora l'esserci – quell'ente che per la sua struttura è aperto alla comprensione dell'essere in generale e, insieme, del suo proprio essere, sebbene debba costantemente recuperare l'autenticità di una tale comprensione – è stato analizzato nelle sue differenti modalità ontologiche, fra loro unitariamente collegate. In tal modo è emerso ciò che «dà senso» a questo ente: il suo essere come esistere, vale a dire come quel poter-essere nel quale – in virtù della risolutezza intesa come «scelta della scelta» – le sue possibilità «sitate» sono mantenute e assunte in quanto possibilità. Resta ora da chiedersi *in base a che cosa* una tale comprensione dell'esistere è stata compiuta, *che cosa*, cioè, ha reso comprensibile l'essere dell'esserci come tale. La risposta a questa domanda consiste nell'elaborazione da parte di Heidegger del concetto di «temporalità» (*Zeitlichkeit*), intesa come senso dell'essere dell'esserci, cioè – potremmo dire – come «senso del senso»¹⁷.

16. Ciò che richiederebbe di essere compiuto a partire da un altro senso, all'interno, cioè, di un altro «sfondo».

17. In realtà sempre più chiaramente la *Zeitlichkeit* (allo stesso modo, poi, della *Temporalität*, concepita come quella *temporalità dell'essere* che più diffusamente sarà analizzata nelle lezioni del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit.) si configurerà nelle pagine di *Essere e tempo* non solamente come lo sfondo della *comprensibilità* dell'essere dell'esserci, ma anche come il modo – temporale, appunto – in cui avviene la «maturazione» (*Zeitigung*) dell'esserci, ad esempio nelle forme del suo accadere storico (intendendo qui per «maturazione» non certo qualcosa come il giungere di un frutto alla sua pienezza, bensì come il dispiegarsi di ciò che dell'esserci è proprio). Il termine *Zeitlichkeit*, dunque, verrà di fatto a indicare (sebbene tale ambiguità non sia esplicitamente dichiarata da Heidegger) sia la condizione di possibilità della comprensione dell'esistenza, sia la struttura che sorregge e motiva il dinamismo insito nel poter-essere dell'esserci. Un'adeguata analisi di queste tematiche

Nei capoversi 7, 8 e 9 del par. 65 Heidegger mette in luce – partendo da un'analisi della risolutezza, dell'essere colpevole e della situazione – lo sfondo temporale al cui interno questi fenomeni sono già da sempre pensati. Nei capoversi 13, 14 e 15, analogamente, egli mostra il presupposto temporale, opportunamente articolato, che sta alla base dei tre momenti costitutivi della cura: l'essere avanti-a-sé, l'essere-già-in-un-mondo e l'essere-presso gli enti utilizzabili. In questa prospettiva è possibile affermare – come viene fatto alla fine del capoverso 12 – che «l'unità originaria della struttura della cura consiste nella temporalità».

In che modo, concretamente, viene rintracciato questo senso temporale dell'essere dell'esserci? Per rispondere in maniera adeguata a tale quesito è necessario anzitutto liberarsi da quella concezione del tempo che domina nella vita quotidiana: un tempo che può essere suddiviso e scandito, misurato con particolari strumenti (ad esempio l'orologio) e che è immaginato «scorrere», al modo di una freccia, dal «passato» verso il «futuro». Anche se con una tale concezione Heidegger si confronterà lungamente (cfr. il capitolo sesto della seconda sezione), per comprendere queste pagine bisogna cambiare decisamente prospettiva e disporsi ad accogliere un'altra idea di tempo. Si tratta infatti, ora, non già del tempo di cui l'esserci si prende cura o che sottopone a una misurazione, bensì – potremmo dire – della temporalità che questo stesso ente è: che si dispiega, si realizza e matura con il suo esistere. In altri termini, si tratta di quel tempo originario che è strutturalmente in gioco nelle dinamiche con cui l'esserci si rapporta a se stesso e agli altri enti.

In questa prospettiva, allora, si comprende perché il primo aspetto in cui la temporalità s'annuncia – e quello che per Heidegger, dichiaratamente, ha il primato sugli altri due – è l'avvenire (*Zukunft*). Nella risolutezza e nel precorrimento della morte – come modalità autentiche, fra loro connesse, di rapportarsi a se stesso da parte dell'esserci – è insito infatti un «lasciarsi venire a sé» (*auf sich Zukommen-lassen*) di questo ente, in virtù

è offerta dal volume di G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Guerini, Milano 1998.

del quale esso perviene a se stesso facendo in modo che le sue possibilità si conservino, appunto, in quanto possibilità. Ebbene, tutto ciò è possibile, e può venire compreso, solo a partire da quell'apertura al di là di sé, da quella «eccedenza originaria» che è propria, in un modo particolare, dell'avvenire. Più in generale, anzi, lo stesso carattere dell'«avanti-a-sé», come momento costitutivo della cura, si fonda sull'avvenire.

Analogamente, l'essere colpevole dell'esserci – che lo rivela così come questo ente «già sempre era», vale a dire nella sua gettatezza – risulta comprensibile e può attuarsi solo in base alla modalità temporale, originariamente intesa, dell'essere-stato (*Gewesenheit*). Con essa l'esserci è rinviato a quella condizione sulla quale non ha potere e che può unicamente assumere, divenendo ciò che già è, in virtù della risolutezza. Solo nella prospettiva della risolutezza, dunque, si dischiude nel suo vero senso l'esser-gettato dell'esserci; in altri termini, solo a partire dall'avvenire si può giungere a determinare l'essere-stato. Emerge quindi – in contrasto con la concezione ordinaria, che immagina il tempo muovere dal passato verso il futuro – lo specifico primato dell'avvenire. Giacché proprio da esso, dice Heidegger alla fine del capoverso 8, scaturisce in certo modo l'essere-stato.

Infine, il rapporto con gli enti intramondani, nella situazione in cui l'esserci di volta in volta è collocato, si qualifica nei termini di un essere-presso che richiede, per essere compreso e attuato, l'emergere di un altro carattere temporale: quello che si manifesta nel *presentificare* (*Gegenwärtigen*)¹⁸. Il presentificare è lo sfondo che consente all'esserci di entrare attivamente in relazione, lasciandoli essere, con gli enti intramondani, i quali si manifestano nella loro presenza (*Anwesenheit*)¹⁹. Il presentificare possiede dunque un particolare legame con il decadimento, e ciò sollecita quell'ulteriore ricerca, che sarà condotta nel

18. Chiodi traduce invece *Gegenwärtigen* con «presentare».

19. Il legame tra presentificare come aspetto della temporalità dell'esserci (*Zeitlichkeit*) e presenzialità come modo in cui s'annunciano gli enti intramondani (quindi come aspetto della temporalità dell'essere: *Temporalität*) è approfondito da Heidegger, molto dettagliatamente, in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., HGA 24 (trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., par. 21).

par. 68a, sulla forma autentica che, invece, il «presente» (*Gegenwart*) può assumere (cioè su quell'«attimo» o, letteralmente, «colpo d'occhio» – *Augenblick* – che qui, invece, è semplicemente menzionato alla fine del capoverso 15).

Avvenire, essere-stato e presentificare sono dunque gli aspetti, fra loro unitariamente connessi, del fenomeno della temporalità come senso della cura. Fra di essi, come abbiamo visto, è l'avvenire che risulta primario, cioè determinante per l'accesso e l'articolazione degli altri due momenti. In tale prospettiva, il tempo, originariamente inteso, si configura come la temporalizzazione – cioè il venire a maturazione (*Zeitigung*) – della temporalità. Giacché, in quanto senso dell'essere dell'esserci, non si può affatto dire che la temporalità è (in quanto, appunto, non si tratta di un ente). Essa piuttosto «si temporalizza», cioè si dispiega e si esplica come struttura dinamica dell'esistenza.

La temporalità, dice Heidegger, è il tempo originario. Nei suoi tre momenti essa mostra tuttavia una struttura paradossale. Essa, abbiamo detto, mette in opera e dà a comprendere quell'eccedenza originaria che è propria delle strutture dell'esserci. Questo ente, infatti, si trova sempre rinviato oltre se stesso: avanti a sé, in virtù dell'avvenire; verso ciò a partire da cui risulta gettato, nell'orizzonte dell'essere-stato; rivolto a ciò che presentifica, nel suo trovarsi presso le cose. La temporalità, rendendo possibile questa «eccentricità» dell'esserci, si caratterizza dunque essa stessa, in primo luogo, come un «fuori di sé». Più precisamente, per riprendere la terminologia heideggeriana usata nel capoverso 17, «la temporalità è l'originario "fuori di sé" in e per se stessa». Essa quindi si rivela come il puro e semplice *ekstatikon* (dal greco *ekstasis*: l'«uscir da sé», appunto). Ecco perché le sue articolazioni – l'avvenire, l'essere-stato e il presente (nel senso del presentificare) – possono a buon diritto essere chiamate le tre «estasi della temporalità».

L'ultimo, importante aspetto di questo fenomeno, che viene discusso nel par. 65, si rivela anch'esso in contrasto con l'immagine del tempo che ha la coscienza comune. Per essa il tempo è *infinito*; per Heidegger la temporalità è originariamente *finita*. Ciò non vuol dire che lo scorrere del tempo sia qualcosa di destinato a cessare a un certo punto: significa piuttosto che, in ultima istanza, la temporalità è costituita in modo tale da chiu-

dersi su se stessa. Espressione di ciò è l'«essere per la morte» dell'esserci, nel suo collegamento con la risolutezza: fenomeni, tutti e due, che possono essere assunti e compresi solo nell'orizzonte dell'avvenire originario. Ma allo stesso modo in cui, nel precorrimento della propria morte, l'esserci di volta in volta si «de-finisce» nella sua interezza, così l'avvenire, come condizione di possibilità di una tale dinamica, risulta conchiuso in sé, ripiegato su se stesso. In altre parole: appunto perché è concepita come la struttura fondante della finitezza dell'esistere la temporalità dell'esserci risulta originariamente finita (cfr. i capoversi 20-24).

A partire da tali risultati restano a Heidegger ancora tre compiti da assolvere. Essi sono indicati nel par. 66, l'ultimo del capitolo terzo. Il primo compito è quello di ritornare alle analisi precedentemente compiute, allo scopo di mettere in luce, con una ripetizione e una ripresa dell'indagine, quegli elementi temporali, caratteristici delle strutture della quotidianità, che finora erano rimasti sullo sfondo. Il secondo consiste invece nel porre a tema la storicità stessa dell'esserci, fin qui solamente accennata, e nell'approfondire il suo legame con la temporalità originaria. Il terzo, infine, riguarda la discussione dell'idea quotidiana e tradizionale del tempo – quella di un tempo misurabile e calcolabile – e la sua fondazione nella prospettiva della temporalità autentica. I tre compiti verranno affrontati da Heidegger, proprio in questo ordine, nei successivi capitoli quarto, quinto e sesto della seconda sezione di *Essere e tempo*.

4.4

Temporalità e quotidianità

4.4.1. L'interpretazione temporale dei momenti della cura

Dopo aver mostrato a grandi linee, nel par. 65, che le tre estasi dell'avvenire, dell'essere-stato e del presentificare sono il senso dell'essere dell'esserci, nel par. 67 Heidegger segnala la necessità di un'interpretazione temporale dei singoli momenti della cura. Nel quarto capitolo della seconda sezione di *Essere e tempo* egli intende anzitutto analizzare nei dettagli la temporalità dell'apertura, nelle sue differenti articolazioni (e ciò verrà fatto nel par. 68), per poi ricavare, a partire da qui, il senso tempora-

le dell'essere-nel-mondo (cfr. il par. 69) e della spazialità dell'esserci (cfr. il par. 70). Solo in seguito a ciò potrà delinearasi quel costitutivo riferimento al tempo dell'esistenza che è proprio, complessivamente, della quotidianità (cfr. il par. 71).

L'apertura, lo si ricorderà, era indagata nel capitolo quinto della prima sezione – quello dedicato all'«in-essere» in quanto tale – nelle modalità che la caratterizzano del sentirsi situato, della comprensione, del discorso e del decadere. Le stesse determinazioni vengono prese in esame in queste pagine, sebbene, volendone evidenziare gli specifici aspetti temporali, esse siano analizzate in un diverso ordine: si passa infatti da una considerazione del comprendere a un approfondimento del sentirsi situato, e poi da un'indagine sul decadimento a una trattazione del discorso. Il motivo di una tale inversione espositiva è dovuto al fatto che tutte queste strutture debbono essere ricondotte, nel nuovo sviluppo della ricerca, alle diverse estasi della temporalità, le quali, come si ricorderà, si sono manifestate in un ordine diverso: anzitutto l'avvenire, come modalità primaria, poi l'essere-stato e infine il presentificare. In effetti, anche se nei vari momenti della cura la temporalità si dispiega nell'unità delle sue estasi, in ognuno di essi risulta predominante soprattutto *una* di queste estasi, appunto nell'ordine che abbiamo indicato: l'avvenire nel caso della comprensione, l'essere-stato nel caso del sentirsi situato e il presentificare nel caso del decadimento e del discorso.

In queste pagine, però, Heidegger non si limita solamente a rintracciare il senso temporale dei molteplici aspetti dell'apertura dell'esserci, dando così maggiore concretezza e precisione alle analisi compiute nel par. 65. Esse sono infatti dominate anche da un'altra intenzione: quella di distinguere – nelle varie manifestazioni temporali che caratterizzano la comprensione, il sentirsi situato, il decadimento e il discorso – le forme autentiche della temporalità da quelle inautentiche. In tal modo possono essere acquisiti nuovi elementi in vista di quella trattazione del concetto ordinario di tempo a cui sarà espressamente dedicato il successivo capitolo sesto.

Ecco allora che, nel par. 68a, la temporalità della comprensione viene rintracciata primariamente nell'*avvenire*, in quanto (come viene detto nel secondo capoverso) esso rende ontologicamente possibile un ente che, comprendendo, è tale da esiste-

re nel suo poter-essere. Più precisamente, in relazione a questa estasi, il termine *precorrimento* indica l'avvenire autentico, a partire dal quale l'esserci è in grado di pervenire a se stesso in quanto poter-essere. L'*aspettarsi* (*Gewärtigen*), invece, esprime quell'avvenire inautentico in base al quale (come viene detto nel capoverso 4) l'esserci si relaziona a se stesso aspettandosi, appunto, che un tale rapporto gli venga offerto o negato dagli enti di cui ha cura. D'altronde, come emerge poco oltre, è solo a partire da un tale aspettarsi qualcosa per se stesso che l'esserci è in grado, poi, di *attendere* (*erwarten*) e di *restare in attesa di* (*warten auf*) qualcosa.

Sebbene la comprensione sia primariamente pervasa dall'avvenire, essa tuttavia risulta cooriginariamente determinata dal presente e dall'essere-stato. Il presente autentico in cui, comprendendo, la risolutezza apre la situazione nella quale l'esserci si trova gettato è l'*attimo*. Come emerge dal capoverso 5, l'attimo non dev'essere confuso con l'*ora* (*das Jetzt*), cioè con la modalità inautentica di un presente reso fisso e concepito come qualcosa di misurabile (un tema che sarà adeguatamente approfondito più oltre, nel capitolo sesto). Esso è invece il modo in cui l'estaticità dell'esserci, il suo costitutivo essere-rapito ad altro (*Entrückung*), è guadagnata e mantenuta, in virtù della risolutezza, nella situazione concreta.

Quanto infine allo specifico essere-stato della comprensione, esso si manifesta, in forma autentica, nella *ripetizione* e, secondo una modalità inautentica, nell'*oblio*. Nella risolutezza l'esserci si comprende in quanto mortale e si assume in ciò che già da sempre è. In questa assunzione si ha la «ripresa», ovvero la «ripetizione» (*Wiederholung*)²⁰, da parte dell'esserci, del proprio essere fattuale. Nella misura in cui, invece, questo ente fugge davanti a se stesso, perdendosi nelle relazioni intramondane, esso si rapporta a sé nella modalità temporale dell'oblio (a partire da cui solamente, dice Heidegger, può essere pensato il ricordare).

Un analogo approfondimento viene compiuto, nel par. 68b,

20. Questo concetto è di chiara derivazione kierkegaardiana. Heidegger a questo proposito, però, non cita affatto Kierkegaard, che viene invece richiamato criticamente, nello stesso par. 68a, in relazione alla tematica dell'attimo, pure introdotta dal pensatore danese.

per la temporalità del sentirsi situato. In questo caso la modalità primaria nella quale la temporalità si esprime è quella dell'essere-stato. Ciò significa che le emozioni, gli stati d'animo, i sentimenti, sono strutturalmente caratterizzati (dice Heidegger nel terzo capoverso) da una sorta di «riportare indietro a». Ciò è mostrato in primo luogo attraverso un'analisi della paura (che consente di far emergere in essa le modalità temporali inautentiche dell'obliare che si aspetta e che si rende presente qualcosa) e poi da una trattazione dell'angoscia. L'angoscia, temporalmente considerata, è ciò che riporta indietro l'esserci alla sua fatticità infondata, al suo esser-gettato. In tal modo, però, questo ente è anche ricondotto alla possibilità autentica della sua ripetizione: alla possibilità cioè che esso ha, nell'attimo, di riprendersi, in virtù del precorrimento della morte, dalla dispersione mondana.

Può sembrare singolare una tale interpretazione degli stati d'animo nell'ottica dell'essere-stato: è dubbio infatti che essa sia applicabile in tutti i casi (lo stesso Heidegger, nel terzultimo capoverso, prende in esame la condizione dello sperare). Né forse è sufficiente, per fugare questo dubbio, ricordare che i cosiddetti "sentimenti" sono da Heidegger ripensati nell'ottica del «sentirsi situato» dell'esserci: una modalità di apertura che dischiude, come abbiamo visto, l'esser-gettato di questo ente. Bisogna invece sottolineare un altro aspetto, che in precedenza è emerso: il fatto cioè che vi è una sorta di riflessività propria del sentire, il fatto che «sentire» è sempre, insieme, anche «sentir di sentire». Sulla base di ciò può delinarsi anzitutto quell'inevitabile rimando a qualcosa di precedente, quel caratteristico «riportare indietro a» (in questo caso a se stesso) che risulta costitutivo del sentire. Insieme, però, si può mettere in luce (come fa Heidegger proprio nell'ultimo capoverso del par. 68b, riprendendo un tema sviluppato in questi anni nel suo colloquio critico con Kant) il fatto che un tale «sentir di sentire» è altresì il segno di una costitutiva capacità, per l'esserci, di ricevere affezioni: un'ulteriore riprova, visto il modo in cui Heidegger intende questo fenomeno, della finitezza che è propria di questo ente.

L'ultimo gruppo di questioni, che Heidegger affronta nel par. 68c e d, riguarda la specifica temporalità del decadimento e del discorso. Qui è il presente (*Gegenwart*), in primo luogo, a

costituire il senso esistenziale di tali fenomeni. Nel caso del decadimento, come emerge da una breve analisi della curiosità (*Neugier*), ciò che viene reso presente incontrando qualcosa non è mantenuto in quanto tale, ma è subito abbandonato a causa dell'aspettativa di un che di diverso: sulla spinta cioè, letteralmente, di una «bramosia del nuovo» (*Gier nach dem Neuen*) (cfr. il secondo capoverso del par. 68c). Nel caso del discorso, poi, un tale privilegio del presentificare dev'essere analogamente ribadito. Non già in relazione al fatto che, solitamente, si parla e ci si esprime in merito a eventi temporali che avvengono nel presente, bensì perché, per lo più, il discorso si enuncia nelle forme del linguaggio e parla anzitutto dell'ambiente circostante. Ecco allora che è necessario ripensare, a partire da una tale struttura temporale, i «modi» e i «tempi» della lingua, in ciò assumendo una prospettiva ben diversa da quella che finora ha contraddistinto le ricerche della linguistica.

In conclusione, prima di passare all'analisi della temporalità dell'essere-nel-mondo, Heidegger sottolinea che in tutte queste strutture, seppure di volta in volta dominate da una ben determinata estasi temporale, le altre modalità risultano ugualmente manifeste. Inoltre, non si può pensare il dispiegarsi della temporalità, vale a dire la temporalizzazione, nei termini di una successione delle estasi, com'è stato in effetti, per la necessità dell'esposizione, nelle pagine precedenti. Insomma: non solamente «*la temporalità si temporalizza tutta quanta in ogni estasi*» (cfr. il terzultimo capoverso del par. 68d), ma essa lo fa, unitariamente, come «avvenire essente-stato-presentificante» (cfr. il penultimo capoverso dello stesso paragrafo).

4.4.2. Il senso temporale dell'essere-nel-mondo

Come nel caso dei diversi momenti dell'apertura, anche l'essere-nel-mondo dev'essere ripensato a partire dal radicarsi dell'esserci nella temporalità²¹. Un tale ripensamento viene compiuto nel par. 69. Più precisamente, in questo paragrafo vengono evi-

²¹. Anche qui si ha un'inversione nell'ordine espositivo rispetto alla prima sezione. Essa è motivata dalla necessità di chiarire preliminarmente il senso temporale di quelle strutture che consentono all'esserci di rapportarsi a se stesso: giacché solo a partire da ciò è possibile mettere in luce il carattere tempo-

denziati gli aspetti temporali che caratterizzano, nell'ordine, il lasciar appagare, la conoscenza teoretica (o tematizzazione) e, più in generale, la trascendenza del mondo.

Nelle analisi dell'essere-nel-mondo compiute nel terzo capitolo della prima sezione, e specialmente in alcuni importanti capoversi del par. 18, Heidegger aveva mostrato in che modo, proprio nell'esperienza del «contentarsi» di qualcosa – nel «far» ovvero «lasciar appagare» (*Bewendenlassen*) gli oggetti d'uso in quei rapporti e in quegli esiti che sono loro specifici (si ricorderà l'esempio del martello) – si annuncia quel contesto preliminarmente dischiuso all'interno del quale ci muoviamo con familiarità e che lo stesso uso dell'utilizzabile, in quanto tale, presuppone. Un tale contesto, appunto, è il «mondo», così come si dischiude allo sguardo dell'avvedutezza. Ma – dice Heidegger nel secondo capoverso del par. 69a – se il lasciar appagare costituisce la struttura esistenziale del prendersi cura, del «procacciare», e se un tale atteggiamento, in quanto riconducibile all'essere-presso, risulta un modo della cura, e se infine la cura si fonda nella temporalità, allora la stessa condizione esistenziale del lasciar appagare dev'essere rintracciata nei modi in cui la temporalità si dispiega.

Un tale assunto può trovare conferma se vengono messi in evidenza quei motivi temporali che caratterizzano la familiarità dell'esserci con il proprio ambiente. In una situazione di familiarità, infatti, l'esserci si aspetta qualcosa di non sorprendente e si muove all'interno di uno sfondo preliminarmente dato, il quale già da sempre manifesta ciò in cui qualcosa può trovare il suo appagamento. Solo in virtù di questa dinamica, in cui s'intrecciano come elementi determinanti, anzitutto, l'aspettarsi e il ritenere, può di fatto realizzarsi quel rapporto con l'utilizzabile che si compie, di volta in volta, nell'orizzonte del presentificare. E dunque la familiarità dell'esserci con il proprio ambiente può essere compresa a partire da un tale «presentificare che si aspetta ritenendo» (cfr. il capoverso 6): la cui struttura, peraltro, può essere rintracciata anche in quei fenomeni come la sor-

rale delle relazioni dell'esserci stesso, in quanto essere-nel-mondo, con gli enti intramondani.

presa, l'importunità e l'impertinenza di cui Heidegger aveva già parlato nel par. 16.

Il par. 69b, invece, affronta il problema della genesi ontologica dell'atteggiamento teoretico – il problema, dunque, dell'origine della scienza – e della specifica temporalità da cui esso è contraddistinto. Riprendendo spunti già elaborati precedentemente (ad esempio nel par. 15), Heidegger afferma qui che la teoria non può essere intesa semplicemente nei termini di una privazione o di una mancanza della prassi, quasi che l'osservazione scientifica risultasse da una sospensione nell'uso dei mezzi. La stessa attività pratica, infatti, risulta guidata da una specifica visione, allo stesso modo in cui l'indagine teorica – già Aristotele l'aveva sottolineato – non è priva di una sua propria prassi. Invece, la particolare determinazione della teoria può essere raggiunta, come fa Heidegger nel capoverso 5, partendo da un'analisi dell'avvedutezza con cui l'esserci si muove nel mondo: un'analisi che ha il compito di mostrare in che modo sorge quella peculiare modalità conoscitiva a cui viene dato il nome di «riflessione». E dal momento che una tale riflessione, procedendo secondo lo schema implicativo del «se..., allora...», si attua nella forma di un «portare vicino», di un collegare qualcosa che, attraverso un tale atto, è reso presente, si comprende perciò come lo sfondo temporale in cui si situa la riflessione sia quello del presentificare e per quale motivo essa abbia a che fare, primariamente, con «semplici rappresentazioni».

Certo, questo privilegio del carattere del presentificare non annulla il fatto che, in realtà, l'orizzonte dell'aspettativa e della ritenzione (come modalità dell'avvenire e dell'essere-stato) continui a essere mantenuto, pur rimanendo sullo sfondo. Tuttavia, lo specifico dell'atteggiamento teoretico – e dunque delle stesse scienze in cui esso trova realizzazione – consiste in una radicale trasformazione del rapporto con l'ente, in virtù della quale non solamente viene messo fra parentesi il suo aspetto strumentale e il suo specifico carattere di appagamento, ma soprattutto esso è assunto come un oggetto (*Objekt*) e può quindi essere sottoposto a una particolare tematizzazione. Infatti, come viene detto nel terzultimo capoverso, la tematizzazione trasforma tutto in oggetto: pone l'ente e fa sì che esso possa essere colto «obiettivamente». Ma questa impostazione – che ad esempio caratterizza la filosofia di Husserl, com'è detto esplicitamente in quello

stesso capoverso – appunto perché dominata dal carattere temporale della presenza, presuppone in realtà la più ampia articolazione dell'essere-nel-mondo dell'esserci nelle sue determinazioni temporali.

Il par. 69c è dedicato infine a un'articolazione di quella temporalità che viene a caratterizzare, in generale, la trascendenza del mondo²². Anche il concetto di trascendenza dev'essere inteso in un senso dinamico: infatti, se «trascendere» significa «oltrepassare», autenticamente trascendente è l'esserci in quanto essere-nel-mondo. Se le cose stanno così, però, è necessario ancora una volta domandarsi qual è il senso temporale che presiede propriamente a una tale dinamicità. Per rispondere a questa domanda vengono ora introdotte e brevemente elaborate le nozioni di «orizzonte» temporale e di «schema orizzontale»²³. Abbiamo già visto, nelle pagine precedenti, quali sono i caratteri temporali dell'essere-nel-mondo. Nel par. 69c Heidegger intende mettere in evidenza e sottoporre ad analisi un ulteriore aspetto, che era stato solamente menzionato nei paragrafi precedenti: il fatto che la temporalità dell'esserci, in quanto unità delle tre estasi, possiede qualcosa come un «orizzonte». Un tale orizzonte è ora compreso, più precisamente, come quello sfondo nel cui ambito sono inserite le estasi temporali nella loro dinamica di eccedenza. In altre parole esso determina – come viene affermato nel capoverso 4 – «ciò rispetto a cui» l'esserci, quell'ente che esiste nella sua fatticità, è essenzialmente «aperto». Quanto poi al concetto di «schema», di chiara derivazione kantiana, esso è introdotto per indicare la direzione – in qualche modo già predeterminata secondo le sue differenti articolazioni – della dinamica temporale. Come si è visto, infatti, tutte le estasi – e dunque anche quelle della temporalità – sono indice di una sorta di «rapimento» (si parla in-

22. Per il concetto heideggeriano di «trascendenza» cfr. soprattutto il corso universitario del semestre estivo del 1928 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, cit., HGA 26 (trad. it. *Principi metafisici della logica*, cit., parr. 11-13).

23. Una trattazione più ampia delle stesse nozioni è offerta dai parr. 20e e 21a delle lezioni del 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., HGA 24 (trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit.). Su questi temi cfr. inoltre Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit.

fatti, anche nella lingua comune, di un «rapimento estatico»). Ebbene, la nozione di «schema» esprime appunto la direzione, il *verso dove* di un tale «rapimento». E dunque, come viene detto molto in breve nel terzo capoverso, lo schema in cui l'esserci perviene a se stesso nell'avvenire autentico o inautentico è l'*in vista di*; quello nel quale l'esserci, in virtù del suo sentirsi situato, è aperto a se stesso nel suo essere gettato è il *davanti a che* della gettatezza; quello, infine, relativo al presente è costituito dal *per*, cioè dall'*a che (scopo) (Um-zu)*. In tal modo Heidegger è in grado di affermare alla fine del paragrafo l'avvenuto riconducimento dell'essere-nel-mondo, in tutti i suoi aspetti, all'unità estatico-orizzontale della temporalità.

4.4.3. Il senso temporale della quotidianità dell'esserci

Gli ultimi passaggi di questa rinnovata analisi heideggeriana della quotidianità, tesa a mettere in luce la struttura temporale di questo fenomeno, riguardano, da un lato, la nozione di «spazialità» e, dall'altro, quel carattere dell'«innanzi tutto e per lo più» che abbiamo visto essere la modalità consueta di quell'ente, l'esserci, indagato in *Essere e tempo*. Nei confronti della spazialità, che già era stata interpretata a partire dall'essere-nel-mondo, Heidegger mostra nel par. 70 come anch'essa si fondi sulla temporalità. Questo processo di riconduzione dello «spazio» al «tempo» – reso possibile dal fatto che ogni localizzazione, ogni «posto», può costituirsi solo all'interno di un mondo, e a sua volta l'essere-nel-mondo si fonda sulla temporalità – si verifica perché sia la capacità di avvicinare qualcosa, sia la possibilità di orientarsi in un contesto spaziale (le due determinazioni principali della spazialità analizzate nel par. 23), sono comprensibili unicamente a partire dalla mondità del mondo e dalla sua specifica costituzione temporale. E il motivo, poi, del privilegio dell'ottica della spazialità all'interno della mentalità comune è anch'esso da ricondurre a una ben determinata prospettiva temporale: va infatti compreso nell'ottica di quel dominio indiscusso della modalità della presentificazione che caratterizza l'esserci nel suo decadimento.

Infine il par. 71, a conclusione del capitolo, chiarisce in sintesi il significato sia esistenziale che temporale del termine «quotidianità». Questo vocabolo, come abbiamo visto, indica

un modo dell'esistenza dell'esserci, definisce cioè il *come* secondo cui questo ente «vive alla giornata». Ebbene, non solamente i diversi aspetti dell'esistenza quotidiana debbono essere pensati, in ultima analisi, all'interno di una prospettiva temporale (e ciò è stato mostrato dalle articolate analisi delle modalità dell'apertura, soprattutto inautentiche, e dell'essere-nel-mondo), ma questa stessa condizione media e comune può essere assunta e fatta propria dall'esserci stesso solo con un atto di risolutezza che si compie nell'«attimo» (cfr. il capoverso 4).

Resta da comprendere, a partire da ciò, un ultimo carattere temporale che nella situazione quotidiana emerge con chiarezza. Si tratta di quel particolare «estendersi» della temporalità, di quel suo «distendersi» (*Erstreckung*) – ad esempio nella successione dei giorni della vita dell'esserci, nella sua estensione «dalla nascita alla morte» – che viene a costituire uno dei modi del suo dinamico dispiegarsi. Infatti, come viene detto nel penultimo capoverso, proprio nell'ottica di una tale «estensione» temporale possono essere compresi fenomeni come l'abitudine, l'appiattimento in una dimensione comune, l'ambito del «per lo più». Non solo. Unicamente movendo da una tale nozione può essere indagato quello specifico accadere dell'esserci che apre il contesto della sua «storia».

4.5

Temporalità e storicità

4.5.1. Il problema della storia

Che cosa vuol dire «storia» nel caso dell'esserci? In che senso dev'essere intesa quella «continuità della vita» (*Zusammenhang des Lebens*) – una vita non solamente orientata verso la sua fine, ma anche concepita nel suo inizio (la nascita) e in ciò che lo precede (la tradizione) – in cui l'esserci costantemente si mantiene? ²⁴ Il primo paragrafo del capitolo quinto, il par. 72,

24. Nella sua *Lettura di Essere e tempo di Heidegger* (UTET, Torino 1998, p. 249, nota 1), Dario Vicari segnala che Chiodi, in queste pagine, traduce con «continuità» sia il termine *Zusammenhang* (letteralmente: «connessione», «contesto»), sia il vocabolo *Stätigkeit* (forma antica, ancora oggi utilizzata in Svizzera, di *Stetigkeit*, che significa appunto «continuità»). La prima è un'espressione

fin da subito chiarisce che l'esistenza dell'esserci, nella sua «storicità», non può affatto essere pensata come una somma di realtà momentanee che, al modo delle esperienze vissute, si succedono una dopo l'altra e una dopo l'altra spariscono (cfr. il capoverso 7). Così facendo, infatti, sarebbe impossibile spiegare non solo la continuità, ma più ancora l'estensione che è propria dell'esserci stesso nel suo vivere.

Ora, secondo un modo di procedere consueto in Heidegger, non bisogna affatto partire da alcuni elementi isolati, per poi cercare di riconnetterli, ma è necessario invece muovere dalla loro preliminare connessione e da qui ricavare il loro senso specifico. Ciò vale anche nel caso dell'esserci. E dunque questo ente si manifesta dinamicamente nel proprio estendersi: vale a dire, come afferma Heidegger, è esso stesso il *fra*. Ecco perché solamente considerando la sua caratteristica eccedenza, già emersa nelle analisi della cura e della temporalità, è possibile approfondire adeguatamente anche il tema della «continuità della vita». Infatti, come viene detto chiaramente nel capoverso 9, la specifica estensione dell'esserci è appunto l'accadere (*Geschehen*) di questo ente. E solo analizzando la particolare struttura dell'accadimento è possibile comprendere anche quella «storicità» (*Geschichtlichkeit*) da cui l'esserci è caratterizzato.

Emerge dunque una particolare articolazione problematica che si discosta radicalmente dalla comune comprensione di tali fenomeni. L'esserci, anzitutto, non è temporale perché «sta nella storia», ma viceversa esiste e può esistere storicamente solo perché è temporale nel fondo del suo essere. Una tale struttura temporale, infatti, è ciò che attraversa e anima, nella forma dell'«autoestendersi esteso», la specifica «mobilità» dell'esserci (cfr. il capoverso 9). Ora, Heidegger intende mostrare che l'accadere dell'esserci, cioè il suo «storizzarsi», va compreso appunto sul fondamento del suo essere temporale. Per questa via, non solo viene opportunamente risolto il problema della continuità e della consistenza dell'esserci, ma può anche essere fornita una trattazione del problema della «storia» (*Geschichte*) che

usata da Dilthey e viene quindi ripresa da Heidegger come indicazione di un problema che egli intende risolvere altrimenti; la seconda, invece, indica il modo in cui l'esserci, assumendo su di sé il proprio destino, lega autenticamente la nascita, la morte e il loro *fra*.

risulti più adeguata di quella offerta nell'ambito delle cosiddette «scienze dello spirito»²⁵. Nella prospettiva che gli si dischiude, cioè, Heidegger è in grado di affrontare in modo nuovo, vale a dire considerando la sua provenienza dalla storicità dell'esserci, anche la specifica modalità in cui l'indagine storiografica (la *Historie*) apre il mondo storico. Infatti, solo in virtù di quell'indicazione del «luogo ontologico del problema della storicità» che viene qui tentata è possibile approfondire e ampliare – com'è sottolineato nel penultimo capoverso – le indagini di Dilthey su questi argomenti, e favorire la loro assimilazione da parte dei contemporanei²⁶.

In questo quadro, la «costruzione fenomenologica» (come Heidegger la definisce nel capoverso 12) del problema della storicità che qui sarà tentata seguirà una ben precisa scansione. Anzitutto sarà necessario ricondurre la comprensione ordinaria della storia allo storicizzarsi dell'esserci, in tal modo approfondendo questo fenomeno nei suoi aspetti autentici e inautentici. A partire da ciò, bisognerà poi mostrare la derivazione dalla storicità dell'esserci di quella particolare modalità di accesso alla storia che è data dalla ricerca storiografica. Questi compiti saranno affrontati in due gruppi di paragrafi del capitolo quinto: rispettivamente, nei parr. 73-75 e nei parr. 76-77.

4.5.2. Storia e storicità dell'esserci

Tre sono i temi discussi nel primo gruppo di paragrafi che abbiamo individuato. Heidegger mostra anzitutto come la concezione ordinaria del tempo trovi il proprio radicamento nello specifico accadere dell'esserci: quell'ente che verrà ap-

25. Com'è noto, all'interno dello storicismo tedesco vengono distinte, a partire dalle rispettive metodologie e dalle differenti modalità di approccio, le «scienze della natura» (che mirano alla conoscenza di questa regione di oggetti e alla spiegazione dei suoi processi attraverso l'elaborazione di leggi generali) dalle «scienze dello spirito» (che sono invece volte alla comprensione dei fenomeni intesi come fatti storici e caratterizzati da una peculiare individualità). Heidegger discute questa distinzione nel capoverso 5 del par. 73.

26. A Dilthey Heidegger aveva già dedicato, nel 1925, una serie di lezioni: cfr. ora *W. Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* [L'indagine di Dilthey e l'odierna lotta per una visione storica del mondo], in "Dilthey Jahrbuch", VIII, 1992-93.

punto definito come «primariamente storico» (cfr. il par. 73). A partire da qui, poi, risulta necessario far emergere la storicità stessa che lo contraddistingue. Ciò dev'essere compiuto approfondendo i suoi caratteri di fondo e mostrando la derivazione delle strutture della storicità dalla temporalità dell'esserci, giacché, come Heidegger afferma all'inizio del par. 74, l'interpretazione della storicità è solamente una «elaborazione più concreta» di questa temporalità. Infine – e questo sarà compiuto nel par. 75 – bisogna mettere in evidenza le determinazioni della storicità inautentica e dare una risposta adeguata a quel problema della continuità e della consistenza dell'esserci da cui il capitolo quinto aveva preso le mosse.

In che senso, dunque, dev'essere inteso il termine «storia»? Dei due significati principali che possono essere individuati – quello di «realità storica» (*geschichtliche Wirklichkeit*) e quello di «scienza storica» o «storiografia» (*Geschichtswissenschaft, Historie*) – Heidegger privilegia anzitutto il primo, riservandosi per la trattazione del secondo gli ultimi due paragrafi del capitolo. E sono quattro, precisamente, le accezioni in cui il concetto di «realità storica» può essere inteso:

1. come qualcosa che *appartiene al passato* (a sua volta inteso nel duplice senso di ciò che è irrimediabilmente trascorso e di ciò che, pur essendo trascorso, risulta ancora efficace).
2. come qualcosa che *proviene dal passato* ma che, comunque, è inserito in un processo, cioè in una connessione di effetti o di eventi, e che dunque si snoda dal «passato», attraverso il «presente», verso il «futuro».
3. come quell'ambito culturale e spirituale che muta nel tempo, sebbene un tale mutamento debba essere pensato usando categorie diverse da quelle che possono essere applicate a una natura scientificamente considerata.
4. come ciò, infine, che è tramandato, indipendentemente dal fatto che esso sia o meno oggetto di una esplicita trattazione storiografica.

L'indicazione di questi significati, connessi fra loro, spinge Heidegger a formulare la seguente definizione, che viene enunciata nel capoverso 7 del par. 73: «Storia è quello specifico accadere dell'esserci esistente che si produce nel tempo; storia in senso eminente è quell'accadere che nell'essere-assieme è “passato” e parimenti “tramandato” e tuttora efficace».

In questa definizione possono essere messi in evidenza due aspetti. In primo luogo si delinea l'importanza che, all'interno di un tale contesto problematico, assume la nozione di «passato». Questo termine, tuttavia, non indica semplicemente qualcosa di particolare – ad esempio una qualche «antichità» che si può trovare ormai solo in un museo – bensì il *mondo* di cui questo qualcosa faceva parte e nel quale l'esserci lo incontrava. Nel caso di oggetti o di cose del passato, in altre parole, è il loro mondo a non esserci più, vale a dire quel contesto di significati all'interno del quale essi venivano compresi da un esserci a sua volta concepito, appunto, come essere-nel-mondo.

Emerge dunque un secondo aspetto, che risulta decisivo e sul quale Heidegger in queste pagine soprattutto si sofferma: il fatto che la «storicità» (*Geschichtlichkeit*) è una struttura dell'esserci e che come tale dev'essere compresa. Questo termine, infatti, non indica l'inserimento dell'esserci in un determinato contesto storico, come se esso fosse un oggetto intramondano, bensì esprime l'accadere (*Geschehen*) di un ente che è costitutivamente temporale. Giacché, più precisamente, nel caso degli oggetti intramondani si ha a che fare con qualcosa di storico-mondano (*das Weltgeschichtliche*: con un ente, cioè, che appartiene all'ambito della *Weltgeschichte*, della storia universale). Nel caso dell'esserci, invece, si tratta di un ente che «è nel mondo», in virtù del quale, cioè, un mondo storicamente si dischiude.

Si giustifica dunque, in una tale prospettiva, quell'affermazione heideggeriana, contenuta nel terzultimo capoverso del par. 73, che abbiamo già richiamato: è l'esserci a dover venire considerato come «storico *primariamente*», mentre «*secondariamente*» risulta tale ciò che s'incontra nel mondo (vale a dire, per esempio, i mezzi utilizzabili, ciò che appartiene a un determinato ambiente, la stessa natura). Non solo. È proprio a partire dall'analisi della storicità dell'esserci, correttamente intesa, che può essere compresa la storia del mondo. Si annuncia così un tema – la necessità di fondare sulla storicità dell'esserci ciò che viene comunemente concepito come «storia» – che verrà propriamente svolto nel successivo par. 75.

Prima, tuttavia, bisogna chiarire in che modo viene a costituirsi propriamente una tale storicità esistenziale. Il filo conduttore per rispondere a questa esigenza viene offerto dalle analisi,

svolte in precedenza, sull'esistenza autentica e sulla sua specifica temporalità. Se l'esserci, infatti, risulta quell'ente che è in grado, nella sua risolutezza, di assumere su di sé il proprio essere, va tuttavia chiarito, ancora, da dove possano provenire le possibilità a partire dalle quali, nella sua fatticità, esso si progetta.

Nel par. 74 Heidegger afferma esplicitamente che nell'atteggiamento della risolutezza, in virtù del quale l'esserci ritorna a sé dalla dispersione nell'inautentico, si dischiudono quelle possibilità fattuali che, a partire dall'assunzione di un'eredità tramandata, si prospettano di volta in volta all'esistenza autentica. Ciò significa che nella risolutezza non si attua solamente quell'apertura di un avvenire già sempre dato che ha la forma di un precorrimento della morte, ma si compie altresì quel rapporto con l'«essere stato» dell'esserci che assume appunto il carattere di un tramandarsi di particolari possibilità ereditate. In tal modo la tradizione viene ripensata nella prospettiva di quel ritorno a sé che costituisce l'esistenza autentica e risulta anch'essa, così come avveniva in precedenza per il fenomeno della morte, non solamente qualcosa che l'esserci può accogliere, ma soprattutto ciò che questo ente, dal canto suo, è capace di «scegliere» (cfr. il capoverso 4).

Si verifica allora, a questo proposito, una sintomatica oscillazione. In quanto l'esserci, per un verso, è «libero per la propria morte», è in grado cioè di rapportarsi ad essa assumendo in tal modo quella finitezza che lo contraddistingue, si rivela l'«*ultrapotenza* della sua libertà finita». Nella misura in cui, per altro verso, questa scelta si rivolge a qualcosa che, di fatto, risulta sempre già dato (vale a dire l'essere dell'esserci come essere gettato) e su cui l'esserci non ha potere, emerge invece l'«*impotenza* del suo essere lasciato a se stesso» (cfr. il capoverso 6).

L'insieme di queste dinamiche, nella loro complessa articolazione, è chiamato da Heidegger «destino». Più precisamente Heidegger distingue in queste pagine un destino che è proprio di ciascun esserci (*Schicksal*) e un destino comune (*Geschick*)²⁷. Il primo concetto è definito, nel quarto capoverso, «quell'origi-

27. I due vocaboli sono uniti dal comune riferimento allo *Schicken*: a un «mandare», «inviare» o «disporre».

nario accadere dell'esserci che si trova nella risolutezza autentica e in cui questo ente, libero per la morte, si *tramanda* a se stesso in una possibilità ereditata, e tuttavia scelta». Il secondo termine indica invece (come risulta dal capoverso 6) «l'accadere della comunità, del popolo»²⁸. Ambedue poi, come viene mostrato nei capoversi successivi dello stesso par. 74, hanno la loro condizione di possibilità nelle strutture dell'esserci precedentemente analizzate: nella dinamica che è propria dell'«essere per la morte», come abbiamo visto, il *Schicksal*; nell'accadere dell'«essere con» altri il *Geschick*²⁹.

Movendo appunto da questa considerazione Heidegger è in grado, nell'ultimo scorcio del par. 74, di fondare l'accadere dell'esserci, cioè la sua storicità, sulla temporalità che contraddistingue questo ente. Il destino, come rapporto dell'esserci con la propria tradizione, può essere assunto nella risolutezza in maniera esplicita. In altre parole, l'esserci può scegliere di prendere su di sé quelle possibilità tramandate che definiscono l'eredità cui ha parte. In tal modo la risolutezza diviene propriamente *ripetizione* di una possibilità tradizionale dell'esistenza. Ed è in virtù di tale ripetizione che si compie il tramandamento esplicito del passato. Ma appunto perché una tale assunzione è resa possibile dalla risolutezza, cioè da un evento che, pur irrompendo nell'attimo, precorre ciò che l'esserci già è, anche in questo caso si ha che il baricentro della storia non risiede né

28. Più precisamente, il rapporto tra *Schicksal* e *Geschick* è definito nel capoverso 11 con queste parole: «Chiamiamo destino (*Schicksal*) quell'autotramandarsi precorrente nel ci dell'attimo che si trova nella risolutezza. In esso si fonda, nel contempo, il destino comune (*Geschick*), termine con il quale comprendiamo l'accadere dell'esserci nell'essere assieme con altri». A questo proposito Vicari (*Lettura di Essere e tempo di Heidegger*, cit., p. 258, nota 5), rileva opportunamente il determinarsi nell'implicito, in questo capitolo, di uno slittamento semantico della nozione di «esserci», usata per indicare non più, solamente, l'ente che ciascuno di noi volta a volta è, ma anche il popolo, la «generazione» (nel senso in cui questo vocabolo è usato da Dilthey).

29. Un'applicazione «filosofico-politica» della nozione di *Geschick* come destino di un popolo (nella fattispecie, in questo caso, del popolo tedesco) si trova nel discorso che Heidegger tenne pubblicamente quando venne eletto, nel 1933, rettore dell'università di Freiburg i.B. Cfr. ora M. Heidegger, *L'autoaffermazione dell'università tedesca. Il rettorato 1933/34*, a cura di C. Angelino, Il melangolo, Genova 1988.

nel passato né nel presente, e neppure nella connessione fra i due, ma si trova invece nell'avvenire, inteso come struttura e modo in cui si realizza l'autentico accadere dell'esistenza.

Se dunque le cose stanno così, se il destino dell'esserci non può affatto essere compreso allo stesso modo in cui è concepita la storia nel caso di un ente intramondano, restano allora da definire con maggior precisione i caratteri che sono propri la storia universale e come il rapporto di quest'ultima con la storicità dell'esserci. Si tratta, come abbiamo accennato, del tema del par. 75. In esso Heidegger polemizza apertamente con le concezioni che vedono la storia o come il susseguirsi di processi oggettivi, oppure come il flusso delle «esperienze vissute» (*Erlebnisse*) dei soggetti, o anche, infine, come lo specifico concatenarsi dinamico di soggetto e oggetto. In verità, l'accadere storico dev'essere pensato autenticamente nella prospettiva dell'essere-nel-mondo e la storia stessa dev'essere concepita, appunto, come «storia del mondo» o «storia universale». A sua volta poi, come emerge dal secondo capoverso del paragrafo, quest'ultima espressione – «storia del mondo» – va compresa in ambedue i suoi possibili sensi: sia in quanto indica l'accadere del mondo nella sua «essenziale unità di esistenza» con l'esserci; sia nella misura in cui designa l'«accadere» (qui inteso secondo una modalità inautentica) che è proprio di questo o quell'ente intramondano, sia esso utilizzabile oppure sussistente.

Rifacciamoci anche noi, per comprendere tali problemi, all'esempio heideggeriano che ricorre in queste pagine: l'esempio dell'anello. L'essere consegnato o portato di un anello, il fatto cioè che esso sia inserito in un particolare contesto dinamico di interazione, in virtù del quale si può dire che a questo oggetto «succede qualcosa», non può affatto essere concepito nei termini di un semplice mutamento di luogo. Ben altro, infatti, è lo specifico movimento che contraddistingue un tale oggetto: quello che si determina a partire dall'essere-nel-mondo che è proprio dell'esserci, dal suo particolare accadere, dalla sua costitutiva storicità. È questa storicità, ancora una volta, che apre il mondo storico dell'anello e ne determina il senso.

Di conseguenza, proprio sulla scia dell'autocomprensione temporale (autentica e inautentica) di questo ente, è possibile distinguere le due dimensioni della storicità autentica e inauten-

tica. Mentre la prima, come abbiamo visto, è data dall'accadere di quella ripetizione che assume e tramanda le possibilità ereditate che sono proprie dell'esserci o di un popolo, la seconda è dovuta al fatto che l'esserci, disperso nel *si*, considera la storia a partire dal modo d'essere di ciò di cui si prende cura. È dunque all'interno di quest'ultima prospettiva che nasce l'idea di una storia del mondo come successione di eventi semplicemente presenti, fra i quali è necessario stabilire una particolare connessione. E lo stesso accadere dell'esserci, in tal modo, rischia di essere frainteso, come ad esempio accade in Dilthey: esso infatti viene pensato nei termini di una successione ininterrotta di esperienze vissute, fra loro problematicamente connesse, che accompagnano il «soggetto» dalla nascita alla morte (cfr. i capoversi 4 e 5).

Ben altra invece, come abbiamo visto, è la dinamica della storicità autentica. Essa in generale consiste in una sorta di «*de-presentazione* dell'oggi», cioè in un effettivo disabituarsi alle consuetudini della quotidianità. Ma la risolutezza che consente l'attingimento di una tale storicità autentica, pur compendosi nell'attimo come modalità più propria del presentificare, non risulta affatto circoscritta a un istante isolato. Né, tantomeno, la connessione dello storicizzarsi autentico può essere interpretata come una successione di singole scelte. Nella risolutezza dell'esserci, infatti, possono essere riscontrate, di volta in volta, una particolare stabilità e una costitutiva dilatazione temporale. Come viene detto nel terzultimo capoverso del par. 75, vi è una sorta di *fedeltà* dell'esistenza al proprio sé, in virtù della quale l'esserci è in grado di rinunciare a disperdersi nella quotidianità. E in tale fedeltà l'esserci guadagna appunto quella sua specifica consistenza che nell'attimo trova non già una smentita, bensì la propria conferma. Questo perché anche nell'attimo viene ad esprimersi quella peculiare estensione, quel dilatarsi estatico che caratterizza la temporalità dell'esserci.

Riassumendo: Heidegger ha mostrato in tal modo la derivazione della storicità inautentica – l'accadere della storia universale – dalla storicità più propria dell'esserci. Quest'ultima, a sua volta, è stata da lui ricondotta, nel suo complesso articolarsi, alle strutture della temporalità che caratterizzano, in particolare, la risolutezza e l'essere-nel-mondo di questo ente. Rispetto ai

compiti indicati all'inizio del capitolo, rimane ancora l'esigenza di approfondire nelle sue condizioni di fondo la possibilità di un'indagine storiografica.

4.5.3. Storicità e storiografia

Nel par. 76 Heidegger intende appunto mostrare «l'origine esistenziale della storiografia (*Historie*)», ovvero, più precisamente, il radicarsi di essa nella storicità dell'esserci. Egli inizia la sua analisi definendo il compito svolto dall'indagine storiografica come un'*apertura* dell'ente storico (cfr. il capoverso 4). Certo, una tale apertura si dà quotidianamente, anche se in maniera prescientifica: carattere peculiare della storiografia è invece l'esplicita «tematizzazione» del passato e l'individuazione, per questa via, di una specifica regione dell'ente. Ma un siffatto rivolgersi al «passato» da parte dell'esserci è possibile solo perché il passato, considerato assolutamente, risulta di volta in volta già aperto. Ed esso può essere tale – ormai lo sappiamo – solamente perché l'esserci è storico nel suo stesso essere, perché questo ente, in altre parole, risulta in rapporto con il proprio «essere stato» sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale che lo costituisce.

Dalla storicità propria dell'esserci, tuttavia, non deriva solamente il fatto che esso possa rivolgersi al passato nelle modalità che sono proprie della ricerca storiografica. A partire da ciò può essere stabilito anche l'oggetto «autentico» della storiografia, il tema privilegiato di essa. Gli enti che appartengono alla «storia universale», infatti, possono diventare materiale storiografico unicamente perché inseriti all'interno di un determinato mondo storico. L'individuazione di questo rapporto, però, richiede l'intervento esplicito di un esserci, presuppone cioè la storicità dell'esistenza dello storiografo. Solo quest'ultimo è capace, in virtù del suo essere storico, di aprire il mondo storico, di comprendere, appunto, i molteplici contesti significativi del passato (cfr. il capoverso 6).

Sottolineare di nuovo la centralità dell'esserci, tuttavia, non vuol dire in questo caso, unicamente, affermare che è a un ente siffatto che si deve l'attuazione dell'indagine storiografica, a motivo della sua essenziale storicità. Non solo infatti, nella pro-

spettiva heideggeriana, l'esserci è capace di un approfondimento storiografico, ma è esso stesso, nelle sue possibilità via via attuate, l'«oggetto» autentico della storiografia. Come dice Heidegger nel capoverso 11, il tema centrale della *Historie* è dato, di volta in volta, dalla «possibilità dell'esistenza che ci è stata». Ciò significa che la storiografia, propriamente, non si rivolge né a eventi individuali né a quelle categorie generali che li sovrappongono e li inglobano, e neppure a presunti «fatti» indipendenti da colui che li ricostruisce. Invece questa disciplina, intesa nel suo senso autentico, consente all'esserci di riappropriarsi di ciò che esso stesso è stato: in modo tale, quindi, da rimettersi in gioco e da favorire ancora una volta l'irruzione del possibile, con tutta la sua forza, nella fatticità dell'esistenza.

Questa concezione, di chiara ascendenza kierkegaardiana, può trovare due significative conferme, che Heidegger esplicitamente richiama: da un lato, la triplice articolazione dell'indagine storiografica individuata da Nietzsche nella sua seconda *Considerazione inattuale* (*Sull'utilità e il danno della storia - Historie - per la vita*, 1874); dall'altro, alcune indicazioni che emergono dal carteggio di Dilthey con il conte Yorck. Negli ultimi capoversi del par. 76 Heidegger riconduce le tre specie di *Historie* definite da Nietzsche alla radice unitaria della storicità dell'esserci e ai tre aspetti della temporalità autentica. Il par. 77, invece, è dedicato interamente a mostrare, con abbondanza di citazioni, come alcune idee elaborate dal conte Yorck in quell'epistolario siano in grado di mettere in luce sia le tendenze filosofiche più autentiche espresse da Dilthey, sia la necessità di una fondazione ontologica della storiografia³⁰. Quest'ultimo compito richiederebbe l'approfondimento delle strutture ontologiche di quell'ente che è primariamente caratterizzato dalla storicità, nonché la parallela elaborazione dei caratteri di quell'altro ente intramondano che può essere «storico» solo secondariamente, in virtù cioè del suo rapporto con l'esserci. Ma si tratta appunto di ciò che Heidegger ha compiuto nel capitolo quinto della seconda sezione di *Essere e tempo*.

30. Cfr., in italiano, P. Yorck von Wartenburg, W. Dilthey, *Carteggio 1877-1897*, a cura di F. Donadio, Guida, Napoli 1983.

4.6

La temporalità e il concetto ordinario di tempo

4.6.1. Le strutture temporali del prendersi cura e il prendersi cura del tempo. Il «tempo dell'orologio»

Il capitolo con cui di fatto *Essere e tempo* si conclude, il capitolo sesto della seconda sezione, risponde all'ultima esigenza che era stata avanzata nel par. 66, alla fine del capitolo terzo: l'esigenza di mostrare la derivazione del tempo di cui facciamo uso comunemente, quello misurabile e calcolabile, dalla temporalità originaria dell'esserci. Come viene detto nel primo paragrafo del capitolo, il par. 78, l'analisi temporale dell'esserci non può dirsi compiuta fino a quando anche questo compito non è stato assolto. Vi sono infatti alcuni aspetti, caratteristici della concezione ordinaria del tempo, che debbono essere presi in esame. Bisogna anzitutto chiarire perché; ad esempio, l'esserci si temporalizza quotidianamente nei modi del calcolo del tempo, cioè «tenendo conto» di esso. È necessario poi comprendere il motivo per cui, innanzitutto e di solito, s'impone una concezione del tempo come tempo mondano, come tempo «all'interno del quale» l'ente compare. Bisogna infine approfondire e discutere – anche attraverso un serrato confronto con alcune tesi decisive per la storia della filosofia, e in special modo con le concezioni di Aristotele e di Hegel – quell'interpretazione del tempo per la quale ciascun istante risulta qualcosa che semplicemente sussiste e che, se viene concepito in una tale ottica quantitativa, appare uguale a ogni altro. Questi sono appunto i temi affrontati nei parr. 79-82 di *Essere e tempo* che ci accingiamo ad esporre. Del par. 83, l'ultimo del capitolo e dell'opera, parleremo invece nella sezione conclusiva del nostro libro.

Già a un primo sguardo emerge il particolare andamento che è proprio di queste pagine. Nella sua analisi Heidegger, muovendo dai risultati della precedente ricerca sulla temporalità dell'esserci, approfondisce anzitutto le strutture di quel prendersi cura del tempo che su di una tale temporalità precisamente si fonda, passa poi a considerare quel calcolo del tempo nel quale si specifica il prendersi cura di esso all'interno della dimensione pubblica e mondana dell'esserci, e mostra infine i motivi di quell'estremo livellamento della temporalità estatica che si ritrova nella concezione quotidiana del tempo e che per-

mette di comprendere il privilegio della dimensione del presente da parte dell'ontologia greca. Una simile impostazione – che dalla prospettiva dell'autenticità ricava le condizioni per comprendere nei suoi motivi di fondo l'imporsi di una concezione inautentica del tempo – si differenzia da quella che, per motivi evidentemente didattici, contraddistingue invece i corsi universitari nei quali lo stesso argomento viene affrontato. In particolare, nelle lezioni del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia* – dove anche in questo caso possono essere riscontrati, rispetto a *Essere e tempo*, sia veri e propri passi paralleli, sia ulteriori chiarimenti e delucidazioni – Heidegger segue un ordine inverso: egli parte da un'accurata analisi dell'interpretazione aristotelica, approfondisce quindi la comprensione ordinaria del tempo nelle sue strutture costitutive, rintraccia infine l'origine dei momenti strutturali del tempo-ora all'interno della temporalità estatico-orizzontale³¹.

In primo luogo, dunque, nel par. 79 di *Essere e tempo* – dal titolo «La temporalità dell'esserci e il prendersi cura del tempo» – Heidegger mostra come anche il prendersi cura quotidiano, che si attua nell'orizzonte dell'avvedutezza (cfr. il par. 15), si fondi sulla temporalità, e precisamente sulla modalità del «presentificare che si aspetta ritenendo» (cfr. il par. 69a). In particolare, come viene detto nel capoverso 5, una tale fondazione è resa possibile dal costitutivo dispiegamento di sé che è proprio della temporalità, vale a dire da quella specifica «interpretatività» (*Ausgelegtheit*) che caratterizza, appunto, l'articolazione unitaria del «presentificare che si aspetta ritenendo». In virtù di un tale processo interpretativo (che questa volta non costituisce la comprensione, ma è interno alla stessa temporalità) possono allora emergere alcuni caratteri temporali specifici, fra loro connessi, i quali accompagnano esplicitamente o meno il calcolare, il pianificare, il preoccuparsi che sono propri dell'esserci. Tali momenti sono il «poi», l'«allora» e l'«ora».

Heidegger introduce e analizza brevemente questi fenomeni nei capoversi 2 e 3 del par. 79. Fra di essi, nella misura in cui il prendersi cura è primariamente collegato a una specifica pre-

31. Cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., HGA 24 (trad. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., par. 19: *Tempo e temporalità*).

sentificazione dell'ente, assume un ruolo eminente il carattere dell'«ora». Nel capoverso 5, addirittura, Heidegger chiama propriamente «tempo» quel presentificare che nell'«ora» si trova appunto interpretato ed espresso. S'annuncia qui, nel privilegio dell'essere-nel-mondo nel senso del prendersi cura, il motivo di fondo che è responsabile dell'appiattimento del tempo sul presente: quel livellamento che, come sarà mostrato più avanti, contraddistingue tanto la comprensione ordinaria quanto la precedente interpretazione filosofica della temporalità.

Prima di discutere questi aspetti, tuttavia, è necessario approfondire ulteriormente, le strutture temporali che sono proprie di un tale prendersi cura quotidiano e che trovano la loro espressione in un «poi», in un «allora» e in un «ora» fra loro strettamente collegati. Quali sono, più precisamente, tali strutture? Come si evince in primo luogo dai capoversi 3-12 del par. 79, e come risulta soprattutto da quella sorta di riepilogo che si trova verso la fine del capoverso 10 del par. 80, esse risultano (nell'ordine in cui Heidegger le presenta): la *databilità*, l'*estensione*, il *farsi pubblico* del tempo e il suo conseguente carattere *mondano*.

La databilità è la struttura di riferimento dell'«ora», dell'«allora» e del «poi». Essa si configura sia come lo sfondo al cui interno vengono a collocarsi tali determinazioni, sia come il carattere in virtù del quale è possibile stabilire, esprimendolo in maniera esplicita o no, qualcosa come una «datazione». Nella dimensione quotidiana del prendersi cura, ad esempio, il tempo si data a partire appunto da ciò che l'esserci si procura nell'ambiente circostante, a partire da ciò che una comprensione sempre situata è in grado di dischiudere: a partire da ciò, potremmo dire con Heidegger, che «si combina durante il giorno».

L'estensione – una categoria che già in precedenza abbiamo incontrato – è invece quel carattere che indica la costitutiva eccedenza dei diversi momenti temporali, l'effettivo collegamento che già sempre è in atto fra di essi. Infatti l'«ora», il «poi» e l'«allora» sono sempre caratterizzati da un *fra*, si qualificano essi stessi, cioè, nei modi del «frattempo». Più precisamente ancora, ciascuno di essi, nel suo prolungarsi, richiede di essere completato da un «durante», in tal modo rivelando la propria costitutiva «durata». È appunto questo durare, il quale caratterizza i tre momenti indicati – «ora», durante questa lettura;

«poi», durante la passeggiata che ho intenzione di fare una volta terminato di leggere; «allora», durante la lettura dei precedenti capitoli – ciò che fa emergere quel carattere «esteso», spiegato del tempo che anima il prendersi cura dell'esserci. E solo nella prospettiva aperta da una tale estensione è possibile che questo ente, come viene detto nel penultimo capoverso del par. 79, sia in grado di «prendersi il suo tempo», di «guadagnarlo» oppure di «perderlo».

Quanto al carattere pubblico del tempo, Heidegger solamente lo annuncia nell'ultimo capoverso del par. 79, dedicandosi invece alla sua trattazione nei primi capoversi del par. 80. Il farsi pubblico del tempo, infatti, costituisce un aspetto essenziale della temporalità del prendersi cura. Non solo. Nella misura in cui una tale caratteristica è alla base della possibilità di calcolare il tempo, di tenerne conto, considerando questo fenomeno come qualcosa di essente, è a partire da qui che avviene una sintomatica trasformazione in seno all'indagine heideggeriana: il passaggio cioè dalla messa in luce dei caratteri temporali del prendersi cura a un'analisi dei modi in cui il tempo stesso diviene qualcosa di cui, a sua volta, ci si può prendere cura.

Il tempo pubblico – dice Heidegger nel quarto capoverso del par. 80 – si manifesta come quel tempo *in cui* s'incontrano gli enti, siano essi mezzi utilizzabili oppure oggetti sussistenti. Considerato da questo punto di vista, l'ente difforme dall'esserci, l'ente intramondano, può essere anche chiamato ente «intratemporale». Una siffatta «intratemporalità», tuttavia, non è solo il segno di quella concezione volgare che interpreta il tempo come una sorta di «contenitore». Essa soprattutto indica il fatto che anche il tempo, nella prospettiva della quotidianità, può essere trattato alla stessa stregua dei mezzi e delle cose del mondo. Esso, cioè, finisce a sua volta per assumere le stesse caratteristiche che sono proprie degli enti intramondani: diviene «tempo per...», è utilizzato ai fini della misurazione di particolari processi, può essere esso stesso misurato. In virtù di questi suoi caratteri, che sottolineano la possibilità di una considerazione inautentica di esso, il tempo di cui ci si prende cura – e non dunque più, ora, quella temporalità che orienta e costituisce il prendersi cura degli enti da parte dell'esserci – viene chiamato da Heidegger «tempo mondano» (*Weltzeit*: cfr. il capoverso 10). E in quanto concepito in analogia con i mezzi che s'incon-

trano nell'ambiente, anch'esso, come questi, risulta caratterizzata da una sua particolare significatività.

Lo strumento d'uso quotidiano in cui trovano la loro adeguata esemplificazione quei caratteri del tempo che abbiamo messo in evidenza è l'orologio. A una specifica analisi di esso Heidegger dedica gran parte del par. 80. L'orologio, anzitutto, fonda la condizione della sua possibilità, nonché il fatto che grazie ad esso siamo in grado di «leggere l'ora», sulla costitutiva temporalità dell'esserci. Come viene detto più volte in questo paragrafo, l'esserci ha una sorta di predisposizione per il calcolo del tempo. Nel suo essere gettato, infatti, esso è già sempre consegnato all'alternarsi del giorno e della notte (cfr. il capoverso 5), è indotto a una ben precisa datazione a partire dal sorgere e dal tramontare del sole (cfr. il capoverso 6), è rinviato all'identificazione di un mezzo – si tratti di un orologio «naturale», come la meridiana, o di un meccanismo più sofisticato, come i moderni orologi a lancetta – in virtù del cui movimento regolare poter misurare il tempo mondano (cfr. i capoversi 7 e 8). Tutti questi atteggiamenti, beninteso, hanno il loro fondamento nella temporalità dell'esserci e, più precisamente, nella struttura della databilità da cui essa è caratterizzata (cfr. i capoversi 11 e 12).

Abbiamo visto finora in che modo è possibile calcolare il tempo e quale sia lo sfondo esistenziale al cui interno uno strumento come l'orologio acquista il proprio significato. Bisogna ora domandarsi che cosa vuol dire, precisamente, «guardare l'orologio», leggervi il tempo. In che modo avviene infatti che noi, seguendo i movimenti della lancetta, ci orientiamo secondo il tempo? *Dov'è* il tempo in tali movimenti, in modo tale che lo possiamo trovare?

La risposta di Heidegger è chiara (cfr. i capoversi 15 e 16): un tale orientamento secondo il tempo si caratterizza essenzialmente nel fatto di poter dire «ora». Dicendo implicitamente «ora», ogni volta che guardiamo l'orologio, siamo infatti in grado di misurare lo scorrere del tempo, siamo capaci cioè di numerarlo. L'«ora» che scandiamo, certo, è una modalità del presentificare e su di esso si fonda. Ma la possibilità, per questa via, di rendere pubblico il tempo attraverso una siffatta misurazione si basa sulla tendenza a interpretare questi «ora», posti uniformemente in una successione, come enti meramente sussi-

stenti, quantitativamente uguali fra loro e quindi accessibili a tutti (tanto da poter costituire un'unità di misura universale).

Si delinea dunque una critica all'immagine «spaziale» del tempo, che risulta analoga a quella mossa da Bergson alle scienze naturali. E non è un caso il fatto che qui Heidegger, in una nota, rilancia la polemica nei confronti di questa immagine – giacché la fisica, come egli afferma, non è in grado di impostare adeguatamente il problema del tempo in quanto tale – e suggerisce la possibilità di ricondurre entro le coordinate del tempo calcolabile anche le questioni relative alla misurazione del tempo interne alla teoria della relatività. Tuttavia, contro Bergson (cfr. il capoverso 18) Heidegger rileva che la «spazializzazione» del tempo è dovuta non già, semplicemente, all'uso di indici di misurazione spaziali, bensì a quella particolare modalità di presentificazione che dipende dalla tendenza dell'esserci a prendersi cura delle cose, nonché dal suo peculiare decadimento.

Negli ultimi capoversi del par. 80 Heidegger discute la questione tradizionale, connessa ai temi appena trattati, se il tempo sia «oggettivo» oppure «soggettivo»: se possa essere calcolato e misurato come un ente fra gli altri o se invece lo si debba considerare come qualcosa di contenuto e di sussistente in un «soggetto». Analogamente a quanto era accaduto per la nozione di «mondo», anche il tempo risulta anteriore alla distinzione fra «soggetto» e «oggetto». Da un lato, si può dire che il tempo – per esempio come tempo mondano – è più «oggettivo» di qualunque «oggetto», in quanto è condizione della possibilità dell'ente intramondano e della sua comprensione. Dall'altro, esso è anche più «soggettivo» di qualunque «soggetto», in quanto – concepito come temporalità dell'esserci – è il senso della cura, e dunque rende propriamente possibile questo stesso ente. In definitiva, anzi, si può dire che il tempo è prima di ogni «soggettività» e di ogni «oggettività» perché rappresenta la condizione di possibilità di questo stesso «prima». Da un tale punto di vista – intendendolo cioè come quella «condizione della condizione» che già da sempre si manifesta nel suo dinamico esporsi – il tempo, adeguatamente inteso, rivela il suo stretto legame non solo con l'essere, ma anche, e soprattutto, con quella verità da cui l'essere risulta intimamente caratterizzato (cfr. il penultimo capoverso del par. 80).

4.6.2. L'interpretazione ordinaria del tempo. Il concetto di tempo in Aristotele e in Hegel

Nei parr. 81 e 82 Heidegger offre un ultimo saggio di quella «distruzione della storia dell'ontologia» che avrebbe dovuto essere compiuta nella seconda parte, mai pubblicata, di *Essere e tempo*. Un tale confronto critico verte su quella concezione del tempo che risulta dominante – e che, secondo Heidegger, rimane tutto sommato invariata nella sua impostazione di fondo – lungo l'intero corso del pensiero occidentale che va da Aristotele a Hegel. Sono appunto questi gli autori che Heidegger prende in esame alla fine della sua opera. La tesi di fondo che viene qui sostenuta è che sia nella definizione del tempo data da Aristotele nella *Fisica*, sia nella trattazione hegeliana contenuta nell'*Enciclopedia* predomina la concezione del tempo che è propria della mentalità comune: quel tempo inautentico, mondano, calcolabile, che si annuncia nell'uso dell'orologio.

È appunto da un riepilogo di quei caratteri che contraddistinguono il tempo-ora, il «tempo dell'orologio», che inizia il par. 81. Si può addirittura tentare la definizione di un tale tempo mondano. Nella terminologia di Heidegger, esso è «*il numerato che si mostra nell'osservazione presentificante e numerante che segue lo spostamento della lancetta, tale che il presentificare si temporalizza nell'unità estatica con il ritenere e l'aspettarsi, aperti come orizzonti secondo il prima e il dopo*» (cfr. il primo capoverso del par. 81). Ma questa, a ben vedere, altro non è che la trasposizione in termini ontologico-esistenziali della definizione che Aristotele aveva dato del tempo. Si ricordi infatti il celebre passo di *Fisica* Δ 11, 219 b 1, ss., che anche Heidegger cita all'inizio dello stesso paragrafo: «Questo infatti è il tempo, il numerato nel movimento che s'incontra nell'orizzonte del prima e del dopo». Da ciò emerge nuovamente la dipendenza di una tale concezione del tempo – e dunque la possibilità di una sua effettiva derivazione – dalla comprensione «naturale» dell'essere: quella cioè che lo intende nei termini della sussistenza e della presenzialità.

A partire dal terzo capoverso del par. 81 Heidegger si dedica all'analisi di una tale interpretazione, ne approfondisce le motivazioni e mostra il radicarsi di essa nella temporalità dell'esserci intesa come «tempo originario». Considerare il tempo

come una mera successione di «ora» quantitativamente uguali e isolati fra loro vuol dire infatti occultare quella databilità e quella significatività da cui, pure, ciascun «ora» è caratterizzato. Il livellamento che ne deriva è dovuto alla tendenza a concepire anche gli «ora» nel quadro di quei rapporti mondani che si attuano nelle forme di un prendersi cura dell'utilizzabile e di una contemplazione del sussistente. A partire da una tale concezione, inoltre, è possibile mettere in luce i motivi che spiegano l'emergere – all'interno di una storia della filosofia che non riesce a liberarsi dai pregiudizi della quotidianità – di particolari caratteri del tempo. Ed è proprio il loro approfondimento e la loro elaborazione ciò che sollecita l'indagine filosofica a porre ulteriori, specifiche questioni: soprattutto quelle concernenti, da un lato, il rapporto fra tempo ed eternità (cfr. il capoverso 6) e, dall'altro, il carattere «infinito» del tempo (cfr. il capoverso 8).

In realtà, si tratta di questioni mal poste. Giacché le difficoltà che emergono in relazione ad esse vengono dissolte se solo si recupera la giusta prospettiva e ci s'interroga sul fondamento di una tale concezione livellante del tempo mondano. Ancora una volta, come emerge a partire dal capoverso 9, una tale concezione inautentica del tempo si radica nella struttura dell'esserci, e più precisamente nella dinamica del decadere da cui questo ente è caratterizzato. Se infatti l'esserci, autenticamente, si attua nel precorrimento della propria morte, il suo costitutivo decadimento si rivela anche nel suo fuggire dinnanzi ad essa. Ebbene, proprio in questa fuga davanti alla propria finitezza sorge l'immagine inautentica di un tempo che anch'esso, irreversibilmente, «scorre via» e vuole in tal modo caratterizzarsi per la sua infinità (cfr. i capoversi 9-11). Al contrario, come Heidegger ribadisce più volte anche in queste pagine, la temporalità dell'esserci è propriamente finita.

Pure il tempo mondano, dunque, si ricollega strettamente alle strutture dell'esserci. Di un tale legame del tempo con ciò che, in un particolare linguaggio filosofico, può essere chiamato «anima» o «spirito» si sono ben accorti, ad esempio, sia Aristotele che Agostino, da Heidegger richiamati nell'ultimo capoverso del par. 81. Si ha qui la conferma che l'interpretazione dell'esserci come temporalità non è estranea, per principio, all'orizzonte del concetto ordinario di tempo. Per ribadire ancora tutto questo, e per apportare ulteriori elementi a sostegno della

derivazione del tempo mondano dalla temporalità originaria, Heidegger si rivolge ora a Hegel. E a un'analisi dell'interpretazione hegeliana del concetto di tempo, soprattutto con riferimento ai parr. 257-259 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*³², egli dedica l'intero par. 82.

Secondo Heidegger, la lettura di Hegel rappresenta la formulazione concettuale più radicale, e insieme quella meno studiata, della comprensione volgare del tempo (cfr. il capoverso introduttivo del par. 82). Per un verso, infatti, la concezione hegeliana resta pur sempre vincolata all'elaborazione che ne aveva fornito Aristotele, e anzi ad essa si ricollega direttamente, come Heidegger mostra nell'ultima, lunga nota del par. 82a, nella quale vengono analizzati alcuni passi della *Logica di Jena*³³. Per altro verso però, come emerge nell'ultimo capoverso dello stesso par. 82a, Hegel è colui che porta alle estreme conseguenze, nella sua indagine, la concezione aristotelica e la radicalizza al massimo. Ne è una riprova il fatto che, pensando il tempo come *negazione della negazione* (cioè come negazione della puntualità dell'istante nella continuità del flusso temporale), Hegel finisce per formalizzare e livellare completamente gli «ora» che si susseguono l'un l'altro. In parallelo, tuttavia, il tempo, nella concezione hegeliana, può essere anche definito un'«astrazione del consumare» (*Abstraktion des Verzehrens*): e in ciò vi è quanto meno il presentimento di quella temporalità specifica che attraversa, secondo Heidegger, la dinamica di decadimento dell'esserci.

A partire da qui, infine, è possibile discutere l'interpretazione hegeliana della connessione fra tempo e spirito, e differenziarla dalla precedente indagine di *Essere e tempo* sull'intrinseco

32. Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Prefazione e note a cura di B. Croce, *Glossario e Indice dei nomi* a cura di N. Merker, *Introduzione* di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1975.

33. Nella stessa nota, dopo aver segnalato le corrispondenze fra lo Hegel jenese e Aristotele riguardo alla terminologia usata nelle rispettive trattazioni del tempo, Heidegger rileva che anche la concezione di Bergson è visibilmente derivata dalla dottrina aristotelica, sebbene, rispetto a Hegel, in Bergson i termini della questione siano rovesciati. Mentre nell'interpretazione hegeliana, infatti, lo spazio è tempo (vale a dire, in esso trova il suo inveroamento), per Bergson vale, al contrario, che il tempo (concepito come *temps*, e non come *durée*) è spazio.

rapporto fra la temporalità e l'esserci. In Hegel il tempo e lo spirito hanno la medesima struttura formale: quella della *negazione della negazione*. Ma poiché il tempo è qui concepito nel senso livellato del tempo mondano, esso si contrappone semplicemente allo spirito come qualcosa di sussistente. In conseguenza di ciò, lo spirito deve anzitutto «cadere "nel tempo"» (cfr. il capoverso 6).

Nella prospettiva aperta dall'analitica esistenziale di Heidegger, invece, la temporalità e l'esserci non sono affatto giustapposti l'un l'altro, ma la prima, come ormai ben sappiamo, è il senso dell'essere del secondo. Ciò significa che, volendo hegelianamente ancora parlare di «spirito», esso non può affatto «cadere» nel tempo, ma deve piuttosto essere compreso, in quanto esistente, nell'ottica di una «*temporalizzazione* originaria della temporalità». E in conclusione, se proprio bisogna fare riferimento a una qualche «caduta», questa dev'essere intesa ancora una volta – come Heidegger dice nell'ultimo capoverso del par. 82b – a partire dal decadimento dell'esserci: da ciò che motiva lo scaturire del tempo mondano (*in cui* appunto qualcosa può trovare la propria collocazione) dalla temporalità originaria e autentica dell'esistenza.

Conclusione

Qui s'interrompe il cammino di *Essere e tempo*. Nel par. 83, conclusivo dell'opera, Heidegger riassume i risultati dell'analitica esistenziale e ribadisce che quella percorsa in *Essere e tempo* resta solamente *una via*, di cui oltretutto si può decidere se è giusta o no solo dopo averla percorsa. Il fine complessivo di questa indagine filosofica, com'era stato detto nelle pagine dell'*Introduzione*, è comunque l'elaborazione della domanda sull'essere in quanto tale. Più precisamente, ciò che viene richiesto in una tale domanda è *il senso* dell'essere. Se questo è lo scopo, però, l'interpretazione dell'esserci fin qui svolta, che ha condotto all'individuazione della temporalità come senso dell'esistenza, ha bensì un'importante funzione preliminare, ma non può certo essere considerata sufficiente. Heidegger, con una certa enfasi, dichiara anzi che «la *controversia* riguardo all'interpretazione dell'essere non può venire appianata *perché ancora non è stata neppure provocata*» (cfr. il terzo capoverso).

Neppure *Essere e tempo*, dunque, è stato capace di tanto. Ecco perché quest'opera si conclude con un'ulteriore serie di domande. Esse indicano però, al tempo stesso, che il cammino finora compiuto dev'essere ripreso. È necessario mostrare che il tempo originario è il senso dell'essere in quanto tale, l'«orizzonte» della sua comprensione e del suo manifestarsi. Questo, appunto, doveva essere il contenuto della prevista sezione terza della prima parte dell'opera. E non a caso, fino alla settima edizione di *Essere e tempo*, compariva dopo il titolo la dicitura *Prima metà*, poi eliminata.

Poco importa se alcuni ulteriori passaggi dell'indagine heideggeriana ci siano oggi noti, prima fra tutte l'interpretazione

della *Temporalität* compiuta nella parte conclusiva delle lezioni universitarie del semestre estivo del 1927 *I problemi fondamentali della fenomenologia. Essere e tempo* rimane comunque un libro incompiuto, un'opera "aperta", come abbiamo detto all'inizio di questo lavoro. Heidegger stesso ha inteso spiegarne i motivi in una nota «autointerpretazione»¹. Egli ha sostenuto cioè che la «svolta» (*Kehre*), che avrebbe dovuto condurre da *Essere e tempo* a *Tempo ed essere* (il tema, appunto, di quella terza sezione della prima parte che non fu pubblicata), non si ebbe perché il pensiero non era in grado di esprimere in modo adeguato un tale approfondimento radicale del problema, né poteva venirne a capo facendo ricorso al «linguaggio della metafisica». Dal canto loro, gli studiosi hanno variamente interpretato una tale interruzione enfatizzando, non sempre opportunamente, il significato di quella «svolta» che Heidegger chiama in causa nel passo menzionato².

In sede conclusiva non vogliamo essere noi, certamente, a riprendere una tale controversa questione. Ci sia però consentito accennare almeno ad alcuni motivi che ci sembrano importanti per comprendere l'incompiutezza di *Essere e tempo*. Essi si collegano in modo molto stretto, peraltro, alle questioni più marcatamente teoriche affrontate in precedenza, all'inizio del nostro lavoro.

Nella sua «autointerpretazione», come abbiamo visto, Heidegger sembra ammettere la persistenza di un qualche legame fra l'impostazione di *Essere e tempo* e il «linguaggio della metafisica». È lecito quindi domandarsi che cosa significhi qui, propriamente, «metafisica». Bisogna chiedersi, più precisamente, qual è l'elemento, o gli elementi, che consentono di ricondurre quest'opera nell'ambito di una siffatta tradizione filosofica, condannandola così a non raggiungere gli scopi che si era prefissa.

Per lo Heidegger della *Lettera sull'«umanismo»*, «metafisica» è l'intera storia del pensiero da Platone a Nietzsche. E questa storia è aperta e determinata dalle differenti manifestazioni del-

1. Cfr. la *Lettera sull'«umanismo»*, ora in *Segnavia*, cit. (HGA 9), p. 281.

2. Adeguati elementi per una comprensione di questo termine possono ora venire dalla lettura dei *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, cit. (HGA 65). Cfr. in proposito L. Samonà, *La «svolta» e i Contributi alla filosofia: l'essere come evento*, in Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, cit., pp. 159-98.

l'essere che via via s'impongono, sebbene come sfondo mai tematizzato, nell'indagine dei principali filosofi. Discutere la tradizione «metafisica» significa dunque andare alle origini, anche cronologiche, di essa, ritornare, con una sorta di passo indietro, a quel pensiero preplatonico nel cui ambito, da un lato, non erano state ancora compiute quelle scelte che avrebbero dominato l'intero corso della filosofia occidentale e, dall'altro e soprattutto, non era stata ancora obliata la «differenza» tra essere ed ente³.

Se dunque le cose stanno così, l'elemento metafisico di *Essere e tempo* non può certo essere identificato con la ripresa, in quest'opera, del problema dell'essere. Anzi, come abbiamo detto all'inizio, già qui la rinnovata attenzione per la tematica ontologica non può affatto venire collocata sulla stessa linea delle trattazioni dell'ontologia classica. Lungi dall'individuare nell'essere un fondamento di stabilità, nella misura in cui esso stesso risulta stabile e atemporale, Heidegger elabora infatti una concezione dinamica del filosofare, nel cui ambito l'essere si manifesta piuttosto come fenomeno, disvelandosi nella sua verità, e può quindi essere compreso a partire dalla temporalità che lo costituisce. È in tal modo che nell'opera del 1927 si realizza appunto, pur nella continuità di una medesima assunzione tematica, una netta presa di distanza rispetto ad alcune tendenze filosofiche largamente dominanti nel passato.

Possiamo allora dire che il carattere metafisico di *Essere e tempo* è dovuto non già al tema, bensì all'impostazione seguita in quest'opera? Cioè al fatto che il problema dell'essere è affrontato percorrendo la «via» di un'analisi dell'esistenza dell'esserci? E che in questo, appunto, consisterebbe il suo limite «metafisico»? Sì e no. È ben vero, infatti, che Heidegger rifiuta qui di subordinare l'articolazione della temporalità dell'essere in quanto tale (il compito di fronte al quale *Essere e tempo* si arresta) a un progetto elaborato dall'esserci, pena la ricaduta in una

3. Cfr. in proposito, ad esempio, gli scritti *La metafisica come storia dell'essere* (1941), *Schizzi per la storia dell'essere come metafisica* (1941) e *La determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere* (1944-46) ora contenuti in M. Heidegger, *Nietzsche*, HGA 6, hrsg. von B. Schillbach, 2 voll., Klostermann, Frankfurt a.M. 1996 e 1997 (trad. it., condotta sull'edizione Neske, Pfullingen del 1961, a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994).

forma aggiornata di soggettivismo. L'esserci, nel suo progetto, esplicita piuttosto ciò che risulta già sempre dato, e che costituisce lo sfondo del suo stesso progettare. È altrettanto vero però, e lo abbiamo ripetutamente messo in luce, che l'analisi dell'esserci come essere-nel-mondo consente a Heidegger di rivalutare tematiche che la tradizione metafisica aveva trascurato e di reimpostare questioni che, in quella prospettiva, apparivano insolubili. Appare qui con chiarezza la duplice valenza della «distruzione della storia dell'ontologia» che Heidegger intende attuare: per un verso, infatti, essa risulta un confronto critico con il pensiero precedente, per altro verso, un tale approccio implica pur sempre il riconoscimento di ciò che questo pensiero ha raggiunto.

In realtà sono altri gli elementi metafisici che possono essere rintracciati in *Essere e tempo*, e la cui persistenza rende paradossale, per molti aspetti, l'andamento e i risultati di quest'opera. Possiamo segnalarne brevemente, in sede conclusiva, almeno due. Anzitutto, la forma letteraria in cui il testo è redatto è quella, tradizionale e tutt'altro che neutrale, del trattato filosofico. Heidegger stesso, quando menziona il suo libro nei corsi universitari coevi, si riferisce ad esso parlando appunto della sua «trattazione» (*Abhandlung*) su *Essere e tempo*. Certo, la struttura del trattato spesso sembra lasciare il posto, nel corso dell'opera, a un andamento espositivo diverso. Nella misura in cui è l'esserci, l'ente che noi siamo, il protagonista della ricerca, e nella misura in cui, attraverso questa indagine, esso è in grado di conquistare o di perdere se stesso, emerge con forza, come abbiamo già osservato, la sensazione che *Essere e tempo* non solo affronti, ma soprattutto esponga nella forma di una narrazione i modi e le difficoltà di una tale acquisizione di sé, e consenta propriamente di attuarla. Da questo andamento narrativo, che riguarda l'ente che ciascuno di noi è, deriva a ben vedere l'indubbia capacità di coinvolgimento che caratterizza questo libro, una volta che si sia riusciti a entrare nel suo inabituale linguaggio.

Tuttavia, una tale sensazione di coinvolgimento – quasi che *Essere e tempo* possa venire considerata una sorta di «biografia filosofica» dell'esserci e di mappa delle possibilità che questo ente è in grado di realizzare – viene costantemente messa in dubbio da quell'istanza che si esprime invece nelle forme con-

suete del trattato: l'intenzione, fenomenologica, di andare «verso le cose stesse», la volontà di porre a tema, esplicitamente, certe questioni, il desiderio di completezza che anima alcuni passaggi significativi, la ricerca di sistematicità che pervade tutta l'opera. Resta da vedere se una tale impostazione – che viene realizzata con il ricorso a una particolare forma letteraria e che risulta, in verità, il retaggio metafisico di alcune istanze filosofiche ereditate soprattutto da Aristotele, da Kant e da Husserl – è adeguata non solo nel caso dell'analisi dell'esserci, ma soprattutto per l'indagine sull'essere in quanto tale, tanto più se Heidegger intende questa nozione nei termini di un presupposto inoggettivabile. Quel rapporto tra «forma» e «contenuto» che già risulta alquanto problematico nella parte pubblicata di *Essere e tempo* sembra dunque rendere impossibile (a meno di non accettare e gestire l'aporeticità che qui s'annuncia) lo svolgimento di un'ontologia intesa in senso nuovo.

Il secondo elemento fondamentale di *Essere e tempo* che potremmo chiamare «metafisico» si ricollega a una mossa teorica che Heidegger compie, ma che non è affatto esente da rischi. Per evitare la relativizzazione della nozione di senso, per fare in modo cioè che essa non dipenda da un'assunzione del singolo esserci, variamente configurabile, Heidegger fa del senso, come abbiamo visto, qualcosa di sempre già presupposto: un orizzonte che tutto circoscrive e struttura, e che risulta, appunto, preliminarmente dato. Varie, poi, sono le configurazioni che il senso può assumere nell'ambito di un effettivo processo di comprensione. In definitiva, però, il senso ultimo è dato dall'essere, concepito e articolato nella sua costitutiva temporalità. Al di là dell'essere e della sua dinamica temporale non si può andare: la domanda sul senso, cioè, non si può riproporre all'infinito. Potremmo allora dire, in altri termini, che il senso dell'essere consiste proprio nel suo imporsi, nel suo manifestarsi come verità, nel darsi fattuale del suo movimento temporalmente strutturato. Ma questo significa che l'essere, a motivo di un tale imporsi, non ha esso stesso senso, bensì semplicemente si dà. Vi è dunque una fatticità anche dell'essere, e non solo dell'esserci. E in ciò può essere riscontrato un persistente residuo metafisico, con riferimento non più, soprattutto, all'ambito greco, ma alla tradizione filosofica cristiana.

Cerchiamo di chiarire questo punto. L'esito a cui siamo per-

venuti non è insostenibile perché si rivela essere insensato. Non è detto, infatti, che la domanda sul senso debba essere necessariamente posta: la sua formulazione o la rinuncia ad essa è frutto di una scelta, caratteristica della nostra cultura, che apre percorsi differenti e può avere risposte diverse⁴. La difficoltà invece proviene, più precisamente, dal fatto che, in questo caso, è appunto ciò che si presenta come garanzia e fonte di senso a risultare insensato. Anche in questo caso, come avviene nella tradizione religiosa ebraico-cristiana, la nozione di senso non si configura come autoreferenziale. Ma mentre in quei contesti religiosi la possibilità di un reiterato domandare si estingue nell'assunzione di quel mistero di Dio, che la fede preventivamente accoglie, non così accade nel caso del filosofo. Al cospetto di ogni *che*, di ogni fatto, il filosofo è indotto a chiedersi *perché*. E tanto più questo accade quando egli si trova di fronte alla necessità di assumere ingiustificatamente proprio ciò che è all'origine di ogni giustificazione: tanto più, cioè, davanti all'insensatezza del senso.

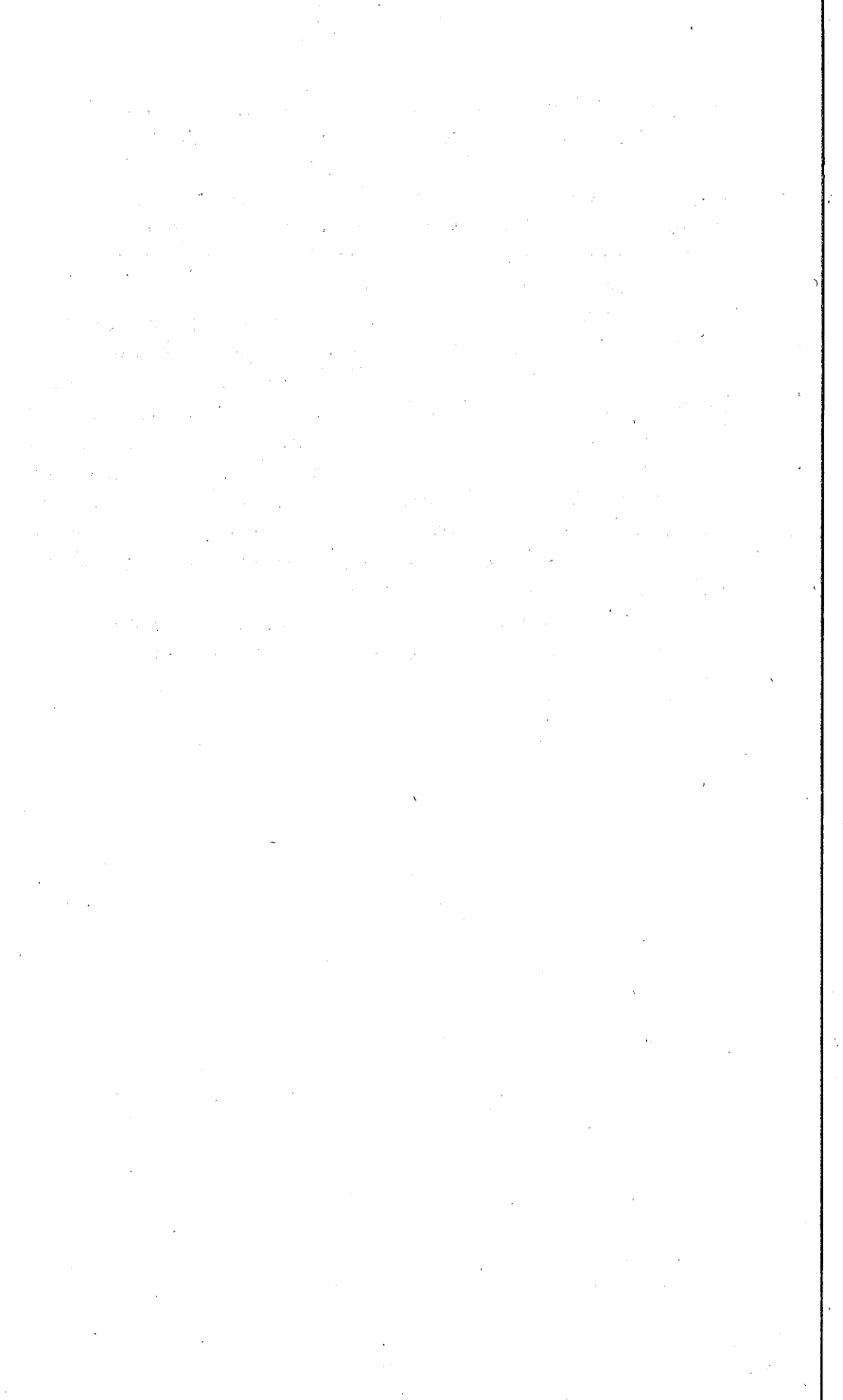
Forse non è un caso, allora, che i due interrogativi con i quali si conclude *Essere e tempo* vertono, sempre e di nuovo, sulla questione del senso e della sua particolare configurazione. Una tale questione non è affatto risolta perché, nelle pagine dell'opera, non è stata posta davvero. Ed essa non è stata posta perché, nella prospettiva heideggeriana, non può propriamente essere posta. Anche qui, infatti, il senso si dà e basta, insensatamente.

Riassumendo, sono almeno due – accanto ad altri che certamente potrebbero essere enucleati – i motivi di fondo capaci di far emergere il carattere aporetico del tentativo di *Essere e tempo*. Da un lato, vi è l'inadeguatezza dell'impostazione prescelta, quella espressa dalla forma letteraria del trattato, per i fini che l'opera si prefigge: l'elaborazione della domanda sull'esistenza dell'esserci e sull'essere in generale; dall'altro, ci s'imbatte nell'assunzione di un principio che s'impone fattualmente, vale a dire nel presupposto inevitabile dell'insensatezza del senso come risposta ultima alla domanda di senso. Ecco perché in *Es-*

4. Per questo aspetto mi sia consentito di rinviare al mio libro *Tre domande su Dio. Un «game book» filosofico*, Laterza, Roma-Bari 1998.

sere e tempo l'uscita dall'orizzonte della metafisica non è affatto compiuta, ed è dubbio che, seguendo la sua impostazione, lo possa poi essere.

Non stupisce, dunque, che il libro s'interrompa proprio quando avrebbe dovuto porre a tema e trattare precisamente la sensatezza del senso (la temporalità dell'essere). Certo: in seguito Heidegger avrebbe cercato altre strade e sperimentato forme letterarie differenti per far emergere ciò che preliminarmente «si dona». Non possiamo, ora, soffermarci ad analizzarle. Né ci è consentito qui discutere se egli, in definitiva, sia riuscito o meno nel suo intento. Resta comunque aperto un quadro problematico molto complesso, caratterizzato da esiti aporetici significativi che richiedono, quanto meno, di essere adeguatamente valutati e approfonditi. Proprio questo, al di là delle soluzioni e delle vie d'uscita proposte da Heidegger negli scritti successivi a *Essere e tempo*, è forse l'aspetto più interessante dell'eredità che egli lascia alla riflessione filosofica di oggi: una sfida, la sua, che comunque s'inserisce ancora, propriamente, nell'orizzonte del secolo ventesimo dell'era cristiana.



Cronologia della vita e delle opere

- 1889 Martin Heidegger nasce il 26 settembre a Meßkirch, nel Baden. Il padre, Friedrich, è sacrestano.
- 1903-1909 Compie i primi studi a Konstanz e a Freiburg im Breisgau, dove consegue la maturità.
- 1909-1913 Studia all'università di Freiburg: prima teologia, per quattro semestri, poi matematica e scienze naturali, e infine filosofia. Il 26 luglio del 1913 conclude i suoi studi universitari con una tesi sulla *Dottrina del giudizio nello psicologismo* (relatore Arthur Schneider, correlatore Heinrich Rickert).
- 1914-1916 Con lo scoppio della guerra, il 2 agosto del 1914 si arruola come volontario; già in ottobre, però, viene congedato per motivi di salute. Sarà poi richiamato il 15 agosto del 1915 e presterà servizio fino al dicembre del 1918 prima a Freiburg, nel servizio postale ausiliario, poi a Verdun, presso il servizio meteorologico militare. Nel frattempo, il 26 luglio del 1915, aveva conseguito la libera docenza con la tesi *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* (relatore Heinrich Rickert). Il 27 luglio del 1915, poi, aveva tenuto la prevista lezione di prova, al fine del conseguimento della *venia legendi*, sul *Concetto di tempo nella scienza della storia*.
- 1916-1923 Inizia a insegnare all'università di Freiburg, dapprima come libero docente e poi come assistente di Edmund Husserl. Tiene corsi e seminari, in gran parte ora disponibili nell'ambito della *Gesamtausgabe*.
- 1917 Il 21 marzo sposa Elfride Petri, di confessione protestante. Dal matrimonio nasceranno due figli: Jörg (1919) e Hermann (1920).

1923-1928 Diventa professore all'università di Marburg a.L. per interessamento di Paul Natorp. In quell'università tiene corsi e seminari ora pubblicati nell'ambito della *Gesamtausgabe*. Intrattiene un fecondo rapporto con il teologo Rudolf Bultmann, anch'egli docente a Marburg. In virtù della sua crescente fama come docente, attorno a Heidegger si è ormai formato un circolo di allievi, alcuni dei quali lo seguono da Freiburg a Marburg (come Karl Löwith e Hans Jonas), altri lo incontrano invece a Marburg (come Hannah Arendt e Hans-Georg Gadamer). In questi anni elabora il suo trattato su *Essere e tempo*, che viene pubblicato nel 1927.

1928-1933 In autunno torna all'università di Freiburg come successore di Husserl sulla cattedra di filosofia. Nel 1929 partecipa ai corsi universitari di Davos: in quell'occasione ha luogo la celebre disputa con Ernst Cassirer sull'interpretazione di Kant. Nello stesso anno pubblica *Kant e il problema della metafisica* e *L'essenza del fondamento*. In luglio, poi, tiene la prolusione su *Che cos'è metafisica?*. Nel 1930 respinge una prima offerta, da parte dell'università di Berlino, di insegnare filosofia nella capitale tedesca, a cui seguirà, nel 1933, un secondo rifiuto a lasciare l'università di Freiburg. Il 21 aprile del 1933 viene eletto rettore di questa università. Aderisce al partito nazionalsocialista. Il 27 maggio, investito ufficialmente della carica di rettore, legge il discorso sull'*Autoaffermazione dell'università tedesca*.

1934-1944 Nel febbraio del 1934 si dimette dalla carica di rettore. Inizia per Heidegger un periodo di progressivo isolamento. Pur continuando a far lezione all'università e a tenere conferenze, infatti, egli evita ogni impegno pubblico. Si dedica invece a un serrato confronto con il pensiero di Nietzsche e alla stesura dei *Contributi di filosofia*, la grande opera degli anni 1936-38 rimasta inedita fino al 1989. Nel 1942 pubblica *La dottrina platonica della verità*. Rivolge sempre più marcatamente il suo interesse ai pensatori preplatonici, tenendo corsi, in piena seconda guerra mondiale, su Parmenide ed Eraclito. Nel 1944 pubblica *La poesia di Hölderlin*. In autunno, nel quadro della mobilitazione generale, viene arruolato nel *Volkssturm*, la milizia popolare.

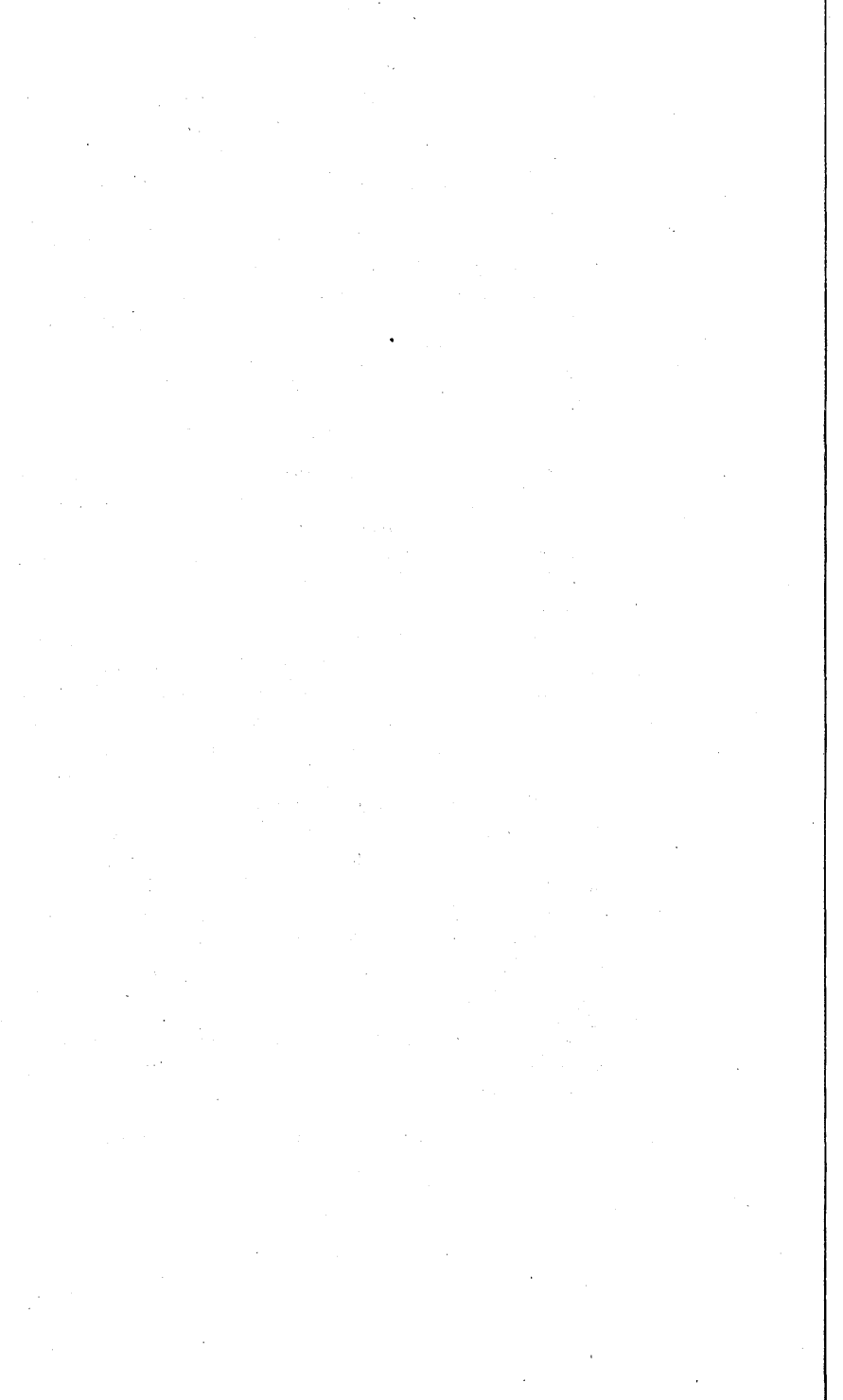
1945-1956 Alla fine della guerra, per la sua compromissione con il

nazismo nel periodo del rettorato, gli viene proibito l'insegnamento universitario. Il provvedimento sarà revocato nel 1949 e Heidegger potrà riprendere i propri corsi e la sua attività di conferenziere. Nel 1947 esce la *Lettera sull' "umanismo"* e nel 1950 *Sentieri interrotti*. Nel 1949 tiene un ciclo di quattro conferenze a Brema, mentre agli anni cinquanta risalgono le conferenze sulla questione della tecnica e sul problema del linguaggio che saranno in seguito edite, rispettivamente, nei volumi *Saggi e discorsi* (1954) e *In cammino verso il linguaggio* (1959). Del 1953 è la pubblicazione del corso universitario del 1935 *Introduzione alla metafisica*. Nell'anno accademico 1955-56 tiene il suo ultimo corso all'università di Freiburg.

1957-1973 Prosegue la sua attività di conferenziere in Germania e all'estero. Vengono pubblicati in questi anni molti suoi testi: raccolte più o meno ampie di conferenze e seminari (ad esempio *Identità e differenza*, 1957; *L'abbandono*, 1959; il già citato *In cammino verso il linguaggio*, 1959; *Segnavia*, 1967; *Tempo ed essere*, 1969), e corsi universitari degli anni precedenti (ad esempio: nel 1961, le lezioni e gli scritti su *Nietzsche* redatti tra la fine degli anni trenta e l'inizio degli anni quaranta; nel 1962 il corso sulla *Questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, che è del semestre invernale 1935-36; nel 1971 i corsi del 1951-52 e del 1952 su *Che cosa significa pensare?*). Nel 1966 Heidegger concede al settimanale "Der Spiegel" un'intervista, dal titolo *Ormai solo un dio ci può salvare*, che per suo volere sarà pubblicata postuma. Rispettivamente dal 5 al 9 settembre 1966, dal 30 agosto all'8 settembre 1968 e dal 2 all'11 settembre 1973 tiene tre seminari a Le Thor, in Provenza. Un quarto seminario si svolgerà invece a Zähringen, nella casa di Heidegger, dal 6 all'8 settembre 1973.

1975 Come primo volume della *Gesamtausgabe* escono le lezioni universitarie del 1927, *I problemi fondamentali della fenomenologia*.

1976 Il 26 maggio Martin Heidegger muore a Freiburg.



Nota bibliografica

Edizioni di *Essere e tempo*

Essere e tempo è stato pubblicato per la prima volta nella primavera del 1927 in una duplice veste: nel volume VIII dello *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* [Annuario di filosofia e di ricerca fenomenologica], edito da Husserl, e in edizione a sé stante. Nelle numerose ristampe che si sono susseguite, Heidegger ha apporato alcune piccole modifiche al testo, in parte dichiarate e in parte no.

Attualmente sono due, come abbiamo già detto (cfr. *supra*, p. 44, note 30 e 31) le edizioni di *Essere e tempo* disponibili in lingua tedesca: la prima è quella pubblicata dalla casa editrice Niemeyer di Tübingen; la seconda, a cura di F.-W. von Herrmann, costituisce il secondo volume della *Martin Heideggers Gesamtausgabe* (nel testo: HGA) ed è pubblicata dalla casa editrice Klostermann di Frankfurt a.M. Ambedue le versioni ora in commercio sono corredate dalle annotazioni marginali apposte dallo stesso Heidegger ad una sua copia di *Essere e tempo*.

In Italia si sono susseguite diverse edizioni, tutte curate da Pietro Chiodi: dalla traduzione pubblicata inizialmente dalle Edizioni Bocca di Milano (nel 1953) alla nuova versione, riveduta e modificata, uscita prima per i tipi della UTET di Torino (nel 1969) e poi della Longanesi di Milano (nel 1970). È prevista, inoltre, a cura di Alfredo Marini, sempre presso Longanesi, una nuova traduzione dell'opera.

Introduzioni, commentari e strumenti

BAST R. A., DELFOSSE H. P., *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, vol. I, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

- CHAPELLE A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger. Un commentaire de "Sein und Zeit"*, Editions universitaires, Paris 1962.
- COMETTI J. P., JANICAUD D., "Être et temps" de Martin Heidegger. *Questions de méthode et voies de recherche*, Sud, Marseille 1989.
- DASTUR F., *Heidegger*, Vrin, Paris 1999.
- DREYFUS H. L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1991.
- EISENBEIS W., *The Key Ideas of Martin Heidegger's Treatise "Being and Time"*, University Press of America, Washington (D.C.) 1983.
- FEICK H., *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*, Niemeyer, Tübingen 1961; 4^a ed., rivista da S. Ziegler, Niemeyer, Tübingen 1991.
- FIGAL G., *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 1992.
- GALIMBERTI U., *Invito al pensiero di Martin Heidegger*, Mursia, Milano 1986.
- GELVEN M., *A Commentary on Heidegger's "Being and Time". A Section-by-Section Interpretation*, Harper & Row, New York 1970; 2^a ed. rivista, Northern Illinois UP, De Kalb (Ill.) 1989.
- GREISCH J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, PUF, Paris 1994.
- GUIGNON C. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge UP, Cambridge 1993.
- HERRMANN F.-W. VON, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, vol. 1, *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987.
- KAELIN E. F., *Heidegger's Being and Time. A Reading for Readers*, Florida State UP, Tallahassee 1988.
- KOCKELMANS J. J. (ed.), *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, University Press of America, Washington (D.C.) 1986.
- ID., *Heidegger's Being and Time. The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, University Press of America, Washington (D.C.) 1989.
- LUCKNER A., *Martin Heidegger: "Sein und Zeit". Ein einführender Kommentar*, Schöningh, Paderborn 1997.
- MC DONALD P. J. T., *Daseinsanalytik und Grundfrage. Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers "Sein und Zeit"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- MULHALL S., *Guide Book to Heidegger and Being and Time*, Routledge, London 1996.
- PASQUA H., *Introduction à la lecture de "Être et temps" de Martin Heidegger*, L'Age de l'Homme, Lausanne 1993.
- PETKOVŠEK R., *Heidegger-Index (1919-1927)*, Teološka Fakulteta, Ljubljana 1998.

- SALANSKIS J.-M., *Heidegger*, Les Belles Lettres, Paris 1997.
- SCHMITT R., *Martin Heidegger on Being Human. An Introduction to "Sein und Zeit"*, Random House, New York 1969.
- VATTIMO G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- VICARI D., *Lettura di Essere e tempo di Heidegger*, UTET Libreria, Torino 1998.
- VOLPI F. (a cura di), *Guida a Heidegger. Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Scelta di testi per l'inquadramento dell'opera o per l'approfondimento di alcuni suoi temi specifici

- AMOROSO L., *Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione. Glosse al paragrafo 36 di "Sein und Zeit"*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", 1976, pp. 1263-75.
- ARDOVINO A., *Heidegger. Esistenza ed effettività*, Guerini, Milano 1998.
- BALLARD B., *The Role of Mood in Heidegger's Ontology*, University Press of America, Lanham 1991.
- BARASH J. A., *Heidegger et son siècle: temps de l'être, temps de l'histoire*, PUF, Paris 1995.
- BARRON J. U., *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.
- BAUM W., *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers?*, Ars Una, Neuwied a.R. 1997.
- BIANCO F. (a cura di), *Heidegger in discussione*, Angeli, Milano 1992.
- BIEMEL W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1950.
- BIONDI G., *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Guerini, Milano 1998.
- BLATTNER W. D., *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge UP, Cambridge 1999.
- BLITZ M., *Heidegger's Being and Time and the Possibility of Political Philosophy*, Cornell UP, Ithaca 1981.
- BLUST F.-K., *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.
- BONOLA M., *Verità e interpretazione nello Heidegger di "Essere e tempo"*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1983.

- BOTET S., *Langue, langage et stratégies linguistiques chez Heidegger*, Lang, Frankfurt a.M. 1997.
- BRASSER M., *Wahrheit und Verborgenheit. Interpretationen zu Heideggers Wahrheitverständnis von "Sein und Zeit" bis "Vom Wesen der Wahrheit"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- BRISART R., *La phénoménologie de Marbourg ou La résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de "Sein und Zeit"*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1991.
- BRUNI G., *Heidegger e l'essere come fatticità. La temporalità vuota, il dominio della celatezza, l'eclissi dell'"altro"*, vol. 1, *Tempo e fatticità*, Edizioni ETS, Pisa 1997.
- BUCHHOLZ R., *Was heißt Intentionalität? Studien zum Frühwerk Martin Heideggers*, Die Blaue Eule, Essen 1995.
- BUREN J. VAN, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana UP, Bloomington 1994.
- CAPELLE P., *Philosophie et théologie dans le pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 1998.
- CARACCILO A., *La struttura dell'essere nel mondo e il modo del "Besorgen" in "Sein und Zeit" di Martin Heidegger*, Boffi, Genova 1960.
- ID., *Studi heideggeriani*, Tilgher, Genova 1989.
- CHIODI P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947.
- CHIURAZZI G., *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- COBBEN P., *Das endliche Selbst. Über Identität (und Differenz) Hegels "Phänomenologie des Geistes" und Heideggers "Sein und Zeit"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998.
- COURTINE J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.
- ID. (éd.), *Heidegger 1919-29. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996.
- COUTURIER F., *Monde et être chez Heidegger*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal 1971.
- DASTUR F., *Heidegger et la question du temps*, PUF, Paris 1990.
- DEMSKE J. M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Alber, Freiburg i.B.-München 1984³.
- DENKER A., *Omdat filosoferen leven is: een archeologie van Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, Damon, Best 1997.
- DE VITIIS P., *Heidegger e la fine della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- ID., *Il problema religioso in Heidegger*, Bulzoni, Roma 1995.
- DI GIOVANNI P. (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994.

- ELLISTON F. (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, Mouton, The Hague 1978.
- ESPOSITO C., *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984.
- ID., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992.
- FABRIS A., *Logica ed ermeneutica. Interpretazione di Heidegger*, Edizioni ETS, Pisa 1982.
- ID., *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e "I problemi fondamentali della fenomenologia"*, Edizioni ETS, Pisa 1988.
- ID. (a cura di), *La ricerca filosofica del giovane Heidegger*, in "Teoria" XVII, 2, 1997.
- FIGAL G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Hain, Meisenheim a.G. 1991.
- FLEISCHER M., *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit". Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1991.
- FRANCK D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris 1986.
- FRITSCHÉ J., *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's "Being and Time", Section 74*, University of California Press, Berkeley 1999.
- GADAMER H.-G., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr, Tübingen 1983 (trad. it. a cura di R. Cristin, G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987).
- GETHMANN C.-F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn 1974.
- ID., *Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit"*, in "Dilthey Jahrbuch", IV, 1986/87, pp. 27-53.
- ID., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, De Gruyter, Berlin 1993.
- GETHMANN-SIEFERT A., PÖGGELER O. (Hrsg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.
- GÖRLAND I., *Transzendenz und Selbst. Eine Phase im Heideggers Denken*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981.
- GRAESER A., *Philosophie in Sein und Zeit. Kritische Erwägungen zu Heidegger*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1994.
- GUDOPP W.-D., *Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit"*, Verlag Marxistische Blätter, Frankfurt a.M. 1983.
- GUZZONI G., *Considerazioni intorno alla prima sezione di "Sein und Zeit"*, Argalia, Urbino 1969.

- HAN B. C., *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, Fink, München 1996.
- HAPPEL M. (Hrsg.), *Heidegger neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- HEINZ M., *Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk M. Heideggers*, Königshausen & Neumann-Rodopi, Würzburg-Amsterdam 1982.
- HERRMANN F.-W. VON, *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985².
- ID., *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990.
- ID., *Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*. Sulla "seconda metà" di "Essere e tempo", a cura di C. Esposito, Levante, Bari 1993.
- HOKOSAWA R., "Sein und Zeit" als "Wiederholung" der aristotelischen Seinsfrage, in "Philosophisches Jahrbuch", 94, 1987, pp. 362-71.
- IHM DAL G., *Das Leben Verstehen. Heideggers formal-anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997.
- INWOOD M. J., *Heidegger*, Herder, Freiburg i.B. 1999.
- JAEGER P., *Heideggers Ansatz zur Verwindung der Metaphysik in der Epoche von "Sein und Zeit"*, Lang, Frankfurt a.M. 1976.
- KEMPF H. D., *Martin Heideggers Sorge. Warum hat der Denker den 2. Teil von "Sein und Zeit" nicht geschrieben?*, Kempf-Onoma, Bruxelles 1979.
- KETTERING E., *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1987.
- KISIEL T., *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley 1993.
- ID., *Existenz in Incubation Underway Toward Being and Time*, in B. E. Babich (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire. Essays in Honour of William J. Richardson*, Kluwer, Dordrecht 1995, pp. 89-114.
- KISIEL T., BUREN J. VAN (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany (N.Y.) 1994.
- KNÖRZER, *Tod ist Sein? Eine Studie zur Genese und Struktur des Begriffs "Tod" im Frühwerk Martin Heideggers*, Lang, Frankfurt a.M. 1990.
- KOCKELMANS J. J., *Heidegger on Art and Art Works*, Nijhoff, Dordrecht 1986.
- KÖHLER D., *Martin Heidegger: die Schematisierung des Seinssinnes als*

- Thematik des dritten Abschnitts von "Sein und Zeit"*, Bouvier, Bonn 1993.
- KRELL D. F., *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana UP, Bloomington 1992.
- LEVINAS E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, 1967² (trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998).
- LÖWITZ K., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986 (trad. it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988).
- MARASSI M., *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 1990.
- MAZZARELLA E., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 1993.
- ID. (a cura di), *Heidegger oggi*, il Mulino, Bologna 1998.
- MERKER B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.
- MIKULIĆ B., *Sein, Physis, Aletheia. Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im ursprünglichen Seinsdenken Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.
- MÜLLER-LAUTER W., *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1960.
- NOLTE E., *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Ullstein, Berlin-Frankfurt a.M. 1992 (trad. it. di N. Curcio, *Martin Heidegger tra politica e storia*, Laterza, Roma-Bari 1994).
- OLAFSON F. A., *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge UP, Cambridge 1998.
- OLIVETTI M. M. (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, in "Archivio di Filosofia", LVII, 1989.
- Ó MURCHADHA F., *Zeit des Handelns und Möglichkeit der Verwandlung. Kairologie und Chronologie bei Heidegger im Jahrzehnt nach "Sein und Zeit"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999.
- OPLIK K., *Transzendenz und Vereinzeln. Zur Fragwürdigkeit des transzendentalen Ansatzes im Umkreis von Heideggers "Sein und Zeit"*, Alber, Freiburg i.B.-München 1993.
- ORTH E. W. (Hrsg.), *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Alber, Freiburg i.B.-München 1983.
- OTT H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a.M.-New York 1988 (trad. it. a cura di F. Cassinari, *Heidegger. Sentieri biografici*, SugarCo, Milano 1990).

- OTT H., PENZO G. (a cura di), *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1996.
- PAPENFUSS D., PÖGGELER O. (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 3 voll., Klostermann, Frankfurt a.M. 1990-91.
- PHILIPSE H., *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*, Princeton UP, Princeton 1998.
- PILLER G., *Bewußtsein und Da-Sein. Ontologische Implikationen einer Kontroverse. Zur Relation von Sein und Denken im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996.
- POCAI R., *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Alber, Freiburg i.B.-München 1996.
- PÖGGELER O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963; 4^a ed. rielaborata e accresciuta 1994 (trad. it. a cura di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991).
- ID., *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, a cura di A. De Cieri, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 1994.
- ID., *Heidegger in seiner Zeit*, Fink, München 1999.
- POGGI S., TOMASELLO P. (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, LED, Milano 1995.
- PRAUSS G., *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, Alber, Freiburg i.B.-München 1977.
- REGINA U., *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.
- RENTSCH T., *Martin Heidegger – Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Piper, München-Zürich 1989.
- RICHARDSON W.-J., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, The Hague 1963.
- RODI F., *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit" zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträge (1925)*, in "Dilthey Jahrbuch", IV 1986-87, pp. 161-77.
- ROSALES A., *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Nijhoff, Den Haag 1970.
- RUGGENINI M., *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1992.
- SANTORO F., *La ricerca dell'essere in «Sein und Zeit»*, Libreria Internazionale Editrice, Salerno 1969.
- SAFRANSKI R., *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, trad. it. di N. Curcio, a cura di M. Bonola, Longanesi, Milano 1996.
- SCHÄFER H. (a cura di), *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, Campus, Frankfurt a.M.-New York 1996.

- SCHMITZ H., *Husserl und Heidegger*, Bouvier, Bonn 1996.
- SCHUBERT R., *Das Problem der Zubandenheit in Heideggers "Sein und Zeit"*, Lang, Frankfurt a.M. 1995.
- SCHÜRMMANN R., *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, a cura di G. Carchia, il Mulino, Bologna 1995.
- SCRIMIERI G., *Fenomenologia ed ermeneutica tra Edmund Husserl e Martin Heidegger*, Levante, Bari 1983.
- SEMERARI G. (a cura di), *Confronti con Heidegger*, Dedalo, Bari 1992.
- SITTER B., *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Existenz*, Alber, Freiburg i.B.-München 1975.
- SOUCHE-DAGUES D., *Du logos chez Heidegger*, Millon, Grenoble 1999.
- STASSEN M., *Heideggers Philosophie der Sprache in "Sein und Zeit" und ihre philosophisch-theologischen Wurzeln*, Bouvier, Bonn 1973.
- STERNBERGER A., *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existential-Ontologie*, Hirzel, Leipzig 1934; rist. Garland, New York-London 1979.
- TAMINIAUX J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble 1989.
- THOMÄ D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.
- THURNHER R., *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach "Sein und Zeit"*, Attempto-Verlag, Tübingen 1997.
- TUGENDHAT E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, de Gruyter, Berlin 1967.
- UGAZIO U., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.
- ID., *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e il ritorno della metafisica*, Zamorani, Torino 1996.
- VATTIMO G., *Essere, storia e linguaggio*, Marietti, Genova 1989².
- VITIELLO V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla "Überwindung der Metaphysik" alla "Daseinsanalyse"*, Argalia, Urbino 1976.
- ID., *Dialettica ed ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979.
- VOGEL L., *The Fragile "We". Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time"*, Northwestern UP, Evanston (Ill.) 1994.
- VOLPI F., *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1985.
- ID., *L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di "Essere e tempo"*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-52.
- VUKICEVIĆ V., *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers (1925-1928)*, Olms, Hildesheim 1988.
- WEN-SHENG WAN, *Das Dasein und das Ur-Ich. Heideggers Position hin-*

sichtlich des Problems des Ur-Ich bei Husserl, Lang, Frankfurt a.M. 1994.

ZANATTA M., *Identità, logos e verità in Heidegger*, Japadre, L'Aquila 1990.

ZARADER M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris 1990².

ID., *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, Paris 1990 (trad. it. a cura di M. Marassi, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1995).

ZIMMERMANN M. E., *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Ohio UP, Athens 1986².

Indice dei nomi

- Agostino d'Ipbona, 19, 23, 41,
115, 125, 129, 200
Alliney G., 20
Amoroso L., 112
Anders G., 107
Angelino C., 188
Arendt H., 107, 212
Aristotele, 13-4, 19, 24-5, 27-8,
34-5, 37, 39, 41, 49, 55, 64, 70,
73, 91, 114-5, 122, 125, 134-5,
179, 193, 199, 200-1, 207
Auletta G., 19
- Babich B. E., 30
Babolin A., 16
Bast R. A., 160
Bergson H., 80, 198, 201
Bianco F., 22, 73, 116
Biemel W., 20-1
Biondi G., 170, 180
Blust F.-K., 21
Bonola G., 26
Bori P. C., 22
Braig C., 17
Brandt R., 22
Brentano F., 17
Bröcker W., 19
Bröcker-Oltmanns K., 19
Bruni G., 45, 113
- Bultmann R., 24, 112
- Caianiello S., 31
Caracciolo A., 124
Caracciolo Perotti M., 124
Cartesio, 14, 27, 31, 64, 82, 97,
99-100, 102, 132
Casper B., 23
Cassinari F., 23
Cassirer E., 80, 212
Cesa C., 201
Chiodi P., 43-4, 50, 61-2, 65, 67,
77-8, 84, 91, 97, 101, 107-8,
113, 126, 150, 160-1, 164, 171,
182
Colli G., 67
Coriando P., 104
Costa F., 65
Cristin R., 21, 65
Croce B., 201
- Dal Lago A., 107
De Carolis M., 19
Delfosse H. P., 160
Dell'Asta A., 107
De Negri E., 105
Dilthey W., 33, 81, 108, 116,
183-4, 188, 190, 192
Dostoevskij F., 18

Duns Scoto G., 16, 211

Igino, 129-30

Ebner F., 26

Jaeger P., 21

Eco U., 22

Jankélévitch V., 114, 145

Epicuro, 145

Jaspers K., 26, 146

Eraclito, 134, 212

Jonas H., 107, 212

Jung M., 19

Fabris A., 20-1, 23, 62, 105

Ferraris M., 22

Kähler M., 153

Filippini E., 20

Kant I., 13-4, 17, 21, 27-9, 52,

Finzi S., 107

55-6, 64, 67-9, 80, 102, 114-5,

Freud S., 156

133, 153, 155, 160, 168, 176,

207, 212

Kierkegaard S., 18, 175

Gadamer H.-G., 11, 22, 212

Kisiel Th., 30

Gaiffi F., 105

Krebs E., 23-4

Gander H.-H., 19

Gentile G., 67

Giove, 130

Launay M. B. de, 107

Goethe J. W., 129

Leibniz G. W., 21, 180

Görland I., 21, 31

Levinas E., 107, 114, 146

Grillo E., 115

Lisciani-Petrini E., 145

Grimm J., 83

Löwith K., 107, 115, 166, 212

Gundolf F., 22

Lombardo-Radice G., 67

Loriga V., 146

Hartmann N., 47

Hegel G. F. W., 30-1, 49-50, 52,

Marini A., 21, 44, 97

69, 105, 153, 193, 199, 201-2

Mausbach J., 23

Heimbüchel B., 19

Mayer J., 23

Held K., 21

Mayer R., 26

Herder J. G., 129

Mazzarella E., 17, 19, 31

Hermes, 73

Meneceo, 145

Herrmann F.-W. von, 16, 21, 44,

Merker N., 201

55, 124, 161

Merleau-Ponty M., 114

Hirsch E. D., 22

Moretto G., 21

Hölderlin F., 212

Mutz F. X., 23

Husserl E., 16-20, 27-8, 31-3,

Natorp P., 16, 121

64-7, 69, 71, 80, 86, 94-5,

Nenon Th., 65

99-100, 104, 135, 179, 207,

211-2

- Newton I., 138-9
 Nietzsche F., 18, 56, 119, 153,
 192, 204-5, 212-3

 Ott H., 23

 Paolo di Tarso, 23, 162
 Papenfuss D., 166
 Pareyson L., 22
 Parmenide 25, 37, 48, 100, 134,
 212
 Pellegrino A., 45
 Petri E., 211
 Petrosino S., 107, 146
 Platone, 21, 27, 39, 47-9, 55, 204
 Pöggeler O., 15, 166

 Regehly Th., 19
 Reina M. E., 56
 Richardson W. J., 30
 Rickert H., 16, 18, 20, 211
 Ricoeur P., 22
 Ritschl A., 153
 Rodi F., 22
 Rolland J., 146
 Rosales A., 49
 Rosenzweig F., 26

 Sainati V., 43
 Samonà L., 204
 Sartre J. P., 114
 Saturno 130
 Scheler M., 65, 80, 133, 160
 Schillbach B., 205
 Schleiermacher F. D. E., 33

 Schneider A., 15, 211
 Schopenhauer A., 153
 Schüßler I., 21, 31-2
 Sepp H. R., 65
 Seyr F., 26
 Sinigaglia C., 65
 Stichweh K., 107
 Stocker H. G., 153
 Strauss L., 107
 Strube C., 19
 Suárez F., 27, 64

 Tietjen H., 166
 Tolstoj L., 149
 Tommaso d'Aquino, 21, 27, 49

 Ugazio U. m., 21

 Varnier G., 15
 Vattimo G., 22-3
 Verra V., 56
 Vicari D., 27, 182, 188
 Vitiello V., 22, 40
 Volpi F., 19-20, 39, 44, 55, 115,
 204-5

 Waitz S., 23
 Wittgenstein L., 85

 Yorck von Wartenburg P., 192

 Zahn J., 23
 Zucal S., 26