

Attendere e domandare: Esser-ci, mondo e metafisica in *Essere e Tempo* di Martin Heidegger

Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva. Voi infatti ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore. (...) Ma voi fratelli non siete nella tenebra così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro; voi tutti infatti siete figli della luce e del giorno (...) non dormiamo dunque con gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobri. [I Tess., 5, 1-6]

1. Ritorno all'origine

Martin Heidegger e la sua prima grande opera, *Essere e tempo*, sono ormai considerati dei “classici” della filosofia del Novecento e il pensiero del filosofo tedesco è considerato origine e spunto, anche in chiave polemica, da diversi orientamenti e esponenti dell'attuale panorama filosofico. Ma per comprendere le ragioni di tale influenza, sull'ermeneutica, l'esistenzialismo, su alcune forme di pragmatismo, sul decostruzionismo, occorre andare a riscoprire dove le modalità del fare filosofia e anche un certo vocabolario e stile filosofico si sono primariamente formati. Questo luogo è *Essere e tempo*. L'opera viene pubblicata nel 1927, quando Heidegger (1889-1976) ha 37 anni ed è docente all'università di Marburgo, dopo essere stato allievo e assistente di Husserl a Friburgo, ateneo dove farà ritorno, proprio per interessamento dell'antico maestro, l'anno successivo alla pubblicazione del suo *opus maius*. Nel periodo precedente alla pubblicazione, negli ambienti accademici, si sono andate rincorrendo le voci dell'elaborazione in corso, da parte di Heidegger, di un “libro su Aristotele” che si è invece andato trasformando in *Essere e Tempo*.

In occasione dell'ottantesimo compleanno di Heidegger, nel 1969, Hannah Arendt, che di Heidegger era stata allieva e che con lui intrecciò una relazione destinata a durare per tutta la vita, scrisse un vibrante discorso in cui ripercorreva la carriera del maestro e cercava di spiegare le ragioni del fascino del suo filosofare su allievi e contemporanei:

La voce che li attirava verso il libero docente a Friburgo e un po' più tardi a Marburgo diceva che c'era **uno che faceva davvero** le cose che Husserl aveva proclamato, uno che sapeva che non si trattava di faccende accademiche, ma delle **domande degli uomini che pensano, e non soltanto da ieri o da oggi, ma da sempre**, e che riscopriva il passato proprio perché **per lui il filo della tradizione si era spezzato** (...) Infatti la tempesta impetuosa che soffia nel pensiero di Heidegger – simile a quella che, ancora dopo millenni ci viene incontro dall'opera di Platone – non proviene da questo secolo. Essa **proviene dai primordi** e ciò che lascia dietro di sé è qualcosa di compiuto che, al pari di ogni cosa compiuta, ritorna ai primordi.

È interessante sottolineare alcune espressioni della Arendt che torneranno utili nell'analisi dei contenuti di *Essere e Tempo*: Esse si coagulano attorno al tema dell'*originarietà* del *domandare* heideggeriano, che riapre, riattivandole, questioni aperte *da sempre* e che non riguardano qualche ristretta élite accademica, ma gli *uomini* come tali, o, meglio, gli *uomini che pensano*. Heidegger riteneva d'altra parte che il filosofo non fosse altro che l'uomo comune per il quale però era venuta meno la scontatezza e

L'ovvietà delle determinazioni, dei concetti, dei valori che la *tradizione* gli proponeva. Eppure se c'è un filosofo che, come sottolinea Alfredo Marini, non fa altro che commentare questa tradizione, è proprio Heidegger. È un rapporto ambiguo, quello di Heidegger con la *metafisica*, cioè tutta la tradizione filosofico-culturale dell'Occidente dai Greci in poi, quella gabbia di concetti e modi di vedere in cui si iscrive ogni esperienza di pensiero europea, per quanto moderna. Ambiguo perché, come scrive la Arendt, *quel filo si è spezzato*, ovvero è Heidegger a indicare tutta quella tradizione con il nome di *metafisica* e a pretendere di "saltarne fuori", di essere il primo a guardarla senza subirne il fascino da sirena, ma d'altra parte è egli stesso a pensare che il superamento della metafisica non è un andare oltre, bensì, sottolinea ancora Marini, uno *sprofondare* in essa. Si spiega in tal modo quell'ossessione per l'*originario* che si manifesta in primo luogo con evidenza sconcertante nel linguaggio di Heidegger, in quello scavo linguistico affascinante e ossessivo che ricerca i significati originari delle parole, li riscopre e coglie nelle pieghe dei termini tedeschi un'origine perduta. Heidegger *vuole* l'origine, la riapertura della *DOMANDA* filosofica per eccellenza nella sua forma interrogativa e problematica: si tratta della *domanda sull'essere (Seinfrage)*, o meglio la domanda sul *sensu dell'essere*. D'altra parte il termine *sensu* suggerisce già alcuni elementi di analisi: i) esso è connesso al significato, cioè all'ambito del linguaggio; ii) il *sensu* indica più in generale la direzione, il percorso e la meta, suggerendo una dimensione di sviluppo, trasformazione, temporalità; iii) nel linguaggio comune, interrogarsi sul *sensu* dell'essere indica un drammatico farsi carico della problematicità della vita; iv) il *sensu* è anche più in generale il modo in cui le cose si danno, si fanno incontro all'esperienza e Heidegger proporrà infatti uno sguardo *fenomenologico* al problema dell'essere (cioè uno sguardo attento al *come* le cose si danno).

Prima di inoltrarci nell'opera occorre fare ancora una premessa, che aggiunge fascino e complessità al capolavoro heideggeriano. Come sottolinea Pietro Chiodi nella "Introduzione all'edizione italiana":

Qualunque analisi del pensiero heideggeriano non può prendere le mosse che da *Essere e tempo*, ma qualunque analisi di *Essere e tempo* non può prendere le mosse che dalla constatazione che si tratta di un'opera **incompiuta**.

Dunque quest'opera centrale nella filosofia del Novecento è un incompiuto, non porta a termine la propria missione, la sua indagine resta in qualche modo interrotta e rimandata. Sarà ancora Heidegger a sottolineare negli anni '40 questa mancanza e a formularne le ragioni, con una celebre affermazione:

Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che, con la pubblicazione di *Sein und Zeit*, la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata. Qui tutto si capovolge. La sezione in questione non fu pubblicata perché **il pensiero non riusciva a dire** in modo adeguato questa svolta (*Kebr*) e non veniva a capo con l'aiuto del **linguaggio della metafisica**. (*Lettera sull'umanesimo*, p. 281)

Heidegger sottolinea insomma che per completare l'opera gli "mancavano le parole". L'autore e i suoi commentatori hanno poi visto la prosecuzione ideale di *Essere e tempo* nella successiva produzione del filosofo, sino a mitigare l'idea di una svolta nel suo pensiero con quella del necessario

rovesciamento del problema già impostato in *Sein und Zeit*. Il piano stilato da Heidegger, in effetti, tutto faceva presumere fuorché la sua interruzione: nel § 8 dell'*Introduzione* egli enuncia lo schema dell'opera, strutturata esplicitamente nella forma, solida e compiuta, del trattato che doveva svilupparsi in due parti, la prima dedicata a "L'interpretazione dell'*Esser-ci* in riferimento alla temporalità e l'esplicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere", e la seconda, di carattere più storico, che si sarebbe dovuta configurare come distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della temporalità, attraverso le tappe della critica a Kant, Cartesio e Aristotele. La prima parte doveva essere poi divisa in tre sezioni, dedicate rispettivamente a: l'analisi dell'*Esser-ci*, *Esser-ci* e temporalità, Tempo e Essere. Bene, *Essere e Tempo* si arresta alla conclusione della seconda sezione della prima parte, cioè si arresta al compimento dell'indagine circa il senso dell'essere dell'*Esser-ci*, senza "rovesciare" il titolo. Del resto, l'intero progetto filosofico è racchiuso proprio in quel binomio che dà il titolo all'opera, in quell'intreccio tra dimensione dell'essere e temporalità che indica già la risposta alla domanda posta all'esordio dell'opera stessa.

2. Riaprire la domanda

Essere e tempo è dunque un'opera che mira a riaprire una domanda fondamentale, anzi l'unica domanda che consente l'aprirsi delle altre, più specifiche, domande: al centro dell'opera c'è l'*essere* ed esso torna a essere *problema*. Non è casuale che Heidegger scelga come esergo un passo del *Sofista* in cui si sottolinea la corrività dell'utilizzo del termine *ente* (ciò che è), di cui si pensa mediamente di intendere il significato, che a più attenta riflessione si mostra invece inaccessibile. La domanda che Heidegger pone alla conclusione dell'esergo è drammatica e inquietante:

Abbiamo noi oggi una risposta alla domanda intorno a ciò che propriamente intendiamo con la parola «essente»? Per nulla.

Per poi rincarare la dose, in un misto di ironia e combattivo rimprovero:

Ma siamo almeno in uno stato di perplessità per il fatto di non comprendere l'espressione «essere»? Per nulla

Heidegger è convinto dell'incomprensione sottostante alla comprensione media e all'utilizzo impensato del verbo *essere*. Già, perché per Heidegger essere non è innanzitutto *tà onta*, gli enti, bensì la voce verbale: egli imposta già dai primi paragrafi dell'introduzione la necessità e urgenza di riaprire la domanda sull'essere rimuovendo le incrostazioni che la tradizione filosofica vi ha sovrapposto. La tradizione della metafisica ha mancato di riflettere sul problema dell'essere perché, anche quando compare, non viene pensato in rapporto col tempo, cioè temporalmente articolato, ma, a partire da Platone e Aristotele, l'essere è ridotto a ente e quindi viene tematizzato solo in quanto *presente* o, per usare un'espressione più familiare, come *obiettività*. Ma il presente, per Heidegger, può esistere solo nella

più articolata dimensione del tempo. Si tratta perciò di ritornare a pensare l'essere anche rispetto a passato e futuro, affinché non venga più inteso in una sola dimensione.

Già dagli anni del liceo Heidegger rifletteva sul problema dell'essere: vi era stato indotto dalla lettura appassionata di un testo di Brentano in cui era esaminata l'affermazione aristotelica secondo cui l'essere si dice in molti modi. Ora, secondo Heidegger, ciò che la tradizione ha fatto è stato scegliere uno di questi modi, **unilateralmente** proposto come quello corrispondente all'essere stesso. Questo modo è l'essere *come presenza*, cioè l'appiattimento dell'essere sull'ente, l'oblio della differenza ontologica, cioè tra l'essere, che viene qualificandosi come orizzonte entro cui le cose possono apparire, e ciò che è, l'ente, la cosa, peraltro anch'essa incompresa nel suo proprio essere. Si è infatti venuta a determinare una *metafisica della presenza*, cioè uno sguardo sulle cose dominato da un atteggiamento teoretico, contemplativo, scientifico, programmaticamente neutro e disinteressato verso le cose, guardate semplicemente come oggetti di analisi e ricerca. Heidegger vuole invece recuperare la modalità originaria del darsi delle cose perché solo lì sarà reperibile anche il senso originario dell'essere. La riapertura del problema consiste in un'indagine che recuperi il luogo dove l'essere si manifesta non in una forma impoverita e difettiva, ma per così dire in tutta la sua ricchezza, in modo da individuarne il significato genuino. Tuttavia il primo ostacolo, prima ancora della ricerca delle sue soluzioni, è il *ridestare e impostare* il problema *dimenticato* in quanto dato per scontato e risolto: l'essere è stato inteso come troppo generale o troppo indefinibile o troppo ovvio (in quanto di uso comune) per essere messo in questione. I primi paragrafi di *Essere e tempo* sono in questo senso una intensa strutturazione metodologica, una vera e propria costruzione del laboratorio dove si svolgerà l'analisi del problema immediatamente enunciato: l'opera heideggeriana ha un intento programmatico di *fondazione* o meglio di consapevole *ri-fondazione* della ricerca filosofica, sulla base del privilegio dell'essere e non dell'ente, anche nel senso che l'essere non è una specie di super ente e neppure la totalità degli enti.

Heidegger si propone dunque l'analisi e la strutturazione di un'ontologia fondamentale, la domanda sull'essere dalla quale il pensiero europeo sorge, che viene declinata come analitica esistenziale, come *descrizione* accurata, rigorosa, ontologica della dimensione in cui il fare e l'essere quotidiano degli uomini si svolge. Ma l'unico sguardo possibile dell'*ontologia* è quello della *fenomenologia*, intesa non come scuola di pensiero fra le altre, ma in senso metodologico, il *come* del darsi della vita all'occhio che la guarda, che deve "inoltrarsi nella più originaria problematizzazione delle «cose stesse»" (§ 20). D'altra parte della fenomenologia husserliana in senso tecnico Heidegger aveva apprezzato proprio il radicale rifiuto di ogni presupposto nell'affrontare i problemi filosofici, ma anche il superamento dello sguardo teoretico oggettivante che consentiva non solo un generico antintellettualismo, ma la possibilità di tenere ferma e descrivere la vita nella sua effettività o fatticità, cioè nel suo darsi concreto. Non a caso Gianni Vattimo, nel sintetizzare i motivi ispiratori e gli autori di riferimento per l'impostazione heideggeriana del problema ontologico in *Essere e tempo* ha scritto:

L'itinerario che conduce Heidegger all'impostazione del problema dell'essere che guida *Essere e tempo* si svolge tra due poli: da un lato la questione della "validità" della conoscenza, che egli riprende dalla polemica neokantiana contro lo psicologismo, e che, attraverso il problema della verità, dell'applicazione delle categorie all'oggetto, ecc. lo avvicina anche ai grandi temi della tradizione metafisica (nell'elenco dei corsi tenuti dopo il 1916, Aristotele occupa una posizione di primo piano); dall'altro, sia l'originaria formazione religiosa che si sviluppa in un interesse esplicito per il Nuovo Testamento e i Padri, sia il problema della storicità e in genere della "vita" che trova nella cultura del tempo, lo conducono a porre sempre più radicalmente in questione le nozioni di validità, di realtà, di essere ereditate dalla metafisica. La fenomenologia, come abbiamo visto, rappresenta per lui, almeno inizialmente, la sintesi tra le esigenze trascendentali fatte valere dal neokantismo e la rivendicazione del *Leben* che egli trova viva in molteplici aspetti della filosofia e della cultura del primo Novecento e degli anni successivi alla guerra. (G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, p. 16)

Questo interesse "del primo Novecento" per l'esame della concretezza esistenziale è testimoniato dalla cosiddetta Kierkegaard Renaissance, ma anche influenzato dalla traduzione dei grandi romanzieri russi come Dostoevskij e Tolstoj, e, per quanto riguarda nello specifico Heidegger, dalla lettura del Nuovo Testamento, di Agostino, Paolo, Lutero e Calvino. A questi autori Heidegger riconosce in genere la profonda penetrazione nella descrizione "ontica", cioè dal lato concreto-esperienziale, del vivere e delle problematiche che esso pone all'uomo che ne fa esperienza, non correlata però a una adeguata riflessione sul suo essere e il suo senso, in chiave ontologica (di riflessione sul vivere), il che naturalmente rischia di appiattire la ricerca sull'ente, per quanto sullo specifico e privilegiato ente-uomo.

3. Da-sein

Nonostante la acribia nel misurare sin dalle prime pagine la differenza tra essere e ente, Heidegger fa di un ente il suo laboratorio: se il cercato è l'essere, il cercante è un ente, ma anche l'interrogato lo è, in quanto il ricercatore non ha a che fare con l'essere in quanto tale, ma sempre e solo con enti. Si tratta però di interrogare l'ente giusto e nel modo giusto. Ecco allora che l'indagine di Heidegger si precisa come ricerca del senso dell'essere mediante la preliminare individuazione del senso dell'essere di un ente "esemplare" in quanto inquisito e inquisibile a proposito del proprio essere. Il progetto è quello, una volta individuato il senso dell'essere dell'ente, di estenderne la validità e testarne la tenuta per quanto riguarda l'essere in generale.

Ecco perché le due sezioni che costituiscono *Essere e tempo* sono dedicate all'analisi esistenziale, cioè all'analisi dell'ente "privilegiato" perché, come scriverà il secondo Heidegger, in lui l'essere si dischiude, come uno spiraglio di luce (una radura, *Lichtung*) nel bosco: l'uomo. Tuttavia Heidegger non usa il termine *uomo* per definire questo ente, bensì il termine tedesco *Da-sein* (Da=ci/Sein=essere), cioè *Esser-ci*, e si propone di scandagliarne le strutture d'essere con un procedimento analitico che vuole porre capo all'individuazione di un unitario senso dell'essere dell'*Esser-ci* che coinciderà con la *temporalità*. Naturalmente, perché l'analisi possa essere feconda, è necessario secondo Heidegger partire dall'uomo nella sua accezione più generale e comprensiva, per evitare di assumere come essenziali aspetti non adeguatamente problematizzati. Questo scrupolo di imparzialità fenomenologica fa sì che il

problema dell'essere dell'uomo venga posto a partire dalla *quotidianità*, da come l'uomo si dà innanzitutto e per lo più: in tal modo sembra possibile ricavare le strutture d'essere di questo ente "esemplare", in quanto nella quotidianità esse si rivelano tutte in una sorta di media statistica dei modi in cui i singoli "affrontano la vita". Certo, questa decisione implica un presupposto circa l'essere dell'uomo, da cui Heidegger però non vuole liberarsi in quanto non lo considera un limite dell'analisi, bensì un orizzonte di comprensione e teorizzazione preliminare necessario entro cui si colloca ogni autentica ricerca. I presupposti, però, perché non inficino l'analisi, vanno assunti esplicitamente, dichiarati, chiariti: pertanto l'analisi prende le mosse dalla convinzione che l'uomo sia caratterizzato dal trovarsi di fronte a un ventaglio di modi d'essere possibili e tra questi alcuni sono scelti e realizzati, altri esclusi e dunque non realizzati. L'analisi a partire dalla medietà permette di non isolare, come fossero le uniche, alcune di queste possibilità, che finirebbero per nascondere alcuni lati dell'essere dell'uomo, e proprio i più significativi. È ciò che è accaduto alla filosofia, che ha privilegiato la concezione dell'uomo come *puro occhio* posto di fronte alle cose, dichiarando come autenticamente umano solo lo sguardo teoretico e perdendo così la pluridimensionalità dell'essere dell'uomo.

L'espressione *Esser-ci* e il trattino che ne disgiunge e congiunge gli elementi sono un tipico costrutto heideggeriano, ma non rappresentano solo un vezzo grafico o il risultato di uno scavo linguistico: la frattura grafica palesa le due componenti, distinte e a un tempo complementari, della condizione umana e l'intento di Heidegger è proprio quello, già a partire dalla denominazione, di rendere trasparente l'ente nel suo essere. Così come farà allorché vorrà superare, sulla scorta e oltre la grande scoperta husserliana della correlazione intenzionale, la dicotomia soggetto/oggetto, Heidegger si trova di fronte alla necessità di creare una concettualità e un linguaggio nuovi, in primis dal lato del "soggetto", smarcati da quelli ormai consunti, ma soprattutto colpevoli di monodimensionalità, della tradizione: come sottolinea Marini, non è che Heidegger non abbia in mente ciò con cui si ha a che fare comunemente (persone, cose, idee...), ma le parole usuali non gli bastano perché egli vuole riattivare la complessità e far riaffiorare i tratti dimenticati di quelle "cose". Di qui la decostruzione linguistica, ma anche la precisione maniacale nell'esposizione dei significati insiti in ogni vocabolo usato. Anche quando, nella seconda sezione, Heidegger utilizzerà termini e concetti chiaramente desunti dall'ambito semantico e dalla riflessione etico-religiosa.

Tornando alla complessità segnalata dal termine *Esser-ci*, occorre preliminarmente dire che, se l'*essere* indica il contesto dinamico in cui è presente una soggettività, il *ci* indica proprio questo qui, io, tu lui; segnala cioè uno spazio di soggettività attraverso un'indicazione spaziale che suggerisce il lato sempre individuale dell'insieme *esser-ci*. Individuare ogni volta il *ci* risulta indispensabile, in quanto esso racchiude l'insieme delle **modalità possibili di rapportarsi all'essere (al vivere)**. Heidegger individua queste forme nel *comprendere* (*Verstehen*), nella situazione emotiva, o più propriamente *trovarsi* (*Befindlichkeit*), e nel *discorso* (*Rede*) che egli definisce come gli **esistenziali**, calco del termine *trascendentali*:

i trascendentali della tradizione scolastica sono quei concetti universali che convengono a ciascun ente in generale e dunque non mancano a nessun ente particolare. Ciò significa anche che dove c'è un trascendentale ci sono anche tutti gli altri, perché si implicano a vicenda, anzi sono convertibili l'uno nell'altro, pertanto sono *co-originari*. Ora, i tre elementi individuati da Heidegger come forme del *ci* convengono a ogni *Esser-ci* in quanto tale, sono le condizioni di possibilità dell'esistere e sono *co-originari*, vale a dire che non c'è rapporto di derivazione tra essi, bensì se l'*Esser-ci* c'è deve avere queste strutture, che si richiamano reciprocamente e anzi sono le une nelle altre. Così non si dà ad esempio comprensione che non sia "situata" entro un orizzonte emotivo e articolata in un senso linguistico; non c'è situazione emotiva che non contenga comprensione e non si manifesti in una prassi (produttiva); e non c'è espressione di senso che non implichi comprensione tonalizzata emotivamente. I tre esistenziali si muovono circolarmente ed è in primo luogo in questo contesto che Heidegger parla del *circolo ermeneutico*, uno dei risultati concettuali di *Essere e tempo* maggiormente ripresi dalla filosofia successiva: innanzitutto, siamo nel §32, Heidegger sottolinea come la comprensione si articoli come interpretazione, non necessariamente in modo esplicito, ma nel senso che strutturalmente si comprende sempre *qualcosa in quanto (als) qualcosa*, al punto che assumere un atteggiamento diverso, privo di *in-quanto*, richiede un apposito atteggiamento, che corrisponde all'intuizione difettiva della semplice presenza teoretica. Più profondamente, Heidegger sostiene che l'eliminazione della struttura dell'*in-quanto*, cioè l'approdo al "aver-solo-più-davanti-a-sé", è una forma difettiva del vedere comprensivo genuino e in ultima analisi "presuppone quello sguardo fisso che è caratteristico del non-comprendere-più". Non si incontra un ente puro che successivamente si interpreta in quanto porta o casa, bensì si incontra qualcosa in quanto qualcosa, ovvero la comprensione è sempre situata in una "pre-visione che assegna il pre-disponibile a una determinata interpretabilità", il che significa che ogni comprensione si muove entro una pre-cognizione che anticipa, rende disponibili, un certo set di significati possibili per la cosa (*Zeug*) incontrata. Ogni comprensione che si pretenda oggettiva dimentica, in quanto tale, la presenza ineliminabile dell'interpretante senza cui non vi sarebbe alcun significato. Questa struttura di *pre* indica esplicitamente il carattere situato della comprensione e del discorso, dunque il comprendere prospettico dell'interpretante, e inserisce ogni comprensione in un circuito di rimandi costanti all'aver già interpretato, non necessariamente da parte del medesimo soggetto, ma anche della sua cultura di appartenenza o banalmente della sua lingua. Dunque:

Ogni interpretazione si muove nella struttura del *pre* che abbiamo descritta. L'interpretazione che è promotrice di nuova comprensione, deve aver già compreso l'interpretando.

Vi è dunque un orizzonte di senso che si apre dal punto di vista *dell'esser-ci*, o meglio dal suo *ci* entro cui si dispiegano le cose in quanto qualcosa, cioè dotate di significato. Ecco perché Heidegger giunge a dire che "Solo l'*Esser-ci* ha senso" poiché il senso si configura come un'assunzione di significato dell'incontro con l'ente che non avviene nel vuoto, ma appunto entro un pro-getto, entro un

orizzonte possibile di senso che è in qualche modo pre-determinato: qualunque domanda presuppone un orizzonte di risposte possibili, ogni domanda apre un campo di possibilità che, se travalicato, genera non senso e incomprensione. Ciò segnala che il comprendere è in sé situato, ma anche che ogni ermeneutica in senso linguistico è resa possibile dal sussistere e dall'essere originariamente collocati entro il circolo ermeneutico.

Se passiamo all'altro elemento dell'espressione *Esser-ci*, *l'essere*, quest'ultimo pone l'accento su quella che comunemente si potrebbe dire *l'essenza* di questo ente, intende che essere uomo significa vivere costitutivamente nella dimensione dell'*esistere* nel senso etimologico dello *stare fuori*, oltre sé: l'uomo è per essenza non ancora, incompiuto e perciò in movimento, in divenire, magari "in evoluzione". Attenzione, però, ciò non significa che *l'esser-ci* sia coniugato esclusivamente al futuro o viva nella trascendenza, dal momento che l'esistenza comporta un *radicamento* ineliminabile (*sistere*), un *trovarsi* non deciso e che semplicemente è, di cui fa parte anche il trascendersi (*ex*). Quindi l'essere dell'uomo come esistenza è, *aver da essere*: in essa è inserita la fondamentale concezione dell'*Esser-ci* come "poter essere", cioè come ente che "Si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria", cioè è solo in quanto *può essere*, il che significa che la sua essenza o natura è qualificato dal non essere ancora ciò che è, che egli non si dà come si danno le altre cose e che dunque il suo vivere concreto o fatticità è ben diverso dalla fattualità di un sasso, perché ciò che lo distingue dalle cose è il suo rapportarsi a delle possibilità.

Questo esistere è però anche sempre collocato, *situato* in qualche luogo, tempo, orizzonte, ma anche, più profondamente *individuato* secondo la modalità dell'*esser-sempre-mio* (*Jemeingkeit*). L'essere dell'*Esser-ci* ingloba dunque anche la dimensione del *ci* di cui si è già detto. Il fatto che *l'essere* (l'essenza) del *ci* sia proprio "essere", non mangiare, riprodursi o muoversi, significa che *l'esser-ci* ha sempre a che fare con il suo essere, cioè che lo comprende in modo più o meno esplicito: la sua peculiarità ontica (di ente) è quella di essere onto-logico (avere a che fare con il proprio essere), dinamicamente andare nella direzione del proprio essere, anche quando *l'Esser-ci* non sia consapevole in modo trasparente di quali sono le strutture del suo esistere: anche l'uomo che non riflette su di sé e sul proprio stare al mondo è immerso nell'*aver da essere*, proiettato nell'orizzonte delle proprie possibilità, che gli piaccia o no. Appare sempre più chiaro allora che essere, nel lessico heideggeriano riferito all'*Esser-ci*, è un equivalente di *vivere*, ma quest'ultima voce verbale sembra a Heidegger troppo connotata in senso emotivo-psicologico per cogliere la radicalità di ciò che si vuole esprimere. Il rifiuto del termine vivere non esclude tuttavia il permanere di un momento esistenzialistico nell'analitica dell'*Esser-ci*, concentrato nella *Jemeingkeit*, che sottolinea come il problema dell'essere sia caratterizzato anche dalla sua assunzione da parte del singolo, cioè dalla decisione che il singolo prende relativamente a come vivere il proprio aver-da-essere, cosa che avviene in un determinato luogo e momento, non in assenza di determinazioni.

È in effetti su questo doppio binario dello *stare oltre (e-sistere)* che si muove l'analitica esistenziale: Heidegger sottolinea infatti come l'esistere dell'*esser-ci* si configuri proprio come *essere-nel-mondo (in der Welt sein)* e ancora una volta scompone chimicamente gli elementi dell'espressione per mostrarne la complessità e circolarità. Questo *essere-nel-mondo* non è un mero stare dentro una realtà data, ma piuttosto un *essere presso*, con una vicinanza e un afflato che indicano già il fatto che il rapporto *Esser-ci/mondo* non è affatto una relazione neutra tra un soggetto puro e un oggetto, altrettanto puro. Le tre strutture individuate sono quelle del *mondo*, del *chi?* e dell'*in-essere* come tale. Quest'ultimo ripropone il tema degli esistenziali e la sua disamina coincide proprio con l'analisi delle forme del *ci* (comprendere, trovarsi, discorso).

4. Oltre l'oggetto e il soggetto

Esistere è *essere-nel-mondo* e proprio nell'analisi di questa struttura esistenziale si rivelano l'originalità e la profondità del filosofare heideggeriano: la sua indagine sull'*Esser-ci* mira proprio a scardinare l'idea che esista o possa esistere un soggetto puro di conoscenza dotato kantianamente di forme a priori che aggrediscono e catturano (sia pure solo a livello fenomenico) l'oggetto posto là fuori, costruendo l'intera conoscenza. Secondo la lezione di Husserl, originari non sono questi due poli di una relazione, ma piuttosto la *correlazione originaria* che individua progressivamente i due poli. Heidegger intende dire che non ci sono i soggetti che conoscono un mondo "là fuori" e che il *mondo* non è un insieme di enti che ci stanno di fronte (*Vorhandenheit, sottomano*), bensì i nostri occhi individuano il mondo come orizzonte di significati in cui quelli che teoreticamente sono detti enti si presentano piuttosto nel loro valore *segnico-strumentale* come qualcosa che sta *alla mano (Zuhandenheit)* e che rimanda a un uso possibile. Non solo, ma l'intero mondo altro non è che l'orizzonte della significatività, nel senso che in esso le cose hanno un significato, rimandano a altre cose, in una rete di relazioni pragmatiche. Le cose sono in primo luogo strumenti, ma lo strumento non è mai isolato in quanto è sempre strumento *per*, cioè lo strumento per essere tale esige che sia data una totalità di strumenti entro cui esso si definisce e la singola cosa assume significato entro un orizzonte delimitato

Quindi il mondo non è una super cosa, né la somma delle cose, ma la condizione perchè le singole cose appaiano o siano, quindi viene prima delle cose, non in senso cronologico, ma in senso logico. Se solo l'*Esser-ci* ha senso, come si è detto, è perché esso è il punto focale (l'occhio) da cui dipartono i significati, la prospettiva, nel senso pittorico del termine: la totalità degli strumenti si dà solo in quanto esiste qualcuno che li adopera o può adoperarli, cioè in quanto c'è l'*Esser-ci* alla radice del darsi del mondo, per il quale gli strumenti hanno senso. Tuttavia questo occhio non è una *tabula rasa*, ma possiede già un orizzonte di significati e usi possibili che le cose possono assumere, in cui va a includere e definire la collocazione e il senso di tutto ciò che gli si presenta. L'espressione *essere-nel-mondo* rappresenta proprio il superamento della dicotomia tra soggetto e oggetto, non però nel senso

idealistico, che mantiene ancora questa polarizzazione. Il mondo circostante (*Umwelt*) ha una struttura di rimandi che indica il fatto che in esso l'Esser-ci è collocato, in quanto la significazione è sempre in qualche modo già iniziata, ma al contempo l'Esser-ci ha il mondo: se il mondo è totalità di significati è perché c'è un rimando ultimo, che è il *chi*, l'Esser-ci, che ne è la sorgente in quanto arredatore del mondo stesso, che dispone dei rimandi e attribuisce significati. La *mondità* è dunque un'esistenziale, una struttura dell'esistenza.

Ora, la gestione dei rimandi avviene secondo prospettive di tipo *pragmatico*, di cui il modo d'essere della *semplice presenza* dell'oggetto teoretico è una modalità derivata e impoverita, un modo possibile di essere *alla mano*. Abbiamo sempre una pre-comprensione delle cose che comprendiamo, una percezione, per quanto oscura, della loro significatività, e ciò comporta il venir meno dell'opposizione soggetto/oggetto a favore dell'individuazione del mondo come rete di significati, secondo l'idea di una **familiarità** con il quadro di riferimento della significatività ben diversa dalla comprensione teoretica che ne è un caso limite. Allora *in-essere* nel mondo significa esser atteggiati per lasciare venire incontro l'ente come momento di relazione di rimandi, non come ente in generale con cui ci si scontra fuori della prassi: ciò accade quando in un universo in cui tutto conviene alla prassi (è *opportuno*) qualcosa appare come inopportuno e ostacolo, cioè allorché una cosa pratica diventa non-pratica e la catena di rimandi risulta interrotta. Questa nuova prospettiva non solo rilegge l'intera tradizione filosofica come storia di una concezione difettiva e impoverita del mondo e del "soggetto", messi ormai fuori gioco, ma è anche una presa di posizione netta contro l'atteggiamento di *epochè* propugnato dalla fenomenologia husserliana, rispetto a cui Heidegger "opta" per il *circolo ermeneutico*.

5. Autentico e inautentico

L'altra componente individuata entro la struttura dell'*essere-nel-mondo*, il *chi*? sembrerebbe rimandare al soggetto: tuttavia già in prima battuta essa viene proposta in forma interrogativa, dopo di che l'analisi si indirizza sull'affermazione stessa della soggettività, "io sono", *Ich bin*, che Heidegger collega, dato il contesto legato all'*in-essere*, con la preposizione *bei* (*presso, da*, equivalente all'inglese *by* o al francese *chez*): *io sono* significherebbe dunque originariamente *abito, mi trattengo* presso quel mondo che mi è familiare. Questo sarebbe il significato dell'essere dentro, non come in un contenitore, ma in un orizzonte, nel senso che tutto ciò che è nel mondo è in una relazione di senso con la totalità del mondo stesso, cioè è in una relazione stabilita dal *Da-sein*.

Se però l'Esser-ci ha rivelato questa struttura, a un tempo **situata e aperta**, la cui essenza coincide con il poter-essere, egli è costantemente in rapporto con se stesso (con il proprio *esser* e il proprio *ci*). Naturalmente ciò può accadere in **modi** diversi. Heidegger identifica in questo senso due polarità: la modalità **autentica** (*eigentlich*) e quella **inautentica** (*uneigentlich*). *Eigen* significa *proprio* nel senso del latino *prope*, inteso cioè come *vicino*. Ora, l'Esser-ci, nel suo rapportarsi al proprio poter essere, può essere

vicino o non vicino a sé, alle proprie possibilità e questa lontananza, non spaziale ma esistenziale, sta a indicare che l'*Esser-ci* vive il rapporto a sé in modo indiretto e mediato. Ma poiché l'essere dell'*Esser-ci* consiste nello stare in rapporto a sé, sia nella modalità dell'autenticità che in quella dell'inautenticità tale rapporto sussiste, si può essere se stessi concentrandosi su di sé o, come per lo più avviene, dandosi al mondo, impegnandosi in esso perché attraverso questa dispersione il mondo ci rimanda l'immagine di ciò che siamo e quindi ci fa prendere coscienza di noi stessi, in una forma di impegno a approfondire le proprie energie nel mondo, dedicarsi agli altri ecc, che non è assenza di riflessione, ma una riflessione mediata. L'inautenticità può essere anche moralmente pregevole dal momento che significa solo non vicinanza a sé, interesse per il mondo, concretezza, operosità, godimento: è una proiezione all'esterno e non una fuga da sé. Dunque Heidegger priva di connotazione assiologica le modalità d'essere autentico/inautentico, sottolineando invece piuttosto come accada normalmente che il *Da-sein* viva in una situazione di **indifferenza** rispetto a queste due possibilità della concentrazione su di sé e della dispersione del mondo: l'*Esser-ci* vive immerso in schemi di condotta anonimi, cioè vive come *si* vive, fa quello che *si* fa, senza scegliere o scegliersi, senza attivare la realizzazione delle proprie possibilità, diventando il *si* di se stesso, una specie di esistenza impersonale che non si proietta nella problematicità del proprio aver-da-essere, cioè senza mettere in primo piano il proprio essere, vale a dire le proprie possibilità. La preliminare comprensione del mondo che costituisce l'*Esser-ci* si attua cioè per lo più come partecipazione irriflessa e acritica a un certo mondo storico-sociale, ai suoi pregiudizi, valori, linguaggi, propensioni, al modo comune di vedere e giudicare. Le opinioni comuni così appoggiate non sono condivise in quanto previamente verificate, ma in quanto comuni, e costituiscono il *si* della mentalità pubblica. Le cose di cui il *si* parla non sono davvero incontrate nell'ambito di un concreto progetto voluto e deciso da qualcuno, là dove solo le cose diventano effettivo strumento e significato, cioè dotate di senso. Dunque la medietà del *si* pare essere il correlato esistenziale del privilegio della presenza da parte della metafisica, in questo senso irresponsabile, indecisa e inessenziale, in quanto si occupa di ciò che, in ultima analisi, non importa a nessuno perché non ha a che fare con il poter-essere di nessun *Esser-ci*.

Allora l'*Esser-ci*, in quanto è possibilità, non *ha* possibilità, può scegliersi o perdersi oppure fare queste due cose solo apparentemente. La dimensione di indifferenza della quotidianità significa non scegliere tra la dimensione dell'esser sempre mio o dell'aver-da-essere, tra proiettarsi avanti o tornare indietro, tra partecipare e ritirarsi. Se non si attiva questa alternativa si vive semplicemente in un vivere medio tra questi due atteggiamenti. Si potrebbe anche pensare che, visto che le due alternative sono in qualche modo interconnesse, la vita nel *si* sia la migliore in quanto è l'unica possibile, l'unica che tiene la mente in equilibrio mentre non sembra che, per la salute dell'*Esser-ci*, sia positivo mettere in movimento tutti i significati acquisiti e vedere tutto come possibilità aperta. Il rilevamento della strutturale tendenza al *si* da parte dell'*Esser-ci* non è oggetto di giudizio morale, ma Heidegger sottolinea il fatto che essa si

trasforma spesso, da condizione di esilio semiosciente e irresponsabile, in una posizione sostenuta con arrogante convinzione, autogiustificata e ideologica: questo è ciò che Heidegger chiama *scadimento*, in tedesco *Verfallenheit*, termine in cui è presente la radice *fall* che indica la caduta, anche nel senso religioso del peccato, che risuona dunque nella scelta lessicale, benché non tematizzato in senso morale.

A Heidegger, del resto, come si è accennato, non interessa determinare quale sia il modo migliore di porsi, ma piuttosto quale sia quello *originario* da cui gli altri dipendono. L'indagine dell'atteggiamento del *si* è funzionale per illuminare ancora meglio le strutture esistenziali dell'*Esser-ci*, che sono caratterizzate da una peculiare circolarità che si ripete a un livello sempre differente: ogni parte dell'*Esser-ci* è a pieno titolo e totalmente *Esser-ci* e in ogni sua parte risuonano tutte le altre. Ecco un'ulteriore motivo delle scelte lessicali heideggeriane che devono esprimere non l'univocità del senso, bensì echeggiare le diverse note, tutte in armonia con la nota che si intende esprimere con maggiore intensità nel caso specifico. Se si tornano a guardare gli esistenziali, come fa nel § 29 Heidegger con la *Befindlichkeit*, si individua in quest'ultima una percezione confusa del trovarsi, un elemento di passività, che è dato dall'essere immersi in una situazione che non è da noi controllabile, accanto però alla coscienza della propria libertà presente e progettualità rivolta al futuro. Il trovarsi è la presa d'atto di una situazione, che resta tuttavia ancora conoscibile solo in termini di sentimento, che si manifesta come un farsi sentire del peso dell'essere. L'*Esser-ci* avverte cioè "che è e ha da essere", il *puro fatto* che è e ha da essere, situazione di fatto, possibilità necessaria cui manca però il perché, il cos'è, il come, cioè è un trovarsi che *non si sa*. In questa condizione l'essere è un peso in quanto puro fatto, la cui origine e la cui direzione restano oscure, situazione che si vorrebbe evitare, ma in cui l'*Esser-ci* strutturalmente è, cioè è rimesso al suo *ci*, vale a dire che è nella deiezione o *gettatezza* (*Geworfenheit*) che esprime il fatto che (la fatticità) si è rimessi al proprio essere, all'individuale determinatezza della situazione esistenziale, non scelta, ma in cui inderogabilmente si è. Si tratta di una scoperta del proprio esser-presente come esser-gettati, privato degli orizzonti del passato e del futuro e che naturalmente è una condizione che affligge per la sua insuperabilità: perciò da questo "trovarsi" si tende a fuggire. Ecco come si intreccia la dimensione del *si* con quella del *ci* della *gettatezza*, per cui Heidegger si sofferma a mostrare come l'elusione del confronto diretto con l'angoscia prodotta dalla percezione della gettatezza si concretizza in comportamenti caratteristici bollati come fenomeni dello *scadimento*, che è propriamente la forma elusiva della gettatezza psicologicamente avvertita (nella modalità della *Befindlichkeit*): ecco allora che il comprendere diventa curiosità, cioè un guardare "irresponsabile" in cui l'*Esser-ci* vorrebbe che, per una volta, non ne andasse del proprio essere, il parlare diventa chiacchiera e l'interpretazione equivoco.

6. Ermeneutica della fatticità

D'altra parte la gettatezza è di per sé una forma di presenza pura e semplice, un presentarsi di una presenza priva di prospettive e orizzonti o fatta di orizzonti irrigiditi, cioè una presenza separata dal suo

passato e dal suo futuro, appiattimento della mobilità costitutiva dell'*Esser-ci*, della viva tensione della cura che Heidegger va definendo come essere dell'*Esser-ci*. Ecco allora il senso del parallelo tra *Geworfenheit e Entwurf*, **gettatezza e progetto**, accomunati dalla struttura del *wurf*, *getto*. Nel §31 Heidegger ricava dalla nozione di gettatezza quella di pro-getto come corrispondente allo strutturale poter-essere dell'esistere cioè dell'*Esser-ci*, ma riconoscere il progetto come essenziale all'*Esser-ci* significa sottolinearne sia la dimensione “pro”, pro-attiva e pro-iettiva, diretta in avanti, corrispondente all'aver da essere in opposizione a esser sempre mio, sia quella “gettuale” che rimanda al presente necessitato, situato e “appesantito” della gettatezza. Ecco allora che l'essere dell'*Esser-ci* si presenta come quello di essere un progetto gettato (*geworfener Entwurf*), cioè un ente la cui progettualità era già là, già data prima che l'*Esser-ci* si progettasse, apparentemente contraddicendo la connotazione futura (di non-ancora) della progettualità. C'è dunque un essere assegnati, collocati, consegnati, un trovarsi ineliminabile al fondo di ogni progetto; una collocazione che si dà e come tale dischiude un orizzonte di possibilità piuttosto che un altro, un assenza di “libertà” in senso banale che spinge a evadere da tale condizione nell'appiattimento del *si*.

Lo studio del *trovarsi*, accanto alla rilevazione di una componente strutturale dell'*Esser-ci* assume allora, come sottolinea il §29, “una fondamentale importanza metodica” in quanto, se applicata a tutta la fenomenologia dell'*Esser-ci* ne rivela un lato essenziale, ma spesso misconosciuto, cioè quello *passivo* che permea di sé anche le strutture attive e proiettive. Gioca certamente, nella rilevanza che la dimensione del “getto” assume in *Essere e tempo*, la contraddittoria e a un tempo intensa esperienza religiosa del suo autore, ma anche l'assegnazione a Heidegger, negli anni della collaborazione con Husserl, del compito di esaminare fenomenologicamente proprio il campo della religione. Il giovane Heidegger approfondì così, nei primi anni Venti, le esperienze del proto-cristianesimo e la speculazione paolina e agostiniana rilevando nella relazione a Dio dei primi cristiani un paradigma della fatticità autenticamente consapevole, che sembrava mancare alla cultura greca (anche se in un secondo momento l'analisi della *Fisica* e dell'*Etica Nicomachea* faranno cambiare idea a Heidegger): la vita come qualcosa che ha peso, cui si è assegnati, un essere destinati a essere, una vita che *ci-è* a se stessa. La vita come fede è la modalità di atteggiarsi del cristiano rispetto a questa auto-assegnazione, un sapere di sé che si traduce nell'assegnarsi a Dio e nell'**attesa** della sua finale manifestazione: il tratto cristiano della vita è per Heidegger quello escatologico, rivolto a un futuro che non può prescindere dall'essere già sempre collocati. Questa prospettiva si concreta nell'esser desti per se stessi (la vigilanza paolina per il venire, come un ladro nella notte, del regno dei cieli) nell'**ATTESA** in cui la temporalità si compie, perché questo attendere genera l'atteggiamento di presenza a se stessi che è messa in relazione del presente con il futuro della *parousia*, orientamento del presente al possibile, all'apertura, *al compimento* che è un quando inoggettivabile. L'atteggiamento kairologico (di attesa del momento della seconda venuta di Cristo) dei primi cristiani corrisponderà nell'Heidegger di *Essere e tempo*, al *precorrimiento* della morte.

Proprio l'inafferrabilità di quest'ultima consente il coglimento della fatticità, dell'assegnazione a un orizzonte non controllabile, ma che iscrive in sé ogni possibile compimento, e che non dà sicurezze né garanzie, ma è un salto nella possibilità d'essere. L'apertura al possibile non è però il tradimento dell'attesa nel tentativo di chiuderla, cioè di calcolare il quando e il come della venuta (come accade nel millenarismo medievale o nell'orizzonte della tecnica), ma proprio il mantenersi aperti al futuro a ciò che sta oltre.

7. *La cura*

Il Capitolo sesto (§39-44) chiude la prima sezione di *Essere e tempo* e porta come titolo "La cura come essere dell'*Esser-ci*". Questo significa che l'analitica esistenziale si compie con la determinazione dell'essere dell'*Esser-ci* cioè con l'individuazione della struttura unitaria entro cui si dispiegano gli esistenziali individuati. Come nel titolo dell'opera, anche qui Heidegger fornisce immediatamente la risposta: la parola tedesca *Sorge*, corrispondente all'italiano *cura*. Tale struttura risponde alla necessità di offrire "l'unità ontologica di esistenza e di fatticità, ossia l'appartenenza essenziale di questa a quella". Heidegger spiega che questa struttura corrisponde al pieno concretizzarsi dell'essere nel mondo come ente che nel suo essere gettato è sempre le sue possibilità, cioè si progetta in esse, anche se, nel densissimo esordio del § 39, per lo più questa disposizione si manifesta nella dimensione del *si*. Tuttavia già questa dimensione configura l'*Esser-ci* come "L'essere-nel-mondo deiettivo-aperto e gettato-progettante, per il quale, nel suo esser-presso il *mondo* e nel con-essere con gli altri, ne va del suo poter-essere più proprio" (p. 228). Se si legge la celebre definizione della cura che Heidegger fornisce qualche pagina dopo (nel §41), al termine della disamina della situazione emotiva fondamentale dell'*angoscia*, ci si accorge del fatto che la *cura* è l'esito necessario dei risultati acquisiti con l'analitica esistenziale sin qui condotta:

La totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'*Esser-ci* significa: **avanti-a-sé-esser-già-in (un mondo) in quanto esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo)**. Questo essere è espresso globalmente dal termine *Cura*, che qui è usato nel suo senso ontologico-esistenziale genuino. (p.241)

Nella definizione della *cura* tornano i modi dell'in-essere (trovarsi, comprendere, discorso) sotto cui traspaiono le matrici delle estasi temporali (passato, futuro, presente) e che si specificano come: i) esser già: deiezione, fatticità, esser sempre mio, destino, necessità, chi; ii) esser-avanti-a sé: poter essere, aver da essere, possibilità, esistenza, progetto, mondità, significatività; iii) esser presso: scadimento, semplice presenza, realtà, in-essere. *Sorge* significa per Heidegger la responsabilità che ci si assume di fronte alle cose, il modo con cui ad esse si risponde, cioè ci si gioca, e significa la consapevolezza del progetto gettato, cioè l'autentica comprensione del fatto che il soggetto nella sua funzione di apertura del mondo esiste solo nella misura in cui *non è puro*, ma situato e deciso, perché solo a un progetto qualificato e finito le cose possono apparire nella loro essenza di cose, come rimandi e segni sensati (in

quanto guardati da un certo punto di osservazione e per un determinato “uso” progettuale). Senza la *Geworfenheit* l'essere-nel-mondo poteva ancora essere scambiato per qualcosa di analogo all'io trascendentale kantiano o fenomenologico, ma proprio la gettatezza ha mostrato che la finitezza e l'esser gettato non sono aspetti tra gli altri dell'*Esser-ci* ma che solo in quanto gettato l'*Esser-ci* può essere pro-getto, sorgente della realizzazione di una serie di possibilità che non sono tutte le possibilità ma un orizzonte delimitato, nel senso in cui Nietzsche diceva che la storia poteva promuovere l'azione in quanto forniva un'atmosfera in cui era possibile vivere, respirare. Ora, il *sensu* è proprio ciò che configura il presente nell'ottica temporale heideggeriana dove il progetto è innanzitutto possibilità futura e la gettatezza in primo luogo passato che assegna a un determinato destino (di possibilità). L'*esser-presso* è il senso in quanto è l'orizzonte di pertinenza, lo spazio di significato particolare e specifico entro cui può esser compreso qualcosa, cioè il ponte tra lato passivo e lato attivo del comprendere.

Heidegger non giunge però alla cura con una specie di intuizione, ma ancora una volta cercando una via per “accedere fenomenicamente a questo essere”, un fenomeno esemplare che mostri questa totalità originaria dell'*Esser-ci* e che Heidegger individua nell'**angoscia**:

L'immedesimazione nel Si di un “mondo” di cui ci si prende cura, rivela qualcosa come una **fuga dell'Esser-ci dinanzi a se stesso in quanto poter-essere-se-stesso autentico**.

La fuga di cui parla Heidegger, lo scadimento nel *si*, è fuga dall'angoscia che consiste proprio nel fatto che l'*Esser-ci* è posto di fronte a sé, cioè alle proprie possibilità. L'attenzione a questa, che per Heidegger è una forma del trovarsi, non è una novità nella tradizione filosofica ed è un concetto chiave della teologia cristiana: Agostino, Lutero, Kierkegaard rappresentano illustri precedenti per l'analisi di questo sentimento, trattato da tali autori tuttavia soprattutto in connessione con i temi della fede e del peccato. Non è un mistero, del resto, il debito heideggeriano nei confronti di Agostino come di Paolo (ispiratore di Lutero), cui dedicò corsi universitari negli anni '20 in cui si vanno definendo gli elementi di quella ermeneutica della fatticità che in *Essere e Tempo* trova la sua compiuta esplicitazione. L'angoscia assume una sua specificità innanzitutto nel suo essere distinta dalla *paura*: quest'ultima ha un oggetto (davanti-a che) ben delineato (un ente intramondano) ed è fuga di fronte a esso in quanto minaccia per la familiarità con il mondo dell'*Esser-ci*, cioè per il suo essere-presso. Invece, se si esamina l'*Esser-ci* nella sua diversione abituale da se stesso (il *si*), non si trova una fuga dall'ente intramondano, bensì un rifugiarsi in esso perché *il davanti a che dell'angoscia non è un ente, bensì l'essere-nel-mondo come tale* poiché in primo luogo nell'angoscia l'essere-nel-mondo si qualifica come gettatezza, schiusura che lascia senza fiato, e ciò che ci angoscia è il *nulla di determinato*. Poiché il mondo perde la significatività dei rimandi “situati” cui si è abituati, l'angoscia si manifesta come angoscia non per una determinata possibilità o modo di essere-ci (ad es. non sono angosciato per la salute o per i miei beni...) ma *per sé*, nel senso che nell'annullarsi dei rimandi, si avverte un isolamento che pone di fronte all'apertura delle possibilità di

progettarsi, cioè alla propria *libertà*, *al proprio poter-essere-nel-mondo*. L'angoscia apre cioè l'Esser-ci a se stesso come *essere libero per* l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che da sempre è, che al tempo stesso però è qualcosa a cui si è consegnati in quanto essere-nel-mondo. Sintetizzando questi due elementi, l'angoscia consiste in una situazione di *spaesamento* perchè viene disattivato l'essere-presso, la familiarità con il mondo. Gettando l'Esser-ci nel nulla, nella libertà e nello spaesamento, l'angoscia gli fa letteralmente perdere i punti di riferimento usuali, interrompendo la sua identificazione rassicurante con il mondo e mettendolo di fronte alla propria responsabilità, da cui però più spesso si fugge cercando di tornare a sentirsi a casa propria presso l'ente intramondano. La tranquilla familiarità con il mondo del *si* è dunque un modo dello spaesamento dovuto al fatto che l'Esser-ci è un *essere avanti a sé essendo già in un mondo*. La *cura* consiste sia nel prendersi cura dell'ente intramondano, sia nell'aver cura degli altri *Esser-ci*. Il termine cura è in questo senso carico sia dell'afflato emotivo della preoccupazione, sia di un rilievo pragmatico (verso gli enti) e empatico (verso gli altri). È il carattere temporale della vita che si manifesta: torna ancora l'interesse giovanile per i temi del primo cristianesimo, torna, in particolare, l'analisi di quegli anni dei testi agostiniani. La vita è per Agostino questione, problema che va indagato e che genera la *confessio*, dal momento che la vita è sospensione, è vivere nell'attesa, nell'imminenza di un non oggettivabile momento "finale" che genera un'*inquietudo* strutturale, insaturabile ("inquietum est cor nostrum") che è ben diversa dalla mera preoccupazione per qualcosa o qualcuno. Proprio Agostino, nelle *Confessioni*, intreccia due domande: che cosa amo, Dio, quando amo te? E chi sono io? E individua la risposta nello scavo nella *memoria*, cioè nel riconsegnarsi al passato che mostra la *gettatezza* (e il necessario rimando, in quel caso, a Dio come origine) e al contempo assegna al destino di *compirsi* vivendo (nel tentativo inesausto di tornare a Dio) che in Heidegger diventa *amore* nel senso di *cura*, prassi mondana rivolta al proprio poter-essere.

8. Attendere. Dal kairòs alla morte: vivere al futuro

La prima sezione di *Essere e tempo* si è dedicata a un'analitica esistenziale dell'Esser-ci che ha individuato le sue strutture d'essere a partire dalla quotidianità, culminando nell'enunciazione della *cura* come essere dell'Esser-ci. Tuttavia questa analisi ha per Heidegger un carattere solo preparatorio e in quanto tale va **ripetuta**, ancora di nuovo, ritrovando i fondamenti ulteriori di quelle strutture. Il carattere non definitivo dell'analisi è dovuto al fatto che in essa non emerge la totalità autentica dell'Esser-ci e ciò è dovuto proprio al punto di osservazione, cioè alla decisione di affrontare l'analisi a partire dalla quotidianità media, che se pure pretende di essere garanzia di visione imparziale e dunque totale dell'Esser-ci, tende ad assumere la sua realtà ancora come semplice-presenza, misconoscendone lo strutturale carattere di poter-essere progettuale. Riconosciuto che l'esistenza in quanto essere dell'Esser-ci è innanzitutto poter-essere, risulta impossibile trovarlo da qualche parte come una totalità compiuta, poiché esso è strutturato dalla possibilità, dall'incompiutezza, quindi dal non essere un tutto. Per

operare il passaggio dalla rilevazione dell'essere dell'*Esser-ci* (la cura) al senso di questo essere, e dunque per avvicinarsi ulteriormente alla risposta alla domanda sul senso dell'essere, occorre poter visionare l'*Esser-ci* come totalità autentica.

In questa direzione esiste un fenomeno ontico che, come l'angoscia, è in grado di dischiudere questo **poter-essere un tutto** da parte dell'*Esser-ci*: tale fenomeno è la **morte**, nel senso che essa sembra andare a chiudere la perenne incompiutezza dell'*Esser-ci* che non è più allora nel modo della possibilità. Anche la morte va però sottratta, come l'essere, alla comprensione media: essa non va intesa come fatto biologico che costituirebbe il compimento dell'ente, come se a tutti gli altri modi di essere dell'*Esser-ci* si aggiungesse, come ciliegina sulla torta, l'essere morto. Non è il morire a completare l'*Esser-ci*, che, anzi, quando è morto, non *ci* è più e quindi non è affatto un tutto. La morte va pensata come *possibilità* specifica dell'*Esser-ci*, non come fatto accaduto a altri e non ancora a me: può sembrare contraddittorio da un punto di vista logico, ma specifico della morte è l'essere una *possibilità certa*, ovvero a essa non si può sfuggire, ma ancor più profondamente essa è *la possibilità dell'impossibilità di ogni altra possibilità*. Da queste considerazioni deriva che la morte, fonte di angoscia da cui quotidianamente si fugge innanzitutto riducendo la morte a mero fatto, è la possibilità più propria dell'*Esser-ci* in quanto è nell'orizzonte di questa possibilità ultima che si iscrivono tutte le altre possibilità: la morte tocca l'*Esser-ci* come progetto, mentre tutte le altre possibilità sono iscritte nella progettualità dell'*Esser-ci*, come suoi possibili modi di decidersi e scegliere. Ecco allora che il poter essere dell'*Esser-ci* si qualifica come un *essere per la morte*, sia nel senso che essa è la possibilità più propria e inderogabile, sia nel senso che, non essendo mai sperimentabile come realtà, come il *kairòs* autenticamente colto dai primi cristiani, essa è la più autentica possibilità nel senso che resta sempre aperta e grazie a ciò lascia sempre aperte le altre possibilità cioè consente loro di compiersi e all'*esser-ci* di compiersi nell'attesa.

Come possibilità “più autentica” e “più propria”, lungi dal chiudere l'*Esser-ci* in un circolo disperato, la morte può aprirlo alle sue possibilità più autentiche, se non viene affrontata come un fatto ineluttabile, ma viene *anticipata* come ciò che rende possibile la possibilità, cioè la fa apparire veramente come tale. L'atteggiamento autentico verso la morte coincide con l'assunzione della morte, il suo *precorrimento* come essenza della propria deiezione, cioè come accettazione incondizionata di questa. Ciò consente, secondo Heidegger, di evitare di irrigidirsi in una possibilità, assumendo ogni possibilità concreta riconoscendone la non definitività e consentendo all'*Esser-ci* di rimanere costantemente aperto: solo questo gli permette di progettarsi costantemente e di potersi sviluppare al di là delle possibilità che concretamente realizza di volta in volta. Così la morte consente all'*Esser-ci* di costituirsi come un tutto autentico che non si disperde nelle singole e isolate possibilità, ma le assume come proprie, momenti di uno sviluppo sempre sulla via della realizzazione e responsabilmente accettato.

Ora, però, una volta elaborata “astrattamente” questa concezione del poter-essere un tutto autentico da parte dell'*Esser-ci*, occorre vedere se sul piano esistentivo, cioè nella vita concreta, *l'essere-*

per-la morte si presenti come possibile scelta effettiva per l'*Esser-ci*. Infatti, la possibilizzazione di tutte le possibilità comporta la capacità di sospendere i propri quotidiani scopi e l'uscita dal tentativo spasmodico di realizzazione, cioè una sospensione degli interessi mondani in cui si è sempre dispersi. Come può accadere questo? Heidegger fa entrare a questo punto nella sua opera concetti che hanno una dichiarata radice religiosa: la *chiamata della coscienza* (*Gewissen*) e la *colpa* (*Schuld*). Di fatto, secondo Heidegger, l'autentico *essere-per-la morte* si realizza ascoltando la voce della coscienza che si esprime nel silenzio, facendo presente all'*Esser-ci* una colpa, cioè una mancanza che coincide con il fatto che l'*Esser-ci* è originariamente gettato nel suo *ci* che non ha deciso e che quindi, esistendo, non può risalire oltre la propria deiezione e questa mancanza è **nullità** che affetta tutto l'*Esser-ci*, anche il suo pro-getto: la scelta autentica è allora quella del voler aver coscienza di essere un nullo fondamento di una nullità, cioè impegnarsi nel "tacito e angoscioso autoprogettarsi nel più proprio esser colpevole", eliminando ogni pretesa di poter essere radice ultima di se stessi e ogni superbo desiderio di autofondazione e dominio panoramico del reale. Ancora una volta l'autentica comprensione dell'*Esser-ci* e del suo essere risiede nel richiamo alla sua gettatezza e dunque alla sua finitezza, espressa dalla morte e dall'in-fondatezza dell'esistere. La chiamata è infatti un "richiamo indietro chiamante innanzi" che, se ascoltato, conduce alla scelta dell'auto-progettazione consapevole. *Essere-per-la morte* e chiamata della coscienza si precisano dunque esistentivamente negli atteggiamenti del *precorrimto* e della *risolutezza*.

9. Il tempo

La *risolutezza precorritrice*, come struttura che riunisce quei due atteggiamenti, offre il passaggio all'ultimo gradino di *Essere e tempo*, là dove viene tematizzata esplicitamente la *temporalità*, che pure è stata costantemente richiamata e ha innervato tutta l'analisi degli esistenziali e della cura. Heidegger non potrebbe essere in tal senso più chiaro:

Il fenomeno della cura, così opportunamente chiarito, viene da noi interrogato circa il suo senso ontologico. La determinazione di questo senso diventa una esplicitazione della temporalità. [...] In maniera fenomenalmente originaria, **la temporalità viene esperita nell'autentico essere-intero dell'Esser-ci: il fenomeno della risolutezza precorritrice [...]** La temporalità può temporizzarsi secondo diverse possibilità e in modi diversi. [...] L'acquisizione metodica del fenomeno originario della temporalità, consiste nel dimostrare che, rispetto alla loro possibile totalità, unità e sviluppo, tutte le strutture fondamentali dell'*Esser-ci* finora scoperte vanno intese in sostanza temporalmente e come modi di temporizzazione della temporalità. (§ 61)

L'anticipazione, l'attesa risolta, non significa tendenza alla realizzazione della morte, ma piuttosto che la nostra esistenza acquisisce senso in vista di quella possibilità. La risolutezza precorritrice chiarisce che il senso dell'essere dell'*Esser-ci*, cioè il senso della cura, è la temporalità, da distinguere dal tempo quotidiano degli orologi e del prima distinto dall'ora e dal poi, che pure di quella temporalità originaria è ancora una volta una modalità di temporizzazione. Infatti, la risolutezza precorritrice non vince la morte, ma piuttosto le consente di diventare motivo di riflessione che preclude l'evasione, né conduce al distacco dal mondo, ma piuttosto a un agire più deciso in esso. La

risolutezza precorritrice è in questo senso un aprirsi al poter essere un tutto, un essere-al poter essere più proprio che si dispiega come ad-venire, futuro, non isolato perchè tale possibilità più propria è offerta dal fatto di essere gettati in un mondo, cioè di essere iscritti in un orizzonte di cui non si è l'origine, dunque la risolutezza precorritrice comprende anche l'assunzione da parte dell'*Es-ser-ci* del fatto che l'essere ad-veniente significa per l'*Es-ser-ci* essere come già sempre era, cioè gettato (come rivela la voce della coscienza con il suo richiamo alla colpa). Insomma, la risolutezza in quanto precorritrice della morte è un'autentica possibilizzazione delle possibilità che non si irrigidisce sulle realizzazioni e lascia aperto il futuro, ma è anche l'uscita dall'inautenticità in quanto ascolta la voce della coscienza che gli presenta ciò in cui si trova da sempre, cioè il passato. Ma infine in quanto la risolutezza precorritrice possibilizza le possibilità effettive, essa fa sì che queste concretamente si presentino all'*Es-ser-ci* come possibilità

Questo **fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo temporalità**. Solo in quanto determinato dalla temporalità l'*Es-ser-ci* rende possibile a se stesso quell'autentico essere-un-tutto che risultò proprio della risolutezza precorritrice. La temporalità si rivela come il senso della cura autentica. (§ 65)

La temporalità si presenta quindi non come aspetto temporale dell'*Es-ser-ci*, ma come senso della cura, cioè senso dell'essere dell'*Es-ser-ci*, il che significa che l'*Es-ser-ci* è temporalità, cioè che si può dispiegare temporalmente, nella storia e nel tempo degli orologi, ma anche, più profondamente, nell'orizzonte delle possibilità future, solo in quanto strutturalmente temporale. Da questa struttura originariamente temporale deriva dunque la difettività del pensare all'*Es-ser-ci* e conseguentemente al mondo, che dell'*Es-ser-ci* è un esistenziale, in termini di semplice presenza. Si spiega dunque la notazione iniziale circa l'incomprensione del problema dell'essere da parte di tutta la tradizione occidentale che va sotto il nome di metafisica.

La vita è esperita come temporalità in quanto strutturalmente il *kairòs* atteso (la morte o la *parousia* di Cristo) si sottrae: il tempo nasce dal futuro e per rimbalzo l'uomo è ricondotto alla sua fatticità, al fatto che la vita ci-è e bisogna viverla. Il compimento della vita risiede dunque in ogni momento vissuto come attesa, stato di vigilanza che intensifica l'attimo, non nel qualcuno o qualcosa che verrebbe a compierla, poiché la mancanza è l'origine e il fine dell'attesa che non ha bisogno di salvezza, ma è la condizione affinché si assuma responsabilmente il proprio vivere, nella sua dimensione di *domandare e attendere*, schiusura del futuro possibile a partire dall'assunzione di sé e della propria finitezza.

Sabbia a perdita d'occhio, tra le ultime colline e il mare – *il mare* – nell'aria fredda di un pomeriggio quasi passato, e benedetto dal vento che sempre soffia da nord.

La spiaggia. E il mare.

Potrebbe essere la perfezione – immagine per occhi divini – mondo che accade e basta, il muto esistere di acqua e terra, opera finita ed esatta, verità – *verità* – ma ancora una volta è il salvifico granello dell'uomo che inceppa il meccanismo di quel paradiso, un'inezia che basta da sola a sospendere tutto il grande apparato di inesorabile verità, una cosa da nulla piantata nella sabbia, impercettibile strappo nella superficie di quella santa icona, minuscola eccezione posatasi sulla

perfezione della spiaggia sterminata. A vederlo da lontano non sarebbe che un punto nero: nel nulla, il niente di un uomo e un cavalletto da pittore [...]

È come una sentinella – questo *bisogna* capirlo – in piedi a difendere quella porzione di mondo dall'invasione silenziosa della perfezione, piccola incrinatura che sgretola quella spettacolare scenografia dell'essere. Giacché sempre è così, basta il barlume di un uomo a ferire il riposo di ciò che sarebbe a un attimo dal diventare *verità* e invece immediatamente torna ad essere **attesa e domanda**, per il semplice e infinito potere di quell'uomo che è feritoia e spiraglio, porta piccola da cui rientrano storie a fiumi e l'immane repertorio di ciò che potrebbe essere, squarcio infinito, ferita meravigliosa, sentiero di passi a migliaia dove nulla potrà più essere vero, ma tutto *sarà* – proprio come *sono* i passi di quella donna che, avvolta in un mantello viola, il capo coperto, misura lentamente la spiaggia.... [A. Baricco, *Oceano mare*]