



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale
(*ordinamento ex D.M.*
270/2004)

in Scienze Filosofiche

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Tesi di Laurea

**Martin Heidegger:
dallo smarrimento all'essere-liberi-per**

Relatore

Ch. Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Correlatore

Ch. Prof.ssa Roberta Dreon

Laureando

Stefano Maritan

Matricola

835653

Anno Accademico

2016 / 2017

Indice

<i>INTRODUZIONE</i>	5
----------------------------	----------

PARTE I – LO SMARRIMENTO DELL'ESSERCI

Capitolo I – Il problema della dimenticanza dell'Essere e del suo senso:

Considerazioni preliminari allo studio	20
§ 1 Il domandare occultante e la dimenticanza dell'Essere	20
§ 2 Il tralasciamento della <i>differenza ontologica</i> :	
la comprensione 'a partire dall'ente'	26
§ 3 Esserci ed esistenza	28
§ 4 Il ruolo del tempo	33
§ 5 <i>Essere-nel-mondo</i> ed Esserci smarrito	36
§ 6 Passaggio	38

Capitolo II – Verso l'esistenza inautentica:

la dispersione dell'Esserci nel <i>Si</i>	42
§ 7 Riflessioni preliminari	42
§ 8 La quotidianità come orizzonte fenomenico d'indagine	45
§ 9 Il fenomeno del <i>Si</i> nella quotidianità dell'Esserci	48
§ 10 Apertura dell'orizzonte inautentico dell'esistenza:	
esser <i>Si</i> -stesso ed esser <i>Se</i> -stesso	53

Capitolo III – I modi dell'esistenza inautentica:	
lo smarrimento dell'Esserci nella quotidianità	59
§ 11 La chiacchiera e il livellamento interpretativo	59
§ 12 Curiosità: la distrazione e il divertimento	64
§ 13 La comprensione equivoca	69
§ 14 Meditazione: l'Esserci tra animazione quotidiana, silenzio e solitudine	74
§ 15 Morte e quotidianità: una riflessione tra Heidegger e Tolstoj	77
 Capitolo IV – L'esistenza inautentica:	
decadimento e chiusura dell'Esserci	86
§ 16 Deiezione dell'Esserci: il decadere nell'inautentico	86
§ 17 L'Essere-nel-mondo come tentazione: l'esser-gettato	90
§ 18 L'Esserci smarrito e l'imprigionamento	95
§ 19 La situazione emotiva come varco: la chiusura e il passaggio	100
 PARTE II – L'ANGOSCIA COME APERTURA	
 Capitolo V- Considerazioni generali sul fenomeno dell'angoscia:	
gli studi heideggeriani	107
§ 20 Riflessioni preliminari	107
§ 21 Heidegger lettore di Aristotele: i πάθη	110

§ 22 La paura e l'angoscia: lettura heideggeriana dei concetti di <i>timor servilis</i> e <i>timor castus</i> in Agostino	117
§ 23 Il concetto dell'angoscia: la meditazione di Søren Kierkegaard	125
Capitolo VI – L'angoscia nel pensiero di Heidegger: l'apertura	133
§ 24 Lo stato emotivo dell'angoscia: il <i>non-sentirsi-a-casa</i> e la fuga	133
§ 25 Il davanti-a-che dell'angoscia: apertura e infondatezza	139
§ 26 Il 'ni-ente' come fondamento	144
§ 27 L'emersione dell'Essere dal niente: passaggio	148
 PARTE III – ESSERE-LIBERI-PER	
Capitolo VII – L'apertura nell'orizzonte ontologico: l'Esserci e l'Essere	154
§ 28 Considerazioni preliminari e breve sunto generale	154
§ 29 La fenomenologia come ontologia	158
§ 30 Fenomeno ed Essere: l'ovvio e lo scontato	164
§ 31 Ontologia ed 'esistenzialismo': caratteri e dubbi	167
§ 32 Breve ripresa del tema psicoanalitico in chiave ontologico – esistenziale e passaggio	173
 Capitolo VIII – Verso l'esistenza autentica: Verità ed Essere	177

§ 33 Il niente dopo l'angoscia: la povertà e il mondo	177
§ 34 Apertura e svelamento: <i>ἀλήθεια</i>	183
§ 35 Interpretare esistendo: il <i>λόγος</i> del fenomeno e la verità dell'Essere	190
<i>Capitolo IX – Essere-liberi-per</i>	194
§36 Posizione: considerazioni generali con fine di guida alle ultime analisi	194
§ 37 Essere-per-la-morte: possibilità ed autenticità	196
§ 38 La risolutezza dell'Esserci: coscienza, colpa e decisione	204
§ 39 Essere-liberi-per	213
<i>CONCLUSIONE</i>	220
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	226

INTRODUZIONE

Il presente lavoro, sin dal suo inizio, è stato pensato in forma *progressiva e circolare*: l'intento di base, infatti, si ripropone di trascrivere una concreta esperienza di studio, avvenuta precedentemente alla sua stesura, che ha avuto esattamente tali caratteristiche.

'Progresso' e 'circolo' sono da intendersi, nella fattispecie, quali *risultati* di una nostra prolungata frequentazione con le meditazioni heideggeriane: ovvero come *un mantenersi in esse* che, da ultimo, ha compreso il proprio indagare come appartenente ad un fenomeno unitario.

Ma non si tratta qui, come potrebbe sembrare, di riproporre all'interno del pensiero di Heidegger una sorta di *Aufhebung* hegeliana: non v'è, in queste pagine, l'intenzione di *'conservare'*, *'tollerare'* (*tollere*) ed *'elevare'*, dei momenti precedenti al pervenire a se stesso di un *“sapere assoluto”*. Si tratta, invece, del tentativo, compiuto insieme a Martin Heidegger, di *liberare un'essenza* attraverso una progressiva, e sempre più insistita, interrogazione di quell'ente - l'uomo, ovvero l'Esserci (*Dasein*) - che solo, in virtù del suo *“primato ontologico”*, può esser chiamato innanzi alla *questione del senso dell'Essere e della sua dimenticanza*.

Il nostro obiettivo si pone nel tentativo di lasciar emergere la questione dell'Essere in tutta la sua portata fondamentale. Ma ciò non al fine di *ricomprendere i singoli momenti del nostro studio* quali gradini inferiori e necessari al raggiungimento di un piano *“altro”* (e più alto) rispetto a quello in cui ci si è mossi. Diversamente questi devono potersi *svelare*, esser resi *visibili*, nella loro piena significatività originaria, lasciando cadere i coprimenti che, sempre o per lo più, mantengono l'esistenza quotidiana entro termini *'inautentici'*.

Certamente, come accennato nelle prime righe, il presente lavoro è concepito a

partire da un'esperienza personale, ovvero da un'esperienza di studio e meditazione. Ma, ci teniamo a sottolinearlo, non è in nessun modo nostra intenzione *appesantire* le pagine che seguiranno con giudizi e intenti privati, i quali finirebbero, senza dubbio, con il porsi come ostacolo ai fini del completamento di un lavoro che intenda porsi con un minimo di valore filosofico (e che intenda rendersi come potenzialmente condivisibile da altri). Ed in effetti il concetto del “pensare”, sviluppato nella filosofia di Heidegger, lascia ben intendere che l'esperienza di questo, ove autenticamente esperita, si espanda ben oltre i limiti della singolarità personale: esso “supera” lo *specifico* per consegnarsi a ciò che, di più *proprio* e fondante, costituisce l'esistenza e l'ente nella sua totalità.

L'esperienza personale, tuttavia, non sarà nemmeno tralasciata in nome di un'indagine che presenti il pensiero di Heidegger nei termini di una ripetizione *tout court*. Tale esperienza, piuttosto, è da considerarsi come inclusa nell'impostazione del progresso generale della presente ricerca filosofica intorno ai vari temi considerati. *Ciò nella ferma convinzione che le questioni filosofiche si pongano come tali quando sono in grado di chiamarci in causa in prima persona* e di smuoverci nelle nostre posizioni di pensiero (soprattutto nelle più comode e radicate). In ciò, crediamo, Martin Heidegger è riuscito pienamente.

Nondimeno, ne siamo convinti, «la vicinanza personale alle questioni filosofiche non deve annullare la distanza»: il 'mio' dell'esperienza filosofica non deve cioè compromettere quel distacco necessario affinché le questioni possano venir trattate (sia pur come solo tentativo) con chiarezza e verità. L'esperienza diretta, dunque, non può mai ridursi ad 'aggettivo possessivo' o a 'segno autoreferenziale'.

Il presente studio, in questo senso, si propone di presentare le tematiche cardinali di *Essere e tempo* in un modo particolare: ovvero lasciando che esse si schiudano progressivamente a partire dal quotidiano pensare e rapportarsi dell'Esserci nei confronti della propria esistenza. In tale direzione di ricerca, 'l'interrogare', sarà inteso come un “riflettere su di sé” dell'Esserci – dunque come un *interrogarsi* - il quale comporti una progressiva emersione delle tematiche via

via necessarie al progredire della ricerca. Quest'ultima, in ogni caso, manterrà il proprio obiettivo centrale nel tentativo di lasciar affiorare la questione dell'Essere e del suo senso a partire dalla quotidianità dell'Esserci e dalla ricerca di quest'ultimo verso la propria autenticità.

E proprio in quest'ottica verrà talvolta proposta, all'interno del testo, una nostra riflessione riguardante le consonanze, a nostro avviso presenti, tra la filosofia di Martin Heidegger e la pratica psicoterapeutica. Un tale proporre, ci teniamo a precisarlo sin da ora, intende mantenersi come tale: esso è da intendersi come null'altro se non il *segno* di un'intuizione che ci premeva porre in evidenza. Essa, dunque, non ponendosi quale tema principale del presente scritto, non pretende di esser trattata in termini esaurienti, bensì di lasciarsi interpretare come condivisibile nell'ottica di un arricchimento dell'incedere tematico qui esposto.

Il “*movimento*” qui assegnato all'analitica esistenziale – declinata, come vuole il pensiero heideggeriano, in termini ontologici – sarà, dunque, presentato quale un 'progredire' dell'interrogarsi dell'Esserci riguardo a se stesso e al proprio esser coinvolto nelle dinamiche dell'esistenza. Tale interrogare, di fatto, vuole riuscire a porsi nei termini di un inoltrarsi, sempre più reciso, nelle “fondamenta” ontologiche che sostengono il disporsi dell'esistenza – autentica o inautentica che sia -, sino a incontrare, *con e in* esse, la possibilità di un *libero consegnarsi* dell'Esserci alle possibilità più proprie che lo coinvolgono *concretamente* in quanto gettato essere-nel-mondo.

Attraverso l'esperire una tale raggiunta libertà, l'Esserci, dovrà potersi rivelare come *fondato e coinvolto nella verità dell'Essere*, lasciando emergere il proprio interrogarsi come un domandare che appartiene all'Essere stesso. Appropriandosi dell'autentico senso dell'Essere, l'Esserci deve poter permettere, concedendosi alla vicinanza dell'Essere, lo svelarsi di tale Essere stesso come verità originaria della totalità dell'ente. In questo contesto, dunque, la '*circolarità*' cui abbiamo accennato all'inizio della presente introduzione, potrà venir compresa come quel movimento di pensiero ricercante dell'Esserci che, in quanto fondato nell'Essere ed essendosi sempre trovato in rapporto con se stesso, comprende alfine se stesso

come 'ciò che si domanda'. La circolarità della ricerca, dunque, si fonda nella *precomprensione* che l'Esserci, in quanto essere (Ci), porta sempre con sé e lo sospinge lungo il cercare.

-

Cercheremo, ora, di fornire nel modo più chiaro possibile una *sinossi* del presente studio che vada a toccare le maggiori tematiche che verranno man mano presentandosi.

La nostra ricerca prenderà le sue mosse (Parte I) da quelle che Martin Heidegger, in *Essere e tempo*, definisce come «le cose stesse»¹, ovvero dall'esistenza stessa nel suo *variegato presentarsi quotidiano*, medio e fattuale. Prima che un discorso ontologico possa aprirsi sul piano della comprensione, dunque, si rende necessario approcciare l'esistenza nei termini ontico-esistentivi del relazionarsi quotidiano dell'Esserci con la totalità dell'ente.

Ma quale sarà il primo passo in termini di metodo filosofico? Di fatto, in un approccio di tipo fenomenologico, scrive Heidegger: «non si tratta affatto di assolvere i compiti di una disciplina precostituita; al contrario, si tratta semmai di sviluppare una disciplina a partire dalle necessità oggettive di una ricerca determinata e dal modo di trattazione richiesto dalla “cose stesse”»². Qui, dunque, sono le 'cose stesse' a richiedere un modo di trattazione e un metodo particolare. Da esse si leva “una voce” alla quale l'interprete fenomenologo deve sapersi consegnare con risolutezza.

Dopo una breve esposizione (Capitolo I) dei principali nodi concettuali utili alla comprensione delle tematiche heideggeriane presenti nel corrente lavoro, le nostre riflessioni si posizioneranno rapidamente (Capitolo II) all'interno dell'orizzonte fenomenico della quotidianità dell'Esserci. La quale costituirà, a ben vedere, il terreno fondamentale entro cui si muoveranno i primi passi del

¹ Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di Franco Volpi su versione di Pietro Chiodi, trad.it di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1971, p. 42 [D'ora in poi abbreviato con 'ET'].

² ET, p. 41.

presente scritto. In particolare, dunque, la nostra attenzione si rivolgerà all'Esserci e alla condizione di dispersione nella *pubblicità* e nello *stato interpretativo medio* che, quotidianamente, costituiscono il suo *stato di smarrimento*.

L'uomo si trova, sempre o per lo più, come *chiuso* all'interno di un esistere quotidiano che Heidegger definisce '*inautentico*'. Ciò vale a dire, in termini filosofici, che tale Esserci, inteso come '*deietto*' nell'esistenza inautentica, esperisce il proprio *con-essere* con la totalità dell'ente secondo un modo di rapportarsi che non poggia su di una verità originaria, bensì su un fraintendimento e una dimenticanza di questa. L'Esserci, infatti, risulta per lo più chiuso entro quel, più volte nominato, orizzonte ontico-esistenziale che lo vede smarrito entro le interpretazioni medie e comuni escogitate dal *Si*.

L'Esserci, come nota Adriano Fabris, si rapporta quotidianamente a sé «non già nella forma del trovare se stesso, del cogliersi così com'è, ma in quella del perdersi, del mancarsi»³. *Lo smarrimento dell'Esserci* è dunque nel mancato riconoscimento, in cui egli costantemente si mantiene, della struttura originaria (autentica) che sorregge l'esistenza. La tendenza dell'uomo nei confronti di tale autenticità che, a dispetto di ogni coprimento, costantemente lo fonda, è quella di scendere in posizioni interpretative medie inautentiche che lo vedono coinvolto nella propria esistenza *non* in quanto se-Stesso, ma in quanto *Si*-stesso. Ciò vale a dire che l'Esserci, rifugiandosi costantemente nel '*si dice*', finisce inevitabilmente per assumere a paradigma della propria esistenza una consapevolezza inautentica e fuorviante, che gli concede solo l'instaurazione di altrettanti rapporti inautentici con la totalità dell'ente.

A seguito di tale stato dell'Esserci cercheremo di lasciarci coinvolgere più a fondo (Capitolo III) nei cosiddetti '*modi dell'esistenza inautentica*', ovvero nelle modalità più diffuse in base alle quali, l'Esserci, “distorce” la verità dell'Essere a cui è consegnato. Nello specifico ci occuperemo di '*chiacchiera*', '*curiosità*' ed '*equivoco*', i quali, nelle pagine di *Essere e tempo*, costituiscono i modi

³ Adriano Fabris, *Essere e Tempo di Heidegger*, Carrocci, Roma, 2016, p. 86. [D'ora in poi abbreviato con 'FET'].

fondamentali attraverso cui il Si esercita la propria dittatura e signoria sull'Esserci⁴ e sulla sua esistenza.

Sempre mantenendoci in questo ambito heideggeriano, in tale capitolo, presenteremo inoltre una nostra meditazione intorno ai temi dell'*animazione quotidiana*, del *'silenzio'* e *'della solitudine'* e proporremo, da ultimo, un'interlocuzione tra Martin Heidegger e il racconto di Lev Tolstoj *'La morte di Ivan Il'ič'*⁵: quest'ultima, in particolare, verterà intorno al *fenomeno della morte* nella sua declinazione quotidiana ed inautentica. Ovvero intorno al modo medio attraverso cui il mondo pubblico dell'essere-assieme “conosce” la morte e si difende dalle sue conseguenze che in essa si danno come implicite.

A seguito di quanto esposto sino ad ora (Capitolo IV) la nostra indagine, rimanendo nel medesimo terreno fenomenico, approfondirà le tematiche sollevate, sia analizzandole nel loro *valore ontologico-esistenziale*, sia ricomprendendole nel più vasto fenomeno dell'esistenza inautentica quale decadimento e chiusura dell'Esserci rispetto al proprio poter-essere autentico. Le precedenti indagini, dunque, saranno considerate sotto lo stretto punto di vista di un'analitica esistenziale, volta a far emergere le 'cose stesse' nel loro concreto costituirsi quali fenomeni originari appartenenti alla costituzione positiva dell'Esserci⁶. Saranno dunque esaminati i concetti 'esistenziali' della *deiezione* – in quanto decadimento dell'Esserci nell'inautentico - e dell'*esser-gettato* – quale condizione a cui l'Esserci è originariamente rimesso dall'Essere nel suo essere-nel-mondo -.

Dalle analisi svolte sino a questo punto, l'Esserci, dovrà risultare come posto in luce nel suo essere *come* “rinchiuso” entro una struttura inautentica che, di fatto, gli impedisce di esperire la propria esistenza nel suo esser originariamente *'aperta'*, ovvero nel suo essere *'ek-sistenza'*. Tale termine, infatti, designa in Heidegger quello strutturale carattere di *apertura trascendentale* che, più di ogni altro, costituisce il *'primato ontologico'* dell'uomo (Esserci) rispetto ad ogni altro

4 Cfr. ET, § 27.

5 È lo stesso Heidegger a nominare tale testo in una nota di *Essere e tempo*. Cfr. ET, p. 304.

6 Cfr. ET, p. 161.

ente (i quali, invece, *sussistono* e non, propriamente, esistono): 'esistere', nei termini dell'analitica esistenziale heideggeriana, significa innanzitutto 'ek-sistere', ovvero poter “uscire di sé” (dal greco 'ἐκστασις'), dalla propria 'ipseità'. Ed è propriamente tale “protensione” *ecstatica* che costituisce l'apertura dell'uomo all'Essere⁷.

Ma di tutto questo, nel suo esser preso dalle incombenze quotidiane del Si a discapito del suo esser se-Stesso autentico, l'Esserci *non si cura*. Tuttavia, tale stato d'“*incuria*” rispetto alla propria struttura autentica non significa che essa, per l'Esserci, si annulli. Essa, ben altrimenti, permane come “sopita” nella struttura ontologica dell'Esserci.

Si è trattato, dunque, per il proseguo della nostra trattazione, di individuare un luogo ove questa apertura “perseverì” nel proprio manifestarsi, ovvero si è reso necessario individuare un aprirsi particolare, nell'esistenza inautentica, di quella stessa apertura che porta l'uomo nella vicinanza dell'Essere.

Tale situazione, a ben vedere, ci viene rivelata nelle pagine di *Essere e tempo* nello stato emotivo dell'*angoscia* (Parte II). Si rende pertanto necessario, a questo punto delle nostre anticipazioni, costituire un'indagine mirata intorno a tale fenomeno volto a manifestarne l'intrinseca portata ontologico-esistenziale.

Dapprima (Capitolo V) la nostra attenzione si è focalizzata intorno alle meditazioni di tre autori: Aristotele (i *πάθη* nel secondo libro della *Retorica*), Agostino (concetti di *timor servilis* e *timor castus*) e Kierkegaard (*Il concetto dell'angoscia*).

Lo studio intorno a tale situazione emotiva, di fatto, è stato posto in essere per almeno due ragioni: da una parte testimoniare l'ampiezza e profondità filosofica di quello stato d'animo (caro a chi scrive) che noi, a partire da Kierkegaard, definiamo comunemente con il termine '*angoscia*'. Stato d'animo che, a veder chiaro, era già ben presente, sia pur privo di denominazione specifica, nelle riflessioni di filosofi quali Aristotele ed Agostino.

⁷ Cfr. Marlène Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, tr. it Simona Delfino, Vita e Pensiero, Milano, 1997, p. 159.

Dall'altra, invece (e più pertinentemente al nostro scritto), quella di ricostruire, almeno in parte, quelle che furono le principali influenze che concorsero a formare, nella mente di Martin Heidegger, le riflessioni intorno all'angoscia (poi defluite nelle pagine di *Essere e tempo*). Tale termine, nel pensiero del filosofo, ovvero nell'uso da lui fattone, porta con sé una ricchezza e una portata filosofica tali, a nostro avviso, da render auspicabile, perché esso possa presentarsi quanto più possibile nella sua vasta significatività, uno studio che vada oltre le “poche” (ma densissime) pagine e battute che ad esso, in *Essere e tempo*, Heidegger riserva. In questo senso, dunque, abbiamo cercato, seppur in modo certamente incompleto, di individuare alcuni momenti storico-filosofici adatti a testimoniare la “densità” che tale termine assume nelle meditazioni di Martin Heidegger.

A seguito di quanto detto sino ad ora, si è dunque reso come imprescindibile (Capitolo XI) uno studio dello stato emotivo dell'angoscia nel suo stretto riferimento al pensiero heideggeriano. Tale stato emotivo, nelle pagine di *Essere e tempo*, si configura «come apertura eminente dell'Esserci»⁸: ovvero come una 'fenditura' che, manifestandosi entro le strutture ontico-esistentive inautentiche erette dal Si, riesce ad aprire l'Esserci nel proprio “orizzonte ontologico”.

L'angoscia, nel suo presentarsi emotivo, pone l'Esserci davanti al presentimento di una minaccia dal carattere puramente *indeterminato* (non così per la 'paura', invece, la quale risulta sempre determinata rispetto a un qualcosa che si teme).

Tale stato emotivo, dunque, risulta come non enti-ficabile: essa manifesta un carattere «*impertinente*»⁹, ovvero mostra il proprio “*non-perténere*” al senso che l'Esserci ha assegnato alla propria esistenza quotidiana, essa mostra una sorta di “irrispetto” per l'interpretazione media del Si e le sue interpretazioni medie “rasserenanti”. Nell'angoscia, l'Esserci, si sente come “*spaesato*”¹⁰, davanti a esso si presenta «il nulla e l'in-nessun-luogo»¹¹: l'Esserci sperimenta il «non-sentirsi-a-

8 ET, p. 225.

9 Cfr. ET, § 24, 40 e 71.

10 Cfr. ET, p. 230.

11 *Ibidem*.

casa-propria»¹². Perché? In tale stato emotivo, l'uomo, assiste alla caduta dei significati edificati dalla dimensione pubblica. Le cose quotidiane, improvvisamente, smettono di “bastare” all'Esserci nel loro esser portatrici di significato. I rapporti intramondani, così come instaurati dall'esistenza inautentica, dismettono il proprio carattere appagante e la propria significatività.

Nell'angoscia, ciò che si mostra come massimamente chiaro, è l'inadeguatezza di ogni ente nel tentativo di porsi a fondamento dell'esistenza. Pertanto, in tale “collasso”, il fondamento si rivela come *ni-ente*: il nulla dell'ente. In ciò, tuttavia, le meditazioni heideggeriane non stanno “virando” in termini *nichilistici*: il presentarsi del nulla (*ni-ente*) come fondamento non significa affatto che tale fondamento si manifesti alla stregua di un *nihil absolutum*. Esso, ben altrimenti, rileva “semplicemente” l'esser inadeguato di ogni ente (incluso l'Esserci) nel suo sforzo di porsi in termini fondamentali rispetto alla totalità.

Il *ni-ente* che nell'angoscia emerge, può dunque porsi, innanzi all'Esserci, come *problema*: il domandare meta-fisico si desta¹³. Tale “vuotezza” fondamentale porta alla metafisica stessa¹⁴: ovvero davanti al domandare «*μετά, trans, “oltre” l'ente come tale*»¹⁵.

A questo punto può *aprirsi* nelle indagini heideggeriane, e nelle nostre, la possibilità del raggiungimento di una comprensione autentica dell'ente, ovvero come “spogliato” dalle integrazioni di senso apportate dal Si e consegnato al proprio poter-essere autentico. Ciò che con l'angoscia risulta effettivamente aperto, dunque, è la possibilità di «lasciarsi andare al niente»¹⁶, ossia di lasciare che l'orizzonte ontologico si apra svelando l'esser da sempre coinvolto (essere-nel-mondo) dell'Esserci, con la totalità dell'ente, nella verità dell'Essere.

Il percorso svolto sin qui ha cercato di portare il 'riflettere su di sé' dell'Esserci

12 *Ibidem*.

13 Cfr. Martin Heidegger, *Che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp.76-77. [D'ora in poi abbreviato con 'CM'].

14 Cfr. CM, p. 74.

15 *Ibidem*.

16 CM, p. 77.

al livello di maturazione di una “coscienza ontologica”. A seguito della “fuoriuscita” del pensiero dell'Esserci dalla dimensione pubblica del Si, pare giunto il momento adatto (III parte) affinché la questione intorno al senso dell'Essere possa riflettere intorno ai metodi della propria indagine. E ciò al fine di un'“appropriazione” filosofica autentica di tale questione.

In particolare (Capitolo VII) è stata proposta una riflessione a partire dal metodo heideggeriano con cui la questione dell'Essere e del suo senso vengono indagati. La nostra attenzione si è infatti spostata nei pressi dell'*analisi fenomenologica* e del suo esser intesa da Martin Heidegger nei termini di un'*ontologia*.

Il termine '*fenomenologia*', etimologicamente, indica un'indagine intorno al fenomeno, ovvero circa ciò che '*si mostra, appare*' (da *φαίνουαι*). Eppure, come Heidegger non mancherà di far notare, il nome '*fenomenologia*' non denota affatto l'oggetto della ricerca fenomenologica stessa, bensì il suo *modus* più specifico. Indagando più approfonditamente riguardo a tale termine, il filosofo tedesco proporrà una diversa interpretazione del metodo a partire dal nome. '*Fenomenologia*', dunque, dovrà esser intesa come un «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»¹⁷. Il metodo fenomenologico, dunque, non dovrà esser pensato come un indagare avente come obiettivo ultimo l'analisi del fenomeno in quanto tale, ma bensì come un *modo* di lasciar vedere *ciò che, nel fenomeno, si automanifesta*.

Ma che cosa, dunque, si manifesta? Risponde Heidegger: «Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta, [...] e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, in modo da costituirne il senso e il fondamento»¹⁸: l'Essere.

La fenomenologia, dunque, è essenzialmente da intendersi come '*ontologia*', ovvero come indagine che mira al lasciare che l'Essere si mostri. Compito di un

17 ET, p. 50.

18 ET, p. 50-51.

metodo siffatto, dunque, sarà quello di fare in modo che un'essenza possa venir liberata, ovvero resa visibile a dispetto dei coprimenti che la dimenticanza dell'Essere porta con sé. 'Coprimenti', per Heidegger, significa «raccontare storie»¹⁹, significa il consegnarsi del pensiero medio e inautentico «alle costruzioni slegate, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come “problemi”»²⁰. Il 'coprimento' riguarda l'“occultamento” dell'ente nel suo manifestarsi originario, il forzoso apporre a esso indebite produzioni di senso che giustifichino, appaghino e tranquillizzino il nostro quotidiano rapportarci all'esistenza in termini del tutto inautentici.

Con ciò, naturalmente, è stato anche ricercato il chiarimento dell'analisi esistenziale compiuta in *Essere e tempo* nel suo declinarsi *ontologicamente*: compiere un'analisi esistenziale, dunque, dovrà essere inteso come un rapportarsi all'esistenza dell'Esserci non per produrre un senso a partire da essa, non per instaurare un'indagine che rifletta su di essa in quanto tale per l'uomo, ma perché attraverso di essa – data la sua particolare natura trascendentale – possa prendere corpo quell'interrogare fondamentale dell'Esserci riguardo alla questione del senso dell'Essere.

Proseguendo nell'esposizione (Capitolo VIII) sono state proposte una serie di riflessioni che, da ultime, ovvero prima che *il pensiero* dell'Esserci possa autenticamente “impattare” l'Essere, devono esser sollevate per rendere filosoficamente chiaro il consegnarsi dell'Esserci al proprio se-Stesso autentico e alle implicazioni che esso porta con sé.

La nostra meditazione, a questo punto, si è proposta di riflettere, insieme ad Heidegger, intorno alla convergenza ontologica delle tematiche 'verità' ed 'Essere'; e a ciò che quest'ultima porta con sé su di un piano d'indagine che vede l'Esserci come interlocutore privilegiato nella ricerca.

Dapprima è stata proposta una riflessione intorno al nesso povertà/mondo.

19 ET, p. 17-18.

20 ET, p. 42.

Riportando la nostra attenzione presso il *ni-ente* del fondamento davanti a cui l'angoscia pone l'Esserci, infatti, quest'ultimo incontra un'estrema "povertà": il "mondo" costruito dal Si *scopre* il proprio senso inautentico e si ritrova privo di "appigli ontici". In questa povertà di "mondo", l'uomo, è posto innanzi all'infondatezza (*Abgrund*). Ed è proprio in tale frangente, nel "divincolarsi" dai significati inautentici cui l'angoscia costringe, che l'Esserci può incontrare il *mondo nella sua mondità*. Quest'ultimo, precisa Heidegger, è concetto ontologico²¹: esso designa l'appartenenza dell'Esserci e del mondo a una stessa trama ontologica da cui sono entrambi costituiti.

Nella povertà di ogni ente, nella caduta dei significati nel *ni-ente* e nel presentarsi del mondo nella sua 'mondità', l'Esserci può aprirsi, come scrive Chiodi, «a tutto ciò che è, al mondo e a se stesso»²². Tutto ciò, in quanto aperto dall'angoscia, permette all'Esserci di comprendere più a fondo tale situazione emotiva e ciò che in essa si rivela: ovvero il proprio essere-aperto (*Erschlossenheit*) rispetto alla propria datità ontica.

Ma che cosa designa tale 'apertura' dell'Esserci, propriamente, per la nostra indagine? Scrive Rachel Bepaloff: «tale essere-aperto ci lascia intendere che la verità non è nient'altro che la luce che inonda l'Essere. È nel non-occultamento dell'Essere che risiede la verità primordiale»²³. *La verità, dunque, risiede nel non oscuramento dell'ente*, vale a dire: essa si dà nel suo esser-scoperta (*ἀλήθεια*). In queste righe diviene più chiaro il modo heideggeriano di intendere la fenomenologia nei termini di un'ontologia: essa deve lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso. La verità dell'Essere sarà dunque possibile nel suo svelarsi. E di tale svelamento dovrà rendersi responsabile l'Essere nel progredire del suo pensiero.

Proprio a partire da ciò, infatti, si rende comprensibile il ruolo di *'interprete'* che l'Esserci si vede assegnato: egli, in quanto costitutivamente aperto, deve farsi

21 Cfr. ET, p. 86.

22 ET, p. 590.

23 Rachel Bepaloff, *Su Heidegger*, tr. it. di Laura Sanò, Bollati Boringhieri, Milano, 2010, p. 12. [D'ora in poi abbreviato con 'SH'].

'*Ausleger*', ovvero interprete dello svelarsi dell'Essere. Egli deve, in concordanza al senso etimologico del termine tedesco, *ex-porre*, porre fuori – nel senso di un'esposizione manifestativa – svelando il fenomeno per ciò che esso è intimamente nella sua verità. È questo, dunque, il senso dell'interpretare dell'Esserci in *Essere e tempo*: un porre (*legen*) fuori (*aus*), un lasciar vedere ciò che si automanifesta.

Proprio nella sua apertura trascendentale, ovvero nel suo potersi collocare in termini *ecstatici* rispetto al proprio 'Ci', l'Esserci è in grado di gettare quella luce sull'Essere per far sì che esso possa svelarsi con verità.

A fronte dei passaggi posti in essere sin qui, dunque, pare giunto il momento (Capitolo IX) affinché l'Esserci possa esperire la propria esistenza in termini autentici, ovvero possa giungere a una comprensione genuina del senso dell'Essere e consegnarsi a essa con 'risolutezza'. Tale possibilità, in particolare, è aperta all'Esserci, nelle pagine di *Essere e tempo*, a partire dal fenomeno della *morte*.

Anche questa, nel corso delle nostre meditazioni intorno all'esistenza inautentica, ci si è rivelata nel suo essere “compromessa” dalle interpretazioni medie della dimensione pubblica. Il morire, in particolare, si è presentato alla nostra attenzione nella sua veste di fenomeno “depotenziato” dal Si nel suo valore esistenziale autentico. La morte, per lo più, viene considerata alla stregua di un'“oggettività” (*factum brutum*), che, in quanto tale, non riguarda propriamente l'esistenza (inautenticamente intesa) del singolo Esserci, ma nella quale egli, prima o poi, dovrà imbattersi. Tale stato di cose, secondo Heidegger, dà luogo a quel fenomeno che le pagine di *Essere e tempo* designano come 'essere-per-la-morte inautentico'. Ciò che noi andremo cercando, invece, sarà proprio un'esperienza della morte autenticamente intesa.

Solo nel precorrimento di questa (anticipazione della morte), infatti, l'Esserci potrà svelare tale fenomeno, ovvero il 'morire', come la *possibilità* «più propria, incondizionata e insuperabile»²⁴. Essa, infatti, non solo lo riguarda nella sua

24 ET, p. 301.

esistenza, ma la interessa in modo *eminente*: «La morte – scrive Heidegger - è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci»²⁵. Nella morte, scrive Rachel Bespaloff, per l'Esserci «ne va del suo poter-Essere-nel-mondo come tale»²⁶. Dal momento che la morte esiste, l'esistenza dell'Esserci è “tradita”²⁷.

Anticipare la morte significa, per l'Esserci, precorrere il proprio essere-per tale estrema possibilità che eminentemente caratterizza l'esistenza, mantenendola come tale. Ovvero mantenendola nel suo essere possibilità eminente ed estrema, che annulla ogni esser-possibile dell'Esserci. L'anticipazione della morte, scrive Heidegger: «svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si»²⁸: è questo l'essere-per-la-morte autentico. E proprio in quest'ultimo, infatti, può sorgere quella '*decisione risoluta*' che accoglie l'esser-finito dell'Esserci in quanto esser-gettato. Nell'Esserci, attraverso il suo autentico esperire l'anticipazione della propria morte, irrompe la “coscienza” come “voce”, la quale parla all'uomo del proprio essere da sempre in “debito” nei confronti dell'Essere. Ciò che parla all'Esserci, infine, è l'esistenza stessa nel suo riconoscersi come “colpevole”: essa può dunque distinguersi, in quanto *Esser-Ci*, quale costitutivamente finita e impotente, gettata dall'Essere ed esistente *solo* a partire da esso. L'Essere, da ultimo, risulterà come ciò che, sin dall'inizio, ha chiesto se stesso attraverso l'interrogarsi dell'uomo nel suo *Esser-Ci*.

25 *Ibidem*.

26 SH, p. 31.

27 *Ibidem*.

28 ET, p. 318.

PARTE I

LO SMARRIMENTO DELL'ESSERCI

CAPITOLO I

IL PROBLEMA DELLA DIMENTICANZA DELL'ESSERE E DEL SUO SENSO

CONSIDERAZIONI PRELIMINARI ALLO STUDIO

§1 Il domandare occultante e la dimenticanza dell'Essere

Essere e Tempo (*Sein und Zeit*, 1927) di Martin Heidegger si apre con una dichiarazione d'intenti molto chiara: è necessario riproporre *il problema del senso dell'Essere* al fine di risollevarlo tale questione dallo stato di “incuria filosofica” in cui essa, da ormai lungo tempo, versa. E proprio in questa sua riproposizione e interrogazione 'a partire dall'Essere' noi abbiamo intenzione di seguire il filosofo tedesco: il nostro studio ha lo scopo di riflettere tale problematica *insieme* a Martin Heidegger e di meditare sulle conseguenze che essa manifesta nel suo emergere.

Di fatto - spiega Heidegger nelle prime pagine di *Essere e tempo* - la concreta elaborazione della questione dell'Essere si trova in uno stato di abbandono che non possiamo permetterci di continuare a ignorare, così come non possiamo permetterci di continuare a considerarla alla stregua di uno qualsiasi *tra* i problemi della filosofia²⁹. *È ormai un dato che l'Essere, nella sua problematicità, sia da lungo tempo caduto nell'oblio della dimenticanza; e, allo stesso modo, i discorsi che lo riguardano si sono, da tempo, decisamente*

29 Cfr. Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di Franco Volpi su versione di Pietro Chiodi (1970), trad.it di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1971, p. 14, 15 [D'ora in poi abbreviato con 'ET'].

*trivializzati*³⁰.

L'Essere, sottolinea Heidegger, è ormai precipitato tra le maglie dei fenomeni (fenomeno tra i fenomeni, ente tra gli enti) e tende a venir guardato con sufficienza da tutti coloro che lo ritengono un concetto generale e vuoto, sin troppo chiaro e sin troppo ovvio per poter esser preso in seria considerazione da parte della riflessione filosofica. «A tal punto - scrive Heidegger - che colui che si ostina a farlo oggetto di ricerca è accusato di errore metodologico»³¹.

Pare opportuno chiarire quest'ultima battuta: per il tradizionale pensiero metafisico³² (“secolarizzatosi” poi nel pensiero empirico-scientifico e nel più vago pensiero comune derivatone) l'Essere è troppo *generale*, troppo *indefinibile*, troppo *ovvio* perché una sua tematizzazione filosofica possa produrre dei risultati e delle meditazioni degni d'interesse. Da ciò consegue un progressivo focalizzarsi della ricerca filosofica sugli enti intramondani (ossia in direzione *ontica*) di cui facciamo esperienza quotidiana; e non, di contro, sull'*Essere in quanto Essere*, del quale, sempre secondo il pensiero metafisico comune, noi non faremmo mai vera esperienza (la quale, a ben vedere, si limita all'ente di volta in volta incontrato nel mondo).

Ciò che pare necessario comprendere, per accostarsi alla filosofia heideggeriana, è lo stesso problema dell'Essere, inteso in tutta la sua radicalità e forza fondamentale: esso, così come pensato dal filosofo tedesco, non si presenta né come una questione che possiamo permetterci di tralasciare, né, soprattutto, come un problema *tra gli altri*. La questione del senso dell'Essere vuol dunque porsi come l'eminente interrogativo che è (concretamente) necessario affrontare se vogliamo che l'indagine filosofica sia seriamente volta al coglimento *dell'essenziale* e delle sue implicite conseguenze (filosofiche ed esistenziali). Ed

30 *Ibidem*.

31 Per questa citazione e le righe che la precedono si veda ET, pp. 14, 15 e 16.

32 È bene notare come Heidegger, nel paragrafo primo di *Essere e tempo*, si riferisca all'essere come a ciò che «mantenne nell'inquietudine il filosofare degli antichi». È chiaro qui il rimando da parte di Heidegger alla filosofia antica (in particolare presocratica) di non aver mai completamente dimenticato il problema dell'essere (sia pur avendolo impostato secondo modalità errate). Cfr. ET, p.13.

è soprattutto di ciò che si occuperà la presente tesi di laurea.

A questo punto si potrebbe venir tentati dal desiderio di chiedere, che cosa sia, nello specifico, questo 'Essere': richiedere cioè che, riguardo quest'ultimo, venga fornita una specifica risposta che lo definisca in una forma logico-sintattica tradizionale. Ma, a ben vedere, se il problema del senso dell'Essere è *effettivamente* un problema che *non* può porsi *tra* gli altri problemi, ne seguirà che non possiamo decisamente aspettarci che la risposta a tale problema si formuli come una risposta *tra* le altre risposte. Se, di fatto, l'Essere trascende l'orizzonte ontico, non potrà certamente sopportare alcuna entificazione di sorta (verbale, a esempio). L'Essere è più originario di qualsiasi ente: definirlo, dunque, equivarrebbe a snaturarlo. Esso dovrà allora esser colto entro modi e forme affatto diversi.

*Il «che cos'è?» il «perché?» (riassunti dal socratico 'τί ἐστίν') si configurano quali domande tipiche della metafisica tradizionale (nonché di una più generale e quotidiana tendenza comune), tendenti a occultare il carattere eventuale³³ dell'Essere nel suo manifestarsi originario. Ed è a questo manifestarsi che l'indagine fenomenologica ed ermeneutica deve saper consegnarsi con la risolutezza di chi non è viziato da aspettative o pregiudizi. Proprio in questa maniera tradizionale di interrogare (l'ente) Heidegger vede i presupposti per una dimenticanza del *senso dell'Essere* e del suo oblio. Questo domandare finisce spesso per tradire le proprie implicite motivazioni che, ben lontane dal voler*

33 *Evento*: lat. *eventus* da *e-venire*: venir fuori, mostrarsi. Di tale termine Heidegger si serve in modo costante a partire dal 1936 per dar consistenza al pensiero dell'essere in quanto realtà storica che si dischiude nel presentarsi degli enti che divengono visibili. *Ereignis* deriva da *eigen*: proprio. In questo senso ciò che *e-viene* è ciò che vi è di più proprio. L'essere, nell'evento di sé, si consegna nei termini dell' appropriazione/trasappropriazione all'uomo che, infine, comprende l'essere per ciò che è e per ciò che, al medesimo tempo, lo costituisce in quanto essere esistente. Scrive Heidegger in una nota a margine della prima edizione (1949) della *Lettera sull'«umanismo»* (1949): « [...] dal 1936 «evento» (*Ereignis*) è la parola guida del mio pensiero». Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995, p. 35. [D'ora in poi abbreviato con «LU»]. Con tale citazione intendiamo porre l'attenzione su quanto segue: il termine «evento» viene utilizzato da Heidegger solo diversi anni dopo la prima pubblicazione di *Essere e tempo*. Esso è dunque qui impiegato da un punto di vista *sincronico*: nonostante il suo più tardo conio heideggeriano, ci pare che esso possa ben illuminare anche dei concetti espressi in *Essere e tempo*.

accogliere una genuina esperienza del vero, risultano più preoccupate nell'elaborare soluzioni che *tranquillizzino l'esistenza* dell'uomo e l'acquietino nella propria (mai del tutto sopita) inquietudine. Il carattere di tali risposte baratta una momentanea *serenità* con un'autentica esperienza dell'esistenza. Vale la pena, in questo contesto, ricordare la lezione di Friedrich Nietzsche, con il quale la meditazione di Heidegger si è misurata per anni:

Il vero pensatore rasserena e allieta sempre, sia che egli esprima la sua serietà o il suo scherzo [...]; senza atteggiamenti tetri, mani tremolanti, occhi acquosi, ma sicuramente e semplicemente, con coraggio e vigore, in ogni caso però come un vincitore; e proprio ciò rasserena più profondamente e intimamente: vedere il dio vincitore davanti ai mostri che egli ha combattuto. La serenità, invece, che talvolta ci viene da scrittori mediocri e da pensatori dal fiato corto, ci impoverisce nel leggerli. [...] Questi *falsi sereni* (corsivo nostro) non vedono affatto le sofferenze e i mostri [...] la loro serenità suscita disprezzo, perché inganna: infatti essa vuole sedurre e far credere che si è ottenuta una vittoria.

Essi parlano realmente, non balbettano e neppure ripetono meccanicamente; essi si muovono e vivono realmente, e non a quel modo di maschere sinistre nel quale solitamente gli uomini vivono³⁴.

Ciò che l'uomo incontra nel mondo, quotidianamente, è l'*ente*. Il mondo è costituito da cose, fatti, situazioni, relazioni delle quali egli fa esperienza concreta nell'arco della sua esistenza. Ciononostante non tutto risulta sempre comprensibile in base ai criteri d'interpretazione adottati: l'esistenza *getta*³⁵ così l'uomo nello stupore dell'incompreso.

Ci ritroviamo dunque a dire, con Aristotele, come la filosofia nasca da *θαῦμα*³⁶,

34 Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano, 2009, pp. 15-16.

35 *Geworfenheit*: «esser-gettato», «gettatezza». È lo stato in cui l'Esserci, nella sua fatticità, si trova a essere, e in cui è all'oscuro circa la sua provenienza e la sua destinazione. ET, p. 596 [Glossario].

36 Cfr. Aristotele, *Metafisica* I, 982b 11-24, a cura di G. Reale, tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano,

ovvero dalla meraviglia. «Chi prova un senso di dubbio e di meraviglia – scrive Aristotele – riconosce di non sapere»³⁷: dalla meraviglia il dubbio, e dal dubbio la filosofia e la ricerca. Lo stupore di cui parla Aristotele è da intendersi in senso pienamente positivo e “solare”: la meraviglia desta nell'uomo la sorpresa di ciò che non si conosce e non si comprende, e che, per questo, lo induce a interrogarsi e a sviluppare un atteggiamento di stampo filosofico. In tempi più recenti, pare degno d'interesse sottolinearlo, dell'aristotelico *θαῦμα* è stata proposta una lettura differente da parte di Emanuele Severino. Nella traduzione di *θαῦμα* con 'meraviglia' Severino riconosce un'incomprensione³⁸ di fondo del termine, il quale, a suo giudizio, starebbe a indicare una meraviglia connotata in senso negativo: essa indicherebbe più propriamente lo stupore atterrito e la paura provata innanzi a ciò che non si comprende³⁹. Secondo il filosofo italiano, dunque, *θαῦμα* indicherebbe lo stupore angosciato provato nei confronti dei frangenti più turbanti dell'esistenza: la casualità incomprensibile e apparentemente illogica, la sofferenza del proprio esser mortali, l'impotenza nei confronti del divenire di sé e di ciò che circonda la vita.

Qualunque sia il significato più proprio che s'intenda attribuire allo *θαῦμα* aristotelico un fatto rimane saldo: esso smuove l'uomo nella propria situazione emotiva e, stupendolo, lo sospinge verso la ricerca. Egli inizia, così, a incalzare le cose che incontra nel mondo chiedendo conto a esse del loro “esser-così” e del loro “perché”. Ne segue, in termini storico-metafisici, un domandare *a partire dall'essente* (ente) che finisce nella ricerca di un *essente ancora più essente* che possa sedare i nostri “perché?” e “cos'è?”.

Scrivo a tal proposito Heidegger:

L'essere dell'ente non «è» esso stesso un ente. Il primo passo innanzi

2004, p. 10.

37 *Ibidem*, p. 11.

38 Cfr. Emanuele Severino, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano, 2006, cap. I (La filosofia e il nostro tempo).

39 Cfr. Emanuele Severino, *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Bur, Milano, 2004, vol. I, cap. I (La filosofia nasce grande).

filosofico nella comprensione del problema dell'Essere consiste nel non μῦθόν τινα διηγῆσθαι, nel non «raccontare storie», cioè nel non pretendere di determinare l'ente in quanto ente facendolo derivare da un altro ente⁴⁰.

“Non raccontare storie” vuol dire questo: dubitare di quelle che riteniamo essere le verità più certe della nostra esistenza, poiché spesso, proprio in ciò che diamo per scontato, si nasconde il concreto ostacolo che impedisce l'accesso a un'esperienza della verità più originaria e risoluta. Altrimenti detto: “non raccontare storie” significa cercare di sganciarsi dall'interpretazione media, dal chiacchierare che reitera pseudoproblemi ereditati dalla tradizione come “veri problemi” dei quali “vale la pena” occuparsi, dal vociare che conta più sulla propria ampiezza di volume che non sulla validità dei concetti adottati (quasi sempre solo apparentemente giustificati)⁴¹. L'oblio dell'Essere riguarda proprio questo: un modo di pensare e far esperienza dell'ente.

Il compito che Heidegger si propone, e che questo scritto intende testimoniare, è di *lasciar schiudere* gradualmente l'esperienza dell'ulteriorità dell'Essere (a discapito del qui ed ora concepito *sic et simpliciter*) così come concepita dalle meditazioni del filosofo tedesco.

Risulta dunque opportuno, ai fini dell'obiettivo da noi perseguito, non lasciarsi tentare da atteggiamenti che potrebbero risultare *coprenti*, invalidando i nostri obiettivi già in partenza. Premuriamoci invece di lasciare lo spazio necessario a ciò che deve rendersi manifesto; e disponiamoci verso esso non in un atteggiamento di pretesa, bensì di ascolto e meditazione. Come scrive lo stesso Heidegger: «'Noi' possiamo soltanto preparare la disponibilità per l'evento. *Il consegnarsi a una risposta, domandando* nel senso del porsi nello stato d'animo fondamentale del riuscire a sentire»⁴².

40 ET, pp. 17-18.

41 Cfr. ET, p. 42.

42 Martin Heidegger, *Metafisica e nichilismo*, a cura di Carlo Angelino, trad.it Adriano Fabris, Il Melangolo, Genova, 2006, p. 13. [D'ora in poi abbreviato con 'MN'].

§ 2 Il tralasciamento della *differenza ontologica*:
la comprensione 'a partire dall'ente'

Il pensiero metafisico che precede *Essere e Tempo* si è da sempre mantenuto, Heidegger lo sottolinea a più riprese nei suoi scritti⁴³, nella fondamentale dimenticanza della differenza ontologica⁴⁴: la distinzione, cioè, tra ente ed Essere.

L'indagine metafisica si è configurata, sin dai suoi inizi, come un'indagine “*a partire dall'ente*”⁴⁵ che progressivamente avanza «sottraendo quest'ultimo alla signoria dell'essere, per abbandonarlo al dominio della macchinazione»⁴⁶. Ne segue un inevitabile predominio dell'ente sull'Essere, dell'ontico sull'ontologico: «l'essere viene esperito solo a partire dall'essente – cioè *in riferimento all'essente* – e viene conosciuto unicamente in tal modo»⁴⁷.

L'Essere, ossia ciò che vi è di più determinante e rispetto al quale l'ente è già sempre compreso, si mantiene nell'oblio della dimenticanza. Altrimenti detto: l'ente che non viene compreso nel proprio esser al contempo *manifestazione* e *manifestante* di quello stesso Essere che lo costituisce e lo determina, finisce per essere concepito come totalmente *disponibile*, ovvero utilizzabile e manipolabile

43 Il concetto di differenza ontologica non è esplicitamente presentato in *Essere e tempo*, ma è da considerarsi come implicito alla riflessione. Di esso Heidegger ha fatto «prima pubblica comunicazione» nel 1927 (all'interno del corso estivo '*I problemi fondamentali della fenomenologia*'. Corso che lo stesso Heidegger definì «una nuova rielaborazione della terza sezione della prima parte di Essere e tempo»). Cfr. *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, trad.it A. Fabris, Il melangolo, Genova, 1988, Introduzione di Carlo Angelino, p. VII [D'ora in poi abbreviato con 'PF']. Alla dimenticanza della differenza tra ente ed essere da parte della metafisica tradizionale Heidegger fa invece riferimento in più occasioni in *Metafisica e nichilismo* [Cfr. per esempio MN, p. 14, 37.]

44 PF, 218-219.

45 Anche se, va precisato, per Heidegger la metafisica vera e propria comincerebbe solo con Socrate e Platone: «Platone sviluppando la 'dottrina delle idee', creò uno strumento utilizzato da tutta la metafisica, ma in realtà l'autentico ideatore fu Socrate. [...] prima di Socrate non c'era ancora nessuna metafisica; il pensiero di Eraclito e di Parmenide è 'fisica' nel senso di ottenere con il pensiero l'essenza della φύσις intesa come l'essere dell'ente». Cfr. MN, p.87.

46 MN, p. 240 (in *Postfazione* di Carlo Angelino).

47 MN, p. 14.

al piacere dell'uomo. Questo mancato riconoscimento mantiene gli uomini nella convinzione di poter disporre degli enti (compresi noi stessi e la nostra esistenza) secondo la loro volontà e i propri fini. In ciò è scoperto quel costante e mai sazio desiderio di controllo (che ha radice nell'incontrollabilità e indisponibilità dell'Essere) che incalza l'uomo e lo sospinge in una costante relazione *inautentica* con l'esistenza. Esso si traduce nel *dominio tecnico*, il quale vuole le cose del mondo come controllate e controllabili, modificabili e utilizzabili a seconda dei nostri scopi contingenti. In tale consolidata prassi viene sottolineandosi come la nostra esperienza quotidiana dell'ente sia viziata da un pregiudizio che si fonda nella dimenticanza della verità ultima della realtà che ci circonda.

La strada su cui vuol portarci Martin Heidegger intende, a nostro giudizio, scostarsi proprio da questa modalità media di comprensione. La via tracciata dal filosofo nelle sue meditazioni tende invece a condurci in un'esperienza più radicale ed autentica, che sappia sciogliersi sia dal pensiero povero del "qui ed ora" (che si limita a pensare ciò che incontra solo in funzione di un'utilità o di una spendibilità), sia dal domandare a partire dall'essente che, come già scritto nel primo paragrafo, finisce nel ricercare di un *essente ancora più essente* (un ente maggiore, rettore e garante del senso dell'ente).

L'Essere, dunque, con l'avvento del pensiero metafisico, precipita tra le maglie dei fenomeni: esso viene trattato alla stregua di un problema qualsiasi e guardato con sufficienza da tutti coloro che lo ritengono un concetto troppo generico e sin troppo evidente per esser preso in seria considerazione. Ciò che è davvero necessario comprendere, secondo Heidegger, è che il problema dell'Essere, che la costitutiva apertura dell'Esserci ci consente di indagare, *non è un problema tra gli altri*. E nemmeno si tratta di un problema di carattere astrattamente teoretico: la questione è invece estremamente *concreta*.

Ma ancora una volta il senso comune ci ostacola: cos'è il concreto per noi se non ciò che è immediatamente spendibile nei termini della contingenza quotidiana? Cosa se non l'utile in cui troviamo riscontro immediato? Heidegger

vuol decisamente porsi contro questo modo d'angusto respiro di intendere la concretezza. Il concreto va invece inteso e pensato come qualcosa di più ampio e determinante: è l'esperienza dell'ulteriore che ciascuno di noi fa stando al mondo.

'Concreto' è l'essere costantemente e da sempre già in relazione con ciò che ci precede e ci determina e ci rende possibili in quanto essenti questa precisa determinazione: è il consegnarsi a un'esperienza esistenziale che ci coinvolge in un circolo dell'Essere che determina e interroga se stesso, lasciando all'interprete umano il compito di far sì che le cose possano manifestarsi (*φαίνεσθαι*) per ciò che sono intimamente. Dimenticare la differenza fondamentale che intercorre tra l'Essere e l'ente porta propriamente a questo stato di cose: scordare che ciò che ci *appare* innanzi quotidianamente (l'ente) è possibile solo sulla scorta di un *fondamento* (l'Essere) che rende possibile l'apparire stesso. Detto diversamente: l'*apparire* può apparire nella piena luce del giorno solo sul *fondamento* del *manifestarsi* di qualcosa. «Ma questo manifestarsi che assieme rende possibile l'apparire, non è l'apparire stesso»⁴⁸.

§ 3 Esserci ed esistenza

Ci spostiamo ora nei pressi dell'uomo. Ma tale scelta non è arbitraria: l'uomo non è, nel pensiero di Martin Heidegger, un ente come gli altri, il suo stare al mondo non si configura quale un semplice *sussistere* incapace di comprendersi in uno spettro più ampio rispetto alla propria immediatezza ontica.

Al contrario, egli assume nell'indagine heideggeriana un ruolo privilegiato: nell'uomo troveremo dunque un'*apertura* che ci consentirà di accedere alla verità dell'Essere.

Ma andiamo per gradi: il termine che Heidegger utilizza per far riferimento all'uomo in generale e alla sua esistenza è *Esserci (Dasein)*⁴⁹. Scrive il filosofo

⁴⁸ Per questa citazione e le righe che la precedono cfr. ET, pp. 43, 45.

⁴⁹ Come accade per larga parte della terminologia heideggeriana il termine italiano 'Esserci' risulta privo di tutta una serie di sfumature possedute invece dall'originale in lingua tedesca

tedesco:

L'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra altri enti. Onticamente, esso è caratterizzato piuttosto dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso. La costituzione d'essere dell'Esserci implica allora che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. Il che, di nuovo, significa: l'Esserci, in qualche modo e più o meno esplicitamente, si comprende nel suo essere. È proprio di questo ente che, col suo essere e mediante il suo essere, questo essere è aperto ad esso. *La comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci.* La peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico⁵⁰.

L'Esserci, nel suo Esser-Ci (*Da-sein*: esser-qui, esser situati), è *originariamente aperto*: è cioè in grado di comprendersi nella sua struttura più intima. Esso è costituzionalmente dotato di un'apertura *trascendentale* che gli consente di relazionarsi *ontologicamente* (e non solo *onticamente*) a se stesso e al mondo a cui è consegnato dalla verità dell'Essere.

L'Esserci è, secondo Heidegger, l'unico ente capace di comprendere se stesso, e gli altri enti, come ciò che è, ossia nel loro *essere*⁵¹. Altrimenti detto: ciò che distingue in modo netto l'Esserci dagli altri enti è la sua *essenza (Wesen)*, la quale «*consiste nella sua esistenza*»⁵² (a dispetto degli altri enti, che Heidegger considera meramente *sussistenti* e mai realmente *esistenti*). *L'esistenza* è, per Heidegger, un vero e proprio atto di comprensione per cui l'esserci coglie l'unità originaria che fonda tutti i fenomeni. L'Esserci non è solo un ente che si rapporta agli altri enti (ente tra gli enti), bensì è costitutivamente portatore di un'apertura

'*Dasein*'. Per una comprensione più corretta e aderente al pensiero heideggeriano raccomandiamo la frantumazione in due parti del termine 'esser-ci': il '*ci*' non è riferito solamente all'esser presente (*Da-sein*: esser-qui) dell'ente uomo in termini spaziali e temporali ma va a connotare l'esser consegnati come fenomeni a una realtà (l'essere) che *ci* precede, *ci* costituisce e infine *ci* determina nel nostro essere-nel-mondo.

50 ET, p. 24.

51 Cfr. Emanuele Severino, *Heidegger e la metafisica*, 1950, Adelphi, Milano, p. 132 [D'ora in poi abbreviato con 'HM'].

52 ET, p. 60.

verso l'ulteriorità che lo costituisce e lo determina.

Esistere in senso pieno e autentico indica l'Esserci che è in grado di riconoscersi in un insieme articolato di relazioni e rimandi che lo costituiscono fondamentalmente nel proprio *Esser-Ci (Sein-Da)*. La vera esistenza, autenticamente intesa⁵³, non si adagia sulla comprensione media del mondo, non si accontenta di ciò che normalmente “si pensa”; ma si muove verso un orizzonte di comprensione che trascende la semplice presenza consegnandosi a ciò che la costituisce in quanto tale. Giustamente nota Fabris nella sua analisi di *Essere e Tempo*:

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 collocato⁵⁴.

Ribadiamo dunque: per Heidegger l'esistenza che si renda pienamente disponibile a se stessa si proietta verso un'ulteriorità d'orizzonte che svela il manifestarsi dell'Essere. Ed è proprio in questo passo che si realizza pienamente l'indagine filosofica, in senso *ontologico-esistenziale*, condotta da Martin Heidegger.

Ora, l'uomo è, rispetto al suo esistere, in rapporto originariamente *ecstatico (Exsistenz)*: la sua esistenza è sostanzialmente *ecstaticità*. L'uomo, nel proprio esistere, è in sé in quanto ente determinato, ma è originariamente e al contempo fuori di sé (in quanto gettato dall'Essere, nell'Essere, attraverso l'Essere).

L'*ecstaticità* è nell'*ex-sistere* dell'Esserci: nello star fuori di sé. Tale Esserci è in

53 Di '*esistenza autentica*' Heidegger inizia a parlare dal paragrafo 38 (Deiezione ed esser-gettato) in poi. Ci riserviamo di ritornare su tale concetto più avanti. È comunque opportuno riportare quanto scrive Heidegger nel già citato paragrafo 38: «L'esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa». ET, p. 219.

54 Adriano Fabris, *Essere e Tempo di Heidegger*, Carrocci, Roma, 2016, p. 25. [D'ora in poi abbreviato con 'FET'].

grado di esperire vera e propria *esistenza* in quanto non rinchiuso nella sua pura e semplice determinatezza di ente intramondano (tra e con gli enti intramondani).

Detto altrimenti: l'*ecstaticità* dell'esistenza umana è nel proprio essere al contempo se stessa e altro da sé; l'Essere fonda originariamente il singolo esserci, ma fonda anche tutto ciò con cui tale Esserci entra in relazione nel mondo. Questo significa che l'Esserci ha in comune con gli altri enti un terreno ontologico in cui riesce a sostare, rendendosi così pienamente se stesso e altro da sé. Riesce dunque ad *accedere* a ciò da cui è fondato e in cui è fondato il mondo di relazioni, cose, persone e viventi con i quali entra quotidianamente in contatto. Riposa qui il perché Heidegger abbia scelto proprio l'Esserci come interlocutore privilegiato di un'analitica esistenziale intesa in senso ontologico.

L'Esserci può uscire da sé (meglio: è già originariamente fuori di sé), può trascendere la propria determinatezza ontica (esistentiva⁵⁵): è questa la sua apertura.

Ma occorre prestare attenzione: quando pensiamo l'“uscita” da sé dell'Esserci non dobbiamo pensare ad un soggetto che si muova ponendosi di contro a un oggetto, bensì come a una soggettività che ricomprende se stessa (in una sorta di torsione) in quanto essente quella stessa soggettività⁵⁶: «la comprensione dell'essere è essa stessa una determinazione d'essere dell'Esserci»⁵⁷.

È opportuno chiarire un altro punto: il nostro rivolgerci all'uomo (Esserci) e alla sua esistenza come a degli interlocutori privilegiati non porta con sé la convinzione che l'uomo sia l'unità di misura della verità dell'essere: «Il primato dell'esserci, rispetto a qualunque altro ente, [...] non ha evidentemente nulla a che fare con una fallace soggettivizzazione della totalità dell'ente»⁵⁸. Non stiamo

55 «existenzial – existenziell: «esistenziale» – «esistentivo». La rigorosa definizione di questa coppia concettuale [...] è utilizzata per distinguere il piano delle determinazioni dell'esistenza considerata nella sua immediatezza (existenziell) da quello delle determinazioni ontologiche che si riferiscono invece all'esistenza quale modo d'essere specifico dell'Esserci (existenzial)». ET, p. 591 (Glossario).

56 In Heidegger non troviamo traccia del dualismo soggetto-oggetto. Scardinare questo tipico dualismo metafisico sarà uno dei suoi grandi obiettivi in vista di una loro ricomposizione unitaria nella totalità dell'essere.

57 ET, p. 24.

58 ET, p. 27.

cercando di antropomorfizzare tale verità. L'uomo è un *μεταζῶν* che concede quell'accesso e quell'apertura che abbiamo già sottolineato. E la offre in quanto destinatario che deve farsi interprete di una verità che lo costituisce e lo determina indipendentemente dal suo atteggiamento esistenziale o intellettuale.

Per Heidegger si è interpreti esistenziali non in quanto si adotta un determinato e specifico atteggiamento intellettuale, si è invece interpreti già in quanto Esser-Ci, attraverso i patimenti, le gioie e le noie: si è interpreti in quanto destinatari passivi della verità dell'Essere, nella quale da sempre si è calati, esistendo.

L'Essere che si manifesta nell'esistenza mostra un'indisponibilità e una possanza alla quale il vero fenomenologo ermeneuta si consegna con risolutezza, tralasciando la propria soggettività più spicciola: consegnarsi vuol dire *interpretare* le gioie e i patimenti dell'esistenza come espressioni di una verità alla quale siamo consegnati indipendentemente dai nostri desideri o dalle nostre preferenze.

È bene porci però un quesito che chiarisca ancor di più le posizioni assunte: perché Heidegger parla anche di «problema del *sensu* dell'Essere» e non solo di «problema dell'Essere»? Nella fattispecie, sosteniamo, il termine 'senso' utilizzato da Heidegger implica un riferimento ai porsi del problema dell'Essere come questione *esistenziale*. La questione dell'essere può esser posta, cioè, in quanto l'uomo, nella sua esistenza, è destinatario di una verità che lo coinvolge direttamente. Senza l'uomo il problema dell'Essere non potrebbe esser posto, in quanto esso se ne rimarrebbe muto. Ne segue che la questione dell'Essere diviene inevitabilmente una questione intorno al *sensu* che a tale Essere l'uomo assegna.

Il termine 'senso' richiama l'attenzione su quello che è un carattere essenziale del poter essere manifesto dell'Essere. Ciò non significa un appiattimento del problema dell'essere sulla psicologia umana: nell'interpretazione l'uomo deve concedersi ad una *passività ricettiva*: deve cioè rendersi disponibile, con il proprio esistere, a ciò che con l'esistere si apre e viene ricevuto.

§ 4 Il ruolo del tempo

Abbiamo sin qui cercato di chiarire quale sia per Heidegger l'ente a dover essere interrogato perché il problema del senso dell'Essere possa nuovamente porsi e uscire dalla dimenticanza.

Ora: l'analisi dell'Esserci (dalla quale *Essere e tempo* muove) non deve ingannare circa il fine da noi perseguito. L'obiettivo ultimo, lo sottolineiamo, *non* è quello di comprendere e interpretare esclusivamente l'uomo nella sua esistenza (è *anche* questo, ma non solo e non eminentemente). Di fatto Heidegger non ha mai avuto l'intenzione di elaborare una sorta di 'antropologia filosofica' di nuovo tipo⁵⁹. L'obiettivo, per il filosofo, resta l'elaborazione del problema del senso dell'Essere. In quest'ottica pare oltretutto chiarirsi il perché Heidegger abbia sempre e recisamente rigettato l'etichetta di 'esistenzialista' (come, d'altra parte, qualsiasi altra).

Di fatto l'esistenzialismo - nella sua formulazione sartriana⁶⁰ - si configura alla stregua di una riflessione filosofica ruotante attorno all'esperienza umana dell'esistere. Così l'esistenzialismo prende le sue mosse dall'esistenza umana e ad essa si riferisce e ritorna.

Quanto espresso da Heidegger in *Essere e tempo*, d'altro canto, non intende offrire all'esistenza *questo* tipo di primato (pur continuando a giocare essa un ruolo fondamentale all'interno della questione del senso dell'essere). Il principio

⁵⁹ Cfr. FET, p. 48.

⁶⁰ Secondo Sartre la riflessione esistenziale consiste in una vera e propria «filosofia dell'uomo». Punto di partenza dell'esistenzialismo sartiano è la concezione dell'esistenza umana come assurda e insensata: la vita non è dotata di alcun significato e la morte è semplicemente il culmine distruttore di questa fondamentale mancanza di senso. L'idea di Dio, di per sé, è un prodotto dell'uomo. E la realtà consiste in un essere dell'uomo sostanzialmente consegnato alla solitudine. In tale condizione esistenziale l'uomo è destinato all'esperienza della «nausea» della vita e del mondo con la loro assenza di significato alcuno. Unico punto di fuga possibile da questa condizione è nel raggiungimento consapevole dell'autentica libertà di scelta e nell'assunzione della concreta responsabilità come nei confronti di sé e degli altri. Solo in tal modo, secondo Sartre, si raggiunge l'*essenza*: a partire dall'esistere.

fondamentale dell'esistenzialismo sartriano, secondo il quale «l'esistenza precede l'essenza» come riportato da Heidegger nella *Lettera sull'«umanismo»*⁶¹, non ha davvero nulla a che vedere con una filosofia *dell'essere* quale vuol essere, invece, quella heideggeriana⁶².

Svolte tali considerazioni siamo dunque in grado di comprendere quanto scrive Heidegger nel paragrafo cinque di *Essere e tempo*:

L'analitica dell'Esserci [...] è completamente orientata nel senso del compito conduttore della elaborazione del problema dell'essere. Con ciò si determinano anche i suoi confini. Essa non pretende di offrire un'ontologia completa dell'Esserci [...] In vista di un'antropologia possibile o della sua fondazione ontologica, l'interpretazione che segue offre solo alcuni «frammenti», anche se tutt'altro che inessenziali. Ma l'analisi dell'Esserci, oltre che incompleta, è anche provvisoria. Essa incomincia col porre semplicemente in luce l'essere di questo ente, ma non offre l'interpretazione del suo senso. Essa deve piuttosto preparare l'ostensione dell'orizzonte dell'interpretazione dell'essere più originaria di tutte. Una volta assolto questo compito, l'analitica dell'Esserci di carattere preparatorio richiede la sua ripetizione su basi ontologiche più alte e autentiche.

Si mostrerà che il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo Esserci è la temporalità[*Zeitlichkeit*] [...] Ma l'interpretazione dell'Esserci come temporalità non costituisce, come tale, la risposta al problema conduttore che concerne il senso dell'essere in generale. Essa appronta però il terreno per trovare questa soluzione⁶³.

Ci troviamo ora davanti alla questione del *tempo*. Esso, come scrive lo stesso Heidegger poco più avanti rispetto alla nostra precedente citazione, deve esser concepito come «*orizzonte della comprensione dell'essere a partire dalla*

61 Cfr. Martin Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, trad.it F. Volpia, Adelphi, Milano, 1995, p. 54.

62 Cfr. HM, p. 331.

63 ET, p. 30.

*temporalità*⁶⁴ quale essere dell'Esserci che comprende l'essere»⁶⁵. L'uomo è gettato dall'Essere stesso nella verità dell'Essere⁶⁶ e tale verità si svela all'Esserci innanzitutto come temporalità.

Il tempo è il *modo* in cui noi, destinatari della verità dell'Essere, comprendiamo questo Essere stesso. Heidegger, non ci stanchiamo di ribadirlo, ci sta parlando di una questione concretissima: siamo situati nell'Essere in quanto tempo.

Quando Heidegger scrive che: «*la costituzione ontologica dell'esserci si fonda sulla temporalità (Zeitlichkeit)*»⁶⁷ ci sta dando un'indicazione importante: se l'Esserci è effettivamente quell'ente per il quale nel suo essere ne va *di* questo essere stesso⁶⁸ allora ciò significa che è proprio nell'arco temporale che l'ente uomo può cogliersi nel tessuto ontologico che lo determina e, allo stesso tempo, gli consente di farsi interprete del manifestarsi della verità dell'essere che lo sospinge e lo incalza nel corso della sua esistenza (nel suo insieme di possibilità, relazioni, rimandi...).

Più nello specifico: è nella temporalità intesa quale costituzione ontologica dell'esserci che si fonda l'unità di *esistenzialità, effettività e deiezione*, ossia l'unità delle tre determinazioni che costituiscono la struttura della '*cura*' (*Sorge*)⁶⁹. E la temporalità è fatta di '*cura*'. Solo grazie alla temporalità noi comprendiamo il senso autentico della '*cura*': essa è fatta di memoria e ricordo, di relazione e comprensione. Esser consegnati alla verità dell'essere (esser gettati) implica l'esser costantemente situati in un tessuto ontologico che costituisce il nostro

64 Il termine italiano 'temporalità' traduce allo stesso modo i due termini tedeschi '*Tempoalität*' e '*Zeitlichkeit*'. Questi ultimi debbono esser tenuti distinti. '*Tempoalität*' indica la condizione di possibilità di comprensione dell'essere, mentre '*Zeitlichkeit*' indica la temporalità come costituzione ontologica dell'Esserci. Trovandoci in questa ambivalenza non possiamo che attenerci al termine 'temporalità' senza ulteriori discriminazioni.

65 ET, p. 31.

66 LU, p. 56.

67 PF, p. 219.

68 ET, p. 24.

69 «La Cura, in quanto è un 'essere-avanti-a-sé', esprime l'«e-sistenzialità» dell'Esserci, ossia il suo stare fuori – in quanto 'poter-essere' – oltre la puntualità del presente protendendosi verso la 'maturazione' (*Zeitigung*, cfr.) nell'«avvenire» (*Zukunft*). Questo protendersi non è però puro, bensì sempre calato in un 'essere-già-nel mondo': come tale la Cura è 'fatticità', cioè 'gettatezza' in un mondo e in una storia, la cui origine nel 'passato' (*Vergangenheit*) è sottratta alla disponibilità dell'Esserci». Cfr. ET, p. 612.

abitare quotidianamente l'ontico: 'aver cura' è il prestare attenzione a ciò che costantemente rimanda la nostra esistenza quotidiana a un' ulteriorità (l'essere). Quest'ultima ci permette di comprendere il nostro *esser-preso*⁷⁰ in una stratificazione più articolata e interconnessa: più fondata. Solo così l'uomo può davvero 'aver cura': ritrovando memoria di ciò che lo costituisce e determina tutto ciò che lo circonda. Ricordando è allora possibile il sentimento che ci riconosce come esser in relazione originaria con le cose e le persone.

Riassumendo con le parole dello stesso Heidegger: il tempo è l'«orizzonte possibile di ogni comprensione dell'essere in generale»⁷¹ e l'interprete umano, se vuole approdare ad una concreta elaborazione del senso dell'essere, deve porsi in ascolto della verità dell'essere che nel tempo si manifesta.

§ 5 *Essere-nel-mondo* ed Esserci smarrito

Ritorniamo più avanti sul tema dell'*essere-nel-mondo*. Per ora, invece, si rendono necessari solamente alcuni cenni preliminari a questo particolare concetto della filosofia heideggeriana; e ciò per potersi avvicinare più agevolmente ai passaggi che seguiranno.

L'Esserci è onticamente consegnato, nella sua esistenza, ad una molteplicità di fatti (*fatticità*)⁷² che è alla radice di un'originaria dispersione⁷³. La molteplicità confonde e frastorna: abitua l'uomo ad abitare il mondo in termini meramente ontici. Una realtà concepita in tal modo finisce ben presto con l'esaurirsi nei rapporti quotidiani tra le cose, le persone, la natura... . Siamo qui di fronte alla

70 Questa locuzione heideggeriana esprime la tendenza per cui l'Esserci, dimenticando se stesso, si perde nell'ente utilizzabile che incontra nel 'mondo ambiente'.

71 ET, p. 10.

72 Scrive Fabris: «La *Faktizität* [effettività] [è] da concepire in un senso radicalmente diverso rispetto dalla *Tatsächlichkeit* [fatticità] degli oggetti, indica allora i criteri «fattuali» dell'esserci, vale 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)». FET, p. 67.

73 HM, p. 138.

dimenticanza di esser consegnati ad una molteplicità di momenti strutturali che concorrono a costituire, ben prima della nostra situazione ontica, il nostro *effettivo essere-nel-mondo*.

Quanto detto, però, «non esclude [...] che la via della ricerca intorno al fenomeno del 'mondo' debba passare attraverso l'ente intramondano e il suo essere»⁷⁴: questo punto è delicato e decisivo per comprendere e seguire correttamente il metodo fenomenologico-ermeneutico heideggeriano. Tra i rapporti ontici intramondani l'interprete è sempre comunque chiamato a passare.

Qui non vale l'invito che Virgilio rivolge a Dante di fronte agli ignavi: «[...] non ragioniam di lor, ma guarda e passa»⁷⁵. Ben diversamente l'interprete deve saper sostare nell'ontico per cogliere ciò che in esso, manifestandosi, si sottrae. Detto altrimenti, vale a dire: l'essere *lascia* che l'ente determinato si presenti per ciò che è in quanto (essente) quell'ente determinato particolare, ma nello stesso tempo, lasciandolo, si ritrae, nascondendosi. I fenomeni ontici sono indispensabili al coglimento dell'essere. Pensare ad essi nei soli termini di ciò che dobbiamo sfrondare per poter arrivare all'essere sarebbe, dunque, un fraintendere il pensiero di Heidegger.

L'obiettivo, lo ribadiamo, deve esser quello di saper sostare nell'ontico senza che esso incateni e obnubili le nostre capacità ermeneutiche. Ciò che va mantenuto costantemente è un pensare articolato e flessibile, che sappia immergersi e coglier(si) nell'ontologico e allo stesso tempo riemergere nell'ontico mantenendo il ricordo dell'essere. Solo in questo modo l'esserci può mantenersi nella piena *effettività* della sua esistenza e considerare il proprio esser da sempre consegnato ad un mondo e ad «[...] un rapporto preliminare e costitutivo con l'essere in generale»⁷⁶.

L'*essere-nel-mondo* di cui Heidegger ci parla in *Essere e tempo* è l'esser parte

74 ET, p. 86.

75 Dante, *Divina Commedia*, Inferno, Canto III, v. 51.

76 R. Nesti, *La «vita autentica» come formazione. Lettura pedagogica di Essere e tempo di Martin Heidegger*, Firenze University Press, Firenze, 2007, p. 50.

dell'Esserci di un fenomeno *unitario*⁷⁷: ciò significa esser *ontologicamente* consegnati ad una totalità originaria che ci coappartiene⁷⁸.

L'*essere-nel-mondo* non riguarda la sola sfera della semplice presenza ontica: siamo invece di fronte a qualcosa di più ontologicamente complesso e articolato.

La nostra indagine, tuttavia, prende le sue mosse da una situazione problematica in cui l'esserci, nonostante la sua originaria struttura trascendentale che apre all'orizzonte ontologico, è incatenato in una dimensione ontica che, ben lungi dal portarlo verso un'esperienza effettiva dell'esistenza, lo rende dimentico di sé relegandolo, *smarrito*, tra gli enti utilizzabili.

L'esserci, volendo calcare un po' la mano sui concetti, si trova così in uno stato molto simile a quello della mera *sussistenza* che Heidegger concepisce per gli altri enti (escluso l'esserci, appunto). Il suo perdersi nella *fatticità*, in qualche modo, lo rende una sorta di “fatto tra i fatti”. Ma che l'uomo non possa mai esser totalmente ridotto ad un ente semplicemente sussistente è un punto che la struttura della filosofia di Heidegger (e la nostra concreta esperienza stessa) non ci permette di piegare senza che si spezzi. Egli, tuttavia, si trova ad esistere “come se fosse”. E in tale senso vanno intese queste righe.

§ 6 Passaggio

Non volendo iniziare la nostra trattazione *ex abrupto* abbiamo sin qui cercato di fornire uno sfondo generale della meditazione heideggeriana, sia pur a grandi linee, entro il quale poter muovere più agevolmente i primi passi.

Possiamo, a questo punto, trarre un bilancio sommario di quanto sin qui esposto e svolgere le considerazioni che ci condurranno nel capitolo successivo, dal quale

⁷⁷ «L'espressione composita “essere-nel-mondo” rivela, già nel suo conio, che si riferisce ad un fenomeno *unitario*. Questo reperto primario deve essere visto nell'insieme. Ma l'insolubilità in elementi componibili non esclude la molteplicità dei momenti strutturali che formano questa costituzione». ET, p. 73.

⁷⁸ Cfr. ET, p. 597.

comincia più propriamente la presente tesi di laurea.

Ricapitolando: la principale questione che deve essere indagata è, secondo Heidegger, il *problema del senso dell'essere*. Scrive Heidegger:

Ogni posizione di problema è un cercare. Ogni cercare trae la sua direzione preliminare dal cercato. Porre un problema significa cercare di conoscere l'ente quanto al suo che-è e al suo esser-così. [...] Il cercare, in quanto cercare qualcosa, ha un suo cercato. Ogni cercare qualcosa è in qualche modo un interrogare qualcuno. Oltre al cercato, il cercare richiede l'interrogato⁷⁹.

L'interrogato sarà l'uomo nella sua esistenza (il *Dasein*: l'Esserci). E ciò in virtù del particolare rapporto che questo ente intrattiene con il *cercato*: l'essere (dal quale egli stesso è costituito).

Oltre all'interrogato e al cercato, sottolinea Adriano Fabris, dobbiamo considerare anche il *richiesto*, ossia «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»⁸⁰. Il richiesto è *il senso* dell'essere ossia ciò che consente a noi interpreti di comprendere chiaramente il tema dell'indagine⁸¹.

Ciò che in ogni caso va sempre tenuto fermo è il pieno legame dell'esserci con l'oggetto tematizzato stesso: l'Essere. La concretezza della nostra riflessione si fonda nella circolarità della relazione tra l'Esserci (interrogato, ricercante) e l'Essere (il cercato). L'Essere, all'interno dell'apertura trascendentale del esserci, chiede se stesso *a se stesso*.

Ne segue che se l'atteggiamento dell'interprete ermeneuta nei confronti della verità dell'Essere vuol porsi davvero come veritativo-disvelante allora egli dovrà premurarsi di “lasciar indietro se stesso” con le proprie volizioni, le proprie paure

79 ET, p. 16.

80 FET, p. 40.

81 Cfr. FET, p. 41.

e i propri condizionamenti culturali e porsi, come dicevamo, nell'ascolto passivo-ricettivo di chi è destinatario di qualcosa che lo precede e al medesimo tempo lo esorbita, costituendolo.

Non dimentichiamo, però, che l'essere è qui concepito come *trascendens*. Esso trascende la sfera dell'ontico e la fonda a livello ontologico. L'esperienza dell'essere che è concessa all'Esserci deve sempre passare per l'ente, nel quale l'Essere, nascondendosi, si manifesta. E in ciò consiste propriamente l'analisi ermeneutico-fenomenologica.

Sin dalle primissime battute di *Essere e tempo* Heidegger ci pone davanti ad un fatto molto concreto: non solo ad oggi non abbiamo una risposta intorno a ciò che con il termine 'essere' quotidianamente intendiamo, ma non siamo neppure in uno stato di perplessità circa il fatto di non comprendere tale espressione⁸².

Il problema dell'essere è dunque caduto nella dimenticanza. E l'atto del dimenticare è proprio dell'uomo. Quella ricerca intorno all'essere che aveva sospinto e mantenuto nell'inquietudine il pensiero degli antichi è oggi del tutto *tralasciata*. Quest'ultimo termine non è utilizzato casualmente: il tralasciare è un lasciare-tra (in mezzo). L'essere è lasciato tra gli enti intramondani, dimenticato nella molteplicità delle determinazioni ontiche. E così come il problema dell'essere non è un problema *tra* gli altri, così scordarsene non ci trova dimentichi di un problema qualsiasi, bensì del problema più essenziale.

Dimentico dell'essere che lo costituisce e lo determina nella sua esistenza, l'uomo si ritrova calato in un tempo in cui recita la parte dell'esser *perduto*. L'Esserci si trova così ad esser completamente estraneo a quel tessuto ontologico che lo costituisce. De-cade in uno stato che lo porta a *imprigionarsi* in se stesso e nei convincimenti tranquillizzanti che di solito e per lo più caratterizzano la nostra esistenza⁸³.

Scrive Heidegger:

82 ET, p. 10 [Nota preliminare alla 7^a edizione].

83 Cfr. ET, p. 218.

Questi fenomeni [...] della tranquillizzazione, della estraniamento e dell'auto-imprigionamento caratterizzano il modo di essere specifico della deiezione. Noi chiamiamo questa «motilità» dell'Esserci nel suo proprio essere caduta. L'Esserci cade da se stesso e in se stesso nella infondatezza e nella nullità della quotidianità inautentica. Lo stato interpretativo pubblico gli nasconde però questa caduta, che è interpretata come «ascesa» e «vita vissuta».

Il tipo di movimento di questa caduta verso e dentro l'infondatezza dell'essere inautentico del Si allontana costantemente la comprensione dal progetto di possibilità autentiche e la sospinge sempre più nella tranquillizzante presunzione di possedere e di raggiungere tutto⁸⁴.

Siamo dunque in vista del passaggio: l'uomo si trova coinvolto, nella stragrande maggioranza dei casi, in uno stato interpretativo medio e pubblico che lo allontana ulteriormente dalla verità dell'Essere. Ciò gli rende inaccessibile un'esperienza esistenziale autentica.

Di tale caduta nell'inautentico ci occuperemo nel prossimo capitolo.

84 ET, p. 218.

CAPITOLO II

VERSO L'ESISTENZA INAUTENTICA: LA DISPERSIONE DELL'ESSERCI NEL *SI*

§ 7 Riflessioni preliminari

Nel precedente capitolo sono state fornite alcune tra le principali coordinate della meditazione heideggeriana per ciò che concerne l'analitica esistenziale e la questione del senso dell'Essere. *Tali coordinate, è bene specificarlo, non hanno la pretesa di essere esaustive dell'intero pensiero di Martin Heidegger, bensì introduttive alle righe che ora seguiranno e che aprono, più nello specifico, il presente studio.*

Ora: il compito che questo scritto si propone è di lasciar schiudere gradualmente, nella nostra comprensione, l'esperienza concreta dell'*ulteriorità* dell'Essere nella sua problematicità e importanza fondamentale (in particolare nell'orizzonte esistenziale proprio dell'Esserci). In tale *schiusura*, ci auguriamo, si rivelerà con sufficiente chiarezza l'importanza decisiva di tali questioni.

In particolare, nel procedere del nostro studio, cercheremo di adottare un approccio espositivo che colleghi il pensiero di Martin Heidegger *all'avanzare di una sorta di "pratica psicoterapeutica"*, in cui l'Esserci, attraverso un'analisi ontologico-esistenziale, giunga ad una comprensione autentica di se stesso e del proprio poter-essere. Nel inaugurare questo approccio, tuttavia, teniamo a precisare che esso deve esser inteso negli stretti termini di una nostra proposta espositiva: non è nostra intenzione, dunque, proporre un'uguaglianza *stricto sensu* tra una terapia clinica e le meditazioni del filosofo tedesco. Vorremo

invece proporre *un avvicinamento* tra i due, nella convinzione che, in termini di progresso comprensivo, entrambe le pratiche abbiano punti in comune certamente rilevanti.

Comunque sia, il collegamento Heidegger-psicanalisi non si pone quale frutto di una nostra pura fantasia. Esso deriva, invece, da un interesse manifestato dallo stesso filosofo⁸⁵ allo psichiatra Medard Boss. A tal proposito vogliamo riportare alcune parole scritte proprio da Boss nella sua prefazione ai *Seminari di Zollikon*:

Egli vedeva la possibilità che le sue idee filosofiche non restassero chiuso nelle stanze dei filosofi, ma potessero tornare a vantaggio di molti più uomini, e soprattutto anche di quelli bisognosi di aiuto⁸⁶.

È dunque nostra intenzione seguire Heidegger in questa sua intuizione, agganciandola alla concreta esperienza psicoterapeutica di chi scrive.

L'analitica esistenziale heideggeriana, nel suo incedere, mostra moltissimi punti in comune con una pratica di tipo psicoterapeutico. Nel raccontare del paziente, ad esempio, l'attenzione si dirige verso gli accadimenti dell'esistenza quotidiana e ciò che *in essi*, implicitamente, si manifesta. Il raccontare è ben più che un semplice riferimento di fatti accaduti: esso dà voce, in forma ancora grezza, a ciò che nel fenomeno, mostrandosi, si nasconde⁸⁷.

Heidegger intuisce un potenziale particolare nella propria filosofia: essa ha la possibilità di porsi, secondo il filosofo, come un valido strumento a sostegno di coloro i quali necessitino di un aiuto. Non pare dunque insensato ipotizzare che

85 Cfr. AA.VV, *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 289.

86 Medard Boss, Prefazione a M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, trad. it. Di A. Giugliano, Guida, Napoli, 1991, pp. 7-8.

87 A riprova della fondatezza dell'intuizione heideggeriana sulla consonanza tra la sua filosofia e la pratica psicoanalitica ci pare opportuno considerare come anche Jaques Lacan abbia tratto, dalle riflessioni di Heidegger, alcuni spunti di grande rilievo per la propria pratica terapeutica: in particolare, egli mutuò l'idea del linguaggio come snodo fondamentale della comprensione. Il rappresentante più indicativo dell'influenza heideggeriana sulla pratica psicoterapeutica rimane comunque Ludwig Binswanger (1881-1966) il quale sviluppò un'intera teoria psicoanalitica di ascendenza heideggeriana: la *Daseinsanalyse*. Cfr. AA.VV, *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 289 e ss.

Heidegger abbia riconosciuto nella proprie idee un mezzo “bonificante”, in grado di sanare l'esistenza laddove essa risulti “impaludata”. Perché ciò sia possibile si rende quindi necessario partire dall'osservazione dei fatti così come si manifestano, senza forzarli entro strutture concettuali predeterminate: essi devono potersi esprimere in modo spontaneo. Soltanto in un momento successivo sarà possibile una comprensione più articolata e approfondita di ciò che si presenta: per ora, invece, si rende necessaria la pazienza dell'ascolto e della visione contemplativa.

Di più: così come accade nella psicoterapia, anche nella ricerca fenomenologica heideggeriana non si tratta di giudicare in termini morali gli eventi e di esecrarli o mitizzarli, bensì di comprenderli per ciò che essi sono *propriamente* nella loro genuinità originaria. Ed è anche a questo potenziale “sanificante” del pensiero di Martin Heidegger che vorremmo render merito e dar voce nel proseguo del nostro studio.

Nelle considerazioni preliminari abbiamo spesso parlato di concretezza in riferimento alla filosofia del pensatore tedesco. Ciò non è avvenuto a sproposito: esattamente come accade nel pensiero di Martin Heidegger, vogliamo qui proporre un'analisi fenomenologico-esistenziale (in senso ontologico) che sappia rimaner ancorata al mondo e all'esperienza che noi stessi facciamo di esso. *La nostra analisi sosterà dunque, in prima battuta, entro la sfera ontica: ci intratterremo con l'Esserci quotidiano e le sue modalità medie d'interazione con il mondo a cui è consegnato. Sarà dunque questo l'orizzonte fenomenico da cui svilupperà la nostra analisi*⁸⁸.

Prima di procedere si rende necessaria un'ulteriore precisazione: nella pagine che seguiranno, indipendentemente dall'oggetto di volta in volta indagato, non sarà sotteso nessun giudizio di ordine morale. La nostra indagine, ben diversamente, ha il compito di lasciare che sia gli oggetti di volta in volta tematizzati, sia le meditazioni heideggeriane stesse, si mostrino per ciò che sono, nei loro relativi ambiti d'appartenenza. Ogni giudizio di valore di ordine morale

⁸⁸ Rimaniamo qui nel solco delle righe heideggeriane, cfr. ET, p. 205.

contaminerebbe gravemente l'incedere della nostra meditazione, inficiandone *ab origine* la genuinità.

§ 8 La quotidianità come orizzonte fenomenico d'indagine

L'Esserci è, nella sua quotidianità, consegnato all'apertura pubblica. In essa ha luogo il fenomeno del con-Esserci: l'Esserci *si trova*, cioè, in un mondo-comune assieme agli altri. In esso egli è sempre il proprio esser-se-stesso e, come tale, è *con-Esserci*. Detto altrimenti: l'esser-qui dell'Esserci (*Da-sein*) comporta lo stato effettivo del *proprio* esser consegnati al mondo pubblico in cui prende forma la quotidianità.

Scrive Heidegger:

[...] l'Esserci nella sua quotidianità (in relazione alla quale esso è un tema costante) non soltanto è in generale in un mondo, ma si rapporta al mondo in un modo di essere predominante. Innanzi tutto e per lo più l'Esserci è assorbito dal suo mondo⁸⁹.

La quotidianità è un modo essenziale d'essere dell'Esserci⁹⁰: in essa egli si rapporta costantemente al mondo che lo circonda, agli altri e al proprio essere. L'interesse heideggeriano per il tema della quotidianità precede la stesura di *Essere e tempo*: già nelle cosiddette 'lezioni friburghesi', tenutesi tra il 1919 e il 1921, Heidegger comincia ad affermare come sia necessario infrangere il «predominio del teoretico»⁹¹. Come scrive De Vitiis parafrasando il pensiero di Heidegger: «Bisogna sfatare il pregiudizio secondo il quale fin dall'inizio si è sempre nel teoretico: in realtà esso ha una genesi e rinvia quindi all'esperienza

89 ET, p. 144.

90 Cfr. ET, p. 70.

91 Cfr. Pietro De Vitiis, *Heidegger e le lezioni friburghesi del 1919-1921: l'Auseinandersetzung con Ernst Troeltsch*, Archivio di filosofia, Vol. 75, No. 1-2, Accademia Editoriale, pp. 183 – 185.

vissuta, all'*Erlebnis*, che accade in rapporto al mondo ambiente»⁹².

Di fatto Heidegger si pone contro il classico approccio filosofico secondo il quale la ricerca dei fondamenti originari della realtà dovrebbe essere ricercata nella sfera teoretica. Tale impostazione della ricerca tende infatti ad equiparare il mondo ambiente in cui siamo situati ad un puro oggetto percepito da un soggetto.

Di contro, secondo la prospettiva fenomenologica heideggeriana, il mondo ambiente «non è un dato oggettivato in un atto teoretico, ma accade come un farsi del mondo: '*es weltet*' [...]»⁹³. Il mondo “si fa”, esso si dà alla nostra esperienza come un evento e noi stessi siamo rimessi ad esso nel nostro accadere.

Secondo Heidegger la filosofia che si ostina nell'astrattezza e nella speculazione teoretica crea un grande ostacolo e va incontro ad atteggiamenti coprenti: essa, cioè, non permette di vedere come la nostra esistenza, concretamente esperita giorno dopo giorno, riposi sull'essenza della vita stessa: ossia nell'Essere.

L'attività teoretica si fonda, secondo Heidegger, sull'originario disconoscimento della propria natura *pre-teoretica*. Prima di ogni indagine circa i criteri della conoscenza e prima di ogni speculazione, ciò che si dà è la concretezza dell'esistenza. Il metodo da seguire sarà dunque quello fenomenologico «il cui principio è l'accoglimento di ciò che si dà originariamente, che non ha natura teoretica ma coincide 'con l'assoluta *simpatia vitale* che è identica con lo stesso esperire vissuto'»⁹⁴. Non solo, l'occhio del fenomenologo dovrà anche essere in grado di esperire un'*intuizione ermeneutica comprendente* verso ciò che si manifesta: dovrà cioè saper interpretare ciò che nell'esistenza effettiva si dà, comprendendolo nel suo essere concretamente tale e in una serie di relazioni determinate.

Tali presupposti sono in grado di farci intendere con più precisione il perché Heidegger (e con lui il nostro studio) s'interessino e dedichino, in partenza, alla

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*. Nella citazione di De Vitiis è presente, tra apici, una citazione di Martin Heidegger riportata dallo stesso autore, il quale, in nota, ne specifica la provenienza in M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie, in Gesamtausgabe*, Bd. 56-57, hrsg. von B. Heimbüchel, Frankfurt am Main, Klostermann, 1987, p. 16.

dimensione della quotidianità dell'Esserci. Essa è l'orizzonte fenomenico⁹⁵ all'interno del quale si muove la nostra ricerca: nell'apertura pubblica del con-Esserci si dà la dimensione entro la quale «l'ente dovrà mostrarsi così com'è *innanzi tutto e per lo più*, nella sua *quotidianità media*»⁹⁶.

La filosofia ha solitamente considerato la concreta quotidianità vissuta dall'uomo come un fenomeno di secondaria importanza all'interno di una ricerca teoretica che mirasse alla chiarificazione delle strutture originarie dell'esistenza e della realtà tutta. Sia che l'impostazione di ricerca avesse di mira la comprensione della sostanza intesa come *ὑποκείμενον*, sia che essa partisse dal soggetto come *ego cogito* “creatore” della realtà, la filosofia ha per lo più inteso la quotidianità come una sorta di impedimento da aggirare per evitarne gli eventuali inquinamenti.

Ciò che secondo Heidegger non è stato adeguatamente compreso nel rapporto tra la ricerca filosofica e la quotidianità della vita è che quest'ultima si configura come *preteoretica*: essa, cioè, si dà prima di qualsiasi considerazione o speculazione teoretica. Il teoretico, dunque, non è l'originario, l'*Urphänomenon* (il fenomeno originario) è la *vita effettiva*: e ad essa Heidegger intende guardare⁹⁷.

Compito della fenomenologia sarà allora quello di non lasciare che la realtà venga appesantita da sovrastrutture concettuali di stampo teoretico, ma lasciare che la realtà si manifesti per ciò che essa è, in modo autentico. Ciò, ovviamente, non presuppone che l'attività del filosofo sia un'immobile osservazione: il senso della realtà va colto direttamente all'interno dell'esistenza stessa.

L'ermeneutica esistenziale che Heidegger propone ha questo di proprio: essa lascia che la comprensione “sgorghi” da una naturale tendenza del pensiero e non da atteggiamenti precostituiti e preimpostati. L'ermeneuta che voglia veramente dar voce al fenomeno dovrà invece far leva sulla *precomprensione* che ci

95 Cfr. ET, p. 205.

96 ET, p. 30.

97 Cfr. V. Perego, *Finitezza e libertà (Heidegger interprete di Kant)*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, p. 22.

accompagna quando ci accingiamo a conoscere qualcosa.

Ma, così facendo, la filosofia non rinuncia in qualche modo al pensiero per consegnarsi alla pura esperienza fattuale di ciò che accade?⁹⁸ La risposta è negativa: ciò da cui dobbiamo sicuramente guardarci invece, scrive Heidegger, è dal «pensiero del pensiero»⁹⁹, cioè dall'iperriflessione che così marcatamente separa la ricerca filosofica dall'esperienza della vita fattuale.

§ 9 Il fenomeno del Si nella quotidianità dell'Esserci

Abbiamo sin qui introdotto il tema della quotidianità mostrandone la posizione all'interno del metodo di ricerca heideggeriano. Si tratta ora di entrare più nel vivo di questo concetto e comprendere cosa esso porti con sé nella riflessione del pensatore tedesco e nel proseguo del nostro studio.

Ora, sappiamo che «la *quotidianità* media costituisce la forma ontica in cui l'Esserci si presenta innanzi tutto»¹⁰⁰: l'Esserci è, cioè, sempre e concretamente consegnato al mondo-ambiente che lo circonda, nei modi dell'essere-assieme che gli sono propri.

In questa apertura pubblica in cui l'Esserci onticamente risiede tutto accade continuamente: circolano voci, informazioni, modi di comprendere e interpretare; ci si relaziona agli altri e con essi ci si misura e si convive.

Scrive Heidegger:

Questo essere-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere «degli altri», sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si esercita la sua autentica dittatura. Ce la passiamo e ci

98 Cfr. Pietro De Vitiis, *Heidegger e le lezioni friburghesi del 1919-1921: l'Auseinandersetzung con Ernst Troeltsch*, Archivio di filosofia, Vol. 75, No. 1-2, Accademia Editoriale, p. 187.

99 *Ibidem*.

100ET, p. 62.

divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla «gran massa» come ci si tiene lontani, troviamo «scandaloso» ciò che si trova scandaloso. [...] Il Si decreta il nostro modo di essere nella quotidianità¹⁰¹.

Con queste righe di Martin Heidegger entriamo rapidamente nel vivo della quotidianità e delle sue modalità. In essa, nel suo svolgimento fattuale, ha luogo il fenomeno del *Si*.

Tale '*Si*' riflessivo indica, nel pensiero di Heidegger, «*un esistenziale e appartiene, come fenomeno originario, alla costituzione positiva dell'Esserci*»¹⁰²: esso non si riferisce a modi di essere particolari di qualche Esserci specifico e allo stesso tempo non è inquadrabile neppure come una sorta di «soggetto universale»¹⁰³. Di più: esso, in quanto esistenziale, è una determinazione ontologica che designa uno specifico modo d'essere dell'Esserci. Non è dunque da intendersi come un'immediatezza semplicemente presente.

Con il *Si* ci troviamo di fronte ad un fenomeno che, potremmo dire, si configura come una sorta di “*longa manus*” che interviene in termini direttivi nei confronti dell'esistenza dei singoli Esserci. Eppure esso non appare *ex nihilo*: il suo manifestarsi è esso stesso un prodotto dell'esistenza dell'Esserci: in particolare della sedimentazione storica delle modalità di con-essere che gli sono tipiche.

In *Essere e tempo* Heidegger ci fornisce una battuta che inquadra molto bene il modo tipico del *Si* di innestarsi nella vita quotidiana dell'Esserci, scrive: «ognuno è gli altri, nessuno è se stesso»¹⁰⁴. Parafrasando: il '*Si*' è il prodotto dalle varie

101ET, pp. 158 – 159.

102ET, p. 161.

103 Il perché è spiegato dallo stesso Heidegger: «Una concezione del genere è possibile solo se l'essere del «soggetto» è inteso in modo difforme dall'Esserci e il «soggetto» è ridotto a esemplare semplicemente-presente di fatto di un genere astratto. Da questo punto di vista, non sussiste altra possibilità di comprensione ontologica che quella di interpretare in termini di specie e di genere tutto ciò che non è semplice individuo. Ma il *Si* non è il genere del singolo «Esserci e neppure costituisce una sorta di sua qualità permanente. Il fatto che la logica tradizionale fallisca di fronte a questo fenomeno non può stupire, se si tiene presente che essa ha il suo fondamento in una ontologia del semplicemente-presente, per di più ancora grezza». ET, pp. 160 – 161.

104 ET, p. 160.

modalità di esistere che l'Esserci esperisce storicamente. E tuttavia il suo operare è tale da far sì che l'Esserci finisca per identificarsi con esso e non con se stesso: il Si fornisce già come disponibile una vasta serie di informazioni e indicazioni sul modo in cui l'Esserci può vivere la propria esistenza nel modo il più conforme possibile alla media degli altri Esserci.

Il fenomeno del Si esprime e produce, dunque, la *medietà* dei modi in cui l'uomo si rapporta al mondo-ambiente che lo circonda: di esso fanno parte il senso comune, il modo di interpretare medio e le credenze diffuse. Il nostro essere sociale, nel suo attualizzarsi, dà luogo al Si, il quale eccede i singoli Esserci che noi stessi siamo e finisce con il fungere da guida costante nella nostra esistenza quotidiana. Tramite esso noi giudichiamo, pensiamo e interpretiamo in determinati modi perché «così *si* giudica, *si* pensa e *si* interpreta».

L'Esserci è così costantemente sotto il dominio di quella che Heidegger definisce come «*contrapposizione commisurante*»¹⁰⁵: il confrontarsi costante agli altri è un “riflesso” che il Si incoraggia per rinforzare se stesso. Attraverso la commisurazione con gli altri, l'Esserci è spinto in uno stato di *soggezione*¹⁰⁶ nei loro confronti.

Ma chi sono questi altri che soggiogano l'Esserci nelle sue possibilità di essere? Scrive Heidegger:

Gli altri non sono [...] determinati altri. Al contrario, essi sono interscambiabili. Decisivo è solo il dominio inavvertito degli altri che l'Esserci, in quanto con-essere, assume sin dall'inizio. Si appartiene agli altri e si consolida così il loro potere. Quelli che sono detti in tal modo «gli altri», quasi per nascondere la propria essenziale appartenenza ad essi, sono coloro che, nell'essere-assieme quotidiano, ci sono qui innanzi tutto e per lo più¹⁰⁷.

L'Esserci assume così su di sé, sin dall'inizio del proprio essere-assieme

105 ET, p. 158.

106 Cfr. *Ibidem*.

107 *Ibidem*.

quotidiano, questo *neutro* potere degli altri che costituisce il 'Si'. Tale potere non è costituito né dalla somma degli altri, né da una qualsivoglia particolarità.

In termini più attuali possiamo dire che ciò a cui Heidegger si riferisce in *Essere e tempo*, analizzando il fenomeno del Si, corrisponde a ciò che oggi definiamo e comprendiamo nell'ambito della cosiddetta *società di massa*. In quest'ultima l'individuo dissolve completamente per adeguarsi a stili di vita, modelli etici e opinioni che sono, spesso o per lo più, considerati come accettabili dalla società in cui l'Esserci si trova a vivere. Nella società di massa, di cui Heidegger aveva intuito la crescita esponenziale e il potere coercitivo implicito, ogni singolarità si annulla in una massa senza nome: il singolo Esserci viene cioè reso passivo e “obbediente” all'opinione media, al pensiero medio, all'interpretazione media... .

Scrive Heidegger a tal proposito:

Il Si ha le sue particolari maniere di essere. [...] l'essere-assieme come tale procura la medietà. La medietà è un carattere esistenziale del Si. [...] Esso si mantiene perciò di fatto nella medietà di ciò che si conviene, di ciò che si accetta e di ciò che si rifiuta, di ciò a cui si concede credito e di ciò a cui lo si nega. [...] la medietà sorveglia ogni eccezione che si fa innanzi. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è subito dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'Esserci: il livellamento di tutte le possibilità di essere¹⁰⁸.

Ritorniamo ora alla prima citazione estesa di *Essere e tempo* riportata nel presente paragrafo: in essa Heidegger accenna a quella che viene definita come la *dittatura* del Si. Tale riferimento non è da sottovalutare. In particolare esso si riferisce allo specifico modo d'inserirsi del Si nell'esistenza quotidiana dell'Esserci. Di fatto esso tende a manifestare un carattere ed un'azione

108 ET, p. 159.

fortemente coercitivi, tali da modificare e determinare i nostri modi d'azione e pensiero. Ma di ciò, l'Esserci, rimane per lo più ignaro.

Ciò che il velato operare del Si tende concretamente ad imporre è un modo medio di comprendere ed esperire la realtà che ci circonda, ed è proprio tale stato di cose che costituisce la «pubblicità»¹⁰⁹. Ad essa, cioè all'essere in un contesto pubblico, l'Esserci è da sempre consegnato. La 'pubblicità' si presenta come il modo eminente d'essere in cui l'Esserci si trova costantemente. Si è tra ciò che 'si dice' e tra ciò che 'si fa', tra i mezzi d'informazione e le opinioni che domano e plasmano il nostro modo di stare al mondo. Siamo consegnati alla vita pubblica *con* gli altri e ad essa ci adeguiamo nei modi che ci vengono forniti dal Si e che troviamo a disposizione nello spazio della 'pubblicità'.

Ciò che di tale stato esistenziale Heidegger intende porre in evidenza è la sua intrinseca tendenza a imporsi in termini “totalitaristici”. Lo stato di pubblicità in cui l'Esserci si trova tende a configurarsi come un'unica azione direttiva che delimita i modi d'essere dell'Esserci entro quelli che sono i modi d'essere della massa concretizzata nel Si.

Ne segue il porsi della 'pubblicità' come un modo di essere quotidiano che riposa su convinzioni preconcrete, modi di agire dati per scontati o ritenuti ovvi e modalità di pensiero e interpretazione rispondenti a schemi rigidi. Di tale stato dei fatti la nostra esistenza quotidiana ci dà prova continua: esprimiamo giudizi in linea con l'opinione generale senza avere una conoscenza approfondita di ciò di cui discorriamo, interpretiamo pigramente ciò che accade secondo ciò che 'si dice', reiteriamo opinioni tramite la chiacchiera, ci disinteressiamo degli equivoci in cui cadiamo, propaghiamo comportamenti medi, ecc... .

Il dominio del Si crea così un insieme di limiti che costringono l'Esserci a pensare e agire come si agisce *per lo più*. La medietà della pubblicità ci trasporta e determina nel nostro modo di discorrere, di agire, pensare e interpretare. Essa è sempre presente e il suo carattere è onnipervasivo. In ciò risiede la sua indole “dittatoriale” e il suo potere coercitivo.

109 Cfr. ET, p. 159.

§ 10 Apertura dell'orizzonte inautentico dell'esistenza:
esser Si-stesso ed esser Se-stesso

Rivolgiamo ora la nostra attenzione verso quel fenomeno che Martin Heidegger, in *Essere e tempo*, definisce con la locuzione: «*comprensione inautentica*»¹¹⁰.

Sino a questo punto abbiamo constatato come il filosofo scelga le «cose stesse»¹¹¹ come punto di partenza della sua analitica esistenziale. L'orizzonte fenomenico in cui si muove l'impostazione tematica è dunque sancito¹¹². In tale scelta riposa una ferma convinzione del filosofo di Meßkirch: è necessario evitare di edificare la comprensione della realtà su basi astrattamente razionali (teoretiche) per consegnare invece l'attenzione a ciò che prima di ogni altro si manifesta: il fenomeno. Appare dunque chiaro come l'atteggiamento basilare del fenomenologo debba essere quello di chi, pazientemente, consegna il suo occhio e il suo orecchio a ciò che gli si presenta innanzi. In particolare per Heidegger la fenomenologia non può essere un puro “catalogare” ciò che si offre all'intuizione. Ad essa, infatti, deve seguire un momento interpretativo (ermeneutico) in senso ontologico-esistenziale.

Vale la pena ricordare che, per quanto si possa consegnare la propria attenzione filosofica (fenomenologica ed ermeneutica) alla sfera *ontica* dell'esistenza quotidiana, non deve mai essere dimenticata la prospettiva *ontologica* entro la quale Heidegger svolge le proprie ricerche. Il senso della ripresa del concetto di differenza ontologica è proprio qui: è necessario saper costantemente distinguere l'Essere dall'ente, il manifestante dal manifestato.

Abbiamo dunque consegnato la nostra attenzione, insieme ad Heidegger, all'orizzonte fenomenico del mondo-ambiente a cui l'Esserci è consegnato. Da esso è apparsa la quotidianità media dell'Esserci e il suo esser costantemente dominata dal Si.

110Cfr. ad es. ET, § 38.

111ET, p. 42.

112Cfr. ET. p. 205.

Possiamo a questo punto approcciare quanto scrive Heidegger:

Il se-Stesso dell'Esserci quotidiano è il *Si-stesso*, che noi distinguiamo dal *se-Stesso autentico*, cioè posseduto in modo proprio. In quanto Si-stesso, il singolo Esserci è disperso nel Si [...]. Questa dispersione caratterizza il «soggetto» di quel modo di essere che noi chiamammo il prendersi cura immedesimato col mondo che si incontra immediatamente. Che l'Esserci sia familiare a se stesso come Si-stesso, significa al tempo stesso che il Si prescrive anche l'interpretazione immediata del mondo e dell'essere-nel-mondo. Il Si-stesso, in-vista-di-cui l'Esserci esiste quotidianamente, articola il complesso dei rimandi della significatività. Il mondo dell'Esserci rilascia l'ente che si incontra nel mondo a quella totalità di appagatività che è familiare al Si, e dentro i confini imposti dalla medietà del Si¹¹³.

Vediamo ora di capire cosa Heidegger intenda precisamente quando si riferisce all'*esser Si-stesso* e non *se-Stesso* dell'Esserci nella sua quotidianità: di fatto l'Esserci adotta, senza premeditazione alcuna, le direttive che lo stato di 'pubblicità' creato da Si gli porge. In questo stato di cose l'Esserci si comporta, interpreta, comprende e giudica nel modo in cui tutti, sempre o per lo più, *si* comportano, interpretano, comprendono e giudicano.

La dispersione nel Si dell'Esserci assume allora i connotati di uno *smarrimento* vero e proprio. L'Esserci si immedesima nel mondo che incontra immediatamente sino al punto di dimenticare se stesso e divenire un Si-stesso. La *persuasione* del Si è tale da non lasciare alternative: esso si presenta all'Esserci come il metodo più confortevole e tranquillizzante attraverso cui evitare l'impatto brusco con qualsivoglia manifestazione autentica della quotidianità. Scrive Heidegger:

Il Si sgrava quindi ogni singolo Esserci nella sua quotidianità. Non solo. In questo sgravamento di essere, il Si si rende accetto all'Esserci perché ne

113ET, p. 161.

soddisfa la tendenza a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili. Appunto perché il Si, mediante lo sgravamento, si rende sempre accetto a ogni singolo Esserci, mantiene e approfondisce il suo ostinato dominio¹¹⁴.

Heidegger ci fornisce un'indicazione di non lieve rilevanza: il Si, nel suo operare quotidiano, “soddisfa” l'inclinazione dell'Esserci a «prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili»¹¹⁵.

In ciò si rende manifesta la tendenza particolare dell'Esserci a non voler affrontare (e dunque a rifuggire) l'esistenza¹¹⁶ nella sua *autenticità* e a preferirle, di contro, un modo di approccio *inautentico*. È sempre fatto salvo, in ogni caso, l'agire “inconscio” dell'Esserci: egli, di fatto, non attua tali modi sulla base di una volontà predeterminata, ma su quella di un impulso cieco e, per certi versi, di salvaguardia personale.

Abbiamo dunque introdotto la coppia concettuale 'autentico/inautentico', si tratta ora di comprenderla in tutta la sua portata.

Sul termine 'autentico' Heidegger ha riflettuto a partire dal frammento 3 di Eraclito: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι» (lo stesso è il pensare e l'essere). Esso trova la propria radice nel greco τὸ αὐτό: 'lo stesso'¹¹⁷. L'autentico indica dunque 'lo stesso', ossia il *quid* più proprio ed intimo che fonda un determinato qualcosa per ciò che esso è più originariamente.

Il greco 'τὸ αὐτό', scrive Marlène Zarader nel suo *Heidegger e le parole dell'origine*, «non menziona [...] in alcun modo una caratteristica o un aspetto dell'essere: al contrario, l'essere stesso, così come il pensiero, sono quel che sono soltanto perché scaturiscono da questo «stesso» che, determinando la loro relazione, è il solo a poter loro concedere la rispettiva essenza»¹¹⁸. Nel frammento

114ET, p. 159-160.

115Ibidem.

116Su questo punto cfr. quanto scrive Adriano Fabris in FET, p. 101 e AA.VV, *Confronti con Heidegger*, a cura di G. Semerari, Edizioni Dedalo, Bari, 1992, p. 76 – 77.

117Vale la pena notare che il termine tedesco che traduce l'italiano «autenticità» corrisponde al tedesco «*Eigentlichkeit*» il quale ritrova in sé, senza la mediazione del greco, l'aggettivo «*eigen*» che significa «proprio». Cfr. U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1989, p. 43.

118Marlène Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, tr. it Simona Delfino, Vita e Pensiero,

3 Eraclito utilizza il termine 'τὸ αὐτό' per indicare la presenza di una “stessità” che fonda in termini originari e dona l'essenza.

Non è ancora il momento di approfondire questa “stessità” nei termini di ciò che qualifica l'esistenza come autentica, il nostro percorso infatti affronta, in questa prima parte, lo smarrimento dell'Esserci e la sua conseguente dispersione nel Si e caduta nell'inautenticità. Ed è questo il versante della riflessione heideggeriana che intendiamo ora approfondire.

Chiediamoci dunque che cosa intenda Heidegger parlando di 'inautentico'? In termini molto semplici potremmo rispondere: l'opposto di ciò che intende con il termine “autentico”. E non avremmo torto: se l'atteggiamento comprensivo autentico indica il riconoscere 'lo stesso' in cui si è fondati in modo intimo e originario, allora l'atteggiamento comprensivo inautentico sarà volto ad un disconoscimento dell'autentico.

Ecco che allora, per quanto riguarda l'Esserci, comprendiamo la distinzione heideggeriana¹¹⁹ tra il se-Stesso autentico e il Si-stesso: l'inautenticità e l'esser Si-stesso trovano perciò la propria vicinanza nell'esser fenomeni tipici dell'atteggiamento elusivo dell'Esserci nei confronti della propria esistenza autenticamente intesa. Il “manto” del Si viene preferito in un'ottica di risposta a quella “pulsione” dell'Esserci ad evitare l'impatto con l'esistenza nel suo 'esser-se-Stessa' e le preferisce una comprensione inautentica.

Ciò che pare del tutto evidente, a questo punto, è che nella comprensione autentica (di sé e della propria esistenza) siano implicite delle conseguenze che spaventano l'Esserci al punto da far sì che i propri bisogni e stimoli siano indirizzati verso una comprensione media e tranquillizzante dello stare al mondo. L'Esserci, “consegnandosi” all'inautenticità del Si-stesso, crea da sé il proprio smarrimento.

Ritorna alla nostra attenzione, a questo punto, l'intuizione heideggeriana (riportata nel paragrafo 7) di una connessione tra la sua filosofia e la pratica

Milano, 1997, p. 136.
119Cfr. ET, p. 161.

psicoterapeutica. In effetti la decisione di intraprendere un percorso terapeutico di questo tipo muove spesso da un punto: il sentirsi smarriti nell'esistenza e bisognosi d'aiuto. Il paziente si rivolge ad uno psicoterapeuta poiché le risposte fornite dal mondo pubblico in cui egli è situato non forniscono risposte adeguate alle sue inquietudini esistenziali. L'Esserci comincia a percepire come limitanti, sia pure in modo non chiaro, «i confini imposti dalla medietà del Si»¹²⁰.

Come scrive Adriano Fabris:

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 [...]. E dunque, in questo suo rivolgersi ad altro, nella sua costitutiva «estroflessione», questo ente può disperdersi¹²¹.

Questo 'altro' di cui Fabris parla è il Si. L'Esserci si appropria così di «un'identità paradossale: quella che viene fatta propria da tutti, e che quindi non è propriamente di nessuno»¹²². Lo smarrimento dell'Esserci riposa qui: nel suo non cogliersi a partire da sé, ma da come gli altri sono comunemente¹²³. E dunque nel rimanere tra velamenti e oscuramenti, occluso contro se stesso¹²⁴.

La medietà quotidiana dell'essere-assieme rimane comunque, per l'Esserci, un dato di fatto costante, così come il suo esser Se-stesso nella forma del Si. Quest'ultimo rimane, a ben vedere, il metodo con cui l'Esserci si sgrava volentieri delle proprie inquietudini esistenziali. L'«alleggerire» e il «semplificare» propri del Si, tendono dunque a configurarsi come degli *escamotages* inconsapevoli con i quali l'Esserci rifugge istintivamente ciò che, nell'esistenza, avverte come troppo complesso o difficile da affrontare. Salvo poi dover fare i conti con ciò

120ET, p. 161.

121FET, p. 87.

122Cfr. *Ibidem*.

123Cfr. *Ibidem*.

124Cfr. ET, p. 161.

che si è lasciato indietro e mettersi alla ricerca, per trovare se stesso. Per ora, però, manteniamoci presso l'Esserci disperso nel Si¹²⁵.

L'Esserci, dunque, si rifugia nella comprensione inautentica resa disponibile dal Si, scrive Nicola Abbagnano:

la comprensione inautentica [...] è il fondamento dell'esistenza anonima. L'esistenza *anonima* è quella di tutti e di nessuno: è l'esistenza in cui il «si dice» e il «si fa» domina incontrastato. In essa, tutto è livellato, reso «ufficiale», convenzionale e insignificante. L'uomo è, in essa, tutti e nessuno, perché è ciò che sono tutti, non nel loro essere autentico, ma in un modo d'essere fittizio e convenzionale che vela l'essere proprio.¹²⁶

Alla base di questo atteggiamento inautentico appare dunque come determinante il preséntire un pericolo da parte dell'Esserci.

Ma non è ancora giunto il momento, per noi, di affrontare direttamente tale inconsapevole precomprensione della minacciosità dell'autentico. Dovremo invece attendere che esso si manifesti da sé in modo spontaneo; e per far questo sarà necessario esaminare *i modi dell'esistenza inautentica* con cui l'Esserci si mantiene nella propria quotidianità.

125Cfr. *Ibidem*.

126Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. V, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2006, p. 680.

CAPITOLO III

I MODI DELL'ESISTENZA INAUTENTICA:

LO SMARRIMENTO DELL'ESSERCI NELLA QUOTIDIANITÀ

§ 11 La chiacchiera e il livellamento interpretativo

L'Esserci si mantiene quotidianamente in una tendenza d'essere di estrema rilevanza. «L'Esserci – scrive Heidegger – innanzi tutto e per lo più, è immedesimato nel Si ed è signoreggiato da esso»¹²⁷. Il 'Si' a cui Heidegger fa riferimento rappresenta un modo medio di essere-assieme e di intendere la realtà che ci circonda: è la *comprensione media*. In essa «ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è subito dissolta nel risaputo [...] ogni segreto perde la sua forza»¹²⁸.

Il Si ha i suoi modi e le sue specificità: uno di questi è senz'altro dato dalla '*chiacchiera*'. Ad essa Heidegger dedica, in *Essere e tempo*, un breve paragrafo (35) ma, a nostro avviso, di grande interesse: soprattutto in vista delle riflessioni a cui esso può condurci.

Ci troviamo, ogni giorno, a far esperienza del nostro e dell'altrui "chiacchierare". Ma a che esperienza andiamo incontro esattamente? Certamente ci riferiamo ad un'interazione verbale volta alla comunicazione. Ma la questione pare più complessa: in essa si presenta un nostro modo essenziale di rapportarci al mondo-ambiente di cui facciamo esperienza. La chiacchiera si mantiene in un'*approssimatività* e in una *superficialità* a nostro parere estremamente significative. Il modo di darsi di tale discorrere, cioè, significa qualcosa che va oltre il suo mero 'esser chiacchiera'.

¹²⁷ET, p. 205.

¹²⁸ Per questa citazione e le righe che la precedono cfr. ET, p. 158-159.

Scrive Heidegger:

ciò che conta è che si discorra. [...] il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto ontologico originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso comunica non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la diffusione e la ripetizione del discorso. Ciò-che-è-stato detto come tale si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità. Le cose stanno così perché così si dice. In questa diffusione e in questa ripetizione del discorso, nelle quali l'incertezza iniziale in fatto di fondamento si aggrava fino a diventare infondatezza, si costituisce la chiacchiera¹²⁹.

Nel chiacchierare si esprime un modo estremamente *sbrigativo* di stare al mondo. L'Esserci disconosce, senza accorgersene, la possibilità di un dialogo che non sia la semplice reiterazione di una comprensione media e pubblica delle cose. Egli continua a sprofondare in ciò che è pubblicamente e mediamente noto.

Un grande mistificatore e propagandista quale fu, senza dubbio, Joseph Goebbels aveva ben donde nel dire: «Ripetete una bugia cento, mille, un milione di volte e diventerà la verità». Ciò vale anche per la chiacchiera in generale. La sua reiterazione costante sotto le più svariate forme, funge da potente atrofizzante interpretativo: ci costringe a non poter vedere quel determinato fatto se non in quella determinata maniera, a non poterci riferire a quel determinato ente se non con il linguaggio più usuale.

Il mondo ambiente in cui ci troviamo ad esistere fagocita spesso questo stato di cose che finisce con l'ammantare di verità ciò che in realtà non ha e non ha mai avuto nessun fondamento. L'ente intramondano risulta così coperto da una fitta coltre di parole sempre uguali e di pensieri costruiti sempre secondo le stesse modalità. Risulterà dunque sempre più complesso, con lo stabilizzarsi di questo stato interpretativo, affrontare ciò che con la chiacchiera si è sedimentato ricoprendo un determinato tema, un aspetto della vita, una parola.

129 ET, p. 207.

Di tutto ciò facciamo esperienza concreta ogni giorno: chi cercherà di far valere un'argomentazione più precisa e stratificata intorno a una determinata tematica verrà probabilmente tacciato di pedanteria o di dietrologia. Chi vorrà far notare la comprensione errata di un termine (o di un concetto) che, nel tempo, è andata depositandosi (facendogli così perdere la sua densa significatività originaria) verrà chiamato “pignolo” o “cavilloso”. A tali individui verrà probabilmente detto: «ciò che tu sostieni, generalmente, non *si dice*...; ciò che così esponi non *si interpreta* generalmente in tal modo...», «*si dice* comunemente così...». La variante è percepita come atto sovversivo e pericoloso: essa stimola e scalza dalle pigre posizioni originarie. Costringe a rimettere in moto convinzioni che si fondano su categorie assestate da tempo (questo è bene, questo è male; questo è consono, questo non lo è; etc).

L'Esserci manifesta nel suo “debole” per la chiacchiera un'intrinseca tendenza alla fuga¹³⁰: ciò che non comprendiamo non ci aiuta nella ricerca della “tranquillità”, anzi, ce ne allontana. Ne deriva un conformarsi, per quieto vivere, a quelle che sono le opinioni e le modalità interpretative più comuni e superficiali; un fuggire dalle questioni che ci smuovono dalle nostre convinzioni più tranquillizzanti e che ci mettono faccia a faccia con la complessità dell'esistenza. Timoroso di entrare in aperto contrasto con gli aspetti infondati del nostro vivere quotidiano o con delle verità scomode, l'uomo scappa.

Eppure questa tendenza dell'Esserci alla chiacchiera spicciola e al rifugiarsi nei discorsi coprenti e infondati, finisce con il testimoniare qualcosa. Heidegger scrive: «La chiacchiera [...] diffonde una comprensione indifferente, per la quale non esiste più nulla di inaccessibile»¹³¹. Eppure è proprio quell'indifferenza a lanciarci un segnale: essa attesta un *coinvolgimento* di fondo che non può mai del tutto essere evitato: quello con l'Essere.

Ciò che la coscienza dell'Esserci sembra continuamente voler censurare è il suo costante *non-sentirsi-a-casa-propria*. Si è costantemente incalzati da quell'Essere

130 Cfr. FET, p. 101.

131 ET, p. 207.

che sempre ci costituisce e nel quale si manifesta anche la chiacchiera: la verità dell'Essere ci ricorda costantemente, come in vago sentimento d'inquietudine, che questa "casa" non è la nostra. Ci ricorda che il mondo e il suo esistere sono infinitamente più complessi e stratificati di quanto ci sforziamo (pur senza intenzione) di dimenticare. L'Esserci ha bisogno di pensare come accessibile ciò che non comprende: solo così è possibile un barlume di tranquilla "stabilità".

Così la chiacchiera si chiude su di sé e trascura di risalire al fondamento delle parole dette, delle opinioni comuni e dei canoni interpretativi consueti¹³². Scrive Heidegger:

La situazione interpretativa stabilita dalla chiacchiera è già da sempre profondamente radicata nell'Esserci. Molte cose impariamo a conoscere a questo modo e non poche restano per sempre tali. L'Esserci non può mai sottrarsi a questo stato interpretativo quotidiano nel quale è innanzi tutto cresciuto. In esso, da esso e contro di esso è attuata ogni comprensione, ogni interpretazione, ogni comunicazione, ogni riscoperta e ogni nuova appropriazione genuina. [...] La chiacchiera, che chiude nel modo descritto, è la modalità d'essere della comprensione sradicata dell'Esserci¹³³.

Eppure, da questo stato, sosteniamo, qualcosa ci richiama sempre (seppur da lontano) a presentire una mancanza di genuinità nei nostri discorsi, un nostro essere costantemente sospesi in una dimensione sradicata da un rapporto ontologico primario ed autentico con il mondo. Ne *La luna e i falò* Cesare Pavese scrive:

E poi; a me Nuto piaceva perché andavamo d'accordo e mi trattava come un amico [...] quando aveva detto una cosa finiva: «Se sbaglio, correggimi». Fu così che cominciai a capire che non si parla solo per parlare, per dire «ho fatto questo», «ho fatto quello», «ho mangiato e bevuto», ma si parla per

132 ET, p. 208.

133 *Ibidem*.

farsi un'idea, per capire come va questo mondo. Non ci avevo mai pensato prima¹³⁴.

Quel «Se sbaglio, correggimi» offre a Cesare Pavese un «filo conduttore ontologico»¹³⁵, l'occasione per andare oltre a ciò che viene detto come tale¹³⁶: nel sentimento offertogli dalla parola egli recupera un'esperienza originaria dell'ulteriorità. Ciò che è detto non è *solo* ciò che è detto: esso *rimanda*, partecipandone, ad un'esperienza del linguaggio che *pone in relazione* con una significatività di respiro più ampio¹³⁷. Pavese si sente in qualche modo chiamato a pensare la comunicazione in un modo diverso dalla chiacchiera. E forse essa può offrire l'occasione di una comprensione e interpretazione più ampi e articolati.

Nonostante ciò la chiacchiera rimane un modo eminente di diffusione della comprensione media di ciò che ci circonda. L'Esserci si mantiene per lo più «tagliato fuori dal rapporto ontologico primario»¹³⁸. Ci ritroviamo a dire, sulla scorta delle prime righe del presente paragrafo, che nel chiacchierare ha luogo un velamento e un livellamento che ci costringono in una capacità di comprensione media in cui tutto è già dato per interamente compreso. Una tale situazione di atrofia chiude ancor di più il nostro orizzonte ermeneutico:

[...] la chiacchiera, con la sua presunzione di aver raggiunto la comprensione di ciò di cui parla, impedisce ogni riesame e ogni nuova discussione, reprimendoli o ritardandoli in modo caratteristico. [...]

L'ovvietà e la sicurezza di sé proprie dello stato interpretativo medio fanno sì che, sotto la tutela di quest'ultimo, resti nascosto al rispettivo Esserci il carattere spaesante della sospensione in cui egli è votato a una crescente infondatezza¹³⁹.

134 C. Pavese, *La luna e falò*, Einaudi, Torino, 1999, p. 92.

135 ET, p. 101.

136 Cfr. ET, p. 206.

137 Cfr. ET, p. 100 - 103.

138 ET, p. 208.

139 ET, p. 209.

§ 12 Curiosità: la distrazione e il divertimento

Siamo generalmente abituati ad utilizzare il termine 'curiosità' in due accezioni diverse: da una parte essa connota l'atteggiamento di colui che non si limita ad un approccio conoscitivo vago ed epidermico, ma intrattiene con le cose un rapporto aperto e ricercante; dall'altra diciamo 'curioso' anche chi si occupa di questo o quel fatto in un modo per lo più superficiale e affatto interessato ad una conoscenza più complessa: questo tipo di curiosità ha come unico scopo il vedere per il vedere. E proprio di quest'ultima modalità dell'esser curiosi ci occuperemo nel presente capitolo.

Platone descrive bene questa variante della curiosità nel IV libro della *Repubblica*:

[...] Leonzio figlio di Aglaione venendo su dal Pireo sotto il muro settentrionale al di fuori, e accortosi di certi cadaveri che stavano lì presso il carnefice, voleva insieme vederli e insieme ne ripugnava e se ne distoglieva, e sino a un certo punto lottò e si ricoperse gli occhi, ma poi vinto dal desiderio e sbarrati gli occhi, corse a quei morti e: «A voi - disse - sciagurati, saziatemi di questa bella vista»¹⁴⁰.

Leonzio è, in questo racconto di Socrate, vittima di un desiderio sfrenato al quale non può resistere. La sua curiosità scaturisce da un elemento irrazionale e «appetitivo»¹⁴¹, costitutivo della nostra natura di esseri umani. In noi è senz'altro presente, come scrive lo stesso Heidegger, una particolare tendenza quotidiana al “vedere”: la *curiosità*¹⁴². «Essa esprime un nostro modo particolare di incontrare e apprendere il mondo».

Negli anni che intercorrono dalla prima edizione di *Essere e tempo* ai giorni nostri questa particolare tendenza quotidiana alla curiosità si è esponenzialmente

140 Platone, *La repubblica*, Volume I, Libro IV, trad.it F. Gabrieli, Rizzoli, Milano, 1994, 439e – 440a.

141 Cfr. *Ibidem*.

142 Cfr. ET, p. 209.

dilatata. Pare dunque di grande rilievo affrontare tale categoria heideggeriana contestualizzandola rispetto al nostro tempo. Ma andiamo per gradi.

Scrive Heidegger:

La curiosità [...] non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, per «essere-per» esso, ma si prende cura solamente di vedere. Essa cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo. Ciò che preme a questo tipo di visione non è la comprensione o il rapporto genuino con la verità, ma unicamente le possibilità di abbandonarsi al mondo. La curiosità è perciò caratterizzata da una tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta. Essa non cerca quindi nemmeno la calma della contemplazione serena [...] La curiosità non ha nulla a che fare con la considerazione dell'ente piena di meraviglia, col θαυμάζειν; non la interessa lo stupore davanti a ciò che non si comprende, perché essa cerca, sì, di sapere, ma unicamente per poter aver saputo ¹⁴³.

In questo passo Heidegger ci fornisce diverse indicazioni che pare necessario approfondire. In particolare egli parla della curiosità come di una modalità di visione che allontana da un possibile rapporto genuino con la verità. Essa, dunque, è incapace di soffermarsi innanzi a ciò che si manifesta e di porsi in atteggiamento contemplativo.

Heidegger ha qui in mente una serie di riferimenti che fanno capo al mondo classico e a quello protocristiano. I verbi 'vedere' e 'contemplare' sono, nel pensiero classico, essenzialmente legati. *Contemplatio* traduce il greco *θεωρία*, il quale rimanda a sua volta al verbo *θεωπέω* (guardo, osservo). La contemplazione ha dunque a che fare con la visione: secondo il pensiero aristotelico espresso nell'*Etica Nicomachea* l'attività contemplativa è da considerarsi come la più alta e benefica, in quanto è propriamente essa a fornire la via d'accesso al divino che abita nell'uomo¹⁴⁴. Ed è sempre lo stesso Aristotele che nella *Metafisica* scrive:

143 ET, p. 211.

144 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cura e trad.it di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 2001, X, 7.

«La cura di vedere è essenziale all'essere dell'uomo»¹⁴⁵. Anche in Platone l'attività contemplativa gode di grandissima considerazione in quanto è l'unica che consente all'uomo di contemplare le grandi verità ideali (come il bello, l'uno, il bene). Successivamente anche il cristianesimo medievale finirà con l'adottare questa tematica, scrive per esempio Agostino nelle confessioni: «Molto ardua, Signore, è la visione contemplativa della tua eternità¹⁴⁶» e, più avanti nel testo: «Chi [...] contempla e comprende la tua verità, non ha bisogno delle indicazioni di altri uomini [...], ma con le tue indicazioni riconosce da se stesso quale sia la tua volontà...¹⁴⁷».

La contemplazione serena e il sapersi soffermare su ciò che si presenta ci rimandano, nel pensiero di Heidegger, ad un vedere che rende possibile l'apertura di quella *radura*¹⁴⁸ in cui è possibile un'appropriazione genuina dell'ente. Parlando di contemplazione Heidegger ha in mente la particolare esperienza¹⁴⁹ descritta da Platone, Aristotele ed Agostino: quella di un vedere che sappia farsi tramite di una comprensione interpretante veridica della nostra esistenza e di ciò che la costituisce.

Ben diversamente stanno le cose per ciò che concerne la curiosità come modalità media del vedere quotidiano. Essa non si cura di vedere per comprendere, ma vede *solamente* per vedere. Questa tipologia di appropriazione del mondo che ci circonda sottende uno sguardo mai veramente interessato alla comprensione di ciò che nella visione si mostra.

Il nostro tempo è ricchissimo di esempi di tale curiosità. Probabilmente lo stesso Heidegger non avrebbe previsto che essa sarebbe ristagnata in termini via

145 È lo stesso Heidegger a citare questo passo di Aristotele, cfr. ET, p. 209.

146 Agostino, *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, trad.it C. Carena, Einaudi, Torino, 2000, XII, 29, 40 (p. 505).

147 Ibidem. XIII, 22, 32 (p. 547).

148 Il termine 'radura' (*Lichtung*) assume, in *Essere e tempo*, dignità filosofica. Essa designa l'apertura costitutiva dell'Esserci nella quale egli può consegnarsi ad una visione e a una comprensione genuina della verità dell'Essere.

149 Riferendosi a tali autori Heidegger non vuol dar vita ad una sorta di fenomenologia cattolica o metafisica in senso classico. Ciò che Heidegger cerca è un'interlocuzione con i pensatori che hanno avuto delle intuizioni fondamentali nel corso della storia del pensiero filosofico. Sia pur in un contesto distinto e con distinti riferimenti Heidegger fa cenno a tale questione ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cfr. PF, p. 19.

via crescenti, sino a presentarsi in termini morbosi. La nostra epoca ci offre continue manifestazioni di una tendenza “*voyeristica*” sempre più diffusa e penetrante. Essa è ormai parte attiva e costante della nostra quotidianità: dalla tecnologia alla televisione, dai settimanali di costume alle conversazioni spicciole, essa è sempre più presente e dilagante. Siamo interessati e investiti in modo sempre più potente da un irrefrenabile desiderio di penetrare nei segreti e nelle intimità del mondo per il solo gusto di poter osservare.

È rarissimo imbattersi in momenti di riflessione approfondite intorno ai temi che vengono proposti, di essi vediamo solo molteplici immagini. Queste vengono stabilmente proposte in termini eclatanti, tragici o seducenti, senza che di esse venga fornita alcuna spiegazione volta alla loro comprensione. Ma l'immagine, dove non compresa nella sua stratificazione di rimandi segnici e significatività intrinseca, finisce ben presto con il creare un'infondatezza e un'aridità nel rapporto tra l'Esserci e il mondo che si conclude nel voler solo vedere 'di più'. E questo poiché ogni altra opzione conoscitiva rimane sconosciuta.

L'Esserci decade così in uno stato di irrequietezza costante e, come scrive Heidegger:

In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la possibilità della *distrazione*. La curiosità non ha nulla a che fare con la considerazione dell'ente piena di meraviglia, col θαυμάζειν; non la interessa lo stupore davanti a ciò che non si comprende, perché essa cerca, sì, di sapere, ma unicamente per poter aver saputo¹⁵⁰.

Quando ciò che si manifesta non viene compreso o ricercato nella sua significatività più piena e nella sua verità originaria ogni stupore è impedito. La comprensione media si mantiene in uno stato di indifferenza e sicurezza, in quanto «essa comprende già tutto»¹⁵¹. Eppure questa presunta comprensione totale non riesce a raggiungere la tranquilla serenità che ci si aspetterebbe. Anzi:

150 ET, p. 211-212.

151 ET, p. 207.

essa sperimenta la continua agitazione e il perenne inquieto desiderio di spostarsi sempre su qualcosa di nuovo e diverso. Ha bisogno di distrarsi.

La distrazione è una delle grandi necessità del nostro tempo. La realtà contemporanea è pervasa da offerte di distrazione dalla nostra esistenza quotidiana: andiamo al cinema per vedere film “leggeri”, leggiamo libri “non impegnativi”, evitiamo volentieri le tematiche “troppo complicate”, non vogliamo “pesi”... .

Come già si sottolineava nel paragrafo precedente l'Esserci ha un'intrinseca tendenza alla fuga. Egli tende per lo più a svicolare dalle questioni essenziali per non essere incalzato da domande che lo “irrequietino” o lo smuovano nelle sue convinzioni più radicate. E la distrazione è una fuga. Essa asseconda l'infondatezza che accompagna il nostro modo di comprendere la realtà e cerca di impedire che l'instabilità della nostra esistenza venga in qualche modo scoperta.

Pare opportuno ricordare alcuni passi dei *'Pensées'* di Pascal:

[...] si immagini un re che già ha raggiunto tutte le soddisfazioni che possono appagarlo; se non ha distrazioni e gli si lascia la possibilità di meditare e riflettere su quello che egli è, tale effimera felicità non varrà a sorreggerlo; necessariamente finirà con il fare oggetto delle sue considerazioni i pericoli che lo minacciano [...] la morte e le inevitabili malattie; di modo che, se è privo di ciò che si dice divertimento, eccolo infelice e più infelice dell'ultimo dei suoi sudditi, che giochi e che si diverta.

[...]

L'unico sollievo dalle nostre miserie è il divertimento, e, tuttavia, esso è la nostra più grande miseria. Infatti, è soprattutto il divertimento che ci impedisce di pensare a noi stessi e ci fa perdere.

[...]

Ma togliete loro ciò che li distrae, li vedrete inaridire nella noia. Allora, pur senza conoscerlo, sentono il nulla, ed è davvero una disgrazia essere tristi a tal punto quando si riflette su se stessi, e non potersi distrarre¹⁵².

Pascal, come Heidegger, ha compreso qualcosa di essenziale della natura umana

152 Pascal, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, trad. it R. Tapella, A. Bausola, Rusconi, Milano, 1993, pp. 119, 137 e ss.

nel suo esser consegnata al mondo e all'Essere: essa ne vuol fuggire poiché intuisce, anche senza saperlo, la presenza di un'infondatezza originaria dell'esistenza. Pascal usa il termine 'nulla', Heidegger si riferirà all'Essere come ad un *abisso* (*Abgrund*). Serve allora un φάρμακον che aiuti l'Esserci a distrarsi, a dimenticare ciò che non comprende, ma che comunque continua a presagire. Il termine greco φάρμακον da noi utilizzato non è casuale: esso significa 'rimedio', ma anche 'veleno'. Siamo innanzi all'essenza del divertimento come distrazione che i nostri tempi incitano sfrenatamente. Il divertirsi spesso e per lo più si configura come un *de-vertere*: un 'volgere altrove' la nostra strutturale capacità di interpretare e vedere ciò che nell'esistenza si manifesta. In tale atteggiamento, come ci ricorda anche Pascal, ci perdiamo. Ad esso siamo assuefatti dalla reiterazione quotidiana di tale pratica. La verità dell'ente che noi stessi siamo¹⁵³ rimane coperta.

§ 13 La comprensione equivoca

Abbiamo visto come l'Esserci si mantenga, attraverso la chiacchiera e la curiosità, in una tendenza d'essere eminentemente quotidiana e media.

Le opinioni e i discorsi che la chiacchiera ripropone costantemente si muovono su di un piano che *diffonde e reitera* una comprensione non genuina dell'ente in generale. Si tratta di un modo di dialogare che, nel tempo, trae autorità dalla propria diffusione crescente: ci si abitua a comunicare prevalentemente in tal modo. Le parole e le logiche discorsive utilizzate sono saldate all'abituale comunicazione quotidiana e non raggiungono altro se non il parlare fine a se stesso. In ciò viene involontariamente disconosciuta la potenzialità dell'Esserci di rapportarsi veridicamente a se stesso e a ciò che lo circonda.

Vale il medesimo discorso per la curiosità: essa vuole vedere non per intrattenere con il veduto un rapporto conoscitivo e interpretativo ampio e

153 Cfr. ET, 19.

articolato che lo dischiuda nella sua verità originaria di appartenente all'Essere. Essa cerca, invece, solo la fugace visione. La capacità di soffermare lo sguardo per comprendere in modo più completo ciò che abbiamo innanzi è resa sempre più debole dal modo di essere pubblico che ci troviamo a vivere, stando assieme, quotidianamente. In ciò Heidegger vede la dimenticanza di quell'attività contemplativa che dà accesso al sentimento del *θαυμάζειν*, il quale stimola la ricerca del conoscere e apre l'orizzonte interpretativo.

In queste modalità medie di dialogo e visione noi ci muoviamo costantemente. Scrive a tal proposito Heidegger: «Molte cose impariamo a conoscere a questo modo e non poche restano per sempre tali. L'Esserci non può mai sottrarsi a questo stato interpretativo quotidiano nel quale è innanzitutto cresciuto»¹⁵⁴.

Questa affermazione heideggeriana ridimensiona notevolmente le critiche di coloro i quali accusarono e accusano le riflessioni di Heidegger (sulla chiacchiera, la medietà, la quotidianità...) di snobismo intellettuale o di senso di superiorità nei confronti delle masse. Le considerazioni di Heidegger, come egli stesso ribadisce in più punti di *Essere e tempo*¹⁵⁵, non hanno l'obiettivo di sollevare *j'accuse* moralistici: l'intento è sempre fenomenologico-ermeneutico.

Ciò che a noi e ad Heidegger importa è poter sostare presso ciò che avviene nella quotidianità e adottare uno sguardo veridico che non copra ciò che si manifesta, ma lo lasci dischiudersi con verità. L'ermeneuta fenomenologo deve sempre premurarsi di non *deformare* ciò che si presenta, anche se ciò, a volte, può comportare dei rischi e andare ad urtare l'umana sensibilità.

Ritornando nel solco dell'ultima citazione heideggeriana riportata, diciamo che l'Esserci è sempre consegnato ad una quotidianità che porta con sé un insieme di modalità interpretative e conoscitive. Ed è attraverso tali modalità che per lo più impariamo a conoscere la realtà che ci circonda.

A questo punto possiamo introdurre la tematica heideggeriana dell'equivoco. Scrive Heidegger nel paragrafo 37 di *Essere e tempo*:

154 ET, p. 208.

155 Si veda, ad es., ET, pp. 205, 206 e 215.

Se ciò che si incontra nell'essere-assieme quotidiano è tale da risultare accessibile a tutti e siffatto che chiunque può dire qualunque cosa su di esso, presto non sarà più possibile decidere che cosa è stato dischiuso in una comprensione genuina e che cosa no¹⁵⁶.

Il termine equivoco si compone di due parti: *aequus* (uguale, simile) e *vocare* (chiamare, nominare). Nell'equivoco, dunque, si chiama o si nomina qualcosa *rendendolo uguale a* qualcosa d'altro. Si pensa qualcosa supponendo che la sua realtà si componga in un determinato modo e non ci si avvede che, di fatto, quella realtà non è conforme a verità. Detto altrimenti: si tratta qualcosa (lo si interpreta) come ciò che non è, ma *come se fosse*.

La commedia degli equivoci, da Plauto a Shakespeare a Pirandello, è un valido riferimento in tal senso. Nei *Menecmi* di Plauto, ad esempio, tutto nasce dal riferirsi dei vari personaggi che compongono la commedia a Menecmo II (o Sosicle) come se in realtà fosse Menecmo I; e viceversa. Il fatto che i due fratelli siano gemelli è estremamente rilevante: essi appaiono uguali, ma non lo sono. L'uno viene "trattato" come se fosse l'altro, reso uguale a ciò che non è. L'interpellato potrà rispondere solo in modi che risulteranno, per l'interpellante, confusi e disorientanti. E non potrebbe essere altrimenti: ciò che risponde non mostra nessuna conformità a ciò che si chiede, in quanto la domanda nasce già errata.

L'equivoco nasce sempre da questo: dal credere che qualcosa sia qualcos'altro. In tale stato dei fatti tutto si ingarbuglia notevolmente. Ci si continua a riferire ad una determinata cosa in un determinato modo e non ci si accorge che in realtà non si da alcuna comprensione genuina di ciò che si ha innanzi. Il *quid* più proprio del qualcosa che cade sotto la nostra attenzione rimane sconosciuto. Di ciò l'Esserci è per lo più ignaro ed egli si appropria dunque a ciò che non comprende, travisandolo: «Tutto sembra genuinamente compreso, afferrato ed

156 ET, p. 212.

espresso, ma in realtà non lo è»¹⁵⁷.

Ciò, come sottolinea lo stesso Heidegger nell'estratto di *Essere e tempo* da noi precedentemente citato, non ha ripercussioni solo sul nostro modo di rapportarci all'utilizzabile e al fruibile:

L'equivoco [...] si è già inserito saldamente anche nella comprensione come poter-essere, nella modalità del progetto e nella predisposizione delle possibilità dell'Esserci. Non soltanto ognuno sa e discute di qualsiasi cosa sussista o gli capiti, ma ognuno sa già parlare con competenza di ciò che deve ancora accadere, di ciò che ancora non è ma dovrebbe «propriamente» esser fatto¹⁵⁸.

La comprensione equivoca della realtà crea l'*humus* in cui cresce e si definisce il modo in cui l'Esserci si proietta nel proprio poter essere temporale. Le possibilità dell'esistenza finiscono con l'essere in qualche modo 'già pensate' dalla comprensione equivoca reiterata dalla chiacchiera e dalla curiosità. Con ciò Heidegger intende dire che l'interpretazione media non pervade solo ciò che noi incontriamo e utilizziamo nel presente, ma fagocita anche il nostro modo di pensare il poter-essere, facendo sì che ogni proiezione progettante dell'Esserci si dia solo in modo equivoco. E infatti diciamo costantemente: «le cose dovrebbero essere così, non come sono ora; si dovrebbe fare così; andrà così perché così va di solito». Salvo, poi, essere spesso sorpresi da elementi che non si erano considerati, accadimenti imprevedibili ecc... .

Scriva ancora Heidegger:

Ognuno ha già sempre presentito e fiutato ciò che gli altri hanno presentito e fiutato. Questo esser-sulla-traccia, ma per sentito dire [...], è il modo più subdolo in cui l'equivoco può presentare all'Esserci le sue possibilità, perché

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ ET, p. 212-213.

le vanifica fin dall'inizio¹⁵⁹.

“Presentire” e “fiutare” sono termini che rimandano ad una sfera etologica. Spesso gli animali pre-sentono, grazie ai loro sensi, qualcosa che deve avvenire ma non si è ancora presentato. Dal canto suo, l'Esserci, invece, fa affidamento sulla logica razionale e sulle sue conoscenze, essendo la sua reattività istintuale ben più povera di quella animale. Ma, come abbiamo più volte sottolineato, la logica e la razionalità sono spesso irretite nelle modalità d'essere quotidiane in cui l'Esserci si trova ad abitare. L'uomo prè sente e fiuta ciò che la chiacchiera e la curiosità hanno reiterato e messo a disposizione nel mondo pubblico del «Si dice»: ognuno, dunque, finisce per presentire e fiutare allo stesso modo di tutti gli altri. Si-è-sulla-traccia, sì, ma solo per sentito dire: perché così 'si crede vadano le cose', o perché così generalmente 'si pensa'.

L'esser subdolo dell'equivoco è tutto qui, esso ci accompagna costantemente senza che ce ne accorgiamo. Dalle nostre interpretazioni sino alle nostre previsioni esso indirizza costantemente l'uomo, vanificando sin dall'inizio ciò che l'Esserci pensa come il proprio poter-essere.

L'equivocità che caratterizza lo stato interpretativo pubblico accredita il parlare-prima e il presentimento curioso come l'autentica realtà [...]. La comprensione dell'Esserci fondata nel Si si inganna quindi costantemente quando si tratta di progettare le proprie possibilità di essere genuine. Nell'equivoco, l'Esserci è sempre nel «Ci», cioè nell'apertura pubblica dell'essere-assieme, in cui la chiacchiera più diffusa e la curiosità più sfrenata creano l'«animazione» nella quale tutto accade quotidianamente in modo tale che in fondo non accade mai nulla¹⁶⁰.

159 ET, p. 213.

160 ET, pp. 213-214.

§ 14 Meditazione:

L'Esserci tra animazione quotidiana, silenzio e solitudine

L'Esserci si trova ad esistere in una quotidianità costantemente 'animata' e costituita da visioni fugaci e opinioni su qualsiasi cosa e di ogni sorta. Tutto accade di continuo: nulla si ferma e sosta. Lo stato di "eccitazione", prodotto dalla chiacchiera e dalla curiosità che l'alimenta, rumoreggia: essa sovrasta e rafforza l'equivoco. Così esso dilegua nella realtà di ogni giorno: si nasconde mostrandosi, diventando ciò che unicamente può esser pensato e concepito.

La quotidianità che ci troviamo a vivere in questi anni non differisce per nulla da tale stato di cose. Non solo viviamo in uno stato di animazione perenne, ma ne sentiamo sempre di più la necessità. Ad ogni momento in cui sentiamo la solitudine incombere, ci aggrappiamo a qualunque modalità di distrazione offertaci. Il silenzio della solitudine è temuto.

Gli esempi sono sotto i nostri occhi ogni giorno: abbondano le modalità di comunicazione e socializzazione virtuali e non, le opzioni di intrattenimento sono in perenne espansione e, soprattutto, cresce vertiginosamente la produzione di mezzi per 'comunicare' e intrattenersi in ogni luogo ove la solitudine ci possa scovare: nel vagone di un treno, nella nostra casa, per strada... .

Ciò che appare del tutto evidente è il tentativo costante dell'Esserci di rifuggire il peso della solitudine e il silenzio che essa impone. Nella «profondissima quiete»¹⁶¹, scrive Giacomo Leopardi ne *L'infinito*, facciamo esperienza di «sovrumani silenzi»¹⁶². E i silenzi sono «sovrumani» proprio perché ricordano ciò che eccede l'uomo nel suo esser-qui: parlano del suo esser consegnato ad un'esistenza che non ha deciso e del suo essere "in balia" di accadimenti che egli spesso non riesce a comprendere attraverso i mezzi che lo stato interpretativo medio fornisce al singolo. L'Esserci si ritrova così in situazioni emotive scomode che proiettano il baluginio di domande circa il senso dell'Essere e dell'esistenza.

161 Cfr. G. Leopardi, *Canti, L'infinito*, a cura di M. A. Rigoni, Rizzoli, Milano, 2004, p. 52.

162 *Ibidem*.

In un breve scritto del 1934 intitolato '*Perché restiamo in provincia?*' Heidegger compie una riflessione degna di nota. Scrive: «la solitudine ha la potenza originaria di non isolarci, ma di gettare l'intero Esserci nella sconfinata prossimità di tutte le cose»¹⁶³.

Questa distinzione tra isolamento e solitudine non è da sottovalutare. L'esser soli' di cui parla Heidegger evoca lo stato di chi si trovi a confrontarsi con se stesso e la propria esistenza. La nostra lingua, purtroppo, non distingue tra varie tipologie di solitudine: si può esser soli perché non si ha nessuno attorno, o ci si può *sentire* soli come condizione emotiva. L'inglese distingue tra '*aloneness*' e '*loneliness*': '*aloneness*' designa l'esser da soli, il non essere in compagnia. La '*loneliness*' invece richiama lo stato dell'avvertire la propria solitudine in termini emozionali. Ed è proprio questo ultimo tipo di solitudine che ci interessa ora: essa è in grado di riportare l'Esserci nella sua originaria vicinanza a tutte le cose e al loro unico fondamento: l'Essere.

Nella parte finale del paragrafo 37 di *Essere e tempo* dedicato alla chiacchiera Heidegger scrive che l'Esserci «è votato ad una crescente infondatezza»¹⁶⁴ e questo poiché la realtà quotidiana persiste nel mantenerlo nell'ovvietà e nella sicurezza che sono proprie dello stato interpretativo medio¹⁶⁵. L'esserci che si mantiene in tale stato:

[...] in quanto essere-nel-mondo è tagliato fuori dal rapporto ontologico primario, originario e genuino col mondo, col con-Esserci e con l'in-essere stesso. Si mantiene in una sospensione nella quale, però, si rapporta pur sempre al «mondo», agli altri e a se stesso.¹⁶⁶

Nel mantenersi in questa sospensione l'Esserci continua a rapportarsi al mondo che lo circonda nelle modalità che sono proprie della quotidianità. Qui però fa la

163 M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato, 1998, p. 345.

164 ET, p. 209.

165 *Ibidem*.

166 ET, p. 208.

sua comparsa il fenomeno dell'isolamento: l'uomo, nella persistenza delle modalità del suo essere quotidiano, diventa un'*isola*. Si stacca cioè dal rapporto ontologico primario che egli intrattiene con l'Essere. L'isolamento è dato da questo: dal non saper mantenersi dell'Esserci in un rapporto di vicinanza con tutto ciò che compone la realtà dell'esistenza. L'isolamento lo vede circondato dall'equivoco.

L'Esserci, inoltre, è sempre intrattenuto dalla quotidianità che gli vortica intorno, ma non è mai fermo. Questo moto continuo ha tutti i tratti di un'angoscia somatizzata: l'Esserci teme la quiete poiché in essa presente (sia pur senza consapevolezza) l'orrore del vuoto (*horror vacui*).

Come scrive Emanuele Severino:

Chi è fermo è una preda più facile per il nulla che con un gran balzo gli piomba addosso. Ci si muove sempre di più per non essere smossi dalla vita. E non ci si avvede che il cocchiere è il nemico da cui si vuol sfuggire¹⁶⁷.

In prospettiva fenomenologico-ermeneutica il vuoto rimanda all'infondatezza perenne in cui l'Esserci si mantiene nella sua quotidianità. Esso si trova rinchiuso in un io-prigione che non gli permette di comprendere la sua costituzione trascendentale, ovvero il suo essere in relazione originaria e privilegiata con ciò che lo determina in quanto tale.

L'equivoco in cui è costantemente immerso lo separa dal suo autentico essere-nel-mondo e lo rende avulso da ciò da cui è fondato. Chiacchiere, curiosità, distrazioni, divertimento e animazione lo mantengono in tale stato.

Ed è proprio qui che si inserisce il nocciolo della nostra riflessione sulla solitudine: essa fornisce all'Esserci l'occasione di essere presente a se stesso e alla propria esistenza. Quando Heidegger scrive che la solitudine getta l'Esserci nella sconfinata prossimità di tutte le cose ci sta suggerendo l'esser soli come esperienza esistenziale in senso ontologico: essa ha in sé la potenzialità di

167 E. Severino, *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano, 2003, p. 88.

riavvicinare l'uomo a se stesso e all'essere che da sempre gli appartiene e in cui è gettato.

§ 15 Morte e quotidianità:
una riflessione tra Heidegger e Tolstoj

Nel paragrafo 51 di *Essere e tempo* Heidegger decide di richiamare in causa la quotidianità e il Si per mostrare come essi si rapportino a quello che è il momento finale e ineludibile dell'esistenza dell'Esserci: la morte.

Di questo argomento e in particolare del concetto di *essere-per-la-morte* ci occuperemo ulteriormente più avanti, soffermandoci su di esso nella sua connotazione ontologica più radicale. Ora, invece, è nostra intenzione sostare presso il fenomeno della morte in quanto evento ontico, con il quale la quotidianità dell'Esserci e lo stato interpretativo medio si trovano costantemente a dover fare i conti.

La morte è, per l'Esserci, una possibilità incondizionata e insuperabile¹⁶⁸: essa non è pensabile alla stregua di un *factum brutum*. La morte pone fine a ciò che caratterizza l'Esserci in modo fondante ed eminente: essa lo interrompe nella sua esistenza, nel suo esser-qui.

La morte è la possibilità più propria ed estrema dell'Esserci *in quanto* Esser-Ci. Nella morte, scrive Heidegger, l'uomo «incombe a se stesso nel suo poter-essere più proprio»¹⁶⁹. Detto altrimenti: la morte è un evento che riguarda il singolo Esserci in modo estremamente specifico: la morte è la sua morte, l'esistenza che termina è la sua esistenza; e nel terminare di essa si rivelano come compiute tutte le possibilità dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo.

Si pone come nostro obiettivo, ora, quello di sottolineare come l'Esserci, nel suo essere quotidiano pubblico, dominato dal Si, si ponga innanzi alla morte. In

168 ET, p. 303.

169 ET, p. 300.

questa analisi cercheremo la costante interlocuzione con un'opera che è lo stesso Heidegger a suggerirci in una nota di *Essere e tempo*¹⁷⁰: *La morte di Ivan Il'ič di Lev Tolstoj*.

Rimaniamo per ora alle righe scritte da Martin Heidegger:

Il mondo pubblico dell'essere-assieme quotidiano «conosce» la morte come un evento che accade continuamente [...]. Questo o quel conoscente, vicino o lontano, «muore». Degli sconosciuti «muoiono» ogni giorno e ogni ora. La «morte» è considerata un evento intramondano noto a tutti. Come tale essa rimane entro l'ambito di ciò che si incontra ogni giorno e che è caratterizzato dalla non-sorpresa. Il Si ha già pronta un'interpretazione anche per questo evento. Ciò che si dice a tale proposito, in modo esplicito o per lo più discreto e «sfuggente», è questo: una volta o l'altra si morirà, ma, per ora, si è ancora vivi¹⁷¹.

Vediamo ora quello che accade nelle pagine scritte da Tolstoj nel momento in cui la notizia della morte del consigliere di Corte d'appello Ivan Il'ič Golovin irrompe nelle aule del palazzo di giustizia tra i vari conoscenti:

[...] il primo pensiero di tutti quei signori raccolti nello studio di Ivàn Egorovič Sebek fu rivolto all'influenza che quella morte poteva assumere su eventuali trasferimenti o promozioni, che li riguardavano direttamente o riguardavano i loro conoscenti.

«Adesso vorrei proprio ottenere il posto di Štabel' o di Vinnikov» pensò Fëdor Vasil'evič [...] «Bisognerà chiedere il trasferimento di mio cognato da Kaluga» pensò Pëtr Ivànovič. «Mia moglie sarà molto contenta» [...].

«Accidenti, è morto; io no, invece,» fu il pensiero, più o meno inconfessato, di ognuno. I conoscenti [...] in quest'occasione pensarono anche ai noiosissimi obblighi di circostanza che ora dovevano compiere...¹⁷²

170 Cfr. ET, p. 304.

171 ET, p. 303.

172 L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, trad. it G. Buttafava, Garzanti, Milano, 2010, pp. 4-5.

In seguito Pëtr Ivànovič, amico e conoscente del defunto sin dagli anni di studio, decide di recarsi alle esequie per svolgere le consuetudini che in società seguono la morte di una persona con la quale si era in qualche modo in relazione.

Una volta entrato nella casa di Ivan Il'ič egli vede la collega Schwarz scendere le scale:

[...] vedendo il nuovo venuto dall'alto della scala ella si fermò e gli ammiccò, come per dire: «A Ivan Il'ič è andata male; a noi due, no!» [...]

Pëtr Ivànovič entrò, imbarazzatissimo, [...] non sapendo bene che cosa dovesse fare. Sapeva bene solo una cosa: in questi casi un segno della croce non guasta mai. [...] Poi, quando gli sembrò che questi gesti devoti fossero durati abbastanza, si fermò e si mise a guardare il morto.

Il morto giaceva, come giacciono tutti i morti, con particolare pesantezza, sprofondato con le sue membra irrigidite [...] e in quel viso si leggeva anche un rimprovero e un ammonimento ai vivi. Pëtr Ivànovič cominciò a sentirsi a disagio, perciò si fece un altro segno della croce, si voltò e andò verso la porta...¹⁷³

La situazione che sia Tolstoj che Heidegger sottolineano, sia pur con grande differenza metodologica, descrive come il Si, una volta presentatosi l'evento della morte, s'impossessi concretamente della circostanza determinando l'esperienza che di essa l'Esserci compie. In Tolstoj, ad esempio, l'azione dello stato interpretativo del Si tende a manifestarsi nei pensieri e nelle parole dei personaggi del racconto. La morte è resa, come suggerisce il passo heideggeriano da noi precedentemente citato, nel modo di un qualcosa di “normale”, che capita ogni giorno e che capita agli altri. È un evento pubblico e sociale. Certo, ognuno di noi è intimamente conscio del fatto che prima o poi si dovrà morire: ma per ora non ci riguarda, perché occuparsene dunque? Scrive Heidegger: «il 'pensare alla morte' è considerato pubblicamente un timore pusillanime, una insicurezza

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 5-7.

dell'Esserci»¹⁷⁴. Ecco dunque che il 'Si' indica come sia meglio non insistere troppo su certi pensieri, così facendo si rischia di farsi prendere 'da un umor nero'»¹⁷⁵.

Heidegger e Tolstoj hanno questo in comune: essi si sforzano di compiere quella che, in *Essere e tempo*, viene definita come un'«analisi del 'si muore'»¹⁷⁶: ovvero del 'morire' per lo stato interpretativo medio.

Il «si muore» diffonde la convinzione che la morte riguarda per così dire il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: «si muore», perché in tal modo ognuno degli altri e noi stessi nella forma del Si anonimo possiamo raccontarci: ogni volta non io. Infatti questo Si è il nessuno. Il «morire» è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio¹⁷⁷.

Dello stesso parere risulta essere anche Tolstoj; parlandoci dei pensieri di Ivan Il'ič egli scrive:

In fondo alla sua anima sapeva che stava morendo, ma non riusciva lo stesso ad abituarsi a quest'idea; non solo, non riusciva a capirla [...].

Il sillogismo elementare che aveva studiato nel manuale [...]: Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, Caio è mortale, per tutta la vita gli era sempre sembrato giusto ma solo in relazione a Caio, non in relazione a se stesso. Un conto era l'uomo-Caio, l'uomo in generale [...] un conto era lui [...] un essere particolarissimo...¹⁷⁸

Risulta chiaro come il Si tenda a “depotenziare” la morte in quanto evento esistenziale, sino a renderla del tutto impersonale ed anonima. La morte diviene

174 ET, p. 304-305.

175 Cfr. L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, trad. it G. Buttafava, Garzanti, Milano, 2010, p. 11.

176 ET, p. 303.

177 ET, p. 303-304.

178 L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, trad. it G. Buttafava, Garzanti, Milano, 2010, p. 53.

un evento 'che capita' nella sfera pubblica. Nulla di più. Il nostro interagire tra chiacchiera e curiosità superficiali rafforza la convinzione che nella morte non si dia altro se non il manifestarsi di un fatto spiacevole, che capita di continuo. Ma a chi capita? Questo interessa marginalmente; e anche ove si avvicini alla nostra esistenza (per esempio in termini di conoscenze personali) cerchiamo di far sì che l'evento non ci turbi o inquieti particolarmente. E ciò rende inequivocabilmente manifesto che è il timore ciò da cui il Si si nasconde.

Così il morire di un determinato Esserci diviene presto 'il comune morire' che accade nel mondo: un evento che riguarda tutti e nessuno. E la morte finisce per venir ignorata nella propria significatività più profonda e originaria.

Tutto ciò, inoltre, produce un atteggiamento tipico nei confronti della fine dell'Esserci: la non-sorpresa. I vari personaggi del palazzo di giustizia in cui era impiegato Ivan Il'ič, ad esempio, una volta appresa la notizia della scomparsa del collega, assumono una "sorpresa" di circostanza ed estremamente moderata. I loro pensieri si rivolgono immediatamente altrove: alle loro utilità, a ciò che in termini di qui ed ora quella morte comporta, ecc... .

Il Si osserva la morte nei termini della curiosità fugace, che si rivolge immediatamente altrove. Il sentimento del *θαυμάζειν* (lo stupore e il terrore) è precluso alla visione e all'interpretazione dominati dal Si: esso manifesta il proprio carattere dittatoriale nella sua capacità di intervenire, direttamente e inavvertitamente, sulla logica dei nostri pensieri e sulle nostre strutture interpretative. Eppure questa apparente mitezza del Si non deve ingannare: esso aggredisce letteralmente il nostro modo di fare esperienza di ciò che ci circonda e lo appiattisce sulla visione e comprensione media. Non solo: esso muove anche gli stati emotivi suggerendo come sia meglio sentirsi, quale umore si dovrebbe avere o anche solo quale emozione sarebbe preferibile far trasparire sul proprio volto. A tal proposito Tolstoj, durante l'incontro tra Pëtr Ivànovič e la moglie di Ivan Il'ič, ci consegna una scena di una plasticità con pochi eguali:

Praskov'ja Fëdorovna, riconosciuto Pëtr Ivànovič, sospirò, gli si avvicinò, lo

prese per mano e gli disse: «So che lei era un sincero amico di Ivan Il'ič» e lo guardò, in attesa che da parte sua seguissero quelle azioni che dovevano corrispondere a queste parole.

Pëtr Ivànovič sapeva che, così come prima bisognava farsi il segno della croce, ora bisognava stringere la mano, sospirare e dire: «Mi creda!». E così fece. E fatto questo, sentì che il risultato era quello sperato: lui era commosso e lei era commossa.

Lo stato interpretativo medio trasporta la sua azione direttiva sino alle pieghe più intime della nostra emotività: davanti alla manifestazione della morte e della sofferenza entrambi, Praskov'ja Fëdorovna e Pëtr Ivànovič, si muovono in base alle consuetudini del 'si fa'. Le parole e i gesti sono e devono essere funzionali: devono portare là dove è ritenuto giusto che portino; in questo ultimo caso, alla commozione.

Ciò che Tolstoj riesce a rendere egregiamente è l'artificialità delle situazioni di volta in volta presentate: le azioni svolte innanzi all'evento della morte rispondono alle consuetudini imposte dal Si attraverso le movenze stesse dei personaggi che ora 'si segnano', 'si prendono la mano', 'si inchinano'... . E il tutto vien fatto perché «così è consuetudine», «così si fa»: i gesti stessi dei personaggi realizzano l'artificio.

Sarebbe tuttavia un errore attribuire ai comportamenti di questi personaggi una volontà premeditata del gesto: essi si comportano così perché così ci si comporta, perché così è stato insegnato loro.

Nel presente capitolo abbiamo osservato a più riprese (sulla scorta delle parole di Adriano Fabris¹⁷⁹) come l'Esserci manifesti un'intrinseca tendenza alla fuga di fronte a ciò che non comprende e che lo smuove dalle posizioni tranquillizzanti che di volta in volta assume.

A tal proposito Heidegger scrive:

179 Cfr. FET, p. 101.

Questo eludere la morte coprendola domina così ostinatamente la quotidianità che, nell'essere-assieme, «i parenti più prossimi» vanno sovente raccontando al «morente» che egli sfuggirà certamente alla morte e potrà fare ritorno alla tranquilla quotidianità [...]. Questo «aver cura» crede addirittura di «consolare» in tal modo il «morente». Vuole riportarlo nell'Esserci, aiutandolo a nascondersi interamente la sua possibilità di essere più propria, incondizionata e insuperabile. Il Si procura in questa maniera una costante tranquillizzazione nei confronti della morte¹⁸⁰.

Allo stesso modo vanno le cose a casa di Ivan Il'ič:

Il maggior tormento di Ivan Il'ič era la menzogna che lo voleva malato ma non moribondo, una menzogna accettata da tutti, chissà perché: bastava che stesse tranquillo, che si curasse, e allora ci sarebbe stato un gran miglioramento [...]. Quella menzogna, una menzogna perpetrata su di lui alla vigilia della sua morte, una menzogna che si sentiva in dovere di umiliare questo terribile atto solenne al livello delle loro visite di cortesia, delle tende in salotto, del pesce in tavola...

L'orribile, tremendo atto della sua agonia era degradato da tutti quelli che lo circondavano alla stregua di qualcosa di casuale e sgradevole, persino di indecoroso [...].

Questa menzogna che lo circondava e che era anche dentro di lui, più di ogni altra cosa, avvelenò gli ultimi giorni di vita di Ivan Il'ič.¹⁸¹

L'Esserci immerso nella quotidianità e nelle strutture interpretative messe a disposizione dal Si fugge davanti alla morte. Essa s'impone come un evento perturbante, in grado di mettere radicalmente in discussione l'esistenza pubblica dell'Esserci consegnata alla quotidianità. Lo stato interpretativo medio creato dal mondo pubblico del 'si dice' è in grado di penetrare la nostra capacità di fare esperienza dell'esistenza sino al punto di creare degli “istinti inconsci”: il fuggire

180 ET, p. 304.

181 L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, trad. it G. Buttafava, Garzanti, Milano, 2010, p. 62-63.

davanti alle situazioni che possono minare le nostre certezze tranquillizzanti è uno di questi. In ciò si mostra la pervasività dell'azione del Si, capace di costruire intorno alla nostra esistenza un modo di stare al mondo che riesce allo stesso tempo a mantenerci slegati da un'esperienza autentica della nostra esistenza e a conservarci *comunque* tranquilli nell'equivocità che essa crea e sulla quale costruisce continuamente le modalità quotidiane d'essere dell'Esserci.

Ciò sta senza dubbio a significare che il Si è in grado di fornire all'Esserci una gamma di soluzioni interpretative che lo acquietino laddove egli è più angosciato. S'impara allora, com'è stato nel corso della vita di *Ivan Il'ič*, a comportarsi «*comme il faut*»¹⁸²: come 'si deve'. S'impara a dissimulare il dolore e a non riflettere o parlare di ciò che opprime la nostra esistenza, come la fine che incombe sulla nostra vita o la frustrazione dolorosa che proviene dal presentire che in realtà il controllo che esercitiamo sul nostro esistere è minimo. L'Esserci si scopre così defraudato di ciò che gli è più caro. Così egli corre ai ripari e si rifugia in quel 'Si' che altro non è se non un prodotto della paura e dell'angoscia dell'uomo

Tutto ciò che inquieta viene semplicemente ignorato e accantonato; s'impara così a rivolgere l'attenzione altrove, verso ciò su cui possiamo esercitare un controllo. Finiamo così per comportarci come 'il curioso' della favola di Krylov, il quale al museo di storia naturale osserva ogni cosa: moscerini, farfalle, insetti «non più grandi della capocchia di uno spillo»¹⁸³; e non si avvede dell'elefante al centro della stanza.

Il consegnarsi dell'Esserci all'esperienza della morte come ad un fenomeno che lo riguarda intimamente ed in modo costante significherebbe aprire uno squarcio nell'apparente stabilità e tranquillità che il Si cerca costantemente di creare. Ma il consegnarsi ad una tale esperienza presuppone prima di ogni altra cosa l'esser

182 Tolstoj utilizza questo francesismo molto spesso nel corso de *La morte di Ivan Il'ič*. È nostra opinione che tale scelta non sia casuale: esso denota l'esser «come si deve», in francese, ossia nella lingua che in Russia si riteneva si dovesse parlare nella famiglie nobili e altolocate in modo da distinguersi dalle persone meno istruite e d'estrazione popolare.

183 Si veda in particolare la traduzione del Cesari in *Favole russe del Kriloff*, Bartelli e Costantini, Perugia, 1827, p. 176.

disposti a prender su di sé il peso di ciò che essa disvela, ovvero il nostro esser consegnati, da parte dell'Essere, alla possibilità inaggirabile ed estrema della nostra morte. Essa è una certezza che è sempre nostra e sempre presente, nonostante si cerchi di scansarla continuamente, degradando l'evento della fine dell'esistenza ad una cosa qualsiasi del quotidiano. Le parole che Tolstoj ci consegna sono lampanti: il problema della morte è reso uguale al problema di quale drappeggio scegliere per le tende del salotto, ad una pietanza in tavola, ad una visita di cortesia. L'equivoco che parla della morte 'come se fosse' un evento qualsiasi, uguale agli altri, è completamente manifesto.

CAPITOLO IV

L'ESISTENZA INAUTENTICA: DECADIMENTO E CHIUSURA DELL'ESSERCI

§ 16 Deiezione dell'Esserci: il de-cadere nell'inautentico

Sino ad ora abbiamo preso in considerazione i presupposti e i modi che accompagnano l'Esserci nel suo *esser-presso* il mondo di cui si prende cura e la sua conseguente *immedesimazione* in esso. «Chiacchiera, curiosità ed equivoco caratterizzano il modo in cui l'Esserci è quotidianamente il suo 'Ci'»¹⁸⁴. Ciò che ad Heidegger preme sottolineare¹⁸⁵ è che tali modi tipici dell'esistenza inautentica non devono essere liquidati dalla nostra attenzione come determinazioni semplicemente-presenti, prive di valore esistenziale; al contrario: esse realizzano il modo d'essere eminente dell'Esserci nella sua mondanità¹⁸⁶.

L'esistenza inautentica, dunque, costituisce il modo in cui l'Esserci esiste, sempre o per lo più, nella sua quotidianità¹⁸⁷. Il Si, nel quale la dispersione dell'Esserci prende corpo, «è un fenomeno esistenziale e appartiene, come fenomeno originario, alla costituzione positiva dell'Esserci»¹⁸⁸.

Come si è visto nel capitolo II, il se-Stesso dell'Esserci, nella quotidianità,

184 ET, p. 214.

185 Cfr. ET, § 38.

186 «La modalità fenomenicamente primaria di esistere dell'esserci è un *esser-presso* gli utilizzabili intramondani, e al tempo stesso è un *con-essere* assieme agli altri esserci». AA.VV., *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 134.

187 «Tuttavia è importante sottolineare che questo *stato* in cui si viene a trovare l'Esserci, innanzitutto o per lo più, non introduce alcuna considerazione di valore negativa, il *Verfallen* è lo stato in cui l'Esserci si trova «presso il mondo» di cui si prende cura». F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, p. 80.

188 ET, p. 161.

diventa *Si-stesso*¹⁸⁹: esso assume, cioè, un'identità media e comune a tutti. Tale “omologazione” dell'Esserci avviene in quanto «la sua autocomprensione si attua solamente attraverso una comprensione di altro»¹⁹⁰: l'Esserci, cioè, si autocomprende a partire dalla quotidianità a cui è consegnato e al suo rapportarsi con l'altro e gli altri. Tale «estroflessione»¹⁹¹ produce lo smarrimento (o dispersione) dell'Esserci nel Si: egli manca il proprio se-Stesso, e dunque la propria autenticità. Questo stato di cose «rivela un modo fondamentale dell'essere della quotidianità che noi chiamiamo la *deiezione* dell'Esserci»¹⁹².

Il termine italiano «deiezione» è utilizzato da Pietro Chiodi per tradurre l'originale tedesco 'verfallen' ma, in realtà, come scrive Franco Volpi, nella lingua italiana sarebbe preferibile il termine «decadimento»¹⁹³, in quanto più vicino all'originale tedesco.

L'Esserci, nel proprio mancare se-Stesso per consegnarsi al Si-stesso, de-cade (*ver-fallen*). Il verbo 'decadere' si differenzia dal semplice 'cadere' in quanto, come il suo equipollente tedesco, è dotato di una particella ('de', 'ver') che rafforza il verbo dandogli il senso del compiere un'azione o di perdere qualcosa: nell'uso del verbo 'decadere' è dunque implicita (come in tedesco) la perdita di uno stato originario e la conseguente caduta da esso. Parrebbe dunque sensato chiedersi da quale “posizione” decada l'Esserci in particolare. Troviamo la risposta tra le righe heideggeriane del paragrafo 38 di *Essere e tempo*: «L'Esserci è, innanzi tutto, sempre già de-caduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel mondo»¹⁹⁴. Parafrasando: l'Esserci decade *dalla* possibilità di esser-se-stesso, di esser cioè il proprio se-Stesso autentico. Ma le righe di *Essere e tempo* ci dicono anche qualcos'altro: ossia che l'Esserci non decade *da* una sorta di stato originario, bensì è già da sempre decaduto¹⁹⁵. Pensare ad una sorta di condizione

189 *Ibidem*.

190 FET, p. 87.

191 Il termine è di Fabris, cfr. FET, p. 87.

192 ET, p. 214-215.

193 Cfr. ET, p. 608.

194 ET, p. 215.

195 Cfr. F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, p. 80.

precedente al decadimento dell'Esserci sarebbe già fuorviante.

Per comprendere più chiaramente vale la pena leggere quanto scrive Heidegger:

Inautentico e non autentico non debbono affatto essere intesi come «autenticamente non», quasi che, in questo modo di essere, l'Esserci perdesse il suo essere. L'inautenticità significa così poco qualcosa come un non-essere-più-nel-mondo che essa costituisce, al contrario, un modo eminente di essere-nel-mondo, modo in cui l'Esserci è completamente stordito dal «mondo» e dal con-Esserci degli altri nel Si. Il non-esser-se-stesso funge come una possibilità positiva dell'ente immedesimato nel mondo nella forma essenziale del prendersi cura. Questo non-essere deve essere inteso come il modo di essere più prossimo dell'Esserci, in cui esso si mantiene per lo più¹⁹⁶.

Lo stato di deiezione in cui l'Esserci manca e perde se stesso non è dunque da intendersi alla stregua di un giudizio di valore negativo¹⁹⁷: essa determina positivamente l'Esserci (in quanto smarrito nel Si); di più, esso è il modo principale in cui l'Esserci si trova nella quotidianità. Detto con le parole di Martin Heidegger: «la deiezione è una determinazione esistenziale dell'Esserci - che, a sua volta - documenta un modo esistenziale dell'essere-nel-mondo»¹⁹⁸. Ciò che Heidegger intende qui sottolineare è che nel parlare di 'inautenticità' non è sotteso alcun giudizio di ordine morale: l'inautenticità, così come l'autenticità, sono osservati da Heidegger nel loro carattere *esistentivo*¹⁹⁹.

Scrive Heidegger nella *Lettera sull'«umanismo»*: «L'oblio della verità dell'Essere a favore dell'imporsi dell'ente [...] è il senso di ciò che *Sein und Zeit*

196 ET, p. 215.

197 Cfr. ET, § 38.

198 ET, pp. 215-216.

199 La coppia concettuale *esistenziale/esistentivo (existenzial/existenzial)* è utilizzata da Heidegger in *Essere e tempo* «per distinguere il piano delle determinazioni dell'esistenza considerata nella sua immediatezza (existenzial) da quello delle determinazioni ontologiche che si riferiscono invece all'esistenza quale modo d'essere specifico dell'Esserci (esistenzial)». ET, p. 591. La deiezione è definita esistenziale in quanto rispondente ad un modo d'essere strutturale dell'Esserci. Autenticità e inautenticità, d'altra parte, si risolvono in quanto modi quotidiani dell'esistenza mondana.

chiama «decadimento» (*Verfallen*)»²⁰⁰. Quella che Heidegger definisce come «verità dell'Essere» dovrà dischiudersi nel proseguo del nostro studio, per ora, invece, possiamo soffermarci su un altro punto: la dimenticanza e lo smarrimento dell'Esserci vanno infatti 'a favore dell'imporsi dell'ente'. Questo punto può essere compreso sia alla luce della storia della metafisica, sia in un orizzonte più quotidiano. Posizioniamoci dunque in quest'ultimo: l'Esserci, nella dimensione pubblica dominata dal Si, coglie se stesso esclusivamente in quanto ente che si rapporta ad altri enti (siano essi altri Esserci o utilizzabili semplicemente presenti). Il suo esistere rimane sempre ancorato, in termini di comprensione, ad un orizzonte ontico. Il mondo pubblico dominato dal Si ne è testimone:

La chiacchiera apre all'Esserci la comprensione dell'essere-per il suo mondo, per gli altri e per se stesso; ma apre in modo tale che questo comprendente essere-per assume la forma di una sospensione senza fondamento. La curiosità apre tutto e qualsiasi cosa, ma in modo tale che l'in-essere è ovunque e in nessun luogo. L'equivoco non nasconde nulla alla comprensione dell'Esserci, ma soltanto per precipitare l'essere-nel-mondo nello sradicamento dell'«ovunque e in nessun luogo»²⁰¹.

In queste parole di *Essere e tempo* Heidegger rende in modo preciso il crescente allontanamento che l'Esserci crea verso se stesso nel suo consegnarsi alla vicinanza dell'ente: i modi dell'esistenza inautentica producono la “credenza” della comprensione autentica in quanto *aprono* ad ogni cosa, consegnandola all'ovvietà del risaputo. La “totale apertura” messa in campo dagli atteggiamenti dell'Esserci dominato dal Si, creano la chiusura dell'Esserci a se stesso e alla verità dell'Essere da cui è fondato. Lo scotto da pagare, di conseguenza, si concretizza nell'esistenza infondata che si convince di poter essere ovunque pur non essendo davvero in nessun luogo. L'Esserci, come scrive Francesco Mora,

200 LU, p. 59.

201 ET, p. 216.

diviene «schiavo della quotidianità media»²⁰²: la posizione dell'Esserci nel mondo «si determina come *sradicamento*»²⁰³.

Ancora una volta andiamo incontro ad un possibile fraintendimento: si potrebbe pensare il Si come ad una sorta di potere neutro che corrompe l'esistenza dell'Esserci contaminando una sorta di originaria purezza. L'orizzonte pubblico, a ben vedere, domina e signoreggia l'Esserci impoverendolo di una possibile comprensione ulteriore nei confronti di se stesso e del mondo in cui vive. Ma è altrettanto vero che a questo stato di cose l'Esserci, come già notato a più riprese, si consegna di buon grado. Ciò non accade senza motivo: è infatti lo stesso Esserci «a preparare a se stesso la tentazione costante della deiezione»²⁰⁴. Il Si domina e sovrasta l'Esserci non come un fenomeno esterno ad esso, estraneo e coattivo, esso s'inserisce, invece, nella costituzione essenziale dell'Esserci il quale, dunque, «nella chiacchiera e nello stato interpretativo pubblico offre a se stesso la possibilità di perdersi nel Si, di cadere deiettivamente nell'infondatezza»²⁰⁵.

Volendo mantenere la nostra indagine nel contesto di un'esperienza esistenziale pare dunque opportuno interrogarsi su quali siano i motivi fondamentali che spingono l'Esserci nel *gorgo*²⁰⁶ della deiezione estraniante. E proprio tale questione cercheremo di analizzare nei paragrafi successivi.

§ 17 L'Essere-nel-mondo come tentazione: l'esser-gettato

Nel paragrafo 38 di *Essere e tempo*, riflettendo intorno al fenomeno del decadimento dell'Esserci e alle sue modalità specifiche, Heidegger scrive:

202 F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanesimo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, p. 79-80.

203 *Ibidem*, p. 81.

204 ET, p. 217.

205 ET, p. 217.

206 Il termine è di Heidegger, cfr. ET, p. 218.

«L'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*». Ci pare rilevante, nell'intento di completare la nostra analisi circa lo smarrimento dell'Esserci, dedicare la nostra attenzione a queste parole per ricomprenderle nell'orizzonte di un'esperienza esistenziale (in senso ontologico) che coinvolga quanto detto sino ad ora.

Il richiamo heideggeriano all'essere-nel-mondo (affrontato nel paragrafo 12 di *Essere e tempo*) ci riporta in un orizzonte più vasto rispetto alla quotidianità e ai modi in cui l'Esserci si rapporta ad altro, agli altri e a sé²⁰⁷. L'essere-nel-mondo rappresenta un concetto chiave all'interno della riflessione di *Essere e tempo*: esso indica la struttura fondamentale dell'Esserci, struttura che Heidegger rileva come «costituzione ontologica»²⁰⁸.

A ben vedere, come scrive Adriano Fabris, il concetto di essere-nel-mondo «non può affatto venir considerato nei termini di un oggetto, non può essere semplicemente “definito”»²⁰⁹. La nozione di essere-nel-mondo non è ipostatizzabile in termini oggettivi: da essa possiamo solo lasciarci coinvolgere perché si manifesti in quel suo essere «fenomeno unitario»²¹⁰ che unisce l'Esserci e il mondo, in ciò che essi hanno di comune: l'Essere.

L'Esserci non è nel mondo come in un recipiente spazio-temporale (come in-essere)²¹¹. Eppure noi sperimentiamo costantemente, con i nostri modi inautentici, uno stare al mondo che ci vede come mere presenze oggettuali. Il giudizio che diamo a noi stessi, attraverso il Sì, nelle nostre occupazioni

207 Cfr. FET, p. 89.

208 FET, p. 65.

209 *Ibidem*.

210 ET, p. 73.

211 In concetti di *in-essere* e *essere-nel-mondo* vanno tenuti separati. È opportuno riportare alcuni passi di essere e tempo che ne specificano la differenza: «[...] tendiamo a comprendere siffatto in-essere come un «esser dentro...». Con questo termine si denota il modo d'essere di un ente che è «dentro» un altro, come l'acqua è «dentro» il bicchiere o il vestito «dentro» l'armadio. Con tale “«dentro» intendiamo il rapporto d'essere di due enti estesi «nello» spazio rispetto al loro luogo in questo spazio. Acqua e bicchiere, vestito e armadio, sono tutti allo stesso modo «nello» spazio e «in» un luogo. Questo rapporto d'essere può venire esteso; a esempio: il banco è nell'aula, l'aula è nell'università, l'università è nella città, e così via fino a: il banco è «nello spazio universale». Questi enti, di cui si può così determinare l'esser-l'uno-dentro-l'altro, hanno tutti il modo di essere delle semplici-presenze in quanto sono cose-presenti «all'interno» del mondo. [...] *L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo*». ET, p. 74-75.

quotidiane è un grande testimone di questo stato di cose: siamo i lavori che facciamo, la nostra condizione fisica, le nostre occupazioni, gli oggetti che possediamo... . Ci smarriamo nell'altro, nell'*improprio*.

Decadiamo a pura presenza: e decadiamo perché noi non siamo pura presenza, ma siamo invece in un rapporto originario con l'essere di tutte le cose. L'essere-nel-mondo è in questo rapporto, cosciente o meno che sia. E il fatto che l'Esserci sappia o meno di questo scadimento nell'inautentico non intacca la costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo. L'Esserci è e rimane nella verità dell'Essere.

Ma, allora, perché Heidegger ci parla dell'essere-nel-mondo come di per sé tentatore? La risposta è, a nostro avviso, nel concetto di *esser-gettato*. Scrive Heidegger: «l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è il suo Ci. L'espressione *esser-gettato* sta a significare l'effettività dell'esser-rimesso»²¹². L'Esserci è dunque consegnato al proprio *esser-qui* (*Da-sein*) in termini effettivi, ove effettività «non è la fattualità, il *factum brutum* della semplice-presenza, ma un carattere dell'essere dell'Esserci, inerente all'esistenza, anche se, innanzi tutto, *rimosso*»²¹³.

L'esser-gettato, proprio dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo, non si configura come un mero *affare ontico*: esso è un *quid* che caratterizza l'esistenza dell'Esserci in termini strutturali. Ma cosa significa propriamente *esser-gettato*? Significa *esser consegnati* ad un *qui ed ora* (Ci), nel mondo, che l'Esserci non sceglie e sul quale non ha potere. Per *esser-gettati*, tuttavia, è necessario un 'gettante'. E nella *Lettera sull'«umanismo»* del 1946 Heidegger scrive che è dal 'getto dell'essere' che «scaturisce l'essere-gettato dell'Esserci»²¹⁴. Quest'ultimo è dunque rimesso, dall'Essere, nel suo *essere-nel-mondo*, e in tale situazione egli si trova ad essere «all'oscuro circa la sua provenienza e la sua destinazione»²¹⁵.

L'Esserci, di fatto, tende a rimuovere l'effettività della propria condizione

212 ET, p. 168.

213 *Ibidem*.

214 Questa è una precisazione che Heidegger riporterà solo con la *Lettera sull'«umanismo»* nel 1946. In particolare Heidegger scrive: LU e ET (Chiodi, Glossario)

215 Cfr. ET, p. 596. Glossario, voce '*Geworfenheit*', in ET, p. 596.

originaria, proprio in quanto essa lo consegna all'oscurità della sua origine e della sua meta. La tentazione dell'essere-nel-mondo riposa nel modo in cui esso coinvolge l'Esserci, ossia in quanto esser-gettato. L'Esserci presente la propria condizione e “istintivamente” la rimuove, cercando ciò che lo acquieti e lo tranquillizzi. La psicologia insegna, infatti, come la rimozione si configuri alla stregua di un meccanismo inconscio di difesa atto a preservare una stabilità dell'Io, ove questa percepisca la minaccia. Non a caso Heidegger, successivamente²¹⁶, attribuisce l'aggettivo di “tentatrice” anche alla tranquillità: «La tranquillizzazione tentatrice *acresce* la deiezione»²¹⁷. E con quest'ultima ritorniamo al nostro punto di partenza: l'Esserci scade (de-cade) nell'inautentico in quanto tentato dal proprio essere-nel-mondo e dalla tranquillità messa a disposizione dal Si nella quotidianità attraverso la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco.

Leggiamo in *Essere e tempo*:

Lo stato interpretativo pubblico mantiene l'Esserci nella sua deietività. Chiacchiera ed equivoco, l'aver tutto visto e tutto compreso, creano nell'Esserci la presunzione che l'apertura dell'Esserci così disponibile e dominante sia tale da garantire la certezza, la purezza e la pienezza delle possibilità del suo essere. [...] La presunzione del Si di condurre una «vita» piena e genuina crea nell'Esserci uno stato di tranquillità: tutto va «nel modo migliore» e tutte le porte sono aperte. [...]

Questo stato di tranquillità dell'essere inautentico non conduce però all'inerzia e all'ozio, ma all'«attività» sfrenata. Lo stato di deiezione nel «mondo» non è uno stato di quiete. La tranquillizzazione tentatrice accresce la deiezione. [...] Una curiosità polivalente e un'onniscienza incontenibile creano l'illusione di una comprensione universale dell'Esserci. In fondo resta però indeterminato e neppure indagato ciò che si deve veramente conoscere²¹⁸

216 Rispetto alla frase «l'essere-nel-mondo è in se stesso tentatore», ET, p. 217.

217 ET, p. 217.

218 *Ibidem*.

Nella vita quotidiana dominata dal Si, dunque, tutto va “nel modo migliore”. L'Esserci trova nel mondo pubblico la tranquillità ricercata (della quale egli stesso è inconsapevole creatore) e decade nel gorgo della deiezione. Eppure non c'è quiete nel “mondo” rassicurante creato dallo stato interpretativo medio del Si: l'Esserci deve costantemente *distrarsi* in qualche attività. E ciò per non avvertire la crescente infondatezza e lo sradicamento che caratterizzano lo stato deiettivo dell'Esserci.

A questo punto arriviamo, assieme ad Heidegger, alla conclusione che «l'essere-nel-mondo deiettivo, in quanto tentatore e tranquillizzante, è nello stesso tempo estraniante»²¹⁹. L'Esserci diventa così estraneo al proprio se-Stesso autentico, ossia l'estraneazione «chiude all'Esserci la sua autenticità»²²⁰ e lo porta ad auto-imprigionarsi nel proprio Si-stesso.

Questi fenomeni della tentazione, della tranquillizzazione, della estraniamento e dell'auto-imprigionamento caratterizzano il modo di essere specifico della deiezione. Noi chiamiamo questa «motilità» dell'Esserci nel suo proprio essere caduta. L'Esserci cade da se stesso e in se stesso nella infondatezza e nella nullità della quotidianità inautentica. Lo stato interpretativo pubblico gli nasconde però questa caduta, che è interpretata come «ascesa» e «vita vissuta»²²¹.

I modi specifici della deiezione (chiacchiera, curiosità, equivoco) vengono interpretati dall'Esserci come fenomeni ai quali è necessario consegnarsi (all'interno della quotidianità) perché l'esistenza abbia valore e sia stata veramente vissuta. Il Si, lo stato interpretativo medio, è una condizione quotidiana che si auto-alimenta dei continui rapporti inessenziali che l'Esserci e la sua inquietudine instaurano con ciò che incontrano. Così, ciò che viene

219 ET, p. 218.

220 *Ibidem*.

221 *Ibidem*.

comunemente chiamato 'uomo', si concretizza nella quotidiana inautenticità dell'Esserci²²².

Nel corrente capitolo abbiamo dunque cercato di comprendere come l'Esserci, nel suo decadere inautentico, sia *tentato* dallo stesso essere-nel-mondo e perché. Abbiamo inoltre cercato di chiarire come il Si sia costantemente impegnato nell'oscurare all'Esserci il proprio stato.

§ 18 L'Esserci smarrito e l'imprigionamento

Nell'intitolare questa prima parte «Lo smarrimento dell'Esserci» era nostro obiettivo focalizzare l'attenzione, dietro scorta delle riflessioni di Martin Heidegger²²³, sulla situazione specifica a cui l'uomo, in quanto Esserci, è sempre o per lo più consegnato: l'esistenza pubblica quotidiana (dominata dal Si)²²⁴.

Quest'ultima, possiamo affermare, si configura come una condizione di costante *de-cadimento*²²⁵: «moto in virtù del quale l'esserci si allontana non già da una situazione originaria e paradisiaca [...], bensì da se stesso, da *colui che* l'esserci stesso *propriamente è*»²²⁶. Nella deiezione l'Esserci è consegnato ad una «costante sottrazione dell'autenticità»²²⁷ che egli “subisce” in quanto ignaro esser-gettato nel proprio essere-nel-mondo: tale sottrazione dell'autenticità, «unita alla presunzione del suo possesso e accompagnata allo sprofondare nel Si, caratterizza la motilità della deiezione come *gorgo*»²²⁸. L'Esserci, dunque, è già da sempre decaduto in uno stato di inautenticità ed è sempre più “inghiottito” dal

222 F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanismo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, p. 80.

223 In particolare, per quanto riguarda il presente paragrafo cfr. ET, § 29, pp. 167 e ss.

224 Cfr. FET, p. 100.

225 Scrive Adriano Fabris: «Il decadere è il modo d'essere quotidiano dell'Esserci, il fatto che questo ente si trova perduto nel mondo, smarrito nella «pubblicità» del *si* e dei suoi rapporti inautentici. Esso indica *come*, di solito, l'esserci è nel mondo». FET, p. 101.

226 FET, p. 101.

227 ET, p. 218.

228 *Ibidem*.

gorgo deiettivo che lo porta a scadere nella semplice presenza²²⁹.

Uno dei maggiori sforzi filosofici di Martin Heidegger è stato quello di mostrare le rassicurazioni e i coprimenti ontici a cui ci affidiamo per poterci tranquillizzare nella stabile irrequietezza che caratterizza il nostro essere (deietti) nel mondo. L'Esserci si lascia andare, di buon grado, ad una serie di rapporti inautentici ed inessenziali che non fanno altro che trascinarlo sempre più a fondo nella propria inautenticità²³⁰ e gli impediscono di situarsi nel “tessuto ontologico” a cui egli è da sempre consegnato.

La nostra esistenza quotidiana si svolge, dunque, in un orizzonte focale ristretto alla semplice presenza: ci prendiamo cura di ciò di cui ci hanno insegnato aver cura, riteniamo importante ciò che generalmente si ritiene importante e interpretiamo la realtà che ci sta innanzi come di norma si interpreta. Da ciò la nostra adesione ai modi tradizionali di affrontare l'esistenza: l'approccio positivistico-razionale, la religione, la materialità, i fini, ecc... . La nostra vita appare costellata, sin dal suo inizio, da una vasta gamma di «puntellature ontiche»²³¹ che ci sorreggono nell'intero corso del nostro essere al mondo. Per dirla con la parole dello stesso Heidegger, finiamo per consegnarci a «costruzioni slegate, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come “problemi”»²³². La comprensione del nostro esistere rientra, nella maggior parte dei casi, in un orizzonte inautentico: «l'Esserci, fintanto che è ciò che è, resta gettato e ingorgato nell'inautenticità del Si»²³³.

Lo *smarrimento* dell'Esserci, del quale questa prima parte tratta, vede la propria piena significatività non tanto nel fatto che una strada maestra sia stata smarrita, ma nel fatto che non si sia mai conosciuta altra strada se non quella dell'esser-

229 L'Esserci, tuttavia, non è mai realmente una semplice presenza. Il nostro riferimento è da leggersi con l'implicito “come se fosse”.

230 La definizione di «inautentico», lo ribadiamo, non comporta una valutazione e analisi critica di tipo moraleggiante (Cfr. FET, p. 100). Il decadere è proprio della struttura essenziale dell'Esserci.

231 Il termine è di G. L. Paltrinieri.

232 ET, p. 42.

233 ET, p. 218.

smarriti. L'Esserci è pienamente smarrito in quanto non conosce il proprio esser-disperso e, anzi, presume spesso di non esserlo affatto. La sua situazione, in effetti, pare simile a quella di un viaggiatore che non conosca provenienza, destinazione e scopo del proprio viaggiare, e in un tale stato non mancano i presupposti per lo smarrimento di sé.

Pare importante sottolineare un altro punto: questo costante decadere dell'Esserci lungo la china della pubblicità e dello stato interpretativo medio²³⁴ non si configura alla stregua di un fenomeno che accade in quanto ricercato e deciso dall'Esserci in termini volontaristici. Esso è da sempre nella condizione della propria deiezione, tentato dal proprio essere-nel-mondo, ignaro di un altro stato possibile.

A questo punto vale la pena riportare per intero un particolare interrogativo sollevato da Heidegger:

Può l'Esserci esser concepito come un ente nel cui essere ne va del poter-essere, se questo ente, proprio nella sua quotidianità, si è perduto e «vive» lontano da sé nella deiezione?²³⁵

Quale esperienza veridica dell'esistenza può dunque darsi se l'Esserci è perennemente rinchiuso nella propria inautenticità e deietto nel Si? Se la deiezione nella quotidianità del Si è lo stato eminente che caratterizza l'esistenza dell'Esserci, come può darsi un orizzonte in cui l'Esserci, dotato di una costituzione d'essere che lo pone in relazione con il proprio essere²³⁶, sia effettivamente quell'ente di cui parla Heidegger quando scrive: «l'Esserci non è soltanto un ente che si presenta fra gli altri enti. [...] per questo ente, nel suo essere, ne va *di* questo essere stesso»²³⁷? Ciò che di fatto ci domandiamo è come faccia l'Esserci, nel suo stato di imprigionamento, a poter conservare una

234 Cfr. F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanesimo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, p. 79.

235 ET, pp. 218-219.

236 Cfr. ET, p. 24.

237 *Ibidem*.

possibilità di comprensione autentica nei confronti del suo «*esser-ontologico*»²³⁸.

Ancora una volta dobbiamo tener presenti le strutture portanti dell'analisi esistenziale heideggeriana: in particolare non possiamo pensare che l'Esserci sia un ente (soggetto) contrapposto ad un mondo (oggetto)²³⁹. Sulla scia di un ragionamento siffatto dovremmo anche pensare la deiezione come una semplice-presenza accidentale. L'Esserci, invece, per quanto possa trovarsi onticamente “scollato” dal se-Stesso originario, ontologicamente non si muove affatto. Rimane invece lì dov'è sempre stato, nella sconfinata prossimità di tutte le cose: il più vicino si configura per l'Esserci, in tale stato dei fatti, come il più lontano.

Nell'esperienza psicoterapeutica, ad esempio, ci si avvede lungo il percorso di come tutto ciò che turba e inquieta il nostro animo non sia altro che una parte di noi stessi, estremamente vicina, eppure lontanissima: il mondo pubblico che incontriamo nella nostra quotidianità ci abitua a pensare secondo schemi fissi e a pensare e interpretare secondo il “gusto medio”. Tutto ciò non fa che coprire sempre più pesantemente la concreta effettività della nostra esistenza. Quando Heidegger manifestò allo psichiatra Medard Boss la speranza di aver prodotto una filosofia che potesse incontrare le esigenze degli uomini e in particolare di coloro i quali necessitassero di un aiuto, non stava pensando, ne siamo convinti, ad un possibile esito *purificante* della propria filosofia. Heidegger è sempre stato ben attento a questo genere di inciampi *naiv*. Ciò che intendeva si esprime, a nostro parere, in alcune righe del paragrafo 38 di *Essere e tempo*:

[...] l'esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva; esistenzialmente, essa è soltanto un afferramento modificato di questa.

Il fenomeno della deiezione non ci fa conoscere nemmeno una specie di

238 ET, p. 24.

239 «La deiezione nel mondo varrebbe come «argomento» fenomenico *contro* l'esistenzialità dell'Esserci solo se quest'ultimo fosse concepito come un io-soggetto isolato, come un'ipseità puntuale da cui la deiezione lo allontanerebbe. Ma in tal caso il mondo diverrebbe un oggetto e la deiezione presso di esso sarebbe interpretata ontologicamente come semplice-presenza, sul modello dell'ente intramondano». ET, p. 219.

«faccia notturna» dell'Esserci, una qualità ontica tale da costituire l'integrazione dell'aspetto innocuo di questo ente. La deiezione rivela una struttura ontologica essenziale dell'Esserci stesso, struttura che ne costituisce così poco l'aspetto notturno da riempire, nella quotidianità, tutti i suoi giorni²⁴⁰.

Heidegger non pensa di “mondare” l'esistenza dell'Esserci dall'inautenticità. Una linea di pensiero di questo genere, oltre ad entrare in contrasto con l'intera struttura dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, tradirebbe intenti di fondo dal sapore moralistico. Quasi a voler dire: l'esistenza inautentica è un male che non dovrebbe essere e, al contrario, l'esistenza autentica è un bene auspicabile. Un (retro)pensiero di questo genere sarebbe invece, secondo Heidegger, ancora il più *ingorgato* e scaduto nel Si che si possa immaginare. Le parole del filosofo tedesco da noi riportate dicono qualcosa di estremamente diverso: il fenomeno della deiezione e dello smarrimento appartengono alla struttura ontologica dell'Esserci in quanto tale, e dunque di noi stessi in quanto uomini. Essa riempie la nostra quotidianità e la nostra intera esistenza, è un fenomeno che accade insieme a noi e di cui noi siamo il presupposto: «il decadere manifesta [...] una struttura ontologica essenziale dell'esserci, quella che lo caratterizza nella sua quotidianità»²⁴¹.

Heidegger non propone di liberare l'Esserci da un decadimento vorticoso nell'inautentico, bensì di comprenderlo in modo diverso. Si tratta dunque di “forzare la prigionia ontica” del Si che abitua l'Esserci a pensarsi come soggetto isolato dal mondo e a riguadagnare ciò che è da sempre suo, nostro.

L'aiuto di cui Heidegger parla a Moss sembra allora avere una configurazione molto vicina ad un concreto percorso psicoterapeutico: non si tratterà, dunque, di procedere da uno stato “negativo” verso uno “positivo”, bensì di afferrare le problematiche in termini diversi rispetto agli appigli o alle soluzioni forniti dallo stato interpretativo medio. Perché ciò sia possibile, tuttavia, è necessario che

240 ET, p. 219.

241 FET, p. 101.

nell'inautenticità in cui l'Esserci esiste si produca una “fenditura” che consenta l'afferramento modificato dell'esistenza deiettiva da parte dell'Esserci.

§ 19 La situazione emotiva come varco:
la chiusura e il passaggio

Nel paragrafo 29 di *Essere e tempo* Heidegger analizza una questione di grande rilevanza: in particolare egli si sofferma sulla *situazione emotiva* propria dell'Esserci in quanto Ci (ossia in quanto rimesso ad un determinato qui ed ora), vale a dire sulla tonalità emotiva, sull'umore, di cui l'uomo fa esperienza nel proprio esser-gettato.

Nelle pagine di *Essere e tempo* Heidegger sottolinea a più riprese come l'Esserci sia consegnato, nella sua esistenza, ad un decadimento che lo vede «perduto nel mondo, smarrito nella 'pubblicità' del Si e dei suoi rapporti inautentici»²⁴². Questa situazione si presenta nei termini di un autoimprigionamento da parte dell'Esserci, verso se stesso, all'interno di particolari strutture inautentiche dell'esistenza ontica²⁴³.

Ciò che di estremamente rilevante la situazione emotiva riesce a fare, è aprire una “breccia” nella prigione in cui l'Esserci è rinchiuso e ad aprire un orizzonte più ampio rispetto a quello della semplice presenza ontico-esistentiva. Vediamo dunque che cosa Heidegger propriamente intende parlando di 'situazione emotiva':

Ciò che in sede ontologica indichiamo con l'espressione «situazione emotiva» è onticamente un fenomeno ben noto e quotidiano: la tonalità emotiva, l'umore [...] L'equanimità serena e il malumore inibente del

242 FET, p. 101.

243 «Il modo di essere quotidiano dell'apertura è caratterizzato dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. Questi tre fenomeni rivelano, da parte loro, la natura di moto della deiezione e ne pongono in luce i caratteri essenziali: la tentazione, la tranquillizzazione, l'estraniamento e l'autoimprigionamento». ET, p. 219-229.

prendersi cura quotidiano, il loro alternarsi, il cedimento a indisposizioni non sono ontologicamente insignificanti, anche se questi fenomeni passano inosservati. [...] Certamente una tonalità emotiva euforica può liberarci dal peso dell'essere; ma questa stessa possibilità emotiva rivela, sia pure liberandocene, il carattere di peso dell'Esserci. [...] lo stato emotivo insedia l'essere nel suo «Ci»²⁴⁴.

La situazione emotiva, nelle sue varie tonalità, manifesta un carattere *rivelante*. Essa apre all'Esserci, in una forma del tutto particolare, il suo esser-gettato in un determinato Ci. Heidegger non utilizza casualmente il verbo 'insediare': l'emotività prende letteralmente possesso (con forza più o meno dirompente) dello stato in cui l'Esserci si trova e lo conduce in cospetto di ciò che in tal modo è aperto²⁴⁵: nello specifico davanti a se stesso nel proprio esser-gettato in un determinato Ci. «Nel sentirsi proprio della situazione emotiva – scrive Giovanni Bertuzzi – l'Esserci è sempre portato davanti a se stesso [...] non però in un *percettivo* trovamento di sé, ma in un *affettivo* autosentimento»²⁴⁶. La differenziazione tra percezione e affettività qui rilevata pare utile a chiarificare il modo in cui la situazione emotiva coinvolge l'Esserci: ciò che di fatto permette un'apertura di quest'ultimo nei confronti di se stesso, è dato dall'esser-colpito²⁴⁷ dal suo stesso «che c'è»²⁴⁸. L'Esserci, attraverso la situazione emotiva, viene dunque toccato dal peso del suo stesso Ci: «Nella situazione emotiva infatti è implicito un aprente esser-assegnato al mondo»²⁴⁹.

Ora: il modo in cui l'Esserci si lascia trasportare dalla situazione emotiva in cui si trova varia sensibilmente a seconda del tipo di emozione provata. Ad esempio

244 ET, p. 167.

245 Cfr. ET, p. 168.

246 G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger: dagli scritti giovanili a "Essere e tempo"*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991, p. 285.

247 «La situazione emotiva nei riguardi del mondo è il modo di essere che fonda la *colpibilità*, vale a dire la disposizione dell'Esserci che rende possibile all'in-essere di esser colpito». G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger: dagli scritti giovanili a "Essere e tempo"*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991, p. 285.

248 ET, p. 167.

249 G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger: dagli scritti giovanili a "Essere e tempo"*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991, p. 285.

all'euforia o alla gioia ci si lascia andare di buon grado, ma altrettanto non si può dire per ciò che riguarda le cosiddette “emozioni negative”: al malumore, alla noia o alla depressione (intesa in senso non patologico) si cede il minor spazio possibile e ci si impone di non seguirle. In generale l'Esserci cerca di non lasciarsi troppo andare alla tonalità emotiva: essa, infatti, di qualunque tipo possa essere, rivela all'Esserci la sua instabilità di «che c'è e ha da essere»²⁵⁰, ossia lo introduce alla possibilità di non poter disporre pienamente di se stesso e di ciò che gli accadrà. Tale stato dei fatti sta sotto i nostri occhi costantemente: cerchiamo di controllare ciò che potrebbe, in qualche modo, scuotere negativamente la nostra quotidianità e allo stesso tempo incoraggiamo le emozioni che ci sgravano dal peso del nostro essere al mondo. Da una parte mettiamo in atto una costante autotutela nei confronti di noi stessi e dall'altra ci lasciamo volentieri andare a ciò che alleggerisce il peso della minaccia che avvertiamo incombere sulla nostra esistenza. In entrambi i casi ciò che l'Esserci insegue è la *libertà* dalla pesantezza del proprio esser consegnati a un'esistenza entro la quale «il donde e il dove restano [...] nascosti»²⁵¹. Generalmente, dunque, preferiamo uno stato emotivo che oscilli il meno possibile nelle sue gradazioni tonali e che ci mantenga, per lo più, in uno stato di tranquillità.

Di fatto, come scrive Heidegger:

Per lo più la tonalità emotiva non si rivolge al peso dell'Esserci che in essa si manifesta, tanto meno quando prende la forma di liberazione dal peso dell'esistenza nella tonalità emotiva di sollievo. Questo distoglimento è ciò che è, sempre nel modo della situazione emotiva²⁵².

Nell'apertura offerta dalla situazione emotiva e dalle sue specifiche tonalità, l'Esserci preferisce distogliere lo sguardo. La motivazione di fondo di questo stato di cose è nell'effetto che l'emotività produce sull'Esserci: essa, stando alla

250 Per la citazione e le righe che la precedono cfr. ET, pp. 167, 168.

251 ET, p. 168.

252 ET, pp. 168, 169.

sua etimologia, ci *smuove*²⁵³ nel nostro aver cura della quotidianità (dei nostri rapporti con gli altri, degli utilizzabili..), nelle nostre convinzioni tranquillizzanti e nelle nostre interpretazioni assunte sulla scorta del Si. L'emotività rivela all'Esserci, smuovendolo, «quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere»²⁵⁴. Altrimenti detto: l'emotività conduce l'Esserci innanzi all'esser-gettato nel suo Ci, e dunque innanzi al peso dell'essere chiamato a essere quel determinato ente, senza tuttavia avere idea alcuna circa la sua provenienza e la sua destinazione.

È certamente un fatto che la situazione emotiva spiani la strada all'esistenza inautentica e ai suoi modi specifici: le emozioni, in quanto reazioni mentali e fisiologiche a eventi esterni o interni, giocano certamente un ruolo primario nella costruzione delle strutture inautentiche dell'esistenza consegnata al Si. Eppure Heidegger, nel paragrafo 29 di *Essere e tempo*, non pare strettamente interessato alla chiusura che l'emotività può creare all'interno del contesto ontico dell'esistenza quotidiana dell'Esserci. Al contrario il filosofo sembra più interessato alla *capacità di apertura* che la situazione emotiva manifesta: essa mostra di possedere una dimensione esistenziale e una forza intrinseca che sorpassa la semplice-presenza ed è in grado di dialogare con ciò che eccede l'Esserci rinchiuso nel Si.

Infatti, scrive Heidegger:

Che l'Esserci non «si ceda» quotidianamente a queste tonalità emotive, cioè non le segua in ciò che esse aprono e non si lasci condurre in cospetto di ciò che è in tal modo aperto, non costituisce una prova contro il dato fenomenico dell'apertura emotiva dell'essere del Ci nel suo «che» (c'è), ma ne è piuttosto una conferma²⁵⁵.

La conferma, inoltre, sta in quanto abbiamo a più riprese sottolineato nel corso

253 Da *ex* (fuori) *moveo* (muovo, agito).

254 ET, p. 167.

255 ET, p. 168.

di questo studio sulla scorta delle parole di Adriano Fabris: l'Esserci ha un'intrinseca tendenza alla fuga, al decadimento, allo scadimento²⁵⁶ e dunque tende ad evitare, evadendole, le situazioni in cui egli presente una minaccia. E la minaccia è nel peso²⁵⁷ dato dall'esser-gettati nel Ci da una mano che non si conosce e per motivi che, allo stesso modo, non si conoscono. L'Esserci nella sua quotidianità, dunque, tende a non concedersi all'emotività: non la segue in ciò che essa apre, ossia dinanzi all'inesorabile enigma del '*che*' del suo Ci²⁵⁸.

Tuttavia non ogni tonalità emotiva agisce sull'Esserci con la stessa incisività. Una in particolare risulta essere più decisiva delle altre in vista dell'apertura di un orizzonte esistenziale più ampio rispetto a quello ontico-esistenziale: *l'angoscia*.

Nell'esistenza quotidiana dell'Esserci situato emotivamente, come abbiamo visto, è presente il costante tentativo, compiuto da parte dell'Esserci stesso in modo per lo più inconsapevole, di coprire il proprio esser-gettato e le potenzialità che lo caratterizzano, attraverso le modalità tipiche del Si. Ogni evento, a ben vedere, può essere interpretato o semplicemente pensato in termini che “ammortizzino” la sua portata ontologico-esistenziale: chiamiamo *caso* ciò a cui non siamo in grado di dare una spiegazione razionale, definiamo le cose *giuste* o *ingiuste* a seconda che coincidano o meno con i nostri fini, parliamo di fortuna, doveri, ecc... . Comunque stiano le cose, nella quotidianità irrompe in continuazione un evento che, per quanti sforzi il Si compia, continua ad inquietare profondamente l'Esserci: la sua morte.

Ma nonostante il grande impegno profuso dal Si per arginare e “ammorbidire” tale evento, esso continua a incombere sull'Esserci in modo ineludibile. La morte produce una tonalità emotiva del tutto particolare poiché essa non si configura come una qualsiasi tra le possibilità che l'Esserci può o meno figurarsi per ciò che concerne la sua esistenza ontica. Di più: la morte, contrariamente alle altre

256 Cfr. FET, p. 101.

257 Sul termine «peso» Heidegger inserisce in *Essere e tempo* una nota: «"Peso": ciò che è da portare; l'uomo è rimesso, trasmesso all'Esserci. Portare: assumere dall'appartenenza all'essere stesso». ET, p. 167.

258 Cfr. ET, p. 169.

possibilità, è di difficile “declinazione ontica”. Con il suo semplice esistere in quanto possibilità estrema, insuperabile e inaggirabile, essa *apre* all'Esserci l'interrogativo circa un potenziale orizzonte più ampio rispetto al suo essere quotidiano e “semplicemente-presente”.

La morte, tramite la situazione emotiva che essa scatena nell'Esserci, apre l'abisso e l'infondatezza nei quali esso mantiene il proprio incerto equilibrio. Il suo esser-gettato nella morte si rende manifesto «nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia»²⁵⁹: ed è tale situazione emotiva particolare a creare l'*apertura* necessaria a forzare lo stato d'imprigionamento in cui l'Esserci si trova.

L'evento della morte appartiene all'Esserci non già come una qualsiasi tra le possibilità in cui esso è gettato, bensì in un senso eminente: la morte strappa all'Esserci ciò che gli appartiene nel modo più originario: l'esser del suo Ci. L'angoscia che l'Esserci prova innanzi a questa situazione estrema è angoscia “davanti” al poter-essere più proprio, incondizionato e insuperabile. Il davanti-a-che dell'angoscia è l'essere-nel-mondo stesso»²⁶⁰.

La situazione emotiva dell'angoscia, in questo caso particolare, offre un'opportunità decisiva per quell'*afferramento modificato* dell'esistenza inautentica in cui solo può prendere forma l'esistenza autenticamente intesa.

Per il nostro studio, tuttavia, pare ancora prematuro occuparsi delle effettive possibilità che la tonalità emotiva dell'angoscia è in grado di creare. Ci sembra invece più opportuno seguire Heidegger nella sua riflessione intorno all'angoscia, cercando di sviluppare il più esaurientemente possibile tale concetto.

259 ET, p. 301.

260 *Ibidem*.

PARTE II

L'ANGOSCIA COME APERTURA

CAPITOLO V

CONSIDERAZIONI GENERALI SUL FENOMENO DELL'ANGOSCIA: GLI STUDI HEIDEGGERIANI

§ 20 Riflessioni preliminari

Nel paragrafo 40 di *Essere e tempo* ('La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci') Heidegger completa l'analisi circa la situazione emotiva - iniziata nei paragrafi 29 e 30 – per consegnare la propria attenzione alla tonalità emotiva specifica dell'*angoscia*. In quest'ultima, lo si evince sin dal titolo assegnato al paragrafo, il filosofo riconosce un '*medium*' decisivo affinché, nell'Esserci, possa prodursi, rendersi disponibile, l'*apertura* necessaria alla comprensione dello stato di smarrimento deiettivo caratteristico della dimensione ontica dominata dal Si quotidiano.

In *Essere e tempo*, dunque, l'angoscia si presenta alla stregua di uno “stato traghettante”, in grado di far “uscire” l'Esserci dal suo impaludamento ontico; ovvero dal suo essere imprigionato entro una rete di rapporti che prevedono l'ente come unico orizzonte esistenziale e tramite interpretativo.

Ciò che Heidegger sembra suggerire, entro i termini di questa sua ricerca, è una possibilità: se, nell'esperienza di uno stato d'angoscia, l'Esserci non cedesse all'impulso deiettivo (che pure gli è costitutivo in quanto essere-nel-mondo) che fugge e si rintana nel Si, allora potrebbe seguire tale tonalità emotiva in cospetto di ciò che essa apre²⁶¹. In effetti però, ciò che l'esperienza quotidiana dell'angoscia porta con sé, assume toni meno nitidi e, dunque, di più ostica interpretazione.

Ma certamente rimane un fatto: l'Esserci è consegnato alla deiezione e allo

261 Cfr. ET, p. 168.

scadimento, in quanto già tentato, sin dall'inizio, dal suo stesso essere-nel-mondo. A ben vedere, però, L'inautenticità delle strutture ontico-esistentive che egli si trova quotidianamente a vivere non è pensabile alla stregua di uno «status corruptionis»²⁶² che debba esser “mondato” per ritrovare un eventuale «status gratiae»²⁶³. A tal proposito, infatti, Heidegger sostiene come l'esistenza autentica, di per sé, non debba affatto essere intesa come uno stato di “beatitudine” in cui l'uomo si separa totalmente dalle maglie ontiche dell'esistenza deiettiva; essa, invece, consiste soltanto (ma non semplicemente) in un *afferramento modificato* dell'esistenza inautentica²⁶⁴. Ed in effetti, l'indagine heideggeriana, per quanto possa assumere una caratterizzazione di marca esistenziale declinata in senso ontologico, non prescinde mai dalla propria impostazione fenomenologica di base²⁶⁵: lo sguardo del filosofo deve andare 'alle cose stesse', senza cedere a tentazioni coprenti o ad interpretazioni tranquillizzanti, spesso viziate da posizioni preconcepite.

Stante quanto detto, dunque, lo stato emotivo dell'angoscia che ci accingiamo ora ad esaminare, non dovrà essere considerato alla stregua di un “momento negativo”, indispensabile a raggiungere uno stato “superiore” (in senso migliorativo) rispetto all'esistenza inautentica. Tale prospettiva, infatti, avrebbe già in mente il raggiungimento di quello *status gratiae* di cui parlavamo in precedenza, con il conseguente ed implicito abbandono dello stato precedente ad esso. Un travisamento di questo tipo inficerebbe certamente una *libera* comprensione del pensiero fenomenologico-ermeneutico di Martin Heidegger.

La meditazione heideggeriana mostra, qui, diversi e consistenti agganci con il percorso psicoterapeutico (da noi già citato nella prima sezione): all'interno di quest'ultimo il paziente non è in nessun modo chiamato a dimenticare o ad abbandonare alcun aspetto della propria esperienza esistenziale; un vero ritrovamento di sé sarà invece possibile solo entro un orizzonte che ricomprenda

262 ET, p. 219.

263 *Ibidem*.

264 Cfr. ET, p. 219.

265 Cfr. ET, § 7.

tutti gli aspetti dell'esistenza del paziente stesso. Si tratta di non tralasciare nulla: il dolore emotivo che spesso coinvolge chi inizia un percorso di stampo psicoterapeutico deve esser seguito e, per così dire, guardato in faccia. Il confronto non è opzionale, ma necessario. Le emozioni fungono da vettore in direzione di un'apertura da concepirsi come indispensabile ai fini di una *ri-comprensione* dell'esistenza nella sua completezza. Il vissuto “negativo” del paziente, allo stesso modo di quello “positivo”, deve essere afferrato in modo diverso da parte del paziente stesso. Si tratta dunque di infrangere delle strutture di pensiero sclerotizzate in circoli viziosi (e dolenti) per riconsegnarle ad un contesto più ampio e articolato, che permetta la ricollocazione degli eventi dell'esistenza entro l'Io autentico e consapevole del paziente. Stante ciò nulla è abbandonato, nessun'esperienza è “rinnegata”: la differenza rimane invece nel modo diverso (nel modificato afferramento) con cui il paziente si avvicina, in termini comprensivi, alla propria esperienza esistenziale.

Il pensiero di Martin Heidegger ci appare dunque molto vicino al percorso psicoterapeutico e, perciò, come estremamente “salutare”: nell'analisi esistenziale del filosofo tedesco nessun fenomeno viene “lasciato indietro”, tralasciato in quanto giudicato improprio o non particolarmente rilevante. E, d'altro canto, non ci si trova nemmeno di fronte a pretese “elevazioni” moraleggianti dei fenomeni, o della loro interpretazione ontologico-esistenziale. Ben diversamente ogni cosa trova il proprio posto in ciò che essa *propriamente* è: nulla viene consegnato all'irrilevanza o al giudizio negativo, così come all'*elezione* del giudizio positivo. La “salubrità” della riflessione heideggeriana è propriamente in ciò: nella ricerca di una meditazione ampia e aperta, esente dal peso di guide morali o ideologiche; ciò che conduce rimane il fenomeno nella sua forza automanifestativa.

Stante quanto detto, dunque, si pone come nostro compito l'analisi della situazione emotiva dell'angoscia – così come pensata da Heidegger sulla scorta dei suoi studi - per comprendere pienamente sia il fenomeno specifico in termini ontologico-esistenziali, sia la sua portata ontologico-esistenziale nella sua capacità di

poter aprire l'Esserci a se stesso.

Per quanto riguarda il procedere della nostra indagine ci impegneremo dapprima in un'analisi degli studi heideggeriani più rilevanti per la sua meditazione intorno all'angoscia e, successivamente, analizzeremo i risultati raggiunti dal filosofo tedesco nelle pagine di *Essere e tempo* e nello scritto, di poco successivo, *Che cos'è metafisica?*.

§ 21 Heidegger lettore di Aristotele:

ἡ πάθη

Le meditazioni heideggeriane svolte in *Essere e tempo* circa la situatività emotiva dell'Esserci (in particolare l'angoscia e la paura) trovano una prima analisi nel semestre invernale del 1923/1924²⁶⁶. In particolare Heidegger si concentra sull'interpretazione dello studio dei 'πάθη' (emozioni, passioni) condotta da Aristotele sia nel libro II della *Retorica* (citato da Volpi nel glossario di *Essere e tempo*²⁶⁷), sia in vari altri luoghi del *corpus* delle opere dello Stagirita (ad esempio in *Metafisica* libro Δ, *De anima*, *Poetica* ed *Etica Nicomachea*).

Prenderemo dunque in esame alcuni passi del testo di Martin Heidegger *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*,²⁶⁸ per sottolineare come lo studio interpretativo compiuto dal filosofo tedesco riguardo a tale tematica aristotelica abbia profondamente influito nello sviluppo delle meditazioni del filosofo tedesco.

Lo studio heideggeriano dei 'πάθη' prende le mosse dalla lettura del libro II

266 «L'angoscia rivela nell'Esserci l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'esser-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'Esserci innanzi al suo esser-libero-per... (propensio in...) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre. Ma questo essere è in pari tempo quello a cui l'Esserci è consegnato in quanto essere-nel-mondo». Cfr. alla voce «Angst» del *Glossario* curato da F. Volpi, p. 581.

267 Cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2010, Edizione digitale (Luglio 2014), III, 1 (L'impostazione del confronto).

268 Si tratta, nello specifico, delle lezioni tenute da Heidegger a Marburgo e trascritte dagli studenti, si veda: Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017.

della *Retorica* di Aristotele, in particolare dal confronto tra ἦθος (*ethos*) e πάθος in quanto πίστεις (*pisteis*)²⁶⁹. Considerando il ruolo giocato dal πάθος all'interno dell'argomentazione, Heidegger fa notare come questo termine abbia una valenza polisemica²⁷⁰.

Nello specifico si danno tre significati fondamentali di πάθος in Aristotele, scrive Heidegger:

1. il significato *medio*, *più immediato*, dice «stato mutevole»; 2. un significato *specificamente ontologico*, importante per la comprensione della κίνησις, intende il πάθος in rapporto al πάσχειν, che si traduce per lo più con «patire»; 3. un significato *accentuato*: stato mutevole in relazione a un determinato contesto oggettivo, stato mutevole in un determinato ambito ontologico della vita: «passione»²⁷¹.

Nella *Retorica* (e nella *Poetica*) il πάθος viene tematizzato nel terzo significato individuato da Heidegger: ovvero quello di 'passione.' Ma che ruolo giocano i πάθη all'interno dell'argomentazione? Scrive Heidegger: «L'analisi dei πάθη nella *Retorica* si colloca nella prospettiva di analizzare le differenti possibilità del sentirsi-situato da parte dell'ascoltatore, per fornire così fili conduttori per ciò che va formato nell'ascoltatore stesso»²⁷². Nell'ascolto avviene qualcosa, facendo sì che nell'ascoltatore si manifesti un «mutamento repentino»²⁷³, egli passa cioè da una situatività all'altra, differenziandosi da ciò che egli stesso era in precedenza. Si manifesta cioè un passaggio da una situazione emotiva (o disposizione d'animo, per dirla con Aristotele) ad un'altra.

A seconda della nostra disposizione d'animo, sottolinea Heidegger, ciò che

269 Cfr. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017, 16 (*L'ἦθος e il πάθος in quanto πίστεις*).

270 *Ibidem*, c).

271 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017, 16 (*L'ἦθος e il πάθος in quanto πίστεις*), punto c).

272 *Ibidem*.

273 *Ibidem*.

cambia è «il modo in cui ci atteggiamento nei confronti delle cose, come le vediamo, fino a che punto e da quali prospettive»²⁷⁴. Cambia cioè «il modo in cui prendiamo posizione nel mondo»²⁷⁵, ovvero come «siamo nel mondo»²⁷⁶.

Sempre basandosi sulla definizione aristotelica di *πάθος*, qui considerata dal filosofo tedesco nella sua terza accezione, Heidegger prende in considerazione le determinazioni ontologiche del *πάθος* stesso. Facendo riferimento all'Etica Nicomachea (B 4, 1105 b 20)²⁷⁷ Heidegger sottolinea come per Aristotele il *πάθος* si caratterizzi in quanto *γινόμενον τῆς ψυχῆς*, ossia come un prodotto dell'anima, che qui viene intesa nella sua accezione di *οὐσία* (sostanza)²⁷⁸.

Il *πάθος* è un mutamento improvviso generato dall'anima nella sua sostanzialità: esso è il passaggio da una disposizione d'animo all'altra, l'essere precedentemente in una disposizione e successivamente in una nuova. E ciò indica, secondo Heidegger, «la possibilità di venire afferrati e colti di sorpresa»²⁷⁹. Il *πάθος*, in questo senso, può essere definito un concetto fondamentale dell'Essere²⁸⁰. Scrive Heidegger:

Il *πάθος* può essere indicato come concetto ontologico già per il fatto che il *πάσχειν*, nella sua contrapposizione al *ποιεῖν*, rappresenta un elemento fondamentale per l'analisi della *κίνησις*, cioè dell'essere nel senso dell'essere-mosso.²⁸¹

Le prime intuizioni heideggeriane che troveranno successiva forma esplicita in *Essere e tempo* paiono qui riconoscibili. Il *patire* attesta la capacità dell'Esserci

274 *Ibidem*.

275 *Ibidem*.

276 *Ibidem*.

277 Cfr. *Ibidem*, nota 415.

278 Cfr. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017, 16 (*Λ'ἦθος e il πάθος in quanto πίστεις*), punto c).

279 *Ibidem*.

280 *Ibidem*.

281 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017, 16 (*Λ'ἦθος e il πάθος in quanto πίστεις*), punto c).

di 'esser colpito', la sua colpibilità'. Il *πάθος* dimostra una valenza ontologica in quanto pone l'Esserci in relazione con il suo essere-nel-mondo e mostra le possibili oscillazioni della situazione emotiva dell'Esserci nei confronti di esso. Il termine *πάθος* ci riporta al latino *passio* (Heidegger si riferisce al tedesco *passieren*, ossia 'accadere'): esso rimanda alla passione, al patire e, secondo l'interpretazione filosofica medievale, all'essere passivi. E nel patire l'uomo è passivo in quanto si scopre ricettore destinatario di qualcosa che esorbita la sua semplice-presenza.

All'interno delle oscillazioni della situazione emotiva, scrive Heidegger, «ci comportiamo “più o meno”, muovendoci nel mondo in un modo medio»²⁸². E tuttavia è possibile «pervenire alla disposizione d'animo autentica»²⁸³, come? *Pervenendo 'al mezzo'*, passando cioè «dagli estremi delle oscillazioni al mezzo»²⁸⁴. E il mezzo, sottolinea Heidegger nelle medesime pagine, è il *καιρός*, ovvero il giusto momento in cui accade (*passieren*) il patire, in cui l'Esserci è colpito dall'essere-nel-mondo e, dunque, viene mosso (*κίνησις*).

Ora, Heidegger prosegue l'analisi del concetto aristotelico di *πάθος* così come esso si presenta nel secondo libro della *Retorica*, facendo riferimento al *φόβος* (*phobos*), ossia alla paura. Fornendo una prima delucidazione intorno al concetto aristotelico di *φόβος* Heidegger trascrive cosa lo Stagirita intenda nella *Retorica* circa lo stato emotivo dell'aver paura, scrive il filosofo tedesco: «Avere paura è qualcosa come un 'essere depresso'²⁸⁵, un sentirsi-situato che si caratterizza come *φυγή*, che mi induce, per così dire, a “fuggire” dal mio esserci [...] è un fuggire dall'esserci stesso [...] una 'confusione'»²⁸⁶. Ma perché l'Esserci fugge da se stesso? Perché, risponde Heidegger sulla scorta di Aristotele, qualcosa si mostra.

282 *Ibidem*.

283 *Ibidem*.

284 *Ibidem*.

285 Il riferimento di Heidegger è a *Retorica*, B 5, 1382 a 21 sg. . Cfr. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017, nota 586.

286 Cfr. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017, 21, (Il φόβος), punto a).

Il riferimento heideggeriano è al termine aristotelico *φαντασία*, ossia «il mostrarsi»²⁸⁷. Ma il mostrarsi, sottolinea Heidegger, è appunto tale: esso 'si mostra', ma non è ancora del tutto presente. «C'è, e nel contempo, in certo modo, non c'è ancora»²⁸⁸. L'entrare in confusione è dovuto a questo particolare aspetto: si ha paura in quanto ci si trova innanzi ad un qualcosa che deve giungere, ma che è imminente nel suo incombere.

A questo punto Heidegger sintetizza il concetto di *φόβος* illustrato da Aristotele: «un sentirmi-situato rispetto a una possibilità che mi riguarda, che incombe su di me e che, annunciandosi come tale, proprio in virtù di tale annuncio si fa sempre più vicina»²⁸⁹. Il *φόβος* insedia l'Esserci nel suo Ci, nella situazione emotiva del qui ed ora. La paura incalza l'Esserci e lo mette in agitazione (*κίνησις*), lo smuove. Ora, però, Heidegger precisa come, secondo Aristotele, per considerarsi tale ciò di cui si ha paura deve «essere determinato in quanto σύνεγγυς²⁹⁰, dev'essere cioè qualcosa che non si trova molto lontano, anzi è 'prossimo'»²⁹¹.

Si comincia qui ad intravedere una prima formazione del concetto di paura presente in *Essere e tempo*, ossia del suo essere tale in quanto paura-di, determinata rispetto ad un ente che posso incontrare nel mondo. A riprova di quanto detto riportiamo le parole di Martin Heidegger:

Per la possibilità dell'avere paura questa specifica modalità d'incontro con il mondo circostante è costitutiva. Ciò che mi si fa incontro nel mondo intorno a me deve avere il carattere della *minaccia*: l'«essere nel mondo in questo modo» è un *essere minacciato*²⁹².

La paura è, in quanto possibile incontro nella realtà circostante. Essa si fa

287 Cfr. *Ibidem*.

288 *Ibidem*.

289 *Ibidem*.

290 Il riferimento di Heidegger è a *Retorica* B 5, 1382 a 25. *Ibidem*, nota 589.

291 Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017, 21, (Il φόβος), punto a).

292 *Ibidem*.

incontro come qualcosa di determinato che minaccia l'Esserci. Perché la paura sia tale questo stato dei fatti è indispensabile. La prossimità e la determinatezza sono fattori costitutivi determinanti. In rapporto a ciò Heidegger riporta un passo della *Retorica* che vale la pena trascrivere così come riportato da Heidegger:

Infatti, di ciò che è lontano non abbiamo paura. In verità tutti sanno che moriranno, che la morte li aspetta, ma poiché essa non è prossima non se ne preoccupano con la loro φρόνησις, non se ne curano, non sono circospetti al suo riguardo²⁹³.

Pare rilevante considerare quale suggestione questo passo aristotelico debba aver prodotto nella riflessione di Martin Heidegger. In particolare, ripensando il paragrafo 50 di *Essere e tempo* (*Schizzo della struttura ontologico-esistenziale della morte*) possiamo constatare come Heidegger pensi l'evento della morte non in relazione alla situazione emotiva della paura, bensì a quella dell'angoscia. Certo, la morte incombe sull'Esserci, ma non come una possibilità tra le altre, bensì come la possibilità più propria. La morte, scrive Heidegger: «non è affatto una semplice-presenza non ancora attuata»²⁹⁴. Essa non suscita paura, bensì angoscia, in quanto di fronte ad essa l'Esserci sporge non su di una possibilità determinata, bensì sull'impossibilità della possibilità, sulla possibilità estrema dell'Esserci. Parafrasando le parole di Heidegger di *Essere e tempo* la morte non è imminente come può esserlo un temporale, essa non è una semplice-presenza. Una distinzione tra paura e angoscia è dunque rinvenibile, sia pur in nuce, in questo frangente delle lezioni heideggeriane su Aristotele.

Un ulteriore e breve (ma esplicito) accenno all'angoscia è riportato da Heidegger durante la riflessione circa la paura in quanto πίστις e dei πάθη in quanto terreno del λόγος²⁹⁵. Aristotele, spiega il filosofo tedesco, «sostiene che

293 *Ibidem*, cfr. nota 590 (*Retorica*. B 5, 1382 a 25 sgg).

294 ET, p. 300.

295 Cfr. Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M. Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017, 21, (II φόβος), punto g).

quando si viene colti dall'inquietudine [...] si diventa pronti a deliberare»²⁹⁶. Nella situazione emotiva della paura l'uomo si apre al dialogo con l'altro «per consultarsi, per farsi consigliare»²⁹⁷. La paura è un sentirsi situati che induce a parlare.

A questo punto Heidegger scrive:

Quello che emerge qui nell'ambito della quotidianità è un fenomeno che ha un fondamento assai più originario, nella misura in cui, quanto all'esserci dell'uomo, si può avere a che fare con la paura anche in un altro senso, che chiamiamo *angoscia* o *orrore*: il che avviene quando ci sentiamo *spaesati*, quando non sappiamo di che cosa abbiamo paura. Quando ci sentiamo spaesati, cominciamo a parlare. È un accenno, questo, alla *γένεσις ontologica del parlare*, cioè al fatto che il parlare è strettamente connesso con la determinazione fondamentale dell'esserci caratterizzata dallo *spaesamento*²⁹⁸.

In realtà queste righe non trovano successivamente un'ulteriore specificazione, sono invece inserite da Heidegger in modo isolato. E tuttavia esse ci dicono qualcosa di rilevante: la 'spaesatezza' è la condizione perché il parlare possa mostrare la propria origine (*γένεσις*) ontologica. L'angoscia parla in quanto fondata in un terreno più originario rispetto alla paura, la quale, a ben vedere, mostra una matrice ontica, essendo essa sempre rivolta a qualcosa di prossimo (*σύνεγγυς*) e dunque determinato. Heidegger, di fatto, ci sta dicendo come i *πάθη* attestino, situandosi emotivamente nel loro essere-nel-mondo, una differenziazione ontologica tra la paura, in quanto pertinente all'ente, e all'angoscia, in quanto pertinente all'Essere.

296 Cfr. *Ibidem*. Il riferimento di Heidegger è a *Retorica*, B 5, 1383 a 6 sg. Cfr. nota 615.

297 *Ibidem*.

298 *Ibidem*.

§ 22 La paura e l'angoscia:

lettura heideggeriana dei concetti di *timor servilis* e *timor castus* in Agostino

Alla voce '*Angst*' (angoscia) del glossario curato da Franco Volpi su versione di Pietro Chiodi e posto nelle ultime pagine della nostra versione di riferimento di *Essere e tempo*²⁹⁹, troviamo precisato come lo stato d'animo dell'angoscia sia da tenere nettamente distinto da quello della paura. Infatti, scrivono infatti Volpi-Chiodi: «la paura è sempre paura di qualcosa, cioè si riferisce a una causa precisa, l'angoscia non è provocata da nulla di determinato»³⁰⁰. Tale tematica è presente nel pensiero di Martin Heidegger sin dal semestre invernale del 1923/24 e precede dunque la prima edizione di *Essere e tempo* del 1927.

Heidegger giunge alla distinzione tra paura e angoscia «attraverso un confronto con la dottrina del *timor castus et servilis* di Agostino e con Kierkegaard»³⁰¹. Pare dunque importante cercare di comprendere, ripercorrendoli, quelli che si sono rivelati come gli studi che più hanno influenzato il pensiero di Martin Heidegger intorno al tema dell'angoscia e alla sua differenziazione dalla paura.

In questo paragrafo, in particolare, ci dedicheremo agli influssi e alle congiunture del pensiero di Agostino d'Ippona con quello di Martin Heidegger mentre, nel paragrafo successivo, lasceremo spazio alle riflessioni kierkegaardiane sul concetto dell'angoscia.

L'interesse heideggeriano per la riflessione di Agostino³⁰² ci viene spiegata dallo stesso filosofo tedesco in una nota al paragrafo 40 di *Essere e tempo*: «i fenomeni dell'angoscia e della paura, che in genere rimangono indistinti, furono presi in

299 Che ricordiamo essere: Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, a cura di Franco Volpi su versione di Pietro Chiodi (1970), trad.it di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1971.

300 ET, p. 581.

301 «Una prima tematizzazione, che anticipa in parte le analisi presentate in SuZ (cfr. in partic., sopra, §§ 40, 68 b), si trova a conclusione del corso del semestre invernale 1923/24 e più diffusamente nel semestre successivo, dedicato a un'interpretazione della dottrina aristotelica dei *πάθη* sulla base del libro II della *Retorica*». Cfr. *Ibidem*.

302 «[...] si può richiamare *Essere e tempo*, in particolare la nota del paragrafo 40, dove, nel corso della descrizione della "*Grundbefindlichkeit*" dell'angoscia, Heidegger rinvia ad Agostino, il quale ha concepito il *timor* non come *timor servilis*, ma come *timor castus* [...]». Cfr. E. Peroli, *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 487. Per la nota di Heidegger, invece, cfr. ET, p. 232.

esame dalla teologia cristiana; e non solo onticamente, ma, sia pure in limiti assai ristretti, anche ontologicamente»³⁰³. Heidegger pone qui un accento di estrema rilevanza: l'indagine della teologia cristiana, e di Agostino in particolare, non si limita ad un'interpretazione dei fenomeni da un punto di vista della semplice-presenza, bensì li riconnette ad un orizzonte più ampio. In particolare, nel pensiero dell'Ipponate, la problematica antropologica circa l'essere dell'uomo (il suo patire, desiderare, ecc) viene a porsi *rispetto* a Dio.

Il - sia pur limitato³⁰⁴ - rilievo ontologico (e non meramente ontico) del pensiero agostiniano viene percepito da Heidegger come proficuo in quanto esso relaziona l'interpretazione della mondanità *con* Dio, e dunque con un orizzonte fondante. Non è tuttavia concesso, è lo stesso Heidegger a precisarlo, di assimilare il lavoro del filosofo tedesco ad una sorta di «fenomenologia cattolica»³⁰⁵: un tale concetto è da considerarsi «più assurdo di quello di una matematica protestante»³⁰⁶, in quanto l'interesse heideggeriano verso pensatori cattolici quali Agostino, Tommaso o Scoto è da considerarsi di ordine strettamente filosofico³⁰⁷.

Veniamo dunque ad Agostino e alla sua dottrina circa il *timor castus* e il *timor servilis*. Nel *Commento al vangelo di San Giovanni* leggiamo che la paura, in particolare, è da considerarsi 'servile' quando si presenta come timore di patire delle pene³⁰⁸: essa è la semplice paura del *castigo*. Agostino definisce 'servile' questo tipo di paura in quanto essa non teme affatto di perdere la giustizia, bensì è preoccupata semplicemente della pena:

Questo timore ce l'ha anche lo schiavo più iniquo, anche il ladrone più crudele. Non è gran cosa temere il castigo, ma è gran cosa amare la giustizia. Chi dunque ama la giustizia, non teme nulla? Teme, sì, ma non

303 ET, p. 232, nota 4.

304 *Ibidem*.

305 PF, p. 19

306 *Ibidem*.

307 Cfr. PF, p. 19.

308 Cfr. Sant'Agostino, *Commento al vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it E. Gandolfo, Città Nuova Editrice, Roma, 1968, Vol. XXIV/1, Om. 43, 7, p. 863.

tanto di incorrere nel castigo, quanto piuttosto di perdere la giustizia³⁰⁹.

Il *timor castus* si contrappone al *timor servilis* in quanto non teme, di per sé, il castigo: esso è proprio dell'uomo che ama la giustizia, la cui unica paura è perderla. Un timore di questo tipo è da considerarsi puro e virtuoso in quanto custodisce lo spirito presso il Signore e la sua parola, che è legge.

Secondo Agostino ciò che porta a compimento la legge di Dio è la carità, ossia la virtù teologale per la quale l'uomo ama Dio al di sopra di ogni altra cosa. La carità porta a compimento la parola di Dio³¹⁰. La paura che l'uomo prova davanti alla legge e alla pena prevista per la sua conseguente trasgressione, a ben vedere, è ancora una paura di tipo servile e, infatti, Agostino ipotizza che se ad un uomo di tal fatta si offrisse l'impunità egli non ci penserebbe due volte prima di abbandonarsi alla trasgressione³¹¹. Infatti il non aver più davanti a sé la paura del castigo toglie all'uomo qualsiasi remora.

Diversamente accade per l'uomo dotato dell'amore verso Dio e del casto timore:

Osserva dunque come opera la carità. Amiamo colui che temiamo in maniera tale da temerlo con amore casto. Infatti anche la sposa casta teme il marito. Ma distingui timore da timore. La sposa casta teme di essere lasciata sola dal marito che è assente; la sposa adultera teme di venire sorpresa dal marito. La carità dunque è il completamento della legge: perché *l'amore perfetto caccia via il timore*. Cioè il timore servile, che proviene dal peccato. Infatti il *timore casto del Signore rimane per sempre*³¹².

Di questa dottrina circa il *timor castus* e il *timor servilis* troviamo traccia anche nelle *Enarrationes in Psalmos*: in particolare nell'esposizione del Salmo 118³¹³

309 *Ibidem*.

310 Cfr. Sant'Agostino, *Discorsi/4*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma, 1984, Vol. XXXII/2, Disc. 270, 4, pp. 1029 e 1031.

311 *Ibidem*.

312 Sant'Agostino, *Discorsi/4*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma, 1984, Vol. XXXII/2, Disc. 270, 4, p. 1029.

313 Cfr. Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi/3*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it. T. Mariucci,

Agostino sottolinea come l'uomo non potrà mai essere veramente libero finché la leva che lo spinge alla giustizia si basa sul timore del castigo. Tale timore rimane “carnale” e segretamente si rammarica del fatto che la legge renda i suoi desideri illeciti e, dunque, pur reprimendosi, l'uomo rimane nel peccato. Occorre invece che il timore del castigo sia respinto dalla 'carità perfetta' e che la giustizia di Dio (il bene) eserciti sull'animo la sua attrattiva³¹⁴. «Il timore di Dio - scrive Agostino nell'esposizione del Salmo 18 – non il servile ma *puro*; [...] ama gratuitamente e non teme di essere punito da colui per il quale trepida, ma di essere separato da colui che ama. Questo è il timore puro, che non manda fuori la perfetta carità, ma *che permane eternamente*»³¹⁵.

In Agostino *il timore rimane in stretto rapporto con l'amore*: nel cuore dell'uomo deve essere radicato il timore di Dio in quanto, parafrasando l'Ipponate, il timore apre all'ascolto della parola di Dio, ed è solo in tale ascolto che può nascere il vero amore e la vera forza che deriva dalla certezza della giustizia³¹⁶. Ma, ancora una volta, non stiamo parlando di un timore qualsiasi, bensì del supremo e puro timore che l'uomo incontra accostando il cuore al proprio creatore. Scrive Agostino: «In conclusione, chi vuol essere libero da timore impari a temere: vivendo temporaneamente l'inquietudine del timore, potrà godere poi la tranquillità per sempre»³¹⁷.

Il timore di Dio non è visto da Agostino alla stregua di una qualsiasi 'paura-di': esso è invece la via che il cuore deve seguire per poter aprire a se stesso la possibilità dell'amore e della giustizia. L'esortazione agostiniana è dunque di indagare la propria coscienza per rinvenire in essa quella «vena di velenoso amore del mondo»³¹⁸ che impedisce la libertà e la purezza dei propri atti e

V. Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma, 1976, Vol. XXVII, Espos. 118, d. 25, 7, pp. 1341 e 1343.
314 *Ibidem*.

315 Sant'Agostino, *Esposizioni sui Salmi/1*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it. R. Minuti, Città Nuova Editrice Roma, 1967, Vol. XXV, Espos. 18, II, 10, p. 253.

316 Cfr. Sant'Agostino, *Discorsi/6*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it. V. Paronetto, A. M. Quartiroli, Città Nuova Editrice, Roma, 1989, Vol. XXXIV, Disc. 348, 1, p. 121.

317 *Ibidem*.

318 Cfr. Sant'Agostino, *Discorsi/6*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it. V. Paronetto, A. M. Quartiroli, Città Nuova Editrice, Roma, 1989, Vol. XXXIV, Disc. 348, 2, pp. 121 e 123.

pensieri. L'attaccamento al mondo dei piaceri carnali, delle occupazioni vane e delle vuote ostentazioni³¹⁹ non è altro che un ostacolo che impedisce all'uomo la possibilità di temere e dunque amare Dio. Finché l'uomo rimarrà intrappolato entro le maglie della mondanità egli non farà altro che montare in superbia e dal vento di questa lasciarsi trascinare, privo di qualsiasi fondamento³²⁰.

Ripercorrendo le righe e le meditazioni di Agostino pare emergere in modo chiaro l'influsso che queste devono aver esercitato sul pensiero di Martin Heidegger, in special modo all'interno della sua elaborazione di una differenziazione tra il fenomeno della paura e quello dell'angoscia.

Il *timor servilis*, in particolare, pare essere un timore di qualcosa di ben determinato: come abbiamo visto, per Agostino esso rappresenta la semplice paura del castigo che segue ad una trasgressione. Una paura di questo tipo non conosce altro se non il proprio immediato utile: essa rispetta *solo* in quanto teme, per nessun altro motivo. Il *timor servilis* è un atteggiamento proprio dell'uomo mondano, privo di un orizzonte di giustizia più ampio rispetto al qui ed ora del proprio utile. Nella paura servile non è conservata alcuna considerazione per ciò che esorbita il vantaggio quotidiano e la sua dimensione intramondana.

È in questo contesto che la riflessione heideggeriana riprende la dottrina agostiniana del *timor servilis* e *castus*³²¹: nel paragrafo 30 di *Essere e tempo* Heidegger scrive: «Il davanti-a-che della paura, 'ciò che fa paura', è sempre un ente che si incontra nel mondo, sia esso un utilizzabile, una semplice-presenza o un con-Esserci»³²². L'heideggeriana paura, così come il *timor servilis*, risulta propria di una dimensione ontica che non conosce altro se non la condizione dell'esser-davanti-a inteso come l'esser tra gli utilizzabili e le semplici-presenze.

319 Cfr. *Ibidem*.

320 Cfr. *Ibidem*, p. 123.

321 «[...] l'angoscia – come Heidegger scriverà in *Essere e tempo* – riprende direttamente quello che Agostino aveva denominato il *timor castus*, il quale a differenza del *timor servilis* (che è sempre paura di qualcosa di determinato), alluderebbe allo spaesamento originario dell'esserci come essere-nel-mondo, inteso come l'esser-libero dell'esserci di fronte e “per” la nullità del mondo in quanto tale». Cfr. L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà, Agostino nella filosofia del Novecento/I*, Città Nuova Editrice, Roma, 2000, pp. 98-99.

322 ET, p. 174.

Sia in Agostino che in Heidegger esiste un orizzonte ulteriore (di Dio in Agostino, dell'Essere in Heidegger) rispetto all'esistenza quotidiana che si prende cura: le strutture delle due riflessioni, seppur accentuando questioni diverse e avendo mire differenti, risultano avere diversi ed interessanti punti di contatto. L'orizzonte ontico dell'Esserci quotidiano, il suo darsi da fare intorno ad utilizzabili e semplici-presenze, per esempio, presenta diverse somiglianze con l'orizzonte che Agostino concepisce come proprio degli "amanti del mondo", per coloro i quali si perdono tra le cose terrene trascurando di volgere il cuore e la mente verso Dio.

In tale contesto, dunque, diviene più comprensibile la già nominata preoccupazione heideggeriana di poter passare per un 'fenomenologo cattolico', o comunque di vedere la propria filosofia contaminata da interpretazioni di stampo teologico. Ne *'I problemi fondamentali della fenomenologia'* Heidegger è molto chiaro: l'unico motivo per cui il filosofo tedesco apre al suo lavoro la meditazione e lo studio di filosofi quali Agostino, Tommaso d'Acquino o Duns Scoto è di natura franca ed estremamente diretta: «io sono convinto - scrive Heidegger - che anche [tali] pensatori [...] abbiano capito qualcosa della filosofia, forse più dei moderni»³²³. Al fondo delle convergenze tra il pensiero heideggeriano e quello di Agostino non sta dunque, come si potrebbe credere, una pretesa heideggeriana di stampo (onto)teologico, bensì un'interlocuzione di stampo puramente filosofico.

Ora, la relazione tematica più importante per quanto riguarda il corrente paragrafo è senz'altro quella che riguarda il concetto heideggeriano di angoscia e quello agostiniano di *timor castus*. Secondo Agostino, come abbiamo avuto modo di notare nelle righe precedenti, il 'casto timore' è provato dall'uomo che non teme affatto il castigo in quanto amante della giustizia. L'unico timore dell'uomo castamente timorato è nella possibilità di perdere la giustizia e la rettitudine.

Scrive Agostino nel *De Civitate Dei*:

Col termine di timore casto è stata indicata la volontà con cui sarà

323 PF, p. 19.

ineluttabile il non voler peccare e si evita il peccato nella serenità della carità e non nella preoccupazione affannosa di non peccare. [...] Il timore del Signore è casto perché rimane per tutti i secoli [...] La pazienza dei miseri non andrà perduta in eterno. Ma non sarà eterna la pazienza stessa, perché non è necessaria se non dove si devono sopportare sofferenze, ma è eterna la condizione a cui si giunge con la pazienza. Così forse è stato detto che il timore casto rimane al di là della successione dei tempi, perché rimarrà lo stato a cui il timore stesso conduce³²⁴.

Il *timor castus* è concepito da Agostino come una via: esso apre, come abbiamo precedentemente sottolineato, a quell'ascolto timoroso che solo può portare alla comprensione della parola di Dio³²⁵. Il casto timore non è il timore del davanti-a un qualcosa di minaccioso, non stiamo parlando di un timore qualsiasi tra quelli che possiamo incontrare nell'arco della nostra esistenza, il casto timore rimanda alla genuina esperienza della paura che l'uomo terreno incontra, accostandosi al suo Dio Creatore. L'aggancio con il pensiero di Martin Heidegger ci viene fornito dalle parole di Costantino Esposito: «l'angoscia - come Heidegger scriverà in *Essere e tempo* – riprende direttamente quello che Agostino aveva chiamato *timor castus*, il quale [...] alluderebbe allo spaesamento originario dell'Esserci come essere-nel-mondo»³²⁶. La paura a cui allude il *timor castus* non è *determinata*, essa si rivolge invece ad un non-ancora-trovato, dunque ad un'inderminatezza. Dio è per l'uomo una ricerca e una fede: il casto timore che l'uomo prova verso di lui è la stessa angoscia che insedia la sua stessa esistenza.

La castità del timore sta nella sua purezza: esso non è fondato sulla paura di qualcosa di determinato, nasce, invece, dalla comprensione di dover essere, prima di tutto, giusti. Ma ciò non in vista di un utile, ma per amore di Dio e della sua

324 Sant'Agostino, *La città di Dio*, trad. it. B. Bellavia, Fermento, Roma, [edizione Kindle], 2015, IX, 5.

325 Sant'Agostino, *Discorsi/6*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it. V. Paronetto, A. M. Quartiroli, Città Nuova Editrice, Roma, 1989, Vol. XXXIV, Disc. 348, 2, pp. 121 e 123.

326 C. Esposito, *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà, Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Città Nuova Editrice, Roma, 2000, p. 98.

giustizia. Eppure proprio tale giustizia può non essere facile da raggiungere: per il suo raggiungimento l'uomo deve saper 'rinunciare alla carne', ossia alle seduzioni del mondo e aprire il cuore alla vita spirituale. Nelle *Confessioni* di Agostino, ad esempio, questa fatica e nella ricerca (del giusto, del vero, di Dio) si esprime attraverso un'angoscia palpabile e un continuo dubitare sulla correttezza della via intrapresa:

Oh dimmi [...] Signore mio Dio, che cosa sei per me. [...] Dillo in modo che lo senta. Ecco, le orecchie del mio cuore sono davanti a te, Signore³²⁷[...] O verità, luce del mio cuore, fa che non siano le tenebre a parlarmi! [...] Ho errato e mi sono ricordato di te. Ho udito la tua voce dietro di me [...] a malapena l'ho udita per il tumulto degli inquieti. E ora, ecco, ritorno riarso e anelante alla tua fonte³²⁸.

Il *timor castus*, nella sua indeterminatezza, pervade l'animo dell'uomo alla ricerca di Dio e della sua giustizia. Il concetto heideggeriano di angoscia, d'altro canto, si caratterizza propriamente per il suo respiro indeterminato e per la vacuità del sentire che muove alla ricerca (o alla fuga). Per l'angoscia heideggeriana, così come per *timor castus* di Agostino, l'orizzonte che smuove l'emotività è imprecisato e indefinito. Ambedue, per tornare alle parole di Esposito, rimandano ad uno smarrimento originario dell'uomo che ha perso la dimensione ulteriore e trascendentale in cui riposa la verità.

Tali prime meditazioni intorno al concetto di angoscia in Heidegger e alle sue matrici filosofiche svelano, per ora, ben poco. Fedeli all'incedere del nostro studio, tuttavia, lasceremo che la situazione emotiva dell'angoscia si schiuda in tutta la sua portata *dapprima* attraverso i pensatori che hanno esercitato una maggior influenza nella tematizzazione heideggeriana di tale stato emotivo.

Sempre a tal proposito, va precisato, un'analisi circa tali influenze non potrà certamente dirsi completa ove mancante di un riferimento al pensiero di

327 Sant'Agostino, *Le Confessioni*, trad. it G. Sgargi, Lorenzo Barbera Editore, Siena, 2007, p. 9.

328 *Ibidem*, p. 469.

Kierkegaard: sarò dunque questo l'oggetto del prossimo paragrafo.

§ 23 Il concetto dell'angoscia:
la meditazione di Søren Kierkegaard

Abbiamo sin qui analizzato la dottrina agostiniana del *timor castus* e del *timor servilis*, con riferimento particolare allo sviluppo della meditazione heideggeriana intorno allo stato emotivo dell'angoscia. A questo punto, ricordando quanto scritto da Volpi alla voce '*Angst*' del *Glossario* (Heidegger giunge alla distinzione tra paura e angoscia «attraverso un confronto con la dottrina del *timor castus et servilis* di Agostino e con Kierkegaard»³²⁹), dedicheremo la nostra attenzione alle meditazioni di kierkegaardiane.

Il 1844 è un anno di svolta per la riflessione filosofica di stampo esistenziale: a Copenaghen, nel mese di giugno, il filosofo danese Søren Kierkegaard pubblica, sotto lo pseudonimo di Virgilius Hafniensis, il primo studio filosofico che mette a proprio tema centrale la situazione emotiva dell'*angoscia*. Lo scritto passerà in breve tempo alla storia della filosofia sotto il titolo: '*Il concetto dell'angoscia*'³³⁰.

Il testo di Kierkegaard, stando a quanto scrive l'autore, vuole porsi come un'indagine di stampo 'psicologico'³³¹. Un'affermazione di questo genere, avvisa d'altro canto Cornelio Fabro, va presa con cautela³³²: la 'psicologia' cui poteva alludere il filosofo danese a metà del XIX secolo assume un valore terminologico ben diverso rispetto ai nostri giorni. Certamente, è appena il caso di precisarlo, il termine non aveva per Kierkegaard risvolti di ambito scientifico-terapeutico. Eppure la terminologia kirkegaardiana non deve nemmeno esser presa alla leggera. Il termine 'psicologia' è, alla lettera, composto dai termini '*ψυχή*' (anima,

329 Cfr. ET, p. 581.

330 Titolo esteso originale: *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale.*

331 S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it e a cura di Cornelio Fabro, SE, Milano, 2007, pp. 15 e ss.

332 Cfr. *Ibidem*, pp. 165 e ss. (in *Avvertenza del traduttore*, di Cornelio Fabro).

spirito) e 'λόγος' (parola, discorso,...). L'indagine psicologica di Kierkegaard è piuttosto da intendersi in senso esistenziale: essa intende rivolgersi ai *moti* dello spirito dell'uomo nel corso della sua esistenza³³³.

Perché dunque è proprio l'angoscia ad assumere un rilievo così decisivo nel pensiero del filosofo danese? Prima di scrivere *'Il concetto dell'angoscia'* la ricerca filosofica di Kierkegaard si era focalizzata sui cosiddetti 'stadi dell'esistenza' (individuati in estetico, etico e religioso), corrispondenti alle *possibilità* di scelta esistenziale che si aprono innanzi all'uomo nel corso della sua vita. Con la messa a tema dell'angoscia la ricerca di Kierkegaard si sposta al centro dell'esistenza stessa, ovvero al suo carattere di radicale incertezza e instabilità dato dalle infinite possibilità che essa ha innanzi.

In un'ottica di questo genere l'esistenza dell'uomo assume una natura strutturalmente problematica: essa è sempre protesa sull'abisso delle possibilità che le stanno innanzi e non può mai essere certa di ciò che le accadrà, ogni proiezione si rivela infine ugualmente valida. L'angoscia dell'uomo nasce esattamente qui, nella *'precognizione emotiva'* di esser consegnati all'esistenza e alle sue infinite e indeterminate possibilità. L'angoscia, secondo Kierkegaard, «si può paragonare alla vertigine»³³⁴: l'uomo presente l'*abisso* in cui è gettato e «afferra il finito per fermarsi in esso»³³⁵.

Già in queste righe iniziali si distingue nettamente il debito heideggeriano nei confronti delle riflessioni del filosofo danese: lo stato emotivo dell'angoscia risveglia nell'Esserci l'inquietudine dell'instabilità e dell'infondatezza, e nel tentativo di evadere questa condizione esso si aggrappa ancora più saldamente all'esistenza ontica quotidiana dominata dal Si e dalle sue opinioni rassicuranti intorno ai tempi più inquietanti. Il mondo degli utilizzabili e del con-Esserci diventa così una sorta di "roccaforte" in cui l'uomo si rinchiude, perdendo e scadendo da se stesso.

333 Scrive Kierkegaard: «L'angoscia è una determinazione dello spirito sognante e come tale appartiene alla psicologia». Cfr. *Ibidem*, p. 44.

334 *Ibidem*, p. 61.

335 *Ibidem*.

Integriamo ora la citazione riportata poco fa: l'angoscia, per Kierkegaard, è sì comparabile alla vertigine e, certamente, l'uomo che rivolga il proprio sguardo all'abisso sul quale si mantiene l'esistenza verrà colto dal *sensu* di tale instabilità. Eppure, leggiamo: «la causa non è meno nel suo occhio che nell'abisso: perché deve guardarvi»³³⁶. La causa dell'angoscia non è *esclusivamente* l'abisso, ma l'abisso in quanto *percepito* dall'uomo. Con l'analisi di Kierkegaard esplose l'irrisolto rapporto dell'uomo con l'esistenza a cui è consegnato. Il titolo di “padre dell'esistenzialismo” non cade accidentalmente sul filosofo danese: egli mette innanzi al pensiero l'esistenza dell'uomo *rispetto* all'angoscia del possibile.

Cerchiamo ora di penetrare questo stato emotivo con maggior precisione, scrive Kierkegaard ne *Il concetto dell'angoscia*:

L'innocenza è ignoranza. Nell'ignoranza l'uomo non è determinato come spirito, ma è determinato [...] nell'unione immediata con la sua naturalità. [...] In questo stato c'è pace e quiete; ma c'è, nello stesso tempo, qualcos'altro che non è né inquietudine né lotta, perché non c'è niente contro cui lottare. Allora, che cos'è? Il nulla. Ma quale effetto ha il nulla? Esso genera l'angoscia³³⁷.

L'angoscia nasce, secondo Kierkegaard, dall'ignoranza. E l'uomo ignora in quanto non è determinato in alcun altro modo se non nel suo essere un ente specifico, privo di qualsivoglia tensione verso ciò che non sia un finito a cui aggrapparsi. In questo stato l'uomo cerca la sua tranquillità ma, per dirla con le parole di Kierkegaard: «è possibile che un debitore riesca a liberarsi dal suo creditore e ad ammansirlo con le parole, ma vi è un creditore che non è mai stato ingannato, ed è lo spirito»³³⁸. L'angoscia cresce inesorabilmente anche nello spirito dell'uomo più ignaro, più innocente. Le rassicurazioni del finito si rivelano alfine palliative. Lo spirito, per quanto possa essere ignorato, non è mai

336 S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it e a cura di Cornelio Fabro, SE, Milano, 2007, p. 61.

337 *Ibidem*, p. 44.

338 *Ibidem*, p. 94.

ingannato del tutto: l'uomo mantiene sempre e comunque una relazione fondamentale con la propria struttura originaria. Ma che cosa vede lo spirito attraverso l'apertura creata dall'angoscia? L'abisso, il nulla.

Chiarisce Kierkegaard:

La realtà dello spirito si mostra continuamente come una figura che tenta la sua possibilità, ma appena cerca di afferrarla, essa si dilegua; essa è un nulla che può soltanto angosciare. [...] Poiché il concetto dell'angoscia non si trova quasi mai richiamato in psicologia, io devo richiamare l'attenzione sul fatto ch'esso è completamente diverso dal timore e da simili concetti che si riferiscono a qualcosa di determinato, mentre invece l'angoscia è la realtà della libertà come possibilità per la possibilità³³⁹.

Nell'ignoranza di ciò che può e non può, l'uomo rimane sospeso. L'angoscia, com'era stato per il *timor castus* di Agostino, si presenta come un timore indeterminato, senza nessun oggetto specifico. L'uomo vede davanti a sé il possibile come il vuoto nulla dell'indeterminato. Nel fare esperienza della radicale insicurezza che caratterizza l'esistenza, lo spirito dell'uomo incontra la *libertà*. Quest'ultima, dunque, non si caratterizza affatto come una condizione facile da sopportare, anzi, essa è per l'uomo la vetta più alta e impervia. E la strada che porta ad essa è aperta dall'angoscia.

Possiamo dunque riaffermare come, in base alla meditazione kierkegaardiana, l'angoscia sia avvertita da ciascuno come *una vertigine dell'anima* che percepisce il vuoto, il nulla. Ma, quando Kierkegaard parla di 'nulla' non sta affatto facendo riferimento ad un *nihil absolutum*; infatti, scrive Abbagnano: «l'angoscia è legata a ciò che non è ma può essere, al nulla che è possibile o alla possibilità nullificante»³⁴⁰. A creare il sentimento del vuoto, del nulla, è la proiezione dell'animo nell'infinita possibilità: ciò che 'è possibile' ha una forza nullificante in

339 *Ibidem*, p. 44.

340 N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2006, vol. IV, pp. 335.

quanto proietta nel futuro un'esistenza sempre e solo possibile, mai determinata e dunque sempre incerta.

Nell'angoscia tutto sfuma, la realtà dell'esistenza quotidiana manifesta il proprio carattere instabile: si avverte il rischio della caduta. Così come Adamo³⁴¹, ignaro della differenza fra bene e male, non poteva capire il divieto divino ma poteva avvertire in sé l'angoscia della possibilità della trasgressione, così noi ci sentiamo chiamati dall'esistenza ad adempiere un compito che non comprendiamo, ma dal quale ci sentiamo minacciati.

L'uomo, nell'angoscia, è nudo, spoglio d'ogni sicurezza. Resosi conto dell'onnipotenza del possibile, ogni eventualità favorevole si annienta nell'infinito numero delle possibilità sfavorevoli. Scrive Kierkegaard: «Quando si esce dalla scuola della possibilità si sa meglio di quanto un scolarotto conosca il suo abbicci [...] che dalla vita non si può pretendere nulla e che il lato terribile, l'annientamento abitano a porta a porta con ciascuno di noi»³⁴²

La meditazione kierkegaardiana dunque, connette intimamente la situazione emotiva dell'angoscia con l'onnipotenza del possibile poiché, per esprimersi con le parole dello stesso filosofo danese, «nel possibile, tutto è possibile»³⁴³. L'angoscia riposa sul fatto che nel possibile tutto è ugualmente possibile, ogni cosa può accadere, piacevole o terribile che sia.

Scrive infatti Kierkegaard:

La possibilità è la più pesante di tutte le categorie. Veramente si sente spesso dire il contrario, che la possibilità è così lieve [...]. Di solito la possibilità, di

341 Ricordiamo che *Il concetto dell'angoscia* fu concepito da S. Kierkegaard con il titolo esteso: *Il concetto dell'angoscia. Semplice riflessione per una dimostrazione psicologica orientata in direzione del problema dogmatico del peccato originale*. Lo scritto del filosofo danese ha una connotazione teologica che lo attraversa interamente: il sentimento dell'angoscia, in particolare, trova il Adamo il primo «portatore», il quale, posto innanzi all'albero della conoscenza e al divieto divino prova il sentimento dell'incertezza. «Nell'ignoranza di ciò che può, Adamo possiede il suo potere nella forma della pura possibilità; e l'esperienza vissuta di questa possibilità è l'angoscia». N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2006, vol. IV, pp. 335.

342 *Ibidem*, pp. 336.

343 *Ibidem*.

cui si dice che è così lieve, s'intende come possibilità di felicità, di fortuna ecc. Ma questa non è affatto la possibilità; questa è un'invenzione fallace che gli uomini, nella loro corruzione, imbellettano per avere almeno un pretesto per lamentarsi [...]. No, nella possibilità tutto è ugualmente possibile, e chi fu realmente educato mediante la possibilità ha compreso tanto il lato terribile quanto quello piacevole³⁴⁴.

L'angoscia si configura come una situazione emotiva fondamentale nell'esistenza dell'uomo. Non importa fino a che misura questi possa essere accorto o calcolatore, quanto avveduto o immerso nelle opinioni tranquillizzanti, l'angoscia si ripresenta costantemente, assieme all'onnipotenza della possibilità. Come nel pensiero di Heidegger, così in Kierkegaard, l'angoscia *apre* all'uomo ciò che egli tenta in ogni modo di nascondere a se stesso. L'essere consegnato ad un'esistenza sulla quale non si ha potere e della quale non si conoscono le "intrinseche motivazioni" viene ricordato all'uomo dal suo stesso stato emotivo, il quale mantiene, a ben vedere, una connessione originaria con ciò da cui è fondato.

Tuttavia, secondo Kierkegaard, l'uomo non deve consegnarsi passivamente all'angoscia, egli deve invece imparare a sentirla³⁴⁵: «è un'avventura attraverso la quale deve passare ogni uomo, affinché non vada in perdizione»³⁴⁶. Così com'era stato per il *timor castus* di Agostino, anche l'angoscia finisce per essere un 'male esistenziale' che è necessario affrontare per imparare qualcosa di fondamentale riguardo all'esistenza. L'angoscia è «la possibilità della libertà; soltanto quest'angoscia ha, mediante la fede, la capacità di formare assolutamente, in quanto distrugge tutte le finitezze scoprendo tutte le loro illusioni»³⁴⁷. L'angoscia è un'apertura necessaria: solo attraverso di essa l'uomo '*aspirituale*' può ritrovare speranza e fiducia nell'esistenza. L'uomo deve rimettersi nella mani della potenza

344 S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it e a cura di Cornelio Fabro, SE, Milano, 2007, p. 150.

345 *Ibidem*, p. 149.

346 *Ibidem*.

347 *Ibidem*.

da cui è posto e riconoscere la vita come dipendente dalla volontà di Dio. Nel ritrovamento della fede assistiamo a quello che potremmo definire un capovolgimento paradossale dell'esistenza: Dio è principio di ogni possibilità e la possibilità genera il carattere instabile dell'esistenza e, dunque, il sentimento stesso dell'angoscia. Kirkegaard appella l'instabilità dell'esistenza alla stabilità di ciò che crea l'incertezza e l'angoscia: l'infinita potenza di Dio. Così, la fede, in questa infinita potenza cui tutto è possibile, riguadagna la speranza e la fiducia nell'esistenza, sentimenti che sembravano esser definitivamente naufragati.

L'uomo, nella fede, si trova a dire di sì ad un rapporto con Dio che lo vede esposto ad una potenza che per molti versi è illogica ed ingiustificabile: la fede è accettazione dell'esistenza così come essa è stata disposta da Dio, nei suoi momenti più luminosi come nei suoi momenti più oscuri e angoscianti e, da ultimo, la fede sta anche nel rigettare le “seduzioni materiali” del mondo e le tranquillizzazioni del finito.

Apparirà più chiaro nel paragrafo successivo come il debito del pensiero heideggeriano con la riflessione di Kierkegaard non sia di poco conto. Ma questo non deve trarre in inganno e servire da pretesto per accostare eccessivamente Heidegger e Kierkegaard. Nella riflessione condotta dal filosofo danese sono certamente presenti una serie di motivi che si riproporranno in *Essere e tempo*. Il davanti-a-che dell'angoscia, ad esempio, è il mondo come tale, nella sua indeterminatezza, anche se nell'analisi ontologico-esistenziale di Heidegger vedremo variazioni significative. Altra consonanza degna di nota è l'apertura che l'angoscia crea verso l'abissalità del fondamento dell'esistenza. Ciò che invece connota diversamente i due autori, in particolare, è il loro intento di fondo: Kierkegaard, ne *'Il concetto dell'angoscia,'* compie una serie di valutazioni di ordine teologico-morale dall'intento ben chiaro: rischiarare la strada dell'uomo sperduto nell'*aspiritualità* mondana e riportarlo verso la fede in Dio. Heidegger, dal canto suo, non ha pretese di portare nessuno in alcun luogo nel quale non si trovi già da sempre. La meditazione heideggeriana fa leva sulla capacità di automanifestazione dell'Essere e della sua verità attraverso l'ente (attraverso

l'Esserci in particolare). I modi più comuni dell'esistenza (intra)mondana sono, per Kierkegaard, qualcosa che è ma non dovrebbe essere. L'angoscia è la via per uscire, con casto timore, da questa situazione. In Heidegger, invece, l'esistenza intramondana resta ciò che è, autentica nel suo essere strutturalmente inautentica, l'angoscia non cambia lo stato di ciò che è, ma ne permette un afferramento diverso, modificato.

CAPITOLO VI

L'ANGOSCIA NEL PENSIERO DI HEIDEGGER: L'APERTURA

§ 24 Lo stato emotivo dell'angoscia: il *non-sentirsi-a-casa* e la fuga

Il paragrafo 40 di *Essere e tempo* titola in modo esplicito: «La situazione emotiva fondamentale dell'angoscia come apertura eminente dell'Esserci»³⁴⁸. Ancor prima di addentrarci nella meditazione svolta da Martin Heidegger possiamo individuare, partendo dal titolo appena citato, tre punti fondamentali per lo sviluppo della riflessione del pensatore tedesco: a) l'angoscia si configura come una situazione emotiva *fondamentale*: essa non è dunque, per l'Esserci, un evento emotivo *tra* gli altri; b) l'angoscia rende possibile, per l'Esserci, *un'apertura*; c) tale apertura si caratterizza come '*eminente*': essa è dunque massimamente rivelante. Teniamo dunque presenti sin d'ora questi punti, in quanto si ripresenteranno non di rado nel corso della nostra trattazione.

Nella prima parte del presente studio abbiamo analizzato la situazione di *smarrimento* in cui l'Esserci si trova, sempre o per lo più, in quanto deiettivo *esser-gettato*³⁴⁹. In particolare ci siamo dapprima soffermati sull'immedesimazione dell'Esserci nel *Si*³⁵⁰ - ovvero sulle modalità tipiche dell'esistenza inautentica, attraverso le quali, l'Esserci, si mantiene nella sua quotidianità e nella '*pubblicità*' che la caratterizza; in particolare: chiacchiera,

348 Cfr. ET, p. 225.

349 Scrive Adriano Fabris: «Il decadere è il modo d'essere quotidiano dell'esserci, il fatto che questo ente si trova perduto nel mondo, smarrito nella "pubblicità" del *si* e dei suoi rapporti inautentici. Esso indica *come*, di solito, l'esserci è nel mondo». FET, p. 100.

350 Cfr. ET, p. 225.

curiosità ed equivoco - per dedicarci successivamente, in un quadro più complessivo, al fenomeno unitario della *deiezione*³⁵¹. Da tali analisi è emerso il modo d'essere *inautentico* (termine che non implica, nel pensiero di Heidegger, alcun giudizio di ordine morale) proprio dell'Esserci in quanto *gettato* nel mondo.

L'Esserci è quotidianamente in una motilità deiettiva che lo allontana sempre di più dal se-stesso autentico e che lo chiude nel suo esser Si-stesso³⁵², ossia nel suo Esser-ci in quanto dominato dallo stato interpretativo medio e dall'esistenza ontica.

Questa situazione, scrive Martin Heidegger nel paragrafo 40, «rivela qualcosa come una *fuga* dell'Esserci dinanzi a se stesso in quanto poter-esser-se-stesso autentico»³⁵³. Questa condizione di scadimento e inautenticità, dunque, si configura come una fuga inconsapevole dell'Esserci innanzi alla possibilità di esser se-stesso autentico e non Si-stesso. L'Esserci evade costantemente *verso* l'inautenticità in quanto presagisce nell'autentico una non meglio identificata “minacciosità”.

L'angoscia si inserisce proprio qui: essa non è solo il vago presentimento della scomodità e dell'infondatezza, ne è invece la “solidificazione” emotiva. Essa è un turbamento di carattere metafisico: il suo davanti-a-che è indeterminato, non entificabile. Utilizzando un termine di marca heideggeriana potremmo dire che l'angoscia manifesta un carattere “*impertinente*”³⁵⁴: essa, nel mostrare il proprio non-perteneré al senso che l'Esserci ha assegnato alla propria esistenza quotidiana, mostra una sorta di “irrispetto” per l'interpretazione media del Si, per il “mondo” rasserenante da esso creato, per le sue modalità deietive; e dunque per lo scadimento dell'Esserci stesso.

Davanti all'angoscia l'Esserci, “istintivamente”, si rinserra in modo ancor più deciso *nell'intramondano*. Ciò davanti a cui la deiezione, in quanto fuga, fugge,

351 Ricordiamo, a scanso di equivoci, che i citati modi dell'esistenza tipici dell'Esserci (chiacchiera, curiosità e deiezione) contribuiscono a formare il fenomeno della deiezione. Non debbono dunque esser considerati quali fenomeni separati da quest'ultimo. Cfr. FET, p. 100-102.

352 Cfr. ET, pp. 161 e 225-226.

353 ET, p. 225.

354 Cfr. per es. ET, § 24, 40 e 71.

non è l'ente specifico, «poiché questo ente è proprio ciò verso cui avviene la fuga, e su cui può soffermarsi il prendersi cura dominato dalla familiarità tranquillizzante e perso nel Si»³⁵⁵.

Lo stato emotivo dell'angoscia fa sì che l'Esserci presenta una minacciosità così intensa da creare un impulso alla fuga che, in quanto tale, tende a preferire³⁵⁶ un'esistenza inautentica rispetto ad una autentica. Scrive Heidegger a tal proposito:

[...] la situazione emotiva rivela «come ci si sente». Nell'angoscia ci si sente «spaesati». Qui trova espressione innanzi tutto la indeterminatezza tipica di ciò dinanzi a cui l'Esserci si sente nell'angoscia: il nulla e l'inessun-luogo. Ma sentirsi spaesato significa, nel contempo, non-sentirsi-a-casa-propria³⁵⁷.

La terminologia heideggeriana presenta una ricchezza semantica che vale la pena non tralasciare. Il sentimento dell'angoscia evoca nell'uomo il sentimento della '*spaesatezza*': l'uomo, alla lettera, si ritrova privo di "paese". Quel "territorio"³⁵⁸ ontico che è da sempre stato chiamato "casa", viene improvvisamente destabilizzato da qualcosa di *indeterminato*. L'uomo 'si sente' angosciato: in un tale sentire l'Esserci percepisce la possibilità della sua "casa" come di un nulla (di una non-casa), del suo "abitare" come di un non-luogo, di un non-abitare.

Ciò che nell'angoscia "trema" è la stessa esistenza quotidiana dell'Esserci, caratterizzata chiaramente nei suoi termini ontico-esistentivi. Tutto risulta, improvvisamente, precario: la chiacchiera che parla e s'intende di ogni cosa rimane muta, la curiosità comincia a manifestare le proprie carenze conoscitive.

355 ET, p. 230-231.

356 Sia pur senza alcun tipo di premeditazione.

357 ET, p. 230.

358 Pare opportuno un rilievo etimologico visto l'accostamento dei termini «paese» e «territorio». Questo non deve considerarsi casuale in quanto «paese» deriva dal latino volgare «*pagense(m)*» il quale implica a sua volta il termine «*ager*» (territorio, terreno).

S'insinua il dubbio dell'equivoco. Quest'ultimo, a ben vedere, finché rimane tale nella propria piena oscurità può risultare del tutto confortevole: quando però la sua presenza sorge, sorge come dubbio, e più precisamente come dubbio di aver equivocato. La tranquilla comodità che l'Esserci si ricava all'interno dell'orizzonte ontico, dunque, è possibile solo in quanto *completamente oscura*, ignara di sé; il primo barlume di dubbio ne implica già la questionabilità, e dunque la vacillazione.

Ciò che l'angoscia smuove è la deiettività dell'Esserci nel suo stesso essermovimento: essa smuove lo scadere dell'Esserci a 'semplice-presenza', a opinione e interpretazione media. Lo smuove, ossia destabilizza la sua condizione di quieta insipienza facendo presagire la sua stessa presenza inautentica. L'eminenza dell'angoscia sta nella “profondità” a cui essa riesce ad arrivare nel suo scuotere: essa riesce a incunearsi tra le fortificazioni fatte di entità rassicuranti, tipiche del Si pubblico, in cui l'Esserci è immerso quotidianamente e ad “attaccare” la struttura deiettiva *fondamentale* che caratterizza l'Esserci in quanto essere-nel-mondo. In termini psicologici potremmo dire che essa riesce a insinuarsi tra i meccanismi difensivi che l'Io pone a propria tutela, e ottiene il far presagire simultaneamente la presenza e l'instabilità di questi.

Ciò che Heidegger intende sottolineare è come la nostra esistenza si configuri, per lo più, nei termini puramente 'presentificanti' di un prendersi cura del (nostro) “mondo”, attraverso l'utilizzo delle modalità tipiche offerte dal Si. Teniamo a bada i problemi quotidiani che abbiamo imparato a considerare tali, ci preoccupiamo di ciò di cui comunemente ci si preoccupa, impariamo a conoscere e interpretare secondo modalità medie e temiamo ciò che generalmente si teme.

Presso l'ente intramondano l'Esserci è in quanto esser-gettato. E verso esso l'Esserci fugge e si rifugia quando sperimenta l'angoscia. La fuga dell'Esserci avviene dunque *verso* il «mondo»³⁵⁹, alla ricerca della «familiarità tranquillizzante»³⁶⁰ e delle rassicurazioni del Si: verso il «sentirsi-a-casa-

359 Cfr. ET, pp. 230-231.

360 ET, p. 231.

propria»³⁶¹.

Ciò che pare emergere con chiarezza da queste prime considerazioni intorno allo stato emotivo dell'angoscia in *Essere e tempo* è la capacità di tale situazione emotiva di creare un'apertura in cui l'Esserci si sente scomodo e insicuro, dalla quale preferisce difendersi, fuggendo.

L'angoscia non deve esser confusa con la paura³⁶², quest'ultima, infatti, è tale solo in quanto si riferisce ad un ente determinato che minaccia in modo altrettanto determinato, «il *davanti-a-che* della paura - scrive Heidegger - [...] è sempre un ente che si incontra nel mondo»³⁶³.

La paura è il timore di qualcosa, mentre l'angoscia è completamente indeterminata³⁶⁴, scrive Heidegger:

Il *davanti-a-che* dell'angoscia è completamente indeterminato. Questa indeterminatezza non solo lascia effettivamente del tutto indeciso da quale ente intramondano venga la minaccia, ma sta a significare che in generale l'ente intramondano è «irrilevante». Niente di ciò che all'interno del mondo si presenta come utilizzabile o semplice-presenza può fungere da ciò innanzi a cui l'angoscia è tale. La totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo perde come tale ogni importanza. Sprofonda in se stessa. Il mondo assume il carattere della più completa *insignificatività*.³⁶⁵

Nell'angoscia è il nostro sentirci-a-casa nella realtà che abitiamo a manifestare segni di infondatezza. Le 'cose' che incontriamo nel mondo e di cui sono

361 ET, p. *Ibidem*.

362 Scrive Fabris: «Allo stesso modo dell'angoscia, anche la paura può essere pensata in 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 la paura». FET, p. 103.

363 ET, p. 174.

364 Scrive Mora: «Heidegger non si discosta dalla tradizione hegeliano-nietzscheana e vede nella paura il radicamento nella determinatezza e nella oggettivazione e contemporaneamente un tendere dell'uomo "a salvarsi da qualcosa di determinato", di contro all'indeterminatezza dell'angoscia». Intorno alla differenza tra paura e angoscia cfr. anche la Prolusione del 1929 dal titolo *Che cos'è la metafisica*.

365 ET, p. 227.

costituite le nostre vite non ci appagano improvvisamente più: non costituiscono più il *nostro* “mondo”. La realtà che ci eravamo costruiti, che ci è stata consegnata, il mondo che ci circonda, le nostre interpretazioni, tutto inizia a manifestare un carattere di radicale instabilità ed estraneità. L'Esserci, dunque, fugge e si rinserra nell'intramondanità tranquillizzante, ben conosciuta. Eppure, anche così, l'angoscia non smette di “gettare scompiglio” nella quotidianità dell'Esserci.

La fuga pare dunque l'unica alternativa possibile per l'Esserci che non abbia intenzione di seguire questo stato emotivo in cospetto di ciò che esso apre. Così facendo l'Esserci si chiude nel proprio movimento deiettivo e si priva dell'apertura che l'angoscia gli offre³⁶⁶. Di più: «la fuga dell'Esserci – scrive Heidegger – è nient'altro che una fuga davanti a se stesso»³⁶⁷, ossia una fuga davanti alla possibilità di un Esserci autentico. Quest'ultimo, tuttavia, preferisce “istintivamente” continuare a pensare che la realtà del mondo sia “sua”, posseduta, comprensibile e manipolabile. Ma dall'angoscia giungono costantemente segnali affatto diversi. La fuga dell'Esserci è tale anche di fronte al sentirsi potenzialmente espropriati di un senso di appartenenza e potenza verso il mondo e la realtà tutta.

Nonostante questa situazione Heidegger evidenzia come ci sia un dato fenomenico che non deve essere trascurato. L'Esserci può fuggire (e fugge) per un motivo *essenziale*: perché è originariamente aperto. Non a caso Heidegger scrive: «Solo perché, in virtù dell'apertura che gli è propria, l'Esserci è condotto in senso ontologico ed essenziale in cospetto di se stesso, esso può fuggire davanti a se stesso»³⁶⁸. L'Esserci può fuggire solo in quanto è costitutivamente aperto alla dimensione ontologica ed esistenziale: ciò significa che l'orizzonte ontico-esistentivo della quotidianità e del Si non è l'unico orizzonte cui l'Esserci può accedere. Nella fuga deiettiva, così come nella fuga dall'angoscia³⁶⁹, ciò che

366 Cfr. ET, p. 225.

367 ET, p. 225.

368 *Ibidem*.

369 Anche la fuga dall'angoscia è da intendersi come deiettiva. L'Esserci è sempre in uno stato di

annuncia è un orizzonte ulteriore: l'Esserci si manifesta come un *quid* non riducibile alla sfera ontica, ma come dotato di un'apertura ontologica trascendentale.

Heidegger può dunque scrivere che:

La diversione ontico-esistenziale, in virtù del suo carattere di apertura, offre fenomenicamente la possibilità di cogliere in termini ontologico-esistenziali il davanti-a-che della fuga come tale³⁷⁰.

Di tale 'davanti-a-che' della fuga deiettiva dell'Esserci si è fatto cenno sino ad ora solo in vaghi termini dall'intento, per lo più, prolettico. Si tratta ora di esaminare questo punto con maggior attenzione, in particolare riferimento all'angoscia, e di considerare che cosa esso apra e dove possa condurre la nostra riflessione.

§ 25 Il davanti-a-che dell'angoscia: apertura e infondatezza

Davanti a cosa, dunque, si angoscia l'Esserci? Può tale situazione emotiva sorgere innanzi ad una pura indeterminatezza del sentire, oppure ha un oggetto proprio e determinato? «Il davanti-a-che dell'angoscia – scrive Heidegger - è l'essere-nel-mondo come tale»³⁷¹. La riflessione heideggeriana circa l'angoscia e l'apertura che essa crea assume il proprio peso specifico esattamente qui.

L'essere-nel-mondo, stando al pensiero del filosofo, non deve assolutamente esser concepito come una sorta di rapporto tra una *res extensa* ed un soggetto pensante e percipiente “contenuto” in essa. Per comprendere correttamente cosa

de-cadimento e nell'angoscia esso non fa che accentuarsi, sia in termini di scadimento che di apertura.

370 ET, p. 226.

371 ET, p. 227.

intenda Heidegger ponendo il davanti-a-che dell'angoscia come l'essere-nel-mondo, sarà dunque necessario riprendere tale categoria heideggeriana calandola nel contesto specifico del paragrafo 40 di *Essere e tempo*.

La locuzione 'essere-nel-mondo' si configura, nel pensiero del filosofo tedesco, non come una predicazione ontica (ad esempio, come si dice dell'acqua che essa è nel bicchiere), bensì *ontologica*. L'essere-nel-mondo, cioè, non indica un semplice stato di fatto. Esso ha invece «un carattere trascendentale»³⁷²: esorbita l'orizzonte fattuale costituito dagli enti (utilizzabili, chiacchiere, convinzioni, ecc...). Essere-nel-mondo significa essere in rapporto concreto e pragmatico con quella che Heidegger definisce come la '*mondità del mondo*', ossia non solo con gli enti, ma anche con la rete di relazioni e rimandi che costituisce la significatività del mondo. L'Esserci è un essere-nel-mondo in quanto partecipa ad una relazione ontologica unitaria che lo vede come parte di una più vasta totalità. Nella fatticità ontica tale relazione sale in superficie solamente attraverso il *medium* ermeneutico³⁷³. Ma, nel caso in cui questo non si dia, invece, essa rimane nascosta (sia pur mostrandosi costantemente in ciò che si manifesta: l'ente).

Essere-nel-mondo significa essere consegnati ad un'originaria coappartenenza³⁷⁴ dell'Esserci con il mondo, quali entità ontologicamente non separate: la comprensione di questa categoria del pensiero heideggeriano è possibile solo se si abbandona la tradizionale prospettiva filosofica polarizzata in soggetto e oggetto.

Ciò davanti a cui l'Esserci si angoscia, dunque, è l'essere-nel-mondo. Ma dove riposa il motivo di una tale reazione emotiva? A ben vedere, con la percezione dell'essere-nel-mondo, *l'Esserci scopre che il mondo non è la sua casa*. Esso non

372 HM, p. 137.

373 Ossia attraverso l'interpretazione dei rimandi e dei segni che incontriamo nel mondo e che influiscono sui nostri comportamenti determinati. Cfr. ET, § 17.

374 Cfr. quanto scrive Franco Volpi nel Glossario di *Essere e tempo* alla voce «*In-der-Welt-sein*»: «L'espressione indica l'originaria coappartenenza di Esserci e mondo: l'esistenza umana non è qualcosa che stia dapprima isolata in sé e a cui successivamente si aggiunga un mondo, ma è originariamente costituita come un'«apertura» (Erschlossenheit, cfr.) al mondo (cfr. §§ 12-18, 22-27 ET). Heidegger intende superare in tal modo la separazione moderna tra *res cogitans* e *res extensa*, soggetto e oggetto, psiche e realtà esterna, mente e corpo». ET, pp. 597-598.

si riduce, cioè, all'interpretazione che di esso ha dato il Si: esso eccede e, così facendo, sconfessa la dimensione ontica in cui l'Esserci ha da sempre pensato la propria esistenza. Le interpretazioni e le opinioni circa ciò che accade nel mondo si rivelano come *tranquillizzanti*, ossia atte a coprire una non-comprensione ontologica ed esistenziale. A tal proposito Heidegger scrive:

Il davanti-a-che dell'angoscia non è un ente intramondano. Perciò per essenza non può appagarsi in esso. La minaccia non ha il carattere di un danno determinato che colpisca il minacciato [...]. Questa indeterminatezza [...] sta a significare che in generale l'ente intramondano è «irrilevante». Niente di ciò che all'interno del mondo si presenta come utilizzabile o semplice-presenza può fungere da ciò innanzi a cui l'angoscia è tale. La totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo perde come tale ogni importanza. Sprofonda in se stessa. Il mondo assume il carattere della più completa insignificatività³⁷⁵.

Nell'angoscia il “mondo” costruito dal Si deiettivo perde la propria significatività. Ciò che prima orientava l'esistenza (sia pur entro la sua inautenticità), nell'angoscia interrompe il proprio funzionamento e lascia l'Esserci nella consapevolezza dello smarrimento e del conseguente stato di vuoto esistenziale. La dimensione ontica non appaga l'Esserci angosciato, ne facciamo esperienza ogni qual volta sentiamo che la materialità che ci circonda, i divertimenti e i modi di vivere medi e consueti non soddisfano più il nostro bisogno di tranquillità, controllo ed evasione. È qui che l'apertura è manifesta.

«L'angoscia – scrive Heidegger – apre quindi originariamente e direttamente il mondo come mondo»³⁷⁶: nel dissolversi della significatività del proprio “mondo” quotidiano dominato dal Si, l'Esserci sperimenta il proprio “scatenamento” dalla dimensione ontica e la conseguente apertura del mondo in quanto mondo. Ciò a cui l'angoscia apre è l'ulteriore dimensione ontologica dell'esistenza. Non c'è

375 ET, p. 228.

376 ET, p. 229.

rigetto nel pensiero di Heidegger, l'ontico non cambia “posizione” né si dissolve, rimane lì dov'è sempre stato. Ciò che si modifica è l'afferramento che l'Esserci ha di esso, l'orizzonte ampliato entro cui è ricompreso.

Tutto ciò non significa, come puntualizza lo stesso Heidegger, «che nell'angoscia la mondità sia colta in termini concettuali»³⁷⁷. L'apertura è data dall'emotività, non siamo dunque in presenza di alcun “coglimento” di matrice razionale.

Nell'angoscia, dunque, l'Esserci sperimenta l'instabilità del proprio “mondo” e lo intuisce in quanto mero costrutto rasserenante. I rapporti intramondani (con gli utilizzabili, con la quotidianità, ecc...) perdono il proprio carattere appagante e la propria significatività sino a rivelarsi, nel davanti-a-che dell'angoscia, come *ni-ente*: il nulla dell'ente³⁷⁸. Ciò significa che a dischiudersi, nell'angoscia, non è un *nihil absolutum*, bensì l'insignificanza di ogni ente in quanto tale.

Il nostro studio affronta a, questo punto, un passaggio estremamente delicato: con l'apertura creata dall'angoscia attraverso la nientificazione ontica del “mondo” quotidiano, l'Esserci si trova innanzi all'essere-nel-mondo nella sua assoluta insensatezza³⁷⁹. Cosa rimane, dunque, dopo che il senso che l'uomo aveva assegnato al mondo perde la sua forza? Il vuoto di ogni senso, l'insensato: l'Esserci sperimenta ciò che sorregge l'esistenza ontica come *il nulla* di quelle che erano state le sue convinzioni. Davanti all'Esserci si *apre* dunque l'ulteriore angoscia causata da una possibile mancanza di fondamento.

L'angoscia ha aperto all'Esserci «il mondo come mondo»³⁸⁰. D'altro canto ciò che l'Esserci ha pensato come costituente il senso del (proprio) “mondo” scompare, o smette improvvisamente di assolvere il proprio compito. L'Esserci riconosce infine il proprio esser-gettato in un determinato Ci senza che gli siano *realmente* note le eventuali motivazioni della sua effettiva situazione. Più che in ogni altro caso l'Esserci si chiude in se stesso:

377 *Ibidem*.

378 Cfr. FET, p. 103.

379 Ricalchiamo qui le righe di Adriano Fabris, cfr. FET, p. 103.

380 ET, p. 229.

È ciò che si vede nella depressione. Qui l'Esserci diviene cieco nei confronti di se stesso; il mondo ambiente di cui si prende cura si vela, la previsione ambientale è fuorviata. La situazione emotiva è così poco una percezione riflessiva che coglie l'Esserci proprio nella irreflessività del suo immergersi e sommergersi nel «mondo» di cui si prende cura. La tonalità emotiva ci assale. Essa non viene né dal di «fuori» né dal di «dentro»; sorge nell'essere-nel-mondo stesso come una sua modalità. Così, muovendo da una delimitazione negativa della situazione emotiva nei confronti della conoscenza riflessiva della nostra «interiorità», siamo in grado di gettare uno sguardo positivo sul suo carattere di apertura. La tonalità emotiva ha già sempre aperto l'essere-nel-mondo nella sua totalità, rendendo solo così possibile un dirigersi verso...³⁸¹.

La situazione emotiva dell'angoscia, nel suo abbassare (de-primere) la forza significativa dei sostegni ontici quotidiani, può spesso portare l'Esserci a sperimentare la depressione. Ma la scoperta dell'Esser-Ci in quanto s-caduto in un "mondo" che si presenta quale privo di fondamento, nonostante la sua dolorosità (o proprio per questa), apre all'Esserci il suo essere-nel-mondo come tale. La tonalità emotiva, l'angoscia in particolare, non sorge dall'Esserci in quanto *solus ipse*, bensì dall'Esserci *in quanto* essere-nel-mondo, in quanto 'rimesso' in una "tramatura ontologica" che 'esorbita' la sua datità individuale e i suoi fini. La dicotomia soggetto/oggetto è "sciolta".

Dalle tonalità emotive dell'angoscia e della depressione sorge l'apertura che rende possibile un 'dirigersi verso...'. L'utilizzo dei tre puntini da parte di Heidegger non deve essere ignorato. La loro sospensione può essere variamente interpretata: è sia quella dell'Esserci che *potrebbe* dirigersi verso ciò che

381 ET, p. 169-170. Le righe qui riproposte appartengono al paragrafo 29 di *Essere e tempo* e precedono dunque la riflessione heideggeriana sull'angoscia. Esse si riferiscono all'Esser-ci in quanto emotivamente situato: riguardano cioè l'impatto che l'emotività ha, in generale, sull'Esserci. Di tali righe ci avvaliamo particolarmente visto lo *status* di situazione emotiva dell'angoscia e della sua «eminenza» in quanto tale.

dall'apertura è propriamente aperto, sia la sua incertezza di fronte alla radicalità di un problema che non riesce propriamente a comprendere.

§ 26 Il ni-ente come fondamento

Nell'apertura prodotta dalla situazione emotiva dell'angoscia, dunque, si manifesta il carattere instabile del “mondo” così come concepito dall'Esserci nel suo esser Si-stesso. La “realtà”, nell'angoscia, perde la propria caratura rasserenante e, l'Esserci, sperimenta l'inconsistenza delle strutture ontico-esistentive che sorreggono l'esistenza inautentica. Esso incontra, *emotivamente*, il vuoto del significato come un abisso (*Ab-grund*): ciò che emerge dall'angoscia, dunque, è *l'infondatezza dell'esistenza inautentica*.

Il davanti-a-che dell'angoscia, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, è l'essere-nel-mondo come tale: posti innanzi ad esso, nella radicalità delle sue implicazioni, assistiamo all'annientamento delle certezze che sorreggono l'esistenza quotidiana dell'Esserci. Il “sentirsi-a-casa-propria” tipico dell'Esserci nello stare al (suo) “mondo” perde, nell'angoscia, la propria familiarità e sicurezza. L'Esserci sperimenta dunque il manifestarsi di uno “spazio” in cui prende forma emotiva il “non-sentirsi-a-casa”. E tuttavia lo smarrimento e la scomodità in cui l'Esserci angosciato si trova creano, secondo Heidegger, la possibilità di una comprensione autentica, ovvero di quell'«afferramento modificato»³⁸² di cui il filosofo fa menzione nel paragrafo 38 di *Essere e tempo*.

Ciò che l'angoscia *schiede* effettivamente è un 'orizzonte ulteriore' (senza che si dia pluralità di piani) rispetto al “mondo” ontico costituito dallo scadimento inautentico dell'Esserci. Tale orizzonte viene da quest'ultimo emotivamente percepito e concepito come ni-ente: il nulla dell'ente. Ossia: dell'ente, in quanto non più corrispondente alle interpretazioni medie e tranquillizzanti, non ne è più niente.

382 Cfr. ET p. 219.

Ciò che viene a mancare è la significatività cui l'Esserci *si* affida generalmente: l'ente, semplicemente, non significa più. Non ha senso. È niente. Il nostro tempo affida non di rado il senso dell'esistenza alle determinatezze ontiche intramondane: oggetti, credenze, desideri, ecc... . Si ponga il caso, a titolo puramente esemplificativo, dell'uomo che abbia riposto in un determinato ente intramondano³⁸³ lo scopo della propria esistenza. L'avvento dell'angoscia, in questo caso, nullificherà la capacità dell'ente in questione di *fondare* l'esistenza e, con essa, l'ente stesso (in quanto investito di una determinata significatività). L'ente, semplicemente, non avrà più senso. È vuoto. Rimane dunque il ni-ente.

Le riflessioni qui svolte, tuttavia, non vogliono significare il *completo* annullamento dell'ente e il conseguente presentarsi di un *nihil absolutum*: l'ente rimane ciò che è ed è sempre stato (indipendente dal ruolo assegnatogli dal Si), ciò che cambia è l'afferramento che di esso ha l'Esserci. L'ente diventa ni-ente in quanto emerge il suo non-essere ciò che, secondo l'interpretazione media, è. E con ciò si manifesta la mancanza di potere dell'uomo su di esso e la sua conseguente indisponibilità. L'ente non fonda, è invece fondato, da cosa? Ma rispondere questo o quello significherebbe, d'accapo, entificare il fondamento; che, invece, non è un ente: è ni-ente. L'ente si scopre nell'angoscia come indisponibile. Le opinioni, le interpretazioni e le sicurezze quotidiane entro le quali il si è smarrito e rinchiuso si rivelano, infine, come infondate. Di più: esse si rivelano come «idoli che ciascuno ha e con i quali è solito evadere»³⁸⁴.

Ma se dunque non è l'Esserci in quanto tale ad assegnare una significatività a ciò che ha innanzi, cosa resta? L'esperienza emotiva dell'angoscia emerge come il coglimento dell'indeterminata totalità che sorregge l'ontico. Il ni-ente è tale in quanto nessun ente può porsi come fondante, l'esperienza angosciata del ni-ente è l'esperienza del fondamento come abisso (*ἄ-βυσσος*, senza fondo). Nella

383 L'ente intramondano in questione non deve essere inteso *sic et simpliciter* come un «oggetto» singolo e determinato. Il riferimento è invece a tutto ciò che nel mondo si dà: situazioni, oggetti, relazioni, riferimenti, ecc... .

384 Cfr. Martin Heidegger, *Che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, p. 77. [D'ora in poi abbreviato con 'CM'].

presenza del nulla dell'ente muore ogni linguaggio possibile³⁸⁵: anche la parola, infatti, è ente.

Ora: se l'uomo vuole veramente comprendere la realtà autentica dovrà portarsi innanzi al 'niente stesso'³⁸⁶. Il nucleo dello stato d'animo dell'angoscia è esattamente qui: essa apre all'Esserci la possibilità di portarsi in cospetto del ni-ente.

Nella Prolusione del 1929 dal titolo '*Che cos'è metafisica?*' Heidegger scrive:

Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato d'animo fondamentale dell'angoscia. [...] ciò di cui e per cui noi ci angosciamo non è un mero difetto di determinatezza, bensì l'essenziale impossibilità della determinatezza. [...] Nell'angoscia [...] tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Questo allontanarsi dell'ente nella sua totalità, che nell'angoscia ci assedia, ci opprime. Non rimane nessun sostegno. Nel dileguarsi dell'ente, rimane soltanto e ci soprassale questo «nessuno». L'angoscia rivela il niente³⁸⁷.

Ciò che riesce a creare il punto di contatto tra l'Esserci e l'orizzonte esorbitante la semplice-presenza ontica è la situazione emotiva in generale, in modo eminente quella dell'angoscia. Ogni emozione, di per sé, crea questo contatto, ma solo l'angoscia apre il ni-ente. Sentimenti come la gioia o la noia, segnala Heidegger³⁸⁸, accomunano tutti gli uomini nel loro sentire: esse rivelano l'essere in un'unità del tutto³⁸⁹ che sempre ci accompagna e per lo più rimane in ombra. Una profonda gioia, così come una profonda noia, «accomuna tutte le cose»³⁹⁰. Non si tratta di gioire o annoiarsi di un entità determinata, bensì di provare un sentimento

385 Cfr. HM, p. 318.

386 Cfr. CM, pp. 66-67.

387 Cfr. CM, p. 67.

388 Cfr. CM, p. 66.

389 *Ibidem*.

390 CM, p. 66.

profondo che accomuna il tutto e noi stessi «in una strana indifferenza»³⁹¹.

Nessuna parola (ad eccezione forse di quella poetica) può riportare ed esaminare in termini espliciti ciò che non appartiene alla sfera dell'esperienza diretta dell'ente determinato. L'unica via percorribile per scoprire ciò che esorbita la sfera ontica può essere solo quella tracciata dallo stato dell'animo, con l'angoscia *in primis*: ad essa e al suo sorgere silenzioso l'Esserci deve affidarsi per essere portato in cospetto di quel ni-ente che, dopo aver pervaso ogni ente, si rivela come l'unico fondamento possibile.

L'angoscia rivela l'inadeguatezza dell'ente nel suo tentativo di imporsi quale fondamento ontico, la concretezza del sentire s'impone dunque quale “garante” della meditazione heideggeriana. Certamente si potrebbe esser tentati di interpretare l'analisi esistenziale heideggeriana come una meditazione fondamentalmente poggiante sui semplici sentimenti privati del filosofo intorno all'esistenza. Ma non si tratta di questo: il sentire emotivo di cui Heidegger ci parla è comune all'esistenza di ogni uomo in quanto gettato nel mezzo della totalità di ciò che compone la realtà effettiva del mondo. L'evento dell'angoscia interessa ogni Esserci: l'esperienza della nientificazione dell'ente, della sua perdita di significatività, è l'esperienza di un essere presi e coinvolti in un orizzonte che eccede la semplice-presenza dell'ente. La manifestazione emotiva dell'angoscia permette all'Esserci di conoscere la propria struttura trascendentale: l'uomo può seguire ciò che la sua emotività apre sino a trovarsi innanzi alla nullità di ogni determinazione e alla conseguente scoperta di un orizzonte trascendente la sfera ontica.

Il ni-ente diventa così, attraverso l'apertura prodotta dall'angoscia, *problema*: il domandare meta-fisico si desta³⁹². Siamo condotti dal niente innanzi alla metafisica stessa³⁹³: il domandare «μετά, *trans*, “oltre” l'ente come tale»³⁹⁴. Ma a che pro questo domandare metafisico? Risponde Heidegger: per ritornare a

391 *Ibidem*.

392 Cfr. CM, pp. 76-77.

393 Cfr. CM, p. 74.

394 *Ibidem*.

comprendere l'ente «come tale nella sua totalità»³⁹⁵. Ciò che è effettivamente aperto è la possibilità di «lasciarsi andare al niente»³⁹⁶, ossia di consegnarsi, con risolutezza, all'indisponibile totalità in cui siamo da sempre situati e dalla quale siamo intimamente costituiti.

Scriva Heidegger:

Se la domanda del niente [...] ci ha realmente coinvolti, allora non ci siamo presentati la metafisica dall'esterno, e neppure ci siamo «trasferiti» in essa. Noi non possiamo in alcun modo trasferirci nella metafisica, perché in quanto esistiamo, siamo già da sempre in essa³⁹⁷.

L'Esserci si concede all'apertura e a ciò che in essa si manifesta quando riconosce il domandare come *se-Stesso*. Ossia quando questo viene riconosciuto non come una possibilità intellettuale estrinsecata, ma come un'intimità che si manifesta nell'Esserci. «La metafisica – scrive Heidegger – è l'accadimento fondamentale dell'Esserci»³⁹⁸: in essa l'uomo lascia spazio all'ente nella sua totalità e si consegna al proprio essere sospeso nel ni-ente.

§ 27 L'emersione dell'Essere dal niente: passaggio

Abbiamo sino ad ora esaminato come, nel pensiero di Martin Heidegger, l'avvento dello stato emotivo dell'angoscia corrisponda al *ritrovarsi* improvviso dell'Esserci nel proprio smarrimento. In essa l'ente, assieme alla sua significatività, dilegua e lascia innanzi alla presenza del nulla dell'ente: del ni-ente.

395 *Ibidem*.

396 CM, p. 77.

397 *Ibidem*.

398 *Ibidem*.

La “realtà” ontica quotidiana, pensata inautenticamente dall'Esserci e sorretta dalle determinazioni intramondane, vede annientarsi la propria stabilità e il susseguente subentrare, dell'indeterminato nulla. Può sorgere così, nell'Esserci, il domandare metafisico. Ma, tuttavia, chiedere 'cosa sia il nulla' porta con sé due ordini di problemi: da una parte cerca di entificare ciò che trascende l'ente, ossia si chiede: «che cos'è quella *cosa* che è ni-ente (nessun ente)?»; dall'altra, nel «che cos'è?», viene utilizzato il verbo essere; ma non è forse una palese violazione del principio di non contraddizione chiedere «che cos'è il niente?». Scrive Heidegger: «L'elaborazione della domanda relativa al niente deve portarci in quella situazione dalla quale è possibile scorgere la risposta oppure l'impossibilità della risposta»³⁹⁹. Possiamo dunque constatare l'impossibilità di una risposta? Stando alla logica, sì. Il principio di non contraddizione è leso. Ma – chiede Heidegger – è l'intelletto “realmente sovrano” in questa domanda sul niente?⁴⁰⁰ Affermare l'impossibilità di problematizzare il niente rispecchia, ancora una volta, la tendenza dell'Esserci alla fuga deiettiva: innanzi a ciò che la logica e il pensiero positivo-razionale non comprendono si alza un velo. Il pensiero scientifico, per lo più, rigetta e ignora la *Nichtsfrage* (domanda sul nulla) per concentrarsi, invece, sull'ente.

Scrive a tal proposito Heidegger:

Con un gesto di superiorità la scienza vorrebbe abbandonare il niente. Ma ora, nel domandare del niente, appare chiaro che l'Esserci dell'uomo di scienza è possibile solo se sin da principio si tiene immerso nel niente. Esso si comprende per quello che è, soltanto se non abbandona il niente. La pretesa superiorità e sobrietà della scienza diventa qualcosa di ridicolo se essa non prende sul serio il niente. Solo perché il niente è manifesto la scienza può fare dell'ente stesso l'oggetto della sua indagine⁴⁰¹.

399 CM, pp. 62-63.

400 Cfr. CM, p. 63.

401 CM, p. 76.

In queste righe si rende più chiaro il nulla che Heidegger pensa. Esso ha, per il pensatore tedesco, il peso della necessità: è necessario che sia compreso perché l'Esserci si riconosca autenticamente, è indispensabile che riconosca il proprio essere immerso in ciò da cui è fondato e che fonda ogni ente. Solo il suo manifestarsi, infatti, permette l'approccio scientifico e il 'dominio dell'ente'. Heidegger si spinge più in là: una completa indifferenza nei confronti del niente, afferma, pone in ridicolo le pretese di completezza conoscitiva nei confronti dell'ente. Com'è possibile infatti pretendere di conoscere effettivamente qualcosa finché questa non è stata presa in considerazione entro il suo orizzonte più intimo e fondante?

Dalla righe riportate emerge qualcosa di essenziale: il niente a cui pensa Heidegger non è affatto un *nihil absolutum*. Esso rimane nell'indeterminatezza e nella sfera della non dicibilità, e tuttavia sarebbe d'accapo uno scadimento pensare a questo indeterminato come un vuoto assoluto. Il niente a cui pensa Martin Heidegger è pre-logico, è più originario di qualsiasi negazione o contraddizione: esso, invece, le permette in quanto fondamento. La logica può darsi come logica solo in quanto è logica, *esiste* come logica: essa può funzionare, strutturando il pensiero, solo in quanto esiste. E il medesimo argomento vale per qualsiasi altro ente iscritto nell'orizzonte ontico: la parola, il palazzo, il lago, possono darsi in quanto sono fondati. Ecco dunque emergere come il niente, nel pensiero di Martin Heidegger, sia strettamente legato all'*Essere*: esso permette la situatezza ontica. L'Essere è il niente: esso non è una cosa determinata, non è *niente* in particolare, niente di ciò che incontriamo.

L'Essere è, invece, in ogni cosa, nell'incontro stesso: esso sorge, nascondendosi, con l'ente. Nell'assenza dell'ente, nel niente, il pensiero scopre l'Essere: s'identifica con esso. L'Esserci, nel pensiero, apre *l'orizzonte ontologico* che non può dire, non può fissare e sul quale non ha potere: l'angoscia riconosce infine l'abisso del proprio sentire. L'abissalità dell'Essere sta nel suo essere svincolato da qualsiasi determinazione: è niente. Heidegger riconosce come legittima la

celebre tesi esposta da Hegel nella *Scienza della logica*⁴⁰²: il puro essere e il puro niente sono una medesima cosa, fanno tutt'uno⁴⁰³. Ma questo non significa che l'analisi dei due filosofi sia, in qualche modo, "uguale". In Hegel, infatti, i concetti di nulla e di essere coincidono per la loro «determinatezza e immediatezza»⁴⁰⁴, Hegel dissolve la domanda metafisica nella logica. In Heidegger, diversamente, la questione è di livello fenomenologico: Essere e niente trovano coincidenza in quanto l'Essere stesso può manifestarsi solo nel finito, ossia nell'essere dell'ente determinato. E, d'altro canto, il manifestante Essere rimane allo stesso tempo nascosto all'ombra dell'ente stesso, esso si manifesta solo nella struttura trascendentale dell'Esserci «che è tenuto fuori dal niente»⁴⁰⁵.

Nell'angoscia è dunque avvenuto quell'incontro dell'Esserci con la propria trascendenza. Una prima perdita dell'orizzonte ontico non significa, dunque, un completo annullamento. L'ente, nella situazione emotiva, si spoglia della significatività inautentica assegnatagli dalla deiezione nel *Si*, per venir compreso (afferrato) nuovamente sotto spoglie affatto diverse. L'ente non si è mosso, è cambiato invece l'orizzonte interpretativo dell'Esserci, arricchito dal manifestarsi della differenza (ontologica) tra l'ente e l'Essere, tra l'ente e il ni-ente.

Ma, attraverso l'angoscia, nella sospensione dell'Esserci sull'indeterminato niente dell'Essere, si rende ulteriormente manifesto un altro carattere particolare, scrive Heidegger:

L'angoscia rivela nell'Esserci l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'esser-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'Esserci innanzi al suo esser-libero-per... (propensio in...) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre. Ma questo essere è in pari tempo quello a cui l'Esserci è consegnato in quanto

402 Cfr. CM, p. 75.

403 *Ibidem*.

404 CM, p. 75.

405 *Ibidem*.

essere-nel-mondo⁴⁰⁶.

Nell'apertura dell'orizzonte ontologico l'uomo incontra la libertà del niente. Il vincolo dei fondamenti ontici, posticci e rassicuranti, si scioglie. Si apre dunque, davanti all'Esserci, la possibilità *autentica* della propria libertà: l'uomo può decidere e dirigersi verso il possesso di se stesso nel proprio poter-essere. Il passo decisivo perché l'Esserci possa consegnarsi autenticamente a se stesso sta nell'afferramento e nella decisione della propria libertà come fondamento di ogni possibilità. Esattamente di ciò ci occuperemo nella terza parte.

406 ET, p. 229.

PARTE III

ESSERE-LIBERI-PER

CAPITOLO VII

L'APERTURA DELL'ORIZZONTE ONTOLOGICO: INDAGINE E METODO

§ 28 Considerazioni preliminari e breve sunto generale

Pare opportuno, in sede introduttiva di questa terza e ultima parte, svolgere qualche considerazione generale e riassuntiva intorno al percorso sin qui svolto. Ciò al fine di recuperare una certa fluidità nell'esposizione delle varie tematiche affrontate e di restituire agilità al pensiero durante la lettura delle pagine che seguiranno.

In base alle meditazioni espresse da Martin Heidegger in *Essere e tempo* il nostro punto di partenza si è configurato *a partire dall'Esserci che noi stessi siamo e dal mondo quotidiano in cui esso è immedesimato e di cui si prende cura*. L'Esserci, spiega Heidegger, esperisce quotidianamente quella che *Essere e tempo* definisce come *'esistenza inautentica'*, ovvero un'esistenza confinata in un orizzonte ontico, dimentico dell'Essere e del domandare intorno al suo senso.

Non è tuttavia il caso di lasciarsi fuorviare dalle parole: utilizzando l'aggettivo *'inautentica'*, Heidegger non intende affatto formulare una sorta di riprovazione di carattere morale rispetto all'esistenza dell'Esserci, quasi a voler sottolineare una situazione “riprensibile” rispetto alla quale esso avrebbe il dovere morale di risollevarsi. Ben altrimenti, parlando di *'inautenticità'*, il filosofo intende *constatare* le strutture ontico-esistentive entro le quali l'Esserci esperisce quotidianamente la sua esistenza, *considerandole* alla luce della dimenticanza dell'Essere e del suo senso. L'esistenza dell'Esserci, perciò, può esser detta *'inautentica'* in quanto si sviluppa sulla base della dimenticanza di quella *'stessità'* (autentico, da τὸ αὐτό: 'lo stesso') originaria che fonda ogni manifestazione di

qualsivoglia ente: l'Essere.

Ma perché, dunque, Heidegger decide di dedicare tanta attenzione all'Esserci e alla sua esistenza per un'indagine che, stando alle primissime pagine di *Essere e tempo*, intende elaborare il problema del senso dell'Essere⁴⁰⁷? Scrive il filosofo:

La costituzione d'essere dell'Esserci implica [...] che l'Esserci, nel suo essere, abbia una relazione d'essere col proprio essere. [...] La peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico⁴⁰⁸.

Volendo formulare un'anticipazione su uno dei temi che segnerà spesso l'andamento della corrente parte del nostro studio, possiamo affermare come, secondo Heidegger, l'Esserci possieda un'originaria *apertura* di carattere *trascendentale*. Quest'ultima, come vedremo, gli concede il superamento della propria condizione meramente ontica (ente tra gli enti), per accedere a quella ontologica. Altrimenti detto: l'Esserci è in grado di comprendersi oltre la propria immediata sussistenza di ente determinato e di accedere al *trascendens* puro e semplice: l'Essere. Da ciò bisognerà concludere che, se dell'Essere si vuol parlare, sarà necessario interrogare (porre dunque al centro della ricerca) l'unico ente che con esso possa in qualche modo interloquire (un modo che, tuttavia, rimane ancora estremamente problematico).

Si dipana, da qui, un itinerario di ricerca fenomenologica ed ermeneutica intorno all'Esserci e alle sue modalità più specifiche. In particolare, nel corso del nostro studio, abbiamo dapprima considerato quelli che Heidegger interpreta come i 'modi' dell'esistenza inautentica al fine di comprendere la tendenza d'essere in cui l'Esserci si mantiene, sempre o per lo più, nella sua quotidianità.

Abbiamo visto, nel corso della prima parte, come l'Esserci sia fondamentalmente *smarrito* nella quotidianità che esso vive. «L'Esserci – scrive Heidegger – innanzi tutto e per lo più, è immedesimato nel Si ed è signoreggiato

407 Cfr. ET, p. 10.

408 ET, p. 24.

da esso»⁴⁰⁹. Parlando di 'Si' Heidegger intende fare riferimento alle modalità medie/pubbliche di comprensione che accompagnano e costituiscono l'esistenza quotidiana dell'Esserci. Il 'Si' è guida dell'Esserci inautentico nel suo rapportarsi alla realtà che lo circonda. Ogni cosa, ogni ente, è per l'Esserci già caduto sotto il dominio dell'ordinario e risaputo: 'si dice', 'si fa', 'si pensa', sono espressioni cardine per comprendere lo scadimento deiettivo del rapporto tra l'Esserci e il mondo che lo circonda. L'esistenza, sprofondata nel già noto e nell'ovvio, si mantiene in una superficialità e in un'approssimatività che all'interprete fenomenologo Martin Heidegger parlano di uno smarrimento e di una dimenticanza.

'*Esser-smarrito*', per l'Esserci, significa non solo aver perduto la cognizione del proprio rapporto privilegiato con ciò che fonda l'esistenza, ma anche di aver instaurato con l'esistenza stessa e con il mondo che la circonda un rapporto inautentico, basato su di una visione limitata (e dunque distorta) della realtà. L'orizzonte dell'Esserci in quanto smarrito è circoscritto alla sfera ontico-esistentiva dell'esistenza, ossia ai rapporti apparentemente più immediati che egli instaura con gli enti intramondani.

A fronte della limitatezza dell'orizzonte ontico in cui l'Esserci è deiettivamente scaduto, si rende necessaria l'apertura di un *orizzonte ontologico*. In altre parole: se l'Esserci, osservato nella sua quotidianità media, si mantiene entro la dimenticanza dell'Essere e del suo senso, si rende necessario aprire una via affinché l'Essere possa venire finalmente posto «come problema tematico di una vera ricerca»⁴¹⁰.

Nella prima parte del presente studio, dunque, ci siamo soffermati sulla situazione di *smarrimento* in cui l'Esserci si trova, sempre o per lo più. In particolare ci siamo dapprima concentrati sull'immedesimazione dell'Esserci nel Si⁴¹¹ - modalità tipiche dell'esistenza inautentica, attraverso le quali, l'Esserci, si mantiene nella sua quotidianità e nella 'pubblicità' che la caratterizza; in

409 ET, p. 205.

410 ET, p. 13.

411 Cfr. ET, p. 225.

particolare: chiacchiera, curiosità ed equivoco - per dedicarci successivamente, in un quadro più complessivo, al fenomeno unitario della *deiezione*⁴¹². Da tali analisi è emerso il modo d'essere *inautentico* proprio dell'esistenza dell'Esserci.

L'Esserci è quotidianamente preso in un 'gorgo' deiettivo che lo allontana sempre di più dal se-Stesso autentico e che lo chiude nel suo esser Si-stesso⁴¹³, ossia nel suo Esser-Ci in quanto dominato dallo stato interpretativo medio.

Ora, questa situazione dell'Esserci manifesta, secondo Heidegger, «qualcosa come una *fuga* dell'Esserci dinanzi a se stesso in quanto poter-esser-se-stesso autentico»⁴¹⁴. La tendenza dell'Esserci a scadere nell'inautentico fa mostra di sé come di un timore: il presentimento dell'autentico, ovvero della verità dell'Essere che noi stessi siamo, getta l'Esserci nello stato emotivo dell'angoscia. Riguardo a tale situazione emotiva, nel paragrafo 40 di *Essere e tempo*, Heidegger sottolinea come essa, contrariamente alla paura, abbia un oggetto puramente indeterminato.

L'Esserci si angoscia e, angosciandosi, non sa di cosa si angoscia. Una cosa sola traspare chiaramente: il mondo, così come concepito dall'Esserci nei suoi termini quotidiani medi, sprofonda nella più completa *insignificatività*⁴¹⁵. Scrive Heidegger: «La totalità di appagatività costituita dagli utilizzabili e dalle semplici-presenze scoperti nel mondo perde come tale ogni importanza. Sprofonda in se stessa»⁴¹⁶.

L'Esserci, nell'angoscia, sperimenta l'inconsistenza delle strutture ontico-esistensive che sorreggono la quotidianità. Ciò che si fa avanti in questa situazione è una dimenticanza che reclama di essere ricordata e considerata. L'Essere si fa avanti mostrando, nell'angoscia, l'inconsistenza degli enti e «l'impertinenza del nulla»⁴¹⁷: come ci suggeriscono le parole dello stesso

412 Ricordiamo, a scanso di equivoci, che i citati modi dell'esistenza tipici dell'Esserci (chiacchiera, curiosità e deiezione) contribuiscono a formare il fenomeno della deiezione. Non debbono dunque esser considerati quali fenomeni separati da quest'ultimo. Si veda a tal proposito quanto scrive Adriano Fabris in FET, p. 100-102.

413 Cfr. ET, pp. 161, 225-226.

414 Si veda ET § 40, in particolare p. 225.

415 Cfr. ET, p. 227.

416 ET, p. 227.

417 ET, p. 228.

Heidegger, nella completa insignificanza di ogni ente, ni-ente, l'Essere può mostrarsi dal suo nascondiglio. Lo “squarcio” nel quotidiano prodotto dall'angoscia permette dunque, per l'Esserci, l'apertura dell'orizzonte ontologico, ovvero del discorso intorno all'Essere e al suo senso.

Veniamo ora al corrente capitolo: seguendo il corso del nostro studio sembra ora rendersi necessario sostare sulla metodologia generale adottata da Martin Heidegger nelle ricerche svolte in *Essere e tempo*. In particolare, prima di procedere con l'analitica esistenziale dell'Esserci e le considerazioni ad essa attinenti, ci soffermeremo sul metodo fenomenologico così come concepito da Martin Heidegger nella sua *declinazione ontologica*.

Tale questione, a ben vedere, risulterà importante sia per comprendere le mosse heideggeriane in materia d'indagine 'esistenziale', sia per sottolineare la pesante rielaborazione compiuta dal filosofo nei confronti della fenomenologia tradizionale. Cercheremo dunque, a fronte di una certa compattezza espositiva, di render conto alle meditazioni e alle innovazioni heideggeriane in termini metodologici cercando di restituire un raffronto non solo di carattere teorico, ma anche nei termini della *concretezza* filosofica cara a Martin Heidegger.

§ 29 La fenomenologia come ontologia: riflessioni sul metodo

Nel quadro sin qui delineato la meditazione filosofica di Martin Heidegger sembra mostrare chiaramente la propria intenzione di fondo: strappare l'Essere dallo stato di dimenticanza in cui da tempo versa e riportare la ricerca filosofica vicino a tale tematica.

Si tratta, dunque, di porsi al di là di qualsivoglia interpretazione quotidiana dell'ente (costruita dal Si) per lasciare che l'essenziale abbia spazio sufficiente per poter essere riconosciuto come tale, per esser svelato. Qui l'analisi fenomenologica del filosofo tedesco incontra l'ontologia, scrive Heidegger in

Essere e tempo:

Ciò che, in senso eminente, resta nascosto o ricade nel coprimento o si manifesta solo in modo «contraffatto», non è questo o quell'ente, ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, l'essere dell'ente. Tale essere può esser coperto così ampiamente da cadere nell'oblio e da far dimenticare il problema dell'essere e del suo senso. La fenomenologia ha «preso» perciò come suo oggetto tematico ciò che esige di diventare fenomeno in un senso eminente, proprio in base al suo più intrinseco contenuto reale. [...] L'ontologia è possibile soltanto come fenomenologia. Il concetto fenomenologico di fenomeno intende come automanifestantesi l'essere dell'ente, il suo senso, le sue modificazioni e i suoi derivati⁴¹⁸.

L'angoscia apre l'*orizzonte ontologico*, ovvero la possibilità di un rinnovato dialogo (*λόγος*) intorno all'Essere (*ὄντος*⁴¹⁹).

L'Esserci, posto dall'angoscia innanzi al proprio esser-smarrito e di fronte all'abisso dell'infondatezza⁴²⁰, finisce presto con l'incontrare il nulla, ovvero la perdita di senso delle strutture ontiche ed esistentive che sorreggono l'esistenza inautentica: l'ente, per ciò che concerne la sua funzione quotidiana (tranquillizzante, prevedibile, manipolabile), diventa 'ni-ente'. Tale meditazione heideggeriana, tuttavia, non porta con sé alcun tipo di nichilistico appiattimento dell'Essere sul nulla. L'Essere, per Heidegger, non è assimilabile al nulla; esso è invece ni-ente, nessun ente. Detto altrimenti: l'Essere è visto da Heidegger come *un'impossibilità di ipostatizzazione*: nessun ente può dirsi 'l'Essere'; ma allo stesso tempo qualsiasi ente, per potersi affermare come tale, deve partecipare dell'Essere. Il nulla di Heidegger si presenta come il «fondo abissale costitutivo dell'Essere»⁴²¹. E l'abissalità è propriamente nella non-finitezza (ni-entità) propria

418 ET, p. 51.

419 ὄντος è genitivo singolare del participio presente del verbo εἶναι (essere).

420 Lat. *abyssus*, gr. ἀβύσσος «senza fondo», composto di ἀ- privativo e βύσσος «fondo».

421 Marco Viscomi, recensione a R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano, 2010, p. 261, in *Acta Philosophica*, Fascicolo II, Volume 22 (2013), pp. 399-401.

dell'Essere.

L'angoscia trova in questo contesto il proprio fondamento più genuino: essa «rivela l'Esserci nel proprio spaesamento di essere gettato nel mondo e di non esistere su alcun fondamento stabile, se non su tale irriducibile gettatezza»⁴²². E tuttavia, come già sottolineato nella seconda parte del nostro scritto, lo smarrimento e la scomodità in cui l'Esserci angosciato si trova aprono la via affinché sia possibile quell'«afferramento modificato»⁴²³ di cui Martin Heidegger fa menzione nel paragrafo 38 di *Essere e tempo*.

Ma come si configura questa 'apertura' di cui andiamo parlando? Essa si presenta come lo *schiuersi* di un nuovo orizzonte entro il quale è possibile modificare il quotidiano, ovvero un orizzonte ontologico entro cui l'Essere possa finalmente venire tematizzato e “strappato” agli enti entro i quali è precipitato.

La fenomenologia pensata da Martin Heidegger, a ben vedere, è qualcosa di affatto diverso dal mettere al centro dell'indagine il fenomeno in quanto tale. Scrive infatti Heidegger in *Essere e tempo*:

Il termine fenomenologia ha un significato del tutto diverso da quello implicito in espressioni come teologia, eccetera. Queste designano gli oggetti della relativa scienza nel loro rispettivo contenuto reale. Il termine «fenomenologia» non denota l'oggetto delle sue ricerche, né caratterizza il titolo di ciò in cui consiste il suo contenuto reale. La parola informa esclusivamente sul come viene mostrato e trattato ciò che costituisce l'oggetto di questa scienza⁴²⁴.

L'«afferramento modificato», cui abbiamo fatto riferimento sulla scorta delle righe heideggeriane appena riportate, può essere delucidato proprio a partire da questo frammento di *Essere e tempo* e dalle pagine che lo seguono.

La fenomenologia, così come proposta all'interno di *Essere e tempo*, si

422 *Ibidem*.

423 Cfr. ET p. 219.

424 ET, p.50.

configura ben diversamente da quella concepita dal suo maestro Edmund Husserl (1859 - 1938) . Per l'allievo non si tratta, come valse invece per il suo mentore, di individuare la forma logica di un oggetto «attraverso un processo di “riduzione” che metta tra parentesi le datità concrete e accidentali»⁴²⁵. La fenomenologia, per Heidegger, non vale affatto come un approccio filosofico volto a carpire l'intrinseca logicità di quanto si dà «in carne ed ossa»⁴²⁶

Il termine 'fenomeno' deriva da *φαίνομαι* (apparire, mostrarsi), dunque fenomenologia è, alla lettera, un discorso (*λόγος*) intorno a ciò che appare. Eppure, nota Heidegger, il nome non denota affatto l'oggetto della fenomenologia, bensì solo il suo *modus* specifico. In effetti, spiega il filosofo all'inizio del punto 'c' del paragrafo 7 di *Essere e tempo*, il termine 'fenomenologia' porta con sé un'etimologia più complessa di quella appena mostrata. In effetti, stando a quanto scrive lo stesso Heidegger⁴²⁷, il termine 'fenomenologia' può essere formulato: «λέγειν τὰ φαινόμενα, dove λέγειν significa ἀποφαίνεσθαι. 'Fenomenologia' significa dunque ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta, così come si manifesta da se stesso»⁴²⁸. La questione si fa qui più delicata di quanto non appaia a prima vista

Come spesso accade in *Essere e tempo*, le parole di Heidegger – data la loro ricchezza semantica intrinseca - ci permettono di effettuare una perifrasi affinché il concetto sia reso in modo meno “oscuro”.

Il metodo fenomenologico cui Martin Heidegger fa riferimento nelle pagine di *Essere e tempo* si configura come un 'lasciar vedere'. Queste prime parole ci danno già un'indicazione di enorme rilievo: il compito del fenomenologo non deve essere quello di far sì che la realtà dica qualcosa di specifico o di predeterminato rispetto alla ricerca; bensì di *lasciare* che le cose si mostrino per ciò che esse sono. Il lasciare, è bene specificarlo, non è affatto da intendersi alla

425 FET, p. 52.

426 *Ibidem*.

427 Cfr. ET p. 50 e ss.

428 ET, p. 50.

stregua di un 'non far nulla', esso è invece un atteggiamento metodologico che ha dietro di sé un obiettivo ben preciso: lasciar vedere ciò che con l'ente si manifesta, così come si manifesta da se stesso. È la stessa 'potenza intrinseca' che porta a manifestazione le cose che deve trasparire attraverso il darsi del fenomeno. Non si tratta qui di dar rilievo esclusivamente ad una pura immediatezza fenomenica, bensì di consegnare la propria attenzione a ciò che precede il fenomeno stesso.

Il fenomenologo non deve in nessun modo *coprire* ciò che si manifesta, ma lasciare che esso si sveli da sé nella sua verità. Egli non deve lasciarsi tentare dalle interpretazioni quotidiane e banalizzanti che ruotano intorno a ciò che circonda la nostra vita *hic et nunc*; il vero sforzo del fenomenologo sta nel riuscire a spogliare la realtà fenomenica dai coprimenti convenzionali imposti dal senso comune nella sua dittatura.

A questo punto chiediamo, insieme a Martin Heidegger:

Che cos'è ciò che la fenomenologia deve «lasciar vedere»? Che cos'è ciò che merita il nome di «fenomeno» in senso eminente? [...] Si tratterà, evidentemente, di qualcosa che innanzi tutto e per lo più *non* si manifesta, di qualcosa che resta nascosto rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più, in modo da costituirne il senso e il fondamento⁴²⁹.

'Lasciar vedere', nella fenomenologia heideggeriana, significa 'non coprire' ciò che si manifesta:: lasciare che il fenomeno esprima interamente ciò che esso è nella sua verità, senza “appesantirlo” con interpretazioni predeterminate o con interpretazioni banalizzanti. Ad esso deve esser lasciata la possibilità di manifestarsi *liberamente*.

Dal fenomeno, sottolinea Heidegger, deve trasparire ciò che, per lo più, rimane

429 ET, p. 50-51.

nascosto e non si manifesta, se non in modo «contraffatto»⁴³⁰. Questo 'qualcosa' che, nel manifestarsi dei fenomeni rimane nascosto è «l'essere dell'ente»⁴³¹. E tale essere «può esser coperto così ampiamente da cadere nell'oblio e da far dimenticare il problema dell'essere e del suo senso»⁴³².

Lo stato dell'Essere, a livello di problematizzazione filosofica, appare nella sua più completa dimenticanza. Ed è questa la tesi da cui *Essere e tempo* prende le sue mosse iniziali: dell'Essere non ci si cura, ciò che rimane è solo il mondo fenomenico così come ci viene presentato dall'interpretazione media del Sì (cioè ad un mero livello ontico). Certo, le radici di questa dimenticanza non possono esser rinvenute esclusivamente nelle tendenze interpretative medie e quotidiane, esse risalgono bensì agli albori della metafisica e alla sua iniziale dimenticanza dell'Essere in favore di un'interrogazione a partire dall'ente. Ciononostante la situazione dell'Essere rimane invariata.

Ora però, a fronte del percorso compiuto sino ad ora, siamo in grado di riconoscere nella fenomenologia heideggeriana quel “pesante” sguardo di cui la ricerca filosofica abbisogna affinché una messa a tema dell'Essere sia finalmente possibile⁴³³. Il metodo fenomenologico, così come pensato da Martin Heidegger, consente l'apertura dell'ontologico: ovvero di un orizzonte entro il quale sia infine possibile iniziare un discorso sull'Essere.

Da ciò consegue che, per il filosofo, «*l'ontologia è possibile soltanto come fenomenologia*»⁴³⁴. L'unico modo per rendere accessibile l'orizzonte ontologico è lasciare che dall'ente traspaia l'Essere nella sua forza automanifestativa.

430 ET, p. 51.

431 *Ibidem*.

432 *Ibidem*.

433 Si veda ET, § 7, c.

434 ET, p. 51.

§ 30 Fenomeno ed Essere:

l'ovvio e lo scontato

Abbiamo sin qui dedicato una certa attenzione al metodo fenomenologico adottato dalla ricerca heideggeriana. Ora: per chiarire maggiormente quale sia l'effettivo intento di Martin Heidegger nell'utilizzare tale sistema di ricerca e come esso si attui sarà particolarmente utile considerare i concetti di 'ovvietà' e 'scontatezza'. In particolare vedremo come, all'interno della ricerca fenomenologica e ontologica di Martin Heidegger, essi contribuiscano in grande misura ad esplicitare le mosse del filosofo.

Stando alle parole di *Essere e tempo* la fenomenologia si dirige verso «le cose stesse»⁴³⁵, ossia verso il mondo così come ci si presenta innanzi. Heidegger, dapprima, prende le mosse dalla quotidianità dell'Esserci (orizzonte ontico) e dalle sue modalità particolari (chiacchiera, equivoco, curiosità) e, successivamente, lascia che il domandare relativo all'Essere irrompa attraverso l'emotività; nello specifico con il presentarsi dell'angoscia.

Il fondamento metodologico della filosofia heideggeriana è dunque posto con il passo fenomenologico, ovvero con l'approccio al φαίνόμενον (*phainómenon*): ciò che 'si manifesta'.

Certo, scrive Heidegger nel paragrafo 7 di *Essere e tempo*, andare 'alle cose stesse' potrebbe sembrare «una massima chiaramente ovvia»⁴³⁶: da cosa intraprendere una ricerca scientifica, infatti, se non da ciò che ci troviamo di fronte? Perché un'ovvietà del genere dovrebbe comparire espressamente nella qualificazione metodologica di una particolare ricerca⁴³⁷? L'analisi fenomenologica, così come pensata dal filosofo tedesco, trova in queste domande il proprio peso specifico.

Per comprendere questo passaggio chiediamo: che cos'è l'ovvio per il senso comune? Esso è l'immediata evidenza del fenomeno, la sua completa e immediata

435 Cfr. ET, p. 42.

436 *Ibidem*.

437 *Ibidem*.

intelligibilità. L'ovvio, dunque, finisce ben presto per corrispondere pienamente allo *scontato*. Il senso comune “sconta” l'ovvio, ritenendolo del tutto chiaro e dunque “indegno” d'esser pensato.

Sembra non valer affatto la pena riflettere su questioni che appaiono come del tutto evidenti: la vita quotidiana, nel suo destreggiarsi, non risulta per nulla interessata a soffermarsi sulle proprie modalità più tipiche. Così, ogni fenomeno interno ad essa - la chiacchiera, la curiosità, l'interpretazione media, il rapporto con gli enti... - rimane *semplicemente* ciò che è, in quanto *apparente* nell'orizzonte ontico. Il concetto stesso di Essere è giudicato, per lo più, «ovvio»: troppo vago e troppo evidente per essere considerato oggetto di riflessione. Ciò che mediamente “basta” alla nostra riflessione è ciò che *appare* (*Schein*) nel suo venirci incontro⁴³⁸ quotidiano.

Perché un concreto “cambio di passo”, nella comprensione del fenomeno, possa darsi, sarà necessario tener distinti due significati di tale termine: il primo riguarda il *manifestarsi* (*Erscheinung*) del fenomeno, l'esser manifesto, «visibile in se stesso»⁴³⁹; l'altro, già segnalato, è l'*apparire* del fenomeno (*Schein*). Scrive Heidegger: «In questa forma di manifestazione l'ente “pare così come...”. Così anche in greco [...] φαivόμενον ἀγαθόν vuol dire un bene che pare esserlo ma che, in «realtà», non è ciò per cui si spaccia»⁴⁴⁰.

In tale contesto, dunque, l'ormai trito proverbio «l'apparenza inganna» pare assumere una veste meno logora.

In effetti esso si adatta coerentemente al nostro caso: l'uso reiterato di tale detto ne ha fatto scendere la significatività intrinseca nel risaputo e nello scontato. In tal modo esso viene usato con una meccanicità indifferente, senza che esso riesca a suscitare una qualsiasi forma di riflessione. Il suo significato è divenuto ovvio, e dunque scontato: è del tutto ovvio che l'apparenza possa ingannare, perché preoccuparsene? Una situazione di questo genere è ravvisabile in tutta la nostra

438 Il termine 'ovvio' è composto, etimologicamente, da *ob* (che viene incontro) e da *via* (strada, cammino). Esso indica, dunque, ciò che viene incontro lungo la strada.

439 ET, p. 42.

440 *Ibidem*.

quotidianità. L'ovvio, declinato nei termini della scontatezza, costruisce l'esistenza inautentica. L'apparire diviene così l'unico orizzonte di riferimento e l'interpretazione della realtà si lascia atrofizzare dalla medietà del 'si dice' e del 'si pensa'.

La meditazione di Martin Heidegger irrompe in questa tendenza generale per spogliare ciò che ci viene incontro (l'ovvio) dalla sua scontatezza. Una comprensione ulteriore del concetto di fenomeno – scrive Heidegger – può darsi solo qualora venga compresa l'unità strutturale dei due significati del termine fenomeno⁴⁴¹: esso è il manifestarsi di ciò che appare. L'apparire non è un momento privativo che oscura la manifestazione dell'ente nella sua verità.

L'apparire e il manifestarsi condividono una natura comune, l'accezione di «apparenza» legata al termine *φαivόμενον* «porta già in sé implicito il significato originario (fenomeno: il manifesto), nel quale trova il suo fondamento»⁴⁴². Ciò che deve essere considerato, scrive Heidegger, è che solamente perché «qualcosa, in base al suo senso, pretende di manifestarsi, cioè di esser fenomeno, esso può manifestarsi come qualcosa che esso non è, cioè può «solo sembrare così come...»⁴⁴³. Il termine 'pretende' sottolinea un'istanza, ed è questa a dover essere considerata per una comprensione ulteriore del fenomeno. *Qualcosa* avanza la pretesa d'esser manifesto e, solo così, può darsi l'apparenza.

Spogliare l'ovvio dalla scontatezza vuol dire, da un punto di vista fenomenologico, occuparsi di ciò che è presente *qui ed ora* e che ci circonda, ma senza scendere nella tentazione deiettiva di coprirlo con interpretazioni banalizzanti. Il filosofo ermeneuta diventa tale quando riesce a cogliere la complessità senza lasciarsi irretire da essa.

Nelle riflessioni condotte da Heidegger e da noi seguite sino a questo punto, si sviluppa il denso lavoro filosofico che permette all'apparenza di essere riconosciuta in quanto tale e all'Essere di trasparire, infine, come quel *qualcosa* che avanza la pretesa di manifestarsi. L'interpretazione di Martin Heidegger è

441 Cfr. ET, p. 42.

442 ET, p. 43.

443 *Ibidem*.

volta dunque a lasciar vedere ciò che da sé si manifesta, nel suo apparire. L'ovvio, ossia ciò che viene incontro, assume nuovamente la propria dignità ontologica e smette il proprio stato di evidenza semplicemente-presente costretta entro un orizzonte d'interpretazione e analisi fenomenologica ontico-esistativo.

Ancora una volta ci preme sottolineare come l'accezione di apparenza legata al termine 'fenomeno' non sia pensata da Heidegger nei termini privativi di ciò che impedisce la visione di ciò che “sta dietro” ai fenomeni ontici dei quali facciamo esperienza quotidiana. Un'interpretazione di questo genere delle righe heideggeriane ci metterebbe di fronte ad un pesante fraintendimento del pensiero del filosofo tedesco. E, oltre a ciò, risprofonderemmo in una visione dualistica per la quale si darebbe una realtà apparente ed una vera realtà, nascosta dietro una sorta di «velo di Maya». Ben diversamente si tratta di riconoscere ogni fenomeno come ciò che intimamente è, in quanto fondato nella forza di automanifestazione dell'Essere.

§ 31 Ontologia ed «esistenzialismo»: caratteri e dubbi

Nel corso del presente capitolo ci siamo occupati della concezione heideggeriana di *una fenomenologia ontologicamente intesa* espressa dal filosofo nelle pagine di *Essere e tempo*. Tale operazione heideggeriana ha certamente delle grosse ripercussioni sul modo di guardare alle apparenze fenomeniche tipico della fenomenologia precedente: guardare al fenomeno non implica più, come era stato invece per Husserl, il doversi limitare al dato percepito tramite l'osservazione e alla sua elaborazione logica. La fenomenologia di Heidegger, dal canto suo, scavalca l'orizzonte di ciò che appare, ossia l'ente (orizzonte ontico), e getta lo sguardo verso quell'Essere (orizzonte ontologico) che, secondo il filosofo di Meßkirch, rappresenta l'essenza ultima e fondamentale di ciò che si manifesta (*φαίνόμενον*).

È tempo ora di tornare all'Esserci, ovvero all'«ente che noi stessi sempre siamo»⁴⁴⁴, ricordando che è proprio su quest'ultimo che l'indagine intorno all'Essere e al suo senso deve concentrarsi. Infatti, come scrive lo stesso Heidegger, l'Esserci non è pensabile alla stregua di un ente tra gli altri, esso non è considerabile alla stregua di una *semplice-presenza* chiusa nella propria specificità ontica; ben altrimenti esso «è caratterizzato [...] dal fatto che, per questo ente, nel suo essere, ne va di questo essere stesso»⁴⁴⁵. L'Esserci, come abbiamo avuto modo di ribadire a più riprese sulla scorta delle pagine di *Essere e tempo*, è in grado di comprendersi nel proprio *essere*⁴⁴⁶ in quanto dotato di un'apertura ontologica nei confronti della propria datità intramondana di ente tra gli enti.

La nostra ricerca, come dicevamo, torna ora all'Esserci. E, in tale momento di ritorno alla ricerca ontologico-esistenziale che intorno ad esso si dipana, pare opportuno considerare nuovamente le parole che Martin Heidegger scrive nelle prime pagine di *Essere e tempo*:

Se il problema dell'essere deve esser posto esplicitamente e svolto nella piena trasparenza di se stesso, l'elaborazione di questo problema richiederà [...] l'esplicazione del modo in cui si può volger lo sguardo all'essere, realizzarne la comprensione e afferrarne concettualmente il senso; e richiederà la preparazione della possibilità della scelta corretta dell'ente esemplare [...]. Ma volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo⁴⁴⁷.

Il presente studio ruota intorno all'Esserci e al suo essere costitutivamente in

444 ET, p. 60.

445 ET, p. 24.

446 Cfr. ET, p. 24.

447 ET, p. 18-19.

grado di rapportarsi con il problema dell'Essere stesso⁴⁴⁸. Il nostro scopo, sulla base delle meditazioni svolte in *Essere e tempo*, mira a delucidare la via affinché l'Esserci possa rendersi trasparente a se stesso nel proprio essere e, in questo modo, iniziare un'interlocuzione con esso, in modo da permetterne la messa a tema da un punto di vista filosofico. E proprio da tale passaggio, in ultima analisi, è possibile evincere, a nostro avviso, il senso più coerente del cosiddetto 'esistenzialismo heideggeriano'.

Chiediamo in via preliminare: è possibile “etichettare” Martin Heidegger come filosofo esistenzialista (con tutti i rischi e le limitazioni che un'etichettatura comporta)? Nel dire sì daremmo una risposta incompleta e certamente fuorviante. Nel dire no faremmo altrettanto. Vale dunque la pena essere più specifici: l'«esistenzialismo» di Heidegger può dirsi tale solo in quanto riconosce nei modi di essere dell'Esserci (nel volgere lo sguardo, nel comprendere, nell'afferrare concettualmente, nello scegliere, nell'«accedere a»⁴⁴⁹) una «via d'accesso al 'senso dell'essere'»⁴⁵⁰. Tra Esserci ed Essere il filosofo tedesco riconosce un legame per la quale l'Esserci ha il compito fondamentale di chiarificare l'Essere.

Approcciando le meditazioni di Martin Heidegger possiamo parlare di 'esistenzialismo' in quanto, secondo il pensatore, «l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza (*Exsistenz*)»⁴⁵¹. Heidegger, è fondamentale precisarlo, utilizza il termine 'esistenza' in modo affatto difforme rispetto a quello della tradizione filosofica. Secondo quest'ultima il termine *existentia* starebbe ad indicare, in opposizione al concetto di *essentia*, l'effettivo sussistere di un ente nella realtà, ovvero il suo apparire in quanto mera presenza ontica.

Come scrive Pietro Chiodi, il termine 'esistenza' (*Exsistenz*), così come utilizzato da Martin Heidegger, «indica unicamente l'*ex-sistere* della vita umana, il suo carattere 'estatico' nel senso del suo 'stare fuori'»⁴⁵². L'esistenza (*Exsistenz*)

448 Cfr. ET, p. 20.

449 Cfr. Ibidem.

450 Marlène Zarader, *Heidegger e le parole dell'origine*, tr. it. Simona Delfino, Vita e Pensiero, Milano, 1997, p. 276. Cfr. anche ET, § 2.

451 ET, p. 60.

452 Si veda ET, p. 591, in *Glossario*.

dell'Esserci, secondo Heidegger, non è riducibile alla sua semplice presenza ontica. Essa, infatti, può dirsi tale propriamente in quanto *ex-sistente*: cioè, esorbita la propria datità specifica di ente intramondano. L'Esserci risulta dunque dotato di un'apertura *trascendentale* che gli consente di relazionarsi *ontologicamente* (e non solo *onticamente*) a se stesso e al mondo a cui è consegnato.

Pare ora di fondamentale importanza soffermarsi sulla questione della trascendenza dell'Esserci. La delucidazione di questo concetto, infatti, mira a illuminare il rapporto che intercorre tra Essere ed Esserci e a proiettare con maggior chiarezza il nostro studio nelle sue fasi successive.

Perché dunque, riferendoci all'Esserci, parliamo di apertura trascendentale? Nella meditazione heideggeriana il cosiddetto dualismo cartesiano delle sostanze viene dissolto. L'uomo, in quanto sostanza pensante (*res cogitans*), non viene concepito come distinto dal mondo esterno percepito e pensato (*res extensa*). Il termine *Dasein* (Esserci) indica da sé il superamento del dualismo gnoseologico compiuto da *Essere e tempo*: l'Esserci è un «esser-qui, l'essere in quanto si determina in un dove»⁴⁵³. L'Esserci non è qualcosa di differente rispetto all'Essere verso cui muove la ricerca, esso è invece parte della medesima struttura unitaria ed originaria costituita dall'Essere stesso.

Ora, il 'Ci' dell'Esserci indica, come abbiamo sottolineato, il porsi dell'Essere in un dove. Il senso di tale affermazione, però, non ha nulla a che fare con la spazialità, con l'essere qui o là in termini locali. Il 'Ci' indica invece quella che Heidegger definisce come *apertura* (*Erschlossenheit*). L'Esserci è costitutivamente aperto rispetto alla propria mera datità di ente tra gli enti. Egli non è rinchiuso nella propria semplice presenza, ma è in grado di comprendere se stesso in un orizzonte ontologico.

L'Esserci, dunque, dà voce all'Essere da cui è esso stesso costituito. Il suo essere *trascendentale* consiste nel fatto di essere costitutivamente in grado di

453 L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio, Un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2015, p. 125.

trascendere la propria immediatezza ontica per comprendersi nel proprio essere-
Essere.

Da tutto ciò discende che l'Esserci si presenta come la *condizione trascendentale* affinché l'Essere possa essere individuabile e riconoscibile. Badiamo però a non cadere in un fraintendimento: Heidegger non sta scivolando nuovamente nel dualismo soggetto-oggetto facendo dipendere l'ultimo dal primo; ben altrimenti il pensatore tedesco vede nell'Esserci quell'apertura verso l'Essere che ne consente la messa a tema filosofica. È esattamente qui che il termine *esistenza*, così come utilizzato da Heidegger, trova la propria portata specifica.

L'Esserci esiste, secondo Heidegger, in quanto può uscir fuori (ξίστασθαι, existasthai) dalla propria datità ontica. Esistenza è ex-sistere, ovvero il fuoriuscire dell'ente (dell'Esserci), il *trascendere* la semplice presenza: l'*ecstaticità* dell'esistenza umana sta nel proprio essere al contempo se stessa e altro da sé; ovvero nel potersi comprendere come fondante e fondata, come cercante e come cercato. Ciò significa che l'Esserci ha la capacità fuoriuscire dall'orizzonte ontico e sostare in un orizzonte ontologico dal quale gli enti meramente sussistenti (e dunque non esistenti) non hanno possibilità di sostare. L'apertura trascendentale costitutiva dell'Esserci è l'*accesso* di quest'ultimo alla verità del fondamento e, dunque, dell'Essere. Possiamo dunque comprendere perché Martin Heidegger scriva che «l'ontologia fondamentale, da cui soltanto tutte le altre possono scaturire, deve esser cercata nell'analitica esistenziale dell'Esserci»⁴⁵⁴.

Ciò che di fondamentale emerge, per quanto riguarda strettamente il nostro studio, è lo scoprirsi di come, nel pensiero di Heidegger, le questioni filosofiche si costituiscano innanzitutto come problemi di carattere esistenziale.

I problemi filosofici *sono* problemi esistenziali. In questo senso, sosteniamo, va inteso il riferirsi heideggeriano al «problema del senso dell'Essere»⁴⁵⁵. Il 'senso' rinvia all'esser *destinatario*, da parte dell'Esserci e della sua esistenza, del manifestarsi dell'Essere.

454 ET, p. 26.

455 Cfr. per es. ET, p. 10, 13 e 14.

Il problema dell'Essere è il problema del *sensu* dell'Essere, ovvero del senso che l'Esserci assegna all'Essere. L'Essere non può essere compreso a prescindere da quel destinatario ricettore che è l'Esserci che noi stessi siamo, ma sempre e solo a partire dalla sua esistenza.

Un dubbio, però, sorge: dicendo che il problema dell'Essere è il problema del 'senso' dell'Essere *per* l'Esserci, il filosofo sta forse sostenendo una qualche forma di antropocentrismo filosofico? Altrimenti detto: in *Essere e tempo* Heidegger si riferisce spesso al problema dell'Essere e al suo *primato* rispetto a qualsiasi altro problema e, ora, emerge che in realtà è l'Esserci che noi stessi siamo ad essere “padrone” della verità dell'Essere. L'Esserci, in tali termini critici, pare porsi a fondamento e la filosofia sembra ridursi a psicologia.

Anche se sarà il proseguo del nostro studio a rispondere a tale perplessità, possiamo comunque svolgere alcune riflessioni. In Heidegger la questione dell'Essere rimane perno centrale, senza che nessun altro “protagonista” la scaldi. Il ruolo giocato dall'Esserci deve essere inteso nel suo “luogo” specifico di *destinatario-interprete* della verità dell'Essere che nell'esistenza si fa innanzi e che nelle sue .

Nell'*ex-sistere*', appunto, si costituisce il particolare ruolo giocato dall'Esserci nella ricerca ontologica heideggeriana. Nell'apertura costitutiva dell'Esserci e nella sua *ecstasi* quell'ente che noi stessi siamo può cominciare la sua investigazione dell'esistenza *per scoprire*, al di là degli occultamenti (questi sì, davvero antropocentrici) e dei sensi integrati, la vera natura di tutto ciò che si manifesta.

Nessuna antropomorfizzazione dell'Essere e del vero, dunque. Permane semmai il tentativo, da parte di Martin Heidegger, di scansare quei coprimenti dell'Essere che, a ben vedere, risultano gli unici elementi 'antropomorfici' cui il filosofo presta la sua attenzione e dei quali ci siamo occupati particolarmente nella prima parte del corrente studio.

§ 32 Breve ripresa del tema psicoanalitico in chiave ontologico-esistenziale

Nel corso del presente studio abbiamo a più riprese prospettato la possibilità di un dialogo tra le meditazioni ontologico-esistenziali di Martin Heidegger e la pratica psicoterapeutica.

Perché tali agganci non cadano nel vuoto, dunque, pare ora opportuno svolgere alcune considerazioni intorno a tale tematica. Tutto ciò, chiaramente, con rispetto alle tematiche discusse nel presente capitolo.

È bene precisare nuovamente che la nostra proposta di una possibile lettura heideggeriana in chiave psicoanalitica ha il solo obiettivo di fornire uno spunto per favorire l'emersione delle tematiche ontologico-esistenziali presenti nelle meditazioni di Martin Heidegger e, allo stesso tempo, di fornire una chiave utile ad una lettura più incisiva di quest'ultime. La nostra proposta, comunque sia, rimane semplicemente tale; non volendo infatti porsi come argomento principale del presente scritto.

Nella prima parte è stato sottolineato (sollecitati anche dalle parole comunicate dallo stesso Heidegger allo psichiatra Medard Boss⁴⁵⁶) come l'indagine filosofica di Martin Heidegger mostri diversi punti in comune con un percorso di psicoterapia. L'analisi fenomenologica del pensatore tedesco, lo abbiamo sottolineato a più riprese, si indirizza verso le 'cose stesse'; ciò vale a dire che essa presenta, come punto di partenza metodologico, ciò che si presenta nell'esperienza della quotidiana realtà del mondo. L'intento di base è quello di penetrare la complessità dei legami strutturali da cui è composta l'esistenza quotidiana dell'uomo (Esserci), ma senza cadere nelle posizioni di pensiero preconcepite e coprenti e in indebite integrazioni di senso⁴⁵⁷. In questo approccio

456 Scrive Boss a proposito di un suo colloquio con Heidegger: «Egli vedeva la possibilità che le sue idee filosofiche non restassero chiuso nelle stanze dei filosofi, ma potessero tornare a vantaggio di molti più uomini, e soprattutto anche di quelli bisognosi di aiuto». M. Boss, Prefazione a M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, trad. it. di A. Giugliano, Guida, Napoli, 1991, pp. 7-8.

457 Cfr. L. Cortella, *Dal soggetto al linguaggio, Un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2015, p. 124.

metodologico, crediamo, la filosofia di Heidegger incontra il lavoro psicoanalitico. Nel raccontare del paziente, ad esempio, l'attenzione è volta agli accadimenti dell'esistenza quotidiana e a ciò che *in essi*, implicitamente, si manifesta, sia pur come nascosto sotto un pesante strato (che sarà compito del paziente, aiutato dallo psicoanalista, rimuovere) di accadimenti quotidiani e circostanziali che, spesso, appaiono al paziente come degli eventi banali e ordinari, sovraccaricati da un'emotività fuori controllo e dolente.

Il dialogare interno al percorso terapeutico, dunque, è ben più che un semplice riferimento di fatti accaduti: esso dà voce, in forma ancora grezza, a ciò che nel fenomeno, mostrandosi, si nasconde. Si tratterà dunque di non dare nulla per *ovvio* e dunque non *scontare* nessuno degli eventi che invece, se attentamente indagati, posso *scoprire* una realtà complessa e articolata.

Nel sogno, per voler fornire un esempio, si manifesta in forma censurata qualcosa che preme per essere considerato dall'Io cosciente e razionale, ma che quest'ultimo, inconsciamente, nasconde a se stesso. E questo per non essere costretto ad affrontare ciò che viene temuto, in quanto percepito in termini destabilizzanti.

Il lavoro dello psicoterapeuta trova un accordo con quello del fenomenologo ermeneuta proprio in questa tipologia di circostanze: entrambi devono consegnare la propria attenzione a ciò che appare, ma, nel medesimo tempo, non devono lasciarsi irretire dalle singole determinazioni e dalle loro datità specifiche; ciò per poter affrontare e afferrare ciò che, nell'apparire, si manifesta.

In termini ontologico-esistenziali possiamo dire che le singole determinazioni ontiche non devono oscurare l'orizzonte ontologico, l'ente non deve soverchiare l'Essere. In una prospettiva di questo genere l'esistenza dell'Esserci assume su di sé il proprio esser-gettato in mezzo all'Essere, dall'Essere, senza che l'ente possa fungere da appiglio rassicurate.

Ogni accadimento deve perciò mostrarsi nella sua piena significatività, riacciando il tessuto di legami e rimandi nel quale è calato. Riacciare, appunto, poiché qualcosa si è slegato ed è stato smarrito. Un'originaria

dispersione e confusione è all'origine di qualsivoglia percorso psicoterapeutico e del percorso filosofico di Martin Heidegger.

Con l'irruzione dell'angoscia nell'emotività dell'Esserci una porta si spalanca sull'infondatezza dell'esistenza pensata nei suoi termini ontico-esistentivi. Tale stato d'animo diventa allora il primo vero passo in avanti possibile affinché l'Esserci comprenda il proprio stato di costante scadimento deiettivo.

Nell'angoscia l'Esserci ha la possibilità di riconoscere il proprio Si-stesso in quanto tale, ossia di individuare l'inautenticità delle strutture che governano l'esistenza dominata dal Si. Scrive Heidegger in *Essere e tempo*:

L'angoscia racchiude la possibilità di un'apertura privilegiata per il fatto che isola. Questo isolamento va a riprendere l'Esserci dalla sua deiezione e gli rivela l'autenticità e l'inautenticità come possibilità del suo essere. Nell'angoscia le possibilità fondamentali dell'Esserci, che è sempre mio, si mostrano in se stesse, senza l'intrusione dell'ente intramondano a cui l'Esserci innanzi tutto e per lo più si aggrappa⁴⁵⁸.

L'isolamento cui Heidegger si riferisce è quello provocato dall'angoscia, nell'Esserci, rispetto al "mondo" del quale si prende quotidianamente cura. Questo si configura come la perdita dei legami creati dall'Esserci tra la propria esistenza e il mondo circostante di cui si prende quotidianamente cura. Ciò che precedentemente costituiva la vita quotidiana dell'Esserci pensata in termini inautentici, con l'angoscia, scompare (o, quantomeno, perde la sua forza rasserenante). Scompare dunque ciò che sostiene l'Esserci nella sua esistenza inautentica. Nell'esperire tale stato emotivo dell'angoscia l'Esserci riesce finalmente a comprendere il proprio stato di scadimento e il limitato orizzonte ontico che contribuisce a costituirlo. E, allo stesso tempo, è data la possibilità di una comprensione autentica dell'esistenza.

Ma come può avvenire tutto ciò? In Heidegger, così come nella pratica

458 ET, p. 233.

psicoterapeutica, si tratta di seguire ciò che dall'emozione viene aperto (dalla situazione emotiva dell'angoscia, in particolare). Non si tratta affatto di speculare intorno a sensazioni e sentimenti privati che riguardano l'esistenza individuale. L'emotività deve essere seguita non nei suoi termini privati e particolarissimi, bensì nel suo essere sintomo di qualcosa che pretende di essere riconosciuto. Come scrive Fabris riguardo al percorso della filosofia heideggeriana, bisogna essere capaci di prendere le distanze dall'ente considerato nella sua quotidianità, «in modo tale che le sue strutture ontologiche di fondo possano venire messe in luce e adeguatamente chiarificate»⁴⁵⁹.

Ciò che nell'esistenza quotidiana media non viene riconosciuto è esattamente questo: l'insieme delle strutture ontologiche che sorreggono l'esistenza. Quando Heidegger definisce inautentica l'esistenza, dunque, non sta proponendo un giudizio morale, bensì ontologico-esistenziale: l'esistenza inautentica è tale solo in quanto essa non riconosce l'Essere, ma solo l'ente. Il suo incedere, dunque, s'interroga solo a proposito dell'ente e a partire da esso; mentre non si sofferma mai sull'Essere. Il ritrovamento dell'autenticità, e dunque dell'esser se stesso autentico, sarà possibile solo in un'ottica di riconnessione con l'orizzonte ontologico. L'Esserci deve cioè riconoscersi, nel proprio *essere* quell'ente che da sempre è in quanto consegnato alla propria possibilità determinata. E qualcosa di molto simile avviene nella terapia psicoanalitica: il paziente non deve essere indotto in alcun modo al rigetto degli eventi che costituiscono l'esistenza, bensì devono essergli forniti strumenti opportuni ad una modificata comprensione di ciò che, nell'esistenza, si presenta.

459 FET, p. 48.

CAPITOLO VIII

VERSO L'ESISTENZA AUTENTICA: VERITÀ ED ESSERE

§ 33 Il niente dopo l'angoscia: la povertà e il mondo

Nella seconda parte del presente studio, a seguito delle riflessioni intorno all'Esserci, la quotidianità e i modi inautentici dell'esistenza (intesa nei suoi termini ontico-esistentivi), abbiamo dedicato la nostra attenzione al fenomeno dell'angoscia in quanto stato emotivo tipico dell'Esserci.

In particolare: l'angoscia ci è apparsa, sulla base del paragrafo 40 di *Essere e tempo*, come un'apertura in grado «di rivelare l'essere dell'esserci all'esserci stesso»⁴⁶⁰. Tale stato emotivo smuove l'Esserci nel suo intorpidimento ontico-deiettivo e apre una concreta possibilità per una comprensione dell'esser-Esserci nel suo Essere. Vale a dire: l'angoscia è ciò che permette all'Essere in quanto collocatosi in un dove (Esser-Ci, *Da-Sein*) di gettare uno sguardo sul proprio fondamento, ovvero sull'Essere stesso.

Nell'angosciarsi dell'uomo l'Essere guarda se stesso manifestando la circolarità e l'abissalità (*Abgrund*) della relazione tra l'Esserci in quanto interrogato-ricercante e l'Essere in quanto cercato. *L'Essere, all'interno della cosiddetta apertura trascendentale costitutiva dell'Esserci, getta uno sguardo verso se stesso.*

Veniamo ora allo stato emotivo dell'angoscia e ribadiamo alcuni punti cardinali che ruotano attorno a tale concetto esistenziale heideggeriano. Come scrive

460 FET, p. 102.

Adriano Fabris: «l'angoscia può essere pensata nei termini di una fuga»⁴⁶¹. Nel non-sentirsi-a-casa che tale stato emotivo insidia nell'Esserci, quest'ultimo è tentato dalla “fuga”, ovvero dal mettere distanza tra sé e ciò che crea lo stato di malessere.

Scrive Heidegger:

[...] questo fenomeno della fuga dell'Esserci dinanzi a se stesso e alla sua autenticità non sembra possedere le caratteristiche necessarie per servire da terreno fenomenico della nostra indagine. In questa fuga, l'Esserci non si porta in cospetto di se stesso. Il divergere da sé, per effetto della tendenza più propria della deiezione, porta lontano dall'Esserci⁴⁶².

A fronte di queste righe, parlare della fuga accostandola all'angoscia sembra paralizzare le nostre mosse. Se l'angoscia si caratterizzasse davvero alla stregua di «una fuga dell'Esserci davanti a se stesso e soprattutto davanti alla sua possibile autenticità»⁴⁶³, e dunque come uno scadimento deiettivo tra gli altri, allora non si riuscirebbe a vedere l'utilità delle righe spese intorno a tale stato emotivo.

In effetti le cose stanno ben diversamente e la questione va intesa in modo chiaro. L'Esserci, l'uomo, dinnanzi ad una “minaccia”, può sempre fuggire e rintanarsi in termini deiettivi tra le rassicurazioni del Si e le strutture inautentiche della quotidianità ontica ma, perché ciò sia possibile, una condizione deve esser soddisfatta: l'oggetto, l'ente minaccioso dal quale si fugge, deve poter essere *identificabile*, *determinabile* onticamente. E tuttavia, come già visto nella seconda parte, ciò che di determinato minaccia l'Esserci non provoca angoscia alcuna, bensì *paura*.

La fuga infatti, Fabris ne è ben consapevole⁴⁶⁴, non può essere intesa *sic et*

461 FET, p. 103.

462 ET, p. 225.

463 R. Nesti, *La «vita autentica» come formazione. Lettura pedagogica di Essere e tempo di Martin Heidegger*, Firenze Univeristy Press, Firenze, 2007, p. 82.

464 Cfr. FET, p. 53.

simpliciter come un allontanamento in quanto, nell'angoscia, stante l'assenza di un ente determinato davanti al quale allontanarsi, il fuggire non si dà come una possibilità concreta. La caratteristica fondamentale dell'angoscia è esattamente questa: dissolve in nulla la significatività che l'Esserci che noi stessi siamo assegna agli enti determinati intramondani. Nell'angoscia le entità che, quotidianamente, soddisfano i bisogni (veri o presunti) della nostra esistenza decadono nella pura insignificanza: oggetti, relazioni, attività, opinioni, certezze, affettività, non riescono più ad assolvere la funzione rassicurante assegnata dall'Esserci nell'orizzonte della sua esistenza inautentica. «Il 'mondo's - scrive Heidegger - non può più offrire nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri»⁴⁶⁵.

Ciò che rimane è il *ni-ente*. Una pianura in cui ogni ente si svuota del senso di cui è stato dotato dall'Esserci.

Leggiamo in *Essere e tempo*:

La completa insignificatività che si annuncia nel nulla e nell'«in-nessun-luogo» non significa un'assenza del mondo, ma, al contrario, che l'ente intramondano è divenuto in se stesso così recisamente privo d'importanza che, in virtù di questa insignificatività dell'intramondano, ciò che ci colpisce è ormai unicamente il mondo nella sua mondità⁴⁶⁶.

Il nulla scoperto dall'angoscia riguarda il regno degli intramondani. Quest'ultimo, in quanto ormai insignificante, lascia spazio a quello che Heidegger definisce 'il mondo nella sua mondità', ovvero il mondo compreso nella sua costituzione fondamentale.

Ma facciamo un passo indietro. Trovatosi innanzi all'irilevanza di ogni ente intramondano, l'Esserci, sperimenta la presenza del niente. Egli si chiede, allora, se alcunché rimanga: «c'è, dunque, qualcosa?».

Tale domanda, sottolinea Francesco Mora⁴⁶⁷, è già presente nel «semestre

465 ET, p. 229.

466 ET, p. 228.

467Nelle righe che seguiranno ci rifaremo, in particolare, agli studi compiuti da Francesco Mora:

straordinario di guerra» tenuto da Heidegger, a Friburgo, nel 1919.

Scrive Mora a riguardo:

Secondo Heidegger questa domanda è assolutamente cruciale e decisiva, in quanto la sua «miseria», compresa in modo assolutamente puro, conduce a quella *povertà* in cui l'uomo può autenticamente soggiornare⁴⁶⁸.

L'estrema povertà della domanda «c'è qualcosa?», sorge dalla 'miseria' lasciata dall'angoscia entro l'orizzonte quotidiano (ontico-esistenziale) dell'Esserci. Dopo la nientificazione delle entità intramondane e della loro funzione rassicurante, ciò che rimane è la 'distruzione' (il termine 'miseria' ha la sua etimologia nella radice sanscrita «-mi» che significa *distuggere*) di ogni ente nella sua capacità di significare, di servire ad uno scopo, ecc. La quotidianità ontica del mondo in cui l'Esserci è *smarrito*, improvvisamente lascia il posto ad un mondo 'povero', ni-etificato.

Scrive a questo punto Heidegger:

Siamo sull'orlo di un abisso (*Abgrund*): o si precipita nel nulla [...] oppure riesce il salto (*Sprung*) in un altro mondo, o, più esattamente: nel mondo⁴⁶⁹.

L'Esserci, privato del suo sostegno ontico, si trova a dover fronteggiare la mancanza di senso, di un fondamento intramondano. Le vie che egli ha dinanzi sono due: o lasciarsi precipitare nel nulla lasciato dalla caduta dei significati dell'esistenza inautentica, oppure, stando alle parole dello stesso Heidegger, compiere un “salto” *non* tanto in un altro mondo, bensì *nel mondo*.

La risposta alla domanda «cosa c'è?», è: «il mondo». Ciò che nella povertà, in

Povertà, l'essenza dell'uomo, Povertà e catastrofe e La «tesi guida»: la povertà di mondo, in F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanesimo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, pp. 33-64.

468F. Mora, *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanesimo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, pp. 33.

469 M. Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, tr.it. di G. Auletta, Guida, Napoli, 1993, p. 68.

quanto mancanza di ogni entità *superflua* e *coprente* rispetto all'orizzonte dell'Essere, si manifesta è *il mondo nella sua mondità*. Il salto di cui parla Heidegger, dunque, non è decisivo in quanto ha in direzione *un altro* mondo, bensì il mondo stesso nella sua autenticità.

Una delle grandi conseguenze della metafisica tradizionale è stata, secondo Martin Heidegger, quella di aver massimamente contribuito all'oblio della differenza tra l'Essere e l'ente (differenza ontologica). In una configurazione di tale indagine che, sin dai suoi albori, ha privilegiato una ricerca *a partire dall'ente* ciò che si è prodotto è una sorta di «mondo inautentico», dimentico dell'Essere e nel quale l'ente è sottratto alla signoria dell'Essere e abbandonato «al dominio della macchinazione»⁴⁷⁰. Sotto l'influsso del sapere metafisico tradizionale il mondo diventa '*semplice-presenza*' (*Vorhandenheit*). In una situazione di questo tipo l'ente che non viene compreso nel proprio esser al contempo *manifestazione* e *manifestante* di quello stesso Essere che lo costituisce e lo determina, finisce per essere concepito come totalmente *disponibile*, ovvero utilizzabile e manipolabile al piacimento dell'uomo. Scopo dell'Esserci diventa quello di far aderire il mondo degli intramondani alle finalità prefissate. Ne consegue una depotenziazione della realtà (almeno nella sua apparenza) intesa nei suoi termini ontologici e la creazione di una realtà inautentica entro cui l'Esserci può esistere al riparo dalle minacciosità dell'esistenza.

Ma nella nientificazione (perdita di significato) di ogni ente prodotta dall'angoscia l'Esserci può finalmente spogliarsi della sovrabbondanza ontica, coprente ed inautentica.

Tornando a noi diciamo, dunque, che è nella *povertà* (di ente), nella mancanza, che l'uomo può incontrare il mondo nella sua *mondità*. Ma che significato ha, per l'Esserci, incontrare il mondo nella sua 'mondità'? «La 'mondità' - scrive Heidegger in *Essere e tempo* - è un concetto ontologico»⁴⁷¹. Nell'assenza di ogni ente l'Esserci può finalmente incontrare il '*mondo*' come appartenente alla sua

470 MN, p. 240 (in *Postafazione* di Carlo Angelino).

471 ET, p. 86.

stessa costituzione d'essere. Scrive infatti Heidegger: «ontologicamente il 'mondo' non è affatto una determinazione dell'ente difforme dall'Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell'Esserci stesso»⁴⁷². La 'mondità del mondo', in altre parole, indica l'appartenenza dell'Esserci e del mondo ad una stessa trama ontologica.

Nella povertà di ogni ente e, dunque, di ogni sua indebita integrazione di senso e costruzioni artificiali, l'Esserci può compiere il salto *non* in un altro mondo, bensì *nel mondo* e nella sua 'mondità'. L'Esserci, infine, si comprende in quanto *essere-nel-mondo*, ovvero in quanto esistente nell'*effettiva ed autentica* significatività del mondo. Una significatività, questa, che non risponde a nessuna esigenza di carattere ontico o esistentivo; essa, invece, getta le proprie radici in una *precedenza* che anticipa e fonda, rendendo possibile la struttura originaria di ogni manifestazione fenomenica.

E l'Esserci? Ad esso rimane assegnato il compito decisivo. Esso, in quanto esistente rimane l'unico ente in grado di porre in atto un *rapporto esistenziale con l'esistenza*. in particolare: l'Esserci è sempre in grado di uscir fuori (ξίστασθαι, existasthai) dalla propria semplice presenza di ente tra gli enti e di fare esperienza, nello schiudersi del suo essere-nel-mondo, della *precedenza originaria* a cui noi tutti siamo consegnati e che fonda l'esistenza in ogni suo senso, in totale indipendenza rispetto a qualsiasi paradigma antropocentrico.

⁴⁷² *Ibidem*.

§ 34 Apertura e svelamento:

ἀλήθεια

Scrive Rachel Bepaloff⁴⁷³ nella sua *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halèvy* del 1932 intorno ai temi di *Essere e tempo*:

Il termine *Erschlossenheit*, da solo, ci lascia intendere che la verità non è nient'altro che la luce che inonda l'Essere. È nel non-occultamento dell'Essere che risiede la verità primordiale, la possibilità per l'esistenza umana di essere nel vero [...] ⁴⁷⁴.

L'*Erschlossenheit*' cui la Bepaloff fa riferimento indica la già più volte menzionata *apertura* (essere-aperto) del *Dasein*, ovvero quella caratteristica costitutiva per la quale l'Esserci che noi stessi siamo è ecstaticamente aperto (apertura trascendentale) nei confronti dell'Essere (*transcendens*). L'Esserci, scrive infatti Chiodi, «si apre a tutto ciò che è, al mondo e a se stesso, nel senso che esso è al tempo stesso aperto e aprente» ⁴⁷⁵.

Nell'attuazione della capacità dell'Esserci di trascendere se stesso esso si espone al mondo, comprendendosi infine, in quanto esistente, nel suo essere-nel-mondo.

«La trascendenza – scrive Rachel Bepaloff – raggiunge sempre una totalità [...] che non è affatto la somma di tutto l'esistente. Essa è l'essere-nel-mondo» ⁴⁷⁶:

473 Dedicheremo, nel corso del presente paragrafo, una certa attenzione alle righe della *Lettre sur Heidegger à M. Daniel Halèvy* di Rachel Bepaloff. Ciò non avverrà a caso: come anche la curatrice e traduttrice dell'edizione cui faremo riferimento (Rachel Bepaloff, *Su Heidegger*, tr. it. di Laura Sanò, Bollati Boringhieri, Milano, 2010) sostiene, la limpidezza e l'entusiasmo, la plasticità e la «semplicità», con cui la giovane filosofa espone i concetti cardine della filosofia heideggeriana espressa in *Essere e tempo* lasciano davvero affascinati. Rimaniamo convinti che solo una lettrice che non solo abbia compreso le righe di Heidegger in termini “tecnico-filosofici”, ma che *soprattutto* abbia «vissuto» su di sé l'esperienza quelle pagine, abbia potuto essere così chiara eppure così breve, così nitida, sia pur entro termini opachi. Proprio perché anche il nostro attuale studio insegue il tentativo di restituire un'esperienza concreta delle pagine di Martin Heidegger, un piccolo tributo a questa filosofa pare imprescindibile.

474 Rachel Bepaloff, *Su Heidegger*, tr. it. Di Laura Sanò, Bollati Boringhieri, Milano, 2010, p. 12. [D'ora in poi abbreviato con SH].

475 ET, p. 590. Glossario di Pietro Chiodi, voce «*Erschlossenheit*».

476SH, p. 15-16.

nell'oltrepassamento⁴⁷⁷, l'Esserci dell'uomo, è posto innanzi al proprio esser consegnato alla propria esistenza senza aver avuto la possibilità di scegliere, esso «le è stato trasmesso, consegnato»⁴⁷⁸, senza aver avuto voce in capitolo.

Far riferimento ad un 'esser consegnato' all'esistenza presuppone naturalmente che *qualcosa* consegni. E, a ben vedere, Heidegger scrive: l'Esserci «non è mai esistente *davanti* al proprio fondamento, ma sempre solo *dal proprio fondamento*»⁴⁷⁹. Ciò che crea le condizioni necessarie affinché l'Esserci possa esistere, *sosta in una precedenza* fondamentale e originaria che non può essere riconosciuta ed entificata. Siamo innanzi ad una fenditura apertasi nell'orizzonte ontico⁴⁸⁰ che annuncia l'aprirsi di un abisso incolmabile. L'esser-gettato dell'Esserci mantiene nell'oscurità di questo baratro il perché della propria esistenza. L'angoscia, nel ni-ente di qualsiasi risposta, si trova faccia a faccia con il nulla che non è vuoto, ma assenza di ente.

L'esposizione dell'Esserci al mondo rivela il suo carattere 'aperturale'. Tale carattere, sottolinea la Bepaloff nel passo sopracitato, «ci lascia intendere che la verità non è nient'altro che la luce che inonda l'Essere»⁴⁸¹.

Ma perché, dunque, la filosofa aggancia l'essere-aperto dell'Esserci con la verità? Stando alle parole utilizzate da Rachel Bepaloff potremmo formulare una sorta di perifrasi esplicativa: l'Esserci, in quanto esser-aperto (nella sua apertuaralità), riesce a strappare l'Essere dall'oscurità e a renderlo visibile per ciò che realmente è.

L'Esserci, dunque, grazie alla sua apertura, *disvela* ciò che è nascosto. Ed è proprio qui che riposa l'interesse heideggeriano per la comprensione che della «verità» ebbe la più remota filosofia antica.

Scriva infatti Heidegger:

477 Cfr. Martin Heidegger, *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1987, p. 93.

478 SH, p. 13.

479 ET, p. 339-340.

480 Il termine è della Bepaloff. Cfr. SH, p. 13.

481 SH, p. 12.

La traduzione con la parola «verità» e, più ancora, le definizioni concettuali e teoretiche di questa espressione velano il senso di ciò che i greci posero «ovviamente» a base del significato di ἀλήθεια⁴⁸².

Ciò che il termine di derivazione latina 'verità' offusca è l'originaria portata semantica del termine greco ἀλήθεια. Quest'ultimo, in particolare, ricondurrebbe alla negazione (α-, alfa con valore di privazione) del verbo λανθάνειν, che significa «nascondere, occultare»⁴⁸³. La 'verità', secondo la tradizione filosofica antica, sarebbe da intendersi come «esser-scoperto»⁴⁸⁴. Il vero è il 'dis-velato', il non più velato. L'idea è che qualcosa, inizialmente, sia come “rinchiuso” in una situazione che ne impedisce la chiara vista e che, successivamente, sia liberato dalla velatezza e aperto alla luce.

Riprendendo le parole di Rachel Bepaloff, dunque, il carattere aperturale dell'Esserci sta nel suo essere in grado di gettare una luce sull'Essere scoprendolo per ciò che è.

Ma facciamo qualche passo indietro e riprendiamo la questione a partire dall'impostazione data da Heidegger in *Essere e tempo*. Per procedere con chiarezza nell'esposizione del concetto di 'verità' in opportuno partire da una situazione che lo stesso Heidegger rappresenta a se stesso e a noi lettori. In particolare le righe di *Essere e tempo*⁴⁸⁵ ci mettono innanzi ad un'esemplificazione: immaginiamo un uomo e, alle sue spalle, una parete con appeso un quadro. L'uomo pronuncia il seguente giudizio: «il quadro appeso alla parete è di traverso». Tale asserzione, una volta che l'uomo si giri e veda il quadro come effettivamente storto, è verificata come vera.

Ora: che cosa viene giustificato nella percezione affinché l'asserzione possa esser definita vera? Scrive Heidegger: «Nient'altro se non il fatto che è proprio quell'ente che si intendeva nell'asserzione»⁴⁸⁶. Il legame della verità, in quanto

482 ET, p. 265-266.

483 Cfr. S. Maso, *Lingua Philosophica Graeca*, Mimesis, Milano-Udine, 2010, voce «Verità».

484 *Ibidem*.

485 ET, p. 263.

486 ET, p. 264.

tale, è con l'essere: l'uomo, girandosi, *scopre* l'ente in questione per come esso è in se stesso.

Scriva il filosofo:

Che un'asserzione sia vera significa: essa scopre l'ente in se stesso: enuncia, mostra, «lascia vedere» (ἀπόφανσις) l'ente nel suo esser-scoperto. Esser-vero (verità) dell'asserzione significa essere-scoprente⁴⁸⁷.

I precedenti passaggi potrebbero, ad un primo impatto, apparire di una *scontatezza* quasi disarmante. Un'ovvietà che pare quasi “ridicolo” degnare di una certa attenzione in questa sede. Perché dunque soffermarvisi? Sosteniamo invece che, proprio questa massima 'ovvietà' costituisca uno dei punti maggiormente degni di nota. In questa tipologia di riflessione heideggeriana si consuma (in termini teorici) larga parte del tentativo del filosofo di strappare l'ovvio dalle maglie della scontatezza, ciò che si manifesta da quelle dell'apparenza.

Ma vediamo dunque: perché soffermarsi su di una questione che appare tanto palese come la constatazione della verità come *adaequatio* tra cosa e intellesione della cosa? cos'altro può definire come 'vero' qualcosa se non la concordanza dell'oggetto con la conoscenza dello stesso? Cos'altro se non la coerenza tra intellesione e realtà?

Siamo di fronte al punto che Heidegger sta cercando di scansare. Come leggiamo⁴⁸⁸ in *Essere e tempo non è l'adeguazione dell'intelletto alla cosa a essere in gioco*, non la concordanza e la conformità di dato reale e atto intellettivo, bensì soltanto «lo scoprimento dell'ente stesso, con l'ente nel 'come' del suo esser-scoperto»⁴⁸⁹.

Ciò che importa non è che ci sia adeguazione tra l'"idea" (psichicamente intesa) di un oggetto e l'oggetto, bensì solamente che l'ente venga reso visibile per ciò

487 *Ibidem*.

488 ET, p. 263-264.

489 ET, p. 264.

che esso è, senza esser coperto. E da cosa può esser coperto l'ente? Dal nostro «raccontare storie»⁴⁹⁰. La comprensione di questo punto è, secondo Heidegger, il primo passo innanzi filosofico. 'Non raccontare storie' significa: non costringere la realtà entro le maglie di interpretazioni solo apparentemente giustificate, smettere di cercare di comprendere gli enti facendoli aderire forzosamente al nostre smanie di tranquillità e interrompere quel “chiacchiericcio” che sovente reitera pseudoproblemi come vere e proprie questioni filosofiche.

Ciò che i Greci definirono con il termine *ἀλήθεια*, in base all'interpretazione di Martin Heidegger, dunque, non riguarda affatto la *conformità* del reale con la conoscenza (ed un'eventuale sua asserzione) umana di essa. Il valore insito nel termine, invece, sta nella sua matrice *prefilosofica*: ciò che è vero, nel mondo greco, si *svela in con precedenza assoluta*, ancor prima che qualsivoglia meditazione intorno ad esso venga posta in atto. Di più: spesso la meditazione costituisce proprio quel “velamento” che impedisce alla verità di manifestarsi in se stessa, nel suo esser-scoperta.

Il vero, *ἀληθής*, non necessita di alcun 'atto di riconoscimento' per esser ciò che è. Ma può cadere rapidamente nell'occultamento a causa del nostro “parlar sopra”, ciò che originariamente si manifesta nella sua svelatezza.

A che pro la filosofia, dunque? Riportando una famosa citazione heideggerina⁴⁹¹ rispondiamo, con Aristotele, che nel filosofare ne va «περί της ἀλήθειας»⁴⁹², «della verità»⁴⁹³. 'Ne va': far filosofia significa prendersi cura non di una cosa tra le

490 ET, p. 17-18.

491 La citazione appartiene ad un contesto molto delicato in termini storiografici rispetto al pensiero di Heidegger. In particolare essa si riferisce al corso del 1931-32 intorno all'essenza della verità, il quale viene riconosciuto da Franco Volpi come «uno sviluppo significativo lungo il cammino imboccato con la cosiddetta “svolta” (*Kehre*)». Cfr. F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano, 2011, p. 127.

Nel testo, lo precisiamo, i riferimenti posteriori e precedenti ad *Essere e tempo* sono utilizzati nella convinzione che il pensiero di Martin Heidegger abbia sempre mantenuto, sia pur con vistosi cambi di prospettiva che devono necessariamente esser sempre considerati, *una tensione unitaria* e un oggetto ben determinato. E proprio nella prospettiva sincronica di tale tensione devono esser considerati i nostri riferimenti.

492 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, p. 14 (rif. 983b, 2). Cfr. inoltre M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997, pp. 32-33.

493 Ci atteniamo qui alla traduzione fornita da Heidegger in M. Heidegger, *L'essenza della verità*,

altre, ma del disvelamento della *verità*. E nel “fallimento” della filosofia ne va del suo oscuramento.

Ma che ruolo gioca l'Esserci in tutto questo? Egli, *nella sua veste inautentica*, è proprio il 'raccontatore di storie', colui che impedisce lo svelarsi, coprendo l'ente nel suo originario manifestarsi. Il tentativo di antropomorfizzare *ἀλήθεια* (di ridurla in termini psicologici) è proprio ciò che Heidegger vuole scansare.

Il grande progresso verso l'esistenza autentica è invece dato dal riconoscersi dell'Esserci nel suo ruolo fondamentale di *testimone* dello svelarsi dell'ente⁴⁹⁴. «Verità' - scrive Adriano Fabris – 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»⁴⁹⁵. Proprio in questo frangente si rende massimamente comprensibile quanto scrive Heidegger nella *Lettera sull'«umanismo»*: «il linguaggio è la casa dell'Essere»⁴⁹⁶. L'asserire qualcosa, ricordando l'esempio heideggeriano dell'uomo con alle spalle la parete, non ha per nulla a che fare con l'adeguazione di un'idea ad uno stato di fatto, bensì con il pervenire al linguaggio dell'ente svelato nel suo esser-se-stesso⁴⁹⁷. Il linguaggio è la casa dell'Essere in quanto in esso la sua verità, e dunque la verità originaria, può trattenersi ed esser custodita, a discapito della sua «evanescenza» e del suo oblio⁴⁹⁸.

Stante quanto appena visto possiamo comprendere perché, Rachel Bepaloff, si riferisca all'aperturalità (*Erschlossenheit*) dell'Esserci nei termini della 'luce che inonda l'Essere'. Infatti, scrive poco dopo la filosofa: «è nel non-occultamento dell'Essere che risiede la verità primordiale, la possibilità per l'esistenza umana di essere nel vero»⁴⁹⁹. L'Esserci, scrive Heidegger, «è il pastore dell'Essere»⁵⁰⁰ (*der*

a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997, pp. 32-33. Giovanni Reale traduce invece «ἀλήθεια» con «*realtà*». Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2000, p. 15.

494 Cfr. FET, p. 109.

495 *Ibidem*.

496 LU, p. 31.

497 Cfr. *Ibidem*.

498 *Ibidem*.

499 SH, p. 12.

500 LU, p. 56.

Hirt des Seins). Quest'espressione, di cui si è così spesso abusato (tanto da farla diventare quasi *scontata*), nasconde in sé un'indicazione preziosa: l'Esserci, «sul fondamento dell'essere-nel-mondo»⁵⁰¹, ha il compito di condurre l'Essere nella pienezza del proprio manifestarsi. Proprio in quanto aperto alla dimensione ontologica del mondo l'Esserci può riconoscere e “dare casa” alla verità dell'Essere, facendo pervenire il pensiero a linguaggio.

Proprio qui si colloca *l'essenza dell'agire* dell'Esserci, il compito che ad esso è stato assegnato *dalla verità dell'Essere*. Sulla base della dimenticanza dell'Essere, lo abbiamo ricordato nella prima parte, la metafisica tradizionale ha sempre privilegiato una conoscenza *a partire* dall'ente. Ciò ha progressivamente portato l'uomo a concepire gli enti intramondani come pienamente disponibili ed assoggettabili alle proprie intenzioni. Scrive infatti Heidegger: «non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità»⁵⁰². Ma, alla luce di quanto esposto sino ad ora, cominciamo a comprendere come l'essenza dell'agire sia invece un «portare a compimento»⁵⁰³. Il che significa: «dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre fuori a questa pienezza»⁵⁰⁴, *svelare*.

La verità, per usare le parole di Franco Volpi, è dunque «un evento, l'accadere stesso dell'essere in cui l'uomo è coinvolto e messo on gioco»⁵⁰⁵. L'Esserci è dunque *preso nel mezzo* dalla stessa verità dell'Essere e da essa è chiamato alla sua medesima custodia. Egli dovrà allora consegnare se stesso all'ascolto di quella natura (*φύσις*) ultima di tutte le cose che, come scrisse Eraclito, *κρύπτεσθαι φιλεῖ*, ama nascondersi⁵⁰⁶.

Volendo concludere tale paragrafo riportando le parole dello stesso Heidegger, leggiamo:

501 Cfr. ET, p. 263-265.

502 LU, p. 31.

503 *Ibidem*.

504 *Ibidem*.

505 F. Volpi, *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano, 2011, p. 129.

506 Cfr. Eraclito, fr. 116, DK, 22 B 123. La traduzione qui riportata è di Martin Heidegger, cfr. M. Heidegger, *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997, pp. 32-33.

L'uomo è [...] «gettato» dall'essere stesso nella verità dell'essere, in modo che, così e-sistendo, custodisca la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere⁵⁰⁷.

§ 35 Interpretare esistendo:
il *λόγος* del fenomeno e la verità dell'Essere

Tra le innumerevoli tematiche toccate da Martin Heidegger nel corso di *Essere e tempo*, quella del ruolo svolto dall'*ermeneutica*⁵⁰⁸ all'interno della ricerca ontologica non può certamente mancare d'esser considerata.

Poniamo dunque qualche domanda preliminare al fine di entrare più recisamente nella questione. Sulla scorta del testo heideggeriano ci chiediamo: com'è possibile la schiusura del senso autentico dell'Essere?⁵⁰⁹ Come avviene quella comprensione che permette all'Esserci, ente privilegiato nell'interrogazione dell'Essere, di scoprire la propria struttura fondamentale e il proprio esser-consegnato alla verità dell'Essere?⁵¹⁰

La risposta a queste domande è data nel paragrafo 7 di *Essere e tempo*: «Il *λόγος* della fenomenologia dell'Esserci – scrive Heidegger – ha il carattere dell'*ἐρμηνεύειν*»⁵¹¹. Ovvero: il 'dialogo' comprensivo attraverso cui si rende nota la realtà dell'Essere nel suo manifestarsi, avviene nell'*interpretazione* del

507 LU, p. 56.

508 Tale paragrafo, in particolare, trae come proprio spunto e fonte le lezioni del corso di *Ermeneutica filosofica sp.* tenuto dal Prof. Paltrinieri, nell'anno accademico 2014/2015, presso l'Università Ca'Foscari di Venezia.

509 Cfr. ET, p. 53.

510 *Ibidem*.

511 ET, p. 53.

fenomeno che innanzi ad esso – e con esso - si presenta⁵¹².

Per Heidegger la fenomenologia, intesa nella sua accezione ontologica, è il *λόγος* che svela (*ἀ-λήθεια*) l'Essere nel suo manifestarsi; e, tale svelamento, avviene in un «senso metodico»⁵¹³ di tipo ermeneutico, ovvero interpretativo.

Ora, per chiarire come ciò avvenga in termini concreti, è rilevante sottolineare la scelta terminologica operata da Heidegger nella versione originale in lingua tedesca di *Essere e tempo*. In particolare il filosofo si riferisce all'interpretazione parlando di '*Auslegung*' (peraltro mantenuto, in parentesi, da Chiodi e Volpi nella nostra versione di *Essere e tempo* per sottolinearne la significatività) e non, per esempio, di '*Deutung*' o di '*Interpretation*'. Tutti e tre i vocaboli tedeschi, in effetti, sono traducibili in lingua italiana con il termine 'interpretazione': perché dunque utilizzare propriamente '*Auslegung*'?

Tale termine, a ben vedere, si presenta come composto da '*aus*' (da, fuori) e '*legen*' (porre, collocare). L'*Auslegung* (come per il latino *expositio*) è dunque un 'porre fuori' (*ex-ponere*), un 'lasciar vedere', uno 'svelare' (*ἀλήθεια*), un 'trar fuori' dal nascondimento.

L'uso heideggeriano del termine '*Auslegung*' risulta ancora più chiaro nella sua valenza ontologica se rapportato al termine '*Deutung*'. Quest'ultimo designa, certamente, sempre un 'interpretare', ma in modo affatto diverso: '*Deutung*' è l'interpretazione che viene compiuta, di norma, quando il senso di qualcosa non viene afferrato e rimane oscuro. In questo caso si rende necessaria un'interpretazione 'aggiuntiva' che fornisca un senso a ciò che sembra non averne. Vale come buon esempio, a nostro avviso, il titolo originale de '*L'interpretazione dei sogni*' di Sigmund Freud: '*die Traumdeutung*'. Il sogno (*Traum*) viene sottoposto a interpretazione (nel senso di '*Deutung*') perché, apparentemente, esso non presenta alcun senso. Si rende dunque necessaria un'*integrazione di senso* compiuta *a partire* dal vissuto di colui che sogna.

Ben diversamente, l'*Auslegung*', non indica un'interpretazione che parte da un

512 Cfr. *Ibidem*.

513 *Ibidem*.

qualcosa per integrarne il senso oscuro, essa è invece un *es-posizione manifestativa*, un lasciar trasparire quanto si manifesta (il fenomeno) per ciò che è intimamente. È questo, dunque, il senso dell'interpretare dell'Esserci in *Essere e tempo*: un porre (*legen*) fuori (*aus*), un lasciar vedere ciò che si automanifesta.

Ma come può, l'Esserci, essere in condizione di compiere una simile interpretazione? In quanto, come scrive lo stesso Heidegger, «l'Esserci è nella verità»⁵¹⁴. Esso è consegnato, in quanto Esser-Ci, alla verità dell'Essere. Vale a dire: l'Esserci è già da sempre coinvolto, in quanto *essere-Ci* esistente, nella verità dell'Essere. E, poiché l'Esserci partecipa di tale verità, è già in possesso di una pre-comprensione che riposa nel suo esser da sempre inserito in una *trama* di rapporti e rimandi che costituiscono il suo essere-nel-mondo.

Nell'interpretazione, e dunque nella comprensione, si tratta, per l'Esserci, di lasciar trasparire una precedenza a cui è consegnato e dalla quale è costituito: la verità dell'Essere. Nell'interpretare, secondo Heidegger, l'Esserci non è chiamato a *produrre un senso*, a cercare di spiegare in modo più chiaro qualcosa di oscuro. Si tratta invece di lasciar trasparire la verità da cui è costituito e della quale possiede una pre-comprensione intrinseca.

Ma come può l'Esserci farsi interprete manifestativo della verità in cui è coinvolto? In nessun altro modo se non attraverso il proprio *esistere*: ovvero attraverso quella costitutiva *apertura* trascendentale che permette all'Esserci di porsi in termini ecstatici rispetto alla propria ipseità. Detto altrimenti: in quanto esistente, l'Esserci, può trascendere la propria mera datità intramondana per consegnarsi ad un orizzonte ontologico che gli permetta di interpretare – e dunque comprendere – il proprio Esser-Ci nel complesso unitario della verità dell'Essere. *L'Auslegung*, dunque, trova la propria possibilità originaria nell'apertura trascendentale dell'Esserci. Essa è una *es-posizione* che nasce dall'essere costitutivamente *es-posto* dell'Esserci.

L'ermeneutica, stando anche a quanto scritto da Volpi e Chiodi, si configura in Heidegger come un'analitica dell'esistenza umana volta a preservare, in termini

514 ET, p. 267.

concettuali, ciò che in essa si automanifesta, «considerandolo nel suo puro 'come', nella modalità fondamentalmente 'pratica' del suo attuarsi, senza perdersi nella considerazione teoretica dei suoi contenuti particolari»⁵¹⁵. L'esperienza interpretativa si dà, per l'Esserci, solo rendendosi disponibile all'ascolto di ciò che, da sé, si manifesta. Si tratta di lasciar spazio alla verità affinché essa possa svelarsi, e non coprirla con giudizi teoretici prodottisi a partire da un'esperienza pensante dell'io.

A ben vedere, dunque, la verità dell'Essere non può esser resa visibile a partire da un atteggiamento assunto di stampo intellettualistico: «ora interpreto e conosco la verità». L'esperienza ermeneutica nasce, invece, dall'esser «rimesso»⁵¹⁶ dell'Esserci, dall'Essere, nel proprio essere e in un'infinita trama di relazioni e rimandi. L'interpretazione si delinea, pertanto, come una *ricezione passiva*, come un disporsi all'ascolto di ciò che precede e costituisce l'Esserci nella sua autenticità strutturale. L'interpretare dell'Esserci si costituisce come un 'movimento conoscitivo' dato da un circolo di *passione e ricezione*, ovvero da un esser-colpiti (passivo, dal latino '*pati*', subire).

Solo attraverso questa ermeneutica fenomenologica dell'esistenza, dunque, all'Esserci è data la possibilità di comprendersi nell'autentica molteplicità dei momenti strutturali che concorrono a costituire il proprio esser rimesso ad un «fenomeno *unitario*»⁵¹⁷: l'essere-nel-mondo. In questo frangente è richiesto all'Esserci di consegnarsi, con la propria esistenza, all'accoglimento e alla guida di quel *λόγος* che, manifestandosi, apre alla comprensione della struttura autentica dell'esistenza e alla schiusura della verità dell'Essere.

Solo in questo modo, sosteniamo insieme a Heidegger, l'Esserci può intraprendere il proprio cammino verso la *liberazione* dalle strutture inautentiche della quotidianità, rendendosi *libero-per* il suo più proprio poter-essere e il disvelamento dell'Essere che esso rende possibile.

515 ET, p. 597 [Glossario, voce '*Hermeneutik*'].

516 Cfr. ET, p. 60.

517 ET, p. 73.

CAPITOLO IX

ESSERE-LIBERI-PER

§ 36 Posizione:

considerazioni generali con fine di guida alle ultime analisi

A fronte del percorso sin qui svolto, pare giunto il momento, per l'Esserci, di confrontarsi con la propria struttura originaria e con le conseguenze che un tale misurarsi comporta. Ciò, non solo su di un piano di analisi ontologico-esistenziale, ma anche all'interno dell'orizzonte ontico-esistativo che l'Esserci è chiamato quotidianamente ad esperire.

Partendo dalla *dimenticanza* della questione intorno all'Essere e al suo senso, abbiamo sin qui cercato, insieme a Martin Heidegger, di sviluppare un itinerario che, partendo dalla quotidianità e dallo smarrimento del Esserci nel Si, approdasse - attraverso il “varco” costituito dalla situazione emotiva dell'angoscia - sino alle soglie di una possibile comprensione autentica dell'esistenza nel suo esser rimessa dall'Essere, nell'Essere.

Il riferirsi heideggeriano al problema del 'senso' dell'Essere e non, più semplicemente, all'Essere, richiama il nostro interesse. Il termine 'senso', in effetti, porta la nostra attenzione filosofica presso quella 'significatività' con cui l'Esserci, nella quotidianità, “integra” gli enti *a partire dai quali* è stato abituato a pensare dalla metafisica tradizionale occidentale. In qualche modo, questa mossa heideggeriana, “indispettisce”. Sta forse Heidegger contraddicendo il *primato dell'Essere*? Sta introducendo l'Esserci quale vero “protagonista” della ricerca?

Le cose, sosteniamo, stanno e non stanno così. La 'battuta' heideggeriana intorno al 'senso' dell'Essere implica certamente un richiamo al senso che l'Essere ha per l'uomo, ma lo fa esclusivamente in virtù del primato ontologico che

l'Esserci stesso porta con sé.

L'interrogazione dell'Essere, la sua messa in questione filosofica, è resa possibile a partire dall'originaria apertura trascendentale di cui l'Esserci è costitutivamente dotato. Il problema è del 'senso' dell'Essere in quanto solo grazie all'Esserci e al suo 'posizionarsi ecstatico' l'Essere può venir interrogato. Va da sé che il problema del 'senso' che l'uomo attribuisce all'Essere non solo non può esser tralasciato, ma deve anzi esser posto come centrale.

Il problema dell'Essere è il problema del 'senso' che ad esso l'Esserci attribuisce: l'oblio dell'Essere riguarda un modo di pensare e di far esperienza dell'ente. Ogni qual volta l'Esserci, che noi stessi siamo, copre il manifestarsi dell'Essere con un 'raccontare storie' (*μῦθόν τινα διηγείσθαι*)⁵¹⁸ sta “creando” un problema che riguarda precisamente il 'senso' che all'Essere viene imposto, ed entro il quale esso è imprigionato. E ciò perché gli oscuramenti e gli imprigionamenti dell'Essere nascono come altrettanti *auto-oscuramenti* e *auto-imprigionamenti*. Ciò che nasconde e imprigiona è sempre *ὁ αὐτός*: ovvero quella 'stessità' che fonda l'Esserci nel suo essere e gli enti intramondani tutti: l'Essere.

Risulta dunque chiaro che, se l'Esserci è l'unico ente a poter interrogare l'Essere (da cui è egli stesso costituito), allora il 'senso' che questo gli attribuirà sarà decisivo nei termini di una comprensione autentica o inautentica della verità dell'Essere e dell'esistenza a cui esso rimette l'Esserci.

Ecco perché i problemi 'esistenziali' cui andiamo incontro con Martin Heidegger devono esser sempre “torti” ontologicamente per poter essere compresi senza fraintendimenti. I problemi esistenziali di Heidegger *sono* problemi filosofici, *sono* problemi ontologici, in quanto, in essi, ne va della verità dell'Essere.

Il tentativo di Heidegger – e, insieme a lui, il nostro – è dunque quello di far sì che l'Esserci, nella sua esistenza, possa *liberarsi* dal suo essere incatenato all'interpretazione media e vaga – ma anche teoreticista, astratta – in cui

⁵¹⁸ Il riferimento heideggeriano del paragrafo 2 di *Essere e tempo* è al *Sofista* di Platone, 242 c. Cfr. ET, p. 17.

l'esistenza inautentica costringe il mondo. E far sì, invece, che l'Esserci possa schiudere a se stesso la verità a cui è consegnato, in un'esperienza fatta di cogenza e concretezza filosofica, nella quale l'Essere possa svelarsi nella sua piena necessità e possanza.

Cercheremo dunque, in questo ultimo capitolo, di portare l'Esserci innanzi al proprio carattere più autentico, ovvero davanti a se-Stesso (a discapito del Si-stesso). Ciò con l'intento di chiarire maggiormente se e come, l'Esserci, possa comprendere se stesso in piena autotrasparenza e allo stesso tempo lasciar dischiudere l'Essere nella sua verità.

§ 37 Essere-per-la-morte: possibilità ed autenticità

Nella prima parte del presente studio, l'evento della morte è stato *presentato* nel suo accadere all'interno dell'orizzonte quotidiano dell'Esserci. In particolare, creando in interlocuzione tra alcune delle riflessioni svolte in *Essere e tempo* e le pagine de *La morte di Ivan Il'ič* di Lev Tolstoj, è stato analizzato come *l'Esserci inautentico* tenda a porsi innanzi al fenomeno della morte in modo del tutto *elusivo*. Fin tanto che gli è possibile, fin tanto che è ancora vivo, l'Esserci «*bara*»⁵¹⁹ con la morte, ossia finge che essa non si dia affatto come una concreta possibilità dell'esistenza.

Nell'esistenza inautentica la morte permane, dunque, nei termini «sfuggenti»⁵²⁰ di un'eventualità che, per lo più, di tanto in tanto, capita “agli altri”. La significatività originaria della fine dell'esistenza in quanto evento rimane, per lo più, abbandonata alle interpretazioni rassicuranti del Si e, dunque, nascosta nella propria portata più radicale. Ciò che di essa rimane è un'interpretazione media e scontata, che depotenzia e svilisce la morte nella banalità di un evento quotidiano

519 L'espressione è di Rachel Bespaloff. Cfr. SH, p. 31.

520 ET, p. 303.

tra i molti.

L'interpretazione pubblica della morte dice: 'si muore'⁵²¹. Il 'Si' è *anonimo*, non appartiene a nessuno in particolare, esso tranquillizza e suggerisce all'Esserci che la morte non è la sua, che essa accade sempre e solo *in generale* e che, per lo più, riguarda gli altri. «Il 'morire' - scrive Heidegger - è in tal modo livellato a un evento che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio»⁵²². Certamente l'Esserci inautentico non può mai disfarsi del tutto della possibilità della propria, che sa inevitabile, ma la indebolisce costringendola a «palesarsi il meno possibile nella sua possibilità»⁵²³. Essa deve, perciò, rimanere *oscurata* nella sua verità fondamentale.

Nel presente paragrafo, ci proponiamo di meditare, assieme a Martin Heidegger, intorno al fenomeno della morte considerandolo sotto una luce affatto differente. Ci soffermeremo, dunque, vicino a tale accadimento per considerarlo nella sua *chiarezza ontologica* e nella sua densa significatività originaria. Con ciò, crediamo, potremo provare (sia pur solo provare!) a dirigere il cammino dell'Esserci verso una più autentica comprensione di sé e del proprio essere-nel-mondo.

Ciò che andiamo cercando è, stando alle parole dello stesso Heidegger, un *essere-per-la-morte autentico*, intendendo con ciò il raggiungimento, da parte dell'Esserci, di una *relazione* autentica con la fine della propria esistenza.

Come sarà possibile, per l'uomo, instaurare questo genere di relazione con la morte? «Prima di tutto – scrive Heidegger – bisogna caratterizzare l'essere-per-la-morte in quanto *essere-per una possibilità*»⁵²⁴. Il che non significa affatto, per togliere dal campo possibili malintesi, prendersi cura di qualcosa affinché si realizzi⁵²⁵.

L'Esserci deve, innanzitutto, dismettere il proprio abituale modo di pensare

521 ET, p. 303-304.

522 *Ibidem*.

523 ET, p. 313.

524 ET, p. 312.

525 Cfr. *Ibidem*.

all'evento della morte come ad un *factum brutum*, un mero accadimento che, prima o poi, dovrà verificarsi nella "realtà". Egli deve, invece, cominciare a pensare tale accadimento nei termini di una *possibilità* che, in quanto esistente, gli appartiene in modo *eminente*.

Detto altrimenti: si tratta, per l'Esserci, di smettere di intendere la morte alla stregua di un 'oggetto' distaccato da sé che, un giorno, senza che egli lo abbia in alcun modo cercato, lo colpirà direttamente. Per ricostruire la relazione Esserci-morte (essere-per-la-morte) sarà dunque necessario ricucire l'allontanamento che è andato progressivamente creandosi tra i due in termini esistenziali. Scrive Heidegger: l'Esserci «deve dischiudere questa possibilità come *tale*»⁵²⁶, senza coprirli o indebolirli, lasciando che essa si sveli per ciò che è.

Ma perché una comprensione autentica della morte si rende così necessaria all'Esserci in un suo eventuale cammino verso l'esistenza autentica? Cosa rivela questo fenomeno di così *fondamentale*?

La risposta è una sola e da essa si dipanerà la nostra riflessione: *l'evento della morte rivela l'Esserci nella sua finitezza innanzi all'Essere*.

Nel paragrafo 50 di *Essere e tempo* Heidegger scrive:

La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci. Così la morte si rivela come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile. Come tale è un'imminenza incombente eccelsa. La sua possibilità esistenziale si fonda nel fatto che l'Esserci è in se stesso essenzialmente aperto e lo è nel modo dell'avanti-a-sé⁵²⁷.

L'Esserci *esiste* in quanto è dotato di un'apertura trascendentale (ec-stasi). Esso non è assimilabile ad una mera presenza intramondana (semplice-presenza) chiusa nella propria ipseità; è invece in grado di comprendersi nella propria esistenza in un orizzonte più ampio, ontologico.

L'orizzonte ontologico in cui l'Esserci, ecsteticamente, si ricomprende, è di fatto

526 ET, p. 313.

527 ET, p. 301.

assimilabile al concetto di *essere-nel-mondo*. Ovvero all'esser consegnato dell'uomo, dall'Essere e nell'Essere, a una molteplicità di relazioni e rimandi che ne stabiliscono l'originaria coappartenenza con il mondo.

L'esistenza (*ek-sistenza*), dunque, è ciò che permette all'Esserci di “sporgersi” al di là di se stesso e ricomprendersi in quanto l'essere-nel-mondo. Ove l'esistenza venga a mancare, ovvero nella morte, ogni legame si scioglie e l'esistere dell'uomo conosce un abbandono totale⁵²⁸. Ecco dunque perché Rachel Bepaloff scrive che, per l'Esserci, nella morte, «ne va del suo poter-Essere-nel-mondo come tale»⁵²⁹. Nella morte si scioglie ogni relazione e vincolo dell'Esserci con il mondo, ogni possibilità d'essere è resa impossibile.

Pare dunque comprensibile il perché l'Esserci tenda a rifuggire il pensiero di questa estrema possibilità. Nel suo *annunciarsi angosciante* l'uomo intuisce *la fine*, il cessare che consegna l'esistenza ad un abisso insondabile e oscuro, fatto di *niente*. A uno stato emotivo così inquietante provvede l'interpretazione media e quotidiana del *Si*, che tranquillizza l'Esserci intendendo la morte come un evento pubblico ('si muore') che capita solo in generale, del quale non bisogna preoccuparsi eccessivamente.

In qualche modo il *Si* suggerisce che la morte non riguardi affatto la propria singola esistenza, ma che sia piuttosto un fatto noto, che accade di quando in quando. Certo, la morte di un parente o di un amico può toccare più da vicino che non altre; eppure anche quella morte, per l'Esserci, non è la '*sua*' morte. Essa, come evento *proprio* di quell'Esserci che io sono, è semplicemente ignorata.

Scrive Rachel Bepaloff:

Nel suo deperire, la vita quotidiana è una fuga cosciente davanti alla morte, un essere-verso-la-morte⁵³⁰ inautentico. Risoluto a ogni costo a scartare la possibilità di un'esistenza «finita» [...]⁵³¹.

528 Queste ultime battute sono prese da Rachel Bepaloff. Cfr. SH, p. 31.

529 SH, p. 31.

530 Così traduce Laura Sanò l'heideggeriano «*Sein zum Tode*». La nostra edizione di *Essere e tempo* preferisce invece «essere-per-la-morte». Cfr. ET, p. 605.

531 SH, p. 32.

A fronte di un simile rapporto inautentico dell'Esserci con la morte Heidegger concepisce, nel paragrafo 53 di *Essere e tempo*, il «progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico»⁵³². Parafrasando quanto scrive Fabris diciamo che, con tale traduzione esistenziale, Heidegger intende rielaborare il fenomeno della morte al fine di trasformarlo in un *momento* di passaggio *decisivo* lungo il cammino che rende possibile all'Esserci di comprendersi nella propria struttura intima più autentica⁵³³.

Scrivono Martin Heidegger nel paragrafo 53:

Il progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico deve [...] chiarire i momenti di un simile essere che lo costituiscono come comprensione della morte nel senso di un essere che non fugge e non copre la sua possibilità più propria.

Prima di tutto bisogna caratterizzare l'essere-per-la-morte in quanto essere-per una possibilità, e precisamente per una possibilità eminente dell'Esserci stesso⁵³⁴.

Queste indicazioni di Heidegger sono preziose: perché si dia la possibilità, per l'Esserci, di un essere-per-la-morte autentico egli deve chiarire tale questione alla luce della struttura ontologica da cui egli stesso è costituito. Detto diversamente, perché un rapporto autentico con la morte possa venir esperito, l'Esserci deve comprendere tale fenomeno nel suo essere intimamente legato ad esso dall'Essere.

Prima di qualsiasi altra mossa, spiega Heidegger, l'Esserci deve iniziare a rapportarsi alla morte nei termini di una *possibilità*. Non solo, deve anche arrivare a comprendere come tale possibilità si costituisca come la propria possibilità più eminente.

532 ET, p. 311.

533 Cfr. FET, p. 116.

534 ET, p. 312.

Ma cosa significa pensare la morte come possibilità? Per lo più l'Esserci pensa la morte come ad un 'fatto', come ad un 'oggetto' esterno alla propria esistenza con il quale, prima o poi, si avrà un impatto. Ma questa visione deriva da un rapporto inautentico, che vede nella morte qualcosa che non appartiene affatto all'Esserci.

Ben diversamente, secondo Heidegger, la morte deve esser conosciuta dall'Esserci come una possibilità con la quale egli è in *relazione costante*, infatti «se l'Esserci esiste, è anche già gettato in questa possibilità»⁵³⁵. Un possibilità che, nei fatti, l'Esserci non si crea «accessoriamente e occasionalmente nel corso del suo essere»⁵³⁶, ma che è già da sempre *sua* in quanto esistente.

Le chiacchiere più comuni intorno alla morte forniscono un'indicazione precisa. Si dice, per esempio, «quel tale è morto» e, con accenno di stupore, ci si dice 'dolenti' per quanto accaduto. La morte, per la quotidianità, è una 'sfortuna' in cui si incappa, qualcosa di *esterno* all'esistenza che, improvvisamente, ci piomba addosso «come una tegola dal tetto, accoppandoci in qualche bella finalità»⁵³⁷.

Essere-per-la-morte autentico significa dischiudere la possibilità della morte *come tale*, per ciò che è, «senza indebolimenti»⁵³⁸: essa deve esser «sopportata come possibilità»⁵³⁹.

Leggiamo in *Essere e tempo*:

L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte, deve rapportarsi alla morte in modo che essa, in questo essere e per esso, si sveli come possibilità. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di

535 ET, p. 301.

536 *Ibidem*.

537 F. Nietzsche, *Aurora*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 1978, p. 97 (§ 130). L'aggancio a Nietzsche non è da considerarsi arbitrario in quanto, leggendo le righe heideggeriane di *Essere e tempo*, specialmente per ciò che riguarda i capitoli intorno all'essere-per-la-morte, è, a nostro avviso, riscontrabile una chiaro riecheggiare della tematica nietzschiana, in particolare dell'*amor fati*. Va considerato come, lo stesso Heidegger, avalli questa nostra impressione citando lo stesso Nietzsche nel § 53 di *Essere e tempo*. Del nostro stesso parere è inoltre Rachel Bespaloff, cfr. SH, p. 33.

538 ET, p. 313.

539 *Ibidem*.

anticipazione della possibilità⁵⁴⁰.

Nell'anticipazione dell'evento della propria morte l'Esserci si accosta alla possibilità della propria fine. E tanto più autenticamente tale 'precorrimiento' sarà esperito dall'Esserci, tanto più egli si renderà conto che l'anticipazione della morte sfocia nella sua comprensione come «*lontananza massima possibile da ogni realtà*»⁵⁴¹.

Nell'anticipazione la morte viene infine carpita come *impossibilità dell'esistenza*, e dunque come possibilità che «non offre niente 'da realizzare' [...]». Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso... ogni esistere»⁵⁴². La morte si configura come possibilità estrema in quanto chiude all'Esserci ogni altra possibilità. Con l'evento della morte nulla è più considerabile come possibile in quanto l'esistenza, ovvero il fondamento di ogni protensione verso un qualcosa, viene a mancare.

Nella scoperta anticipante di questo poter-essere, l'Esserci si apre a se stesso nei confronti della sua possibilità estrema. Ma progettarsi sul poter-essere più proprio significa: poter comprendere se stesso entro l'essere dell'ente così svelato: esistere⁵⁴³.

L'essere-per-la-morte è dunque, per l'Esserci, il ritrovamento di una relazione con la propria esistenza autentica. Nell'anticipazione della propria possibilità più estrema e insormontabile l'uomo può incontrare il suo poter-essere più proprio e così sciogliere i legami con la comprensione inautentica della morte.

Parafrasando Rachel Bespaloff diciamo che nel precorrimiento della morte, l'Esserci decide di non subire più l'evento della morte come un eventualità non identificata che, prima o poi, colpisce la vita, ma di «affermarsi in essa»⁵⁴⁴. E

540 *Ibidem*.

541 *Ibidem*.

542 ET, p. 314.

543 ET, p. 314.

544 SH, p. 33.

proprio per questo motivo Heidegger può scrivere: «Solo la comprensione di questo «potere» rivela la perdizione effettiva nella quotidianità del Si-stesso»⁵⁴⁵.

Nell'essere-per-la-morte l'Esserci si comprende, da ultimo, come finito nella propria esistenza. Il suo esser-gettato da parte dell'Essere, nell'Essere, è inteso autenticamente nel momento in cui si rende impossibile pensare d'esser-ci. Nell'anticipazione della morte l'Esserci comprende che in quel poter-essere, in quella incondizionata possibilità che è la morte, «ne va recisamente del suo poter essere più proprio»⁵⁴⁶. Ne va della sua esistenza, di quell'*esser-ci* che lo costituisce e lo abbandona. La morte, per così dire, svela all'Esserci il proprio esser 'signoreggiato' dall'Essere.

La morte non «appartiene» solo indifferentemente al proprio Esserci, ma lo reclama in quanto singolo. L'incondizionatezza della morte, qual è compresa nell'anticipazione, isola l'Esserci in se stesso. Questo isolamento è un modo in cui il Ci si apre all'esistenza. [...] L'Esserci può essere autenticamente se stesso solo se si rende da se stesso possibile per ciò⁵⁴⁷.

La morte si svela, per l'Esserci, come esperienza *decisiva*. Il rapporto dell'uomo con la *sua* fine, con la *sua possibilità* di morire, apre alla comprensione del proprio esser consegnati ad un qui ed ora (Ci) che trova nel morire una fine da intendersi come compimento di ogni possibilità; e della sopravvenuta impossibilità d'essere-per dell'Esserci. Il morire richiama l'Esserci al suo fondamento, all'esser consegnato, della sua esistenza, a determinate possibilità che, con la morte, trovano il proprio compimento.

545 ET, pp. 314-315.

546 ET, p. 315.

547 *Ibidem*.

§ 38 La risolutezza dell'Esserci:
coscienza, colpa e decisione

Dall'esame svolto nel paragrafo precedente è risultato come, nell'anticipazione della morte, l'Esserci riveli a se stesso «la perdizione effettiva nella quotidianità del Si-stesso»⁵⁴⁸ in cui è disperso. Assumendo su di sé, *sopportando*, la possibilità estrema e insuperabile della sua morte (essere-per-la-morte) egli assiste allo svelamento del suo «poter-essere *più proprio*»⁵⁴⁹, nel quale ne va pienamente del suo proprio essere. Consegnandosi a tale esperienza, dunque, l'Esserci si sottrae al Si in cui è smarrito.

Risulta molto significativo come, in questo contesto, *Essere e tempo* richiami la nostra attenzione sulla locuzione 'Si-stesso'. Ricordiamo dunque che cosa Martin Heidegger intenda nell'utilizzo di tale espressione: l'Esserci, nella sua esistenza quotidiana media, è «disperso nel Si»⁵⁵⁰, è cioè smarrito nelle modalità di comportamento, comprensione, interpretazione e giudizio che il Si impone e che costituiscono la struttura esistentiva dell'esistenza inautentica.

Il Si, tuttavia, non è da intendersi come una sorta di entità sovra-soggettiva che “tiraneggi” l'Esserci. Esso è invece un fenomeno che designa uno specifico modo d'essere dell'Esserci stesso: il Si “soddisfa” l'inclinazione dell'Esserci a «prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili»⁵⁵¹. Esso tende a sgravare⁵⁵² l'esistenza quotidiana dal peso d'esser se-stessa in modo autentico e la conduce, così, verso l'esser Si-stessa, ovvero verso un'esistenza quotidiana inautenticamente intesa. L'Esserci è, quotidianamente, Si-stesso e mai se-Stesso.

Nella morte Heidegger individua un caso-limite: nella sua esperienza anticipatrice l'Esserci ha l'effettiva possibilità di sottrarre la propria esistenza al dominio del Si per rendersi autenticamente se stesso. Ciò significa che le

548 *Ibidem*.

549 ET, p. 314.

550 ET, p. 161.

551 ET, pp. 159-160.

552 Cfr. *Ibidem*.

strutture autentiche dell'esistenza possono finalmente essere svelate e l'Esserci può ricomprendere se stesso e il proprio orizzonte esistentivo entro il più vasto orizzonte dell'Essere (ontologico).

Nella comprensione del morire come estrema possibilità si manifesta, per l'uomo, l'impossibilità di pensarsi ancora come un esser-possibile, un esser-proteso. La finitezza in cui l'Esserci, nel suo essere-per-la-morte, comprende il proprio esistere lascia spazio affinché il suo esser consegnato, in quanto Esser-ci, dall'Essere e nell'Essere.

Ora: proprio nell'essere-per-la-morte autentico, - piena esperienza anticipatrice della morte come estrema possibilità d'essere dell'Esserci -, trova aggancio il tema heideggeriano cui il presente paragrafo è dedicato: la '*Entschlossenheit*', ovvero la 'risolutezza' o 'decisione'⁵⁵³. Seguiremo tale nozione heideggeriana al fine di chiarire la sua portata concettuale e terminologica, per riconnetterla, successivamente, con la questione dell'essere-per-la-morte e della libertà.

Parlando di 'risolutezza' Heidegger richiama la nostra attenzione e la nostra immaginazione verso una decisione che deve esser presa, un *risolversi per qualcosa*. Per cosa? Nell'anticipazione della morte l'Esserci riesce a cogliersi nella propria interezza in quanto finito Esser-ci e, di conseguenza, ad individuare le strutture inautentiche entro cui l'esistenza quotidiana, dominata dal Si, si mantiene. Nella sua «dittatura»⁵⁵⁴ il Si ha già deciso per l'Esserci ogni cosa, ogni interpretazione dell'esistenza, ogni problematicità, ogni regola. Il Si sgrava l'Esserci dalla responsabilità di dover afferrare le sue autentiche possibilità d'essere. Di più, spiega Heidegger, esso tacitamente sottrae all'Esserci la consapevolezza del suo poter agire sulla «scelta esplicita di queste possibilità»⁵⁵⁵.

Per intraprendere un cammino verso una comprensione del se-stesso autentico

553 Il termine heideggeriano «*Entschlossenheit*» può essere tradotto in italiano sia con «decisione» che con «risolutezza». La prima opzione è quella adottata da Chiodi e Volpi nella nostra edizione di *Essere e tempo*, la seconda, invece, è preferita da Fabris in FET. Da parte nostra manterremo un'apertura verso entrambe le traduzioni, nella convinzione che entrambe sottolineino degli aspetti importanti delle tematiche heideggeriane.

554 Cfr. ET, p. 158.

555 ET, p. 320.

l'Esserci deve prima di tutto, secondo Heidegger, recuperare la possibilità della scelta. Ossia deve «scegliere questa scelta stessa, decidersi per un poter-essere fondato nel proprio se-Stesso»⁵⁵⁶.

La tematica della 'risolutezza' di Heidegger è dunque resa esplicita già nel paragrafo 54 di *Essere e tempo*. Essa è un riappropriarsi del proprio poter-scegliere, è un scegliere la scelta in cui «l'Esserci rende in primo luogo possibile a se stesso il proprio poter-essere autentico»⁵⁵⁷. 'Entschlossenheit' è la *decisione risoluta* in cui l'Esserci accetta se stesso per ciò che è nel proprio essere, e si dispone per l'accoglimento di ciò che si svela. Nessun eclatante gesto teoretico, nessun visibile cambiamento nell'esperienza materiale del quotidiano ma, come vedremo, solo un disporsi silenzioso e deciso.

Ma da dove ha inizio un tale disporsi? Certo, l'esperienza anticipatrice della morte guida l'uomo verso il proprio autentico poter essere. Ma da dove nasce il prestarsi al “cambiamento”? Nei paragrafi di *Essere e tempo* che vanno da 55 a 58 Heidegger introduce due tematiche che ben possono riassumere lo studio da noi sin qui svolto. In particolare Heidegger introduce il tema della 'coscienza' e quello della 'colpa'.

La coscienza, che Heidegger definisce come «voce della coscienza»⁵⁵⁸, si configura come ciò che «motiva il possibile risveglio dell'esserci riguardo alla sua finitezza, a quella deficienza costitutiva che viene messa a tema [...] introducendo la definizione di 'colpa'»⁵⁵⁹.

Ma andiamo per gradi: ci chiediamo, dunque, cosa Heidegger intenda portare all'attenzione introducendo la tematica della 'colpa'. In effetti è una mossa che, in prima battuta, potrebbe indispettire. Come mai lo stesso Heidegger che ha sempre cercato di mantenersi a distanza da interpretazioni moralistiche ora introduce un concetto dal sapore chiaramente moral-religioso? In questo, come in

556 ET, p. 321.

557 *Ibidem*.

558 Cfr. ET, p. 321 e ss.

559 FET, p. 123.

altri frangenti, la risposta sta nella «torsione ontologica»⁵⁶⁰ cui il termine è sottoposto. Cercheremo di comprendere la connotazione ontologica della 'coscienza' nell'esposizione di tale tematica.

La 'coscienza' cui pensa Martin Heidegger è una 'chiamata' che scaturisce dall'apertura costitutiva dell'Esserci e dal suo fondamento stesso. La 'chiamata della coscienza' descritta nel paragrafo 56 di *Essere e tempo* è un richiamo silenzioso che sorge dalla struttura ontologica stessa: essa non ha voce, e proprio per questo s'impone sul Si-stesso e sulla sua quotidianità chiacchiosa, dominata dalla chiacchiera.

La «chiamata della coscienza»⁵⁶¹ oltrepassa il Si, facendosi largo tra le strutture che compongono l'esistenza inautentica e costituiscono la dispersione dell'Esserci nel molteplice.

Tale voce si leva quando ogni ente è messo a tacere dall'*angoscia*. La spaesatezza e il sentimento del ni-ente come crollo dei significati edificati dal Si, costituiscono il terreno in cui la voce può essere udita. Come in Leopardi, qui, il silenzio è 'sovrumano'⁵⁶² e la quiete 'profondissima'⁵⁶³. L'umano, inteso nel senso dell'esser Si-stesso quotidiano dell'Esserci, è sovrastato da un silenzio che s'impone e chiede d'essere ascoltato. La quiete ha un'origine profonda, proprio perché proveniente da quel fondamento dimenticato che è l'Esser del Ci.

La 'coscienza' richiama l'Esserci «*al se-Stesso che gli è proprio*»⁵⁶⁴: nella 'voce della coscienza' è l'Esserci a chiamare se-stesso. Ovvero: la struttura ontologica dell'Esserci è svelata dall'Esserci stesso quando, grazie alla 'coscienza', è in grado di sollevarsi dalla propria perdizione nel Si-stesso e riconoscersi per ciò che è. L'Esser del Ci, dunque, “spinge” per poter essere riconosciuto e reso visibile.

Scrive Heidegger:

La chiamata non è mai né progettata né preparata né volutamente effettuata

560 FET, p. 124.

561 Cfr. ET, § 56.

562 Cfr. *L'Infinito*, in G. Leopardi, *Canti*, a cura di M. A. Rigoni, Rizzoli, Milano, 2004.

563 *Ibidem*.

564 ET, p. 326.

da noi stessi. «Qualcuno» chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà. D'altra parte la chiamata non proviene certamente da un altro che sia nel-mondo-insieme a noi. La chiamata viene da me e tuttavia da sopra di me⁵⁶⁵.

La chiamata viene dalla verità dell'Essere cui l'Esserci è consegnato. Essa giunge da se stesso in quanto *esser* Esserci ed esorbita il se stesso in quanto *Esser-Ci*.

Ma, ancora, perché questa coscienza chiama l'Esserci di fronte a se stesso? Perché essa si leva e non rimane, dunque, sopita? Stando al titolo del paragrafo 58 di *Essere e tempo* il 'richiamo' deve essere, dunque, compreso⁵⁶⁶.

Heidegger risponde alle nostre domande e dà maggior corpo al fenomeno del richiamo della coscienza introducendo la nozione di '*Schuld*': «colpa» (ma, in lingua tedesca, anche 'debito', 'obbligazione').

La 'coscienza' si leva poiché essa è nella 'colpa'. Anche qui, come riguardo alla 'coscienza', ci troviamo innanzi a un termine dalle forti connotazioni morali e religiose che, tuttavia, vengono lasciate da parte per far spazio ad una valorizzazione ontologica del termine. Stando a quanto scrive Adriano Fabris tale trasformazione è chiara a partire dal fatto che in *Essere e tempo* la colpa non è affatto intesa, com'è invece nella morale religiosa, «come la conseguenza di un agire, [...] in relazione a una responsabilità di qualche tipo, bensì nei termini [...] di una condizione e di uno stato»⁵⁶⁷.

Ma in che stato si trova dunque l'Esserci? E cosa, in questo stato, lo rende 'colpevole'? La 'voce della coscienza' che sospinge l'Esserci verso il se-stesso autentico è a sua volta sospinta da una 'colpa'.

L'esser colpevole cui Heidegger fa riferimento è qualcosa di affatto diverso dalla nostra abituale idea di colpa. Scrive il filosofo:

565 ET, p. 329.

566 ET, p. 334.

567 FET, p. 127.

L'idea formale esistenziale di «colpevole» va quindi definita così: esser-fondamento di un essere che è determinato da un «non», cioè esser-fondamento di una nullità⁵⁶⁸.

Il 'non' cui fa riferimento Heidegger è espressione di una «negatività originaria»⁵⁶⁹, significa «essere strutturalmente attraversati da un *non*»⁵⁷⁰. L'esser 'colpevole' dell'Esserci non ha nulla a che vedere con una *manca* commessa dall'Esserci. La colpa è originaria, strutturale. L'Esserci, dacché esiste, è *colpevole*. E ciò, a ben vedere, indica che per intendere più chiaramente che cosa Heidegger intenda parlando di colpevolezza sarà necessario portare la questione alla sua origine, ovvero su di un piano ontologico.

Il 'non' di cui parla Heidegger, e dunque il concetto stesso di 'colpa', indica l'esser-gettato dell'Esserci, dall'Essere, nel proprio Ci. Ovvero il suo esser consegnato a un'esistenza determinata sulla quale non ha nessun potere: né in merito al fondamento, né alle proprie possibilità. «[...] l'Esserci è stato-gettato – scrive Heidegger - cioè non si è portato nel suo Ci da se stesso»⁵⁷¹.

L'Esserci, così consegnato all'essere-nel-mondo, esiste «sempre solo dal proprio fondamento e in quanto proprio fondamento. Esser-fondamento significa, quindi, non esser mai, dalle fondamenta, signore dell'essere più proprio»⁵⁷². È questo il 'non' di cui parla Heidegger, la colpa, il peso e il debito dell'Esserci con la propria esistenza.

L'Esserci *non* è il proprio fondamento, nonostante gli sforzi del Si, egli non è in grado di costituirsi come tale. In questo stato dei fatti, scrive Heidegger, l'Esserci è la «nullità di se stesso»⁵⁷³ e tale 'nullità' concerne propriamente quel 'non' che attraversa la costituzione essenziale dell'Esserci.

Scrive Heidegger:

568 ET, p. 338.

569 FET, p. 127.

570 *Ibidem*.

571 ET, p. 339.

572 ET, p. 340.

573 *Ibidem*.

Il carattere di «non» di questo «non» può essere determinato esistenzialmente come segue: essendo se-Stesso, l'Esserci è l'ente gettato che è in quanto è se-Stesso; non è in virtù di se stesso, ma è lasciato essere in se stesso a partire dal fondamento, per aver da essere questo fondamento⁵⁷⁴.

Ed è proprio questo il punto che chiarisce cosa Heidegger intenda pensando all'esser-colpevole' dell'Esserci: esso rappresenta lo stato dell'Esserci nel suo esser consegnato a un'esistenza che non ha deciso e sulla quale non ha controllo.

A dispetto della quotidiana cultura dominante, dell'interpretazione media e delle integrazioni di senso verso l'ente, l'Esserci continua a essere strutturalmente in 'debito' con il suo fondamento originario (l'Essere) e 'colpevole' verso il suo non potersi costituire fondamento di se stesso.

E tuttavia, lo sottolineiamo nuovamente, Heidegger non intende la «colpa», il «debito», alla stregua di un qualcosa costituitosi a fronte di un'azione o di una mancanza. Essa è da intendersi in senso ontologico-esistenziale, senza implicazioni morali di sorta: la 'colpa', il 'debito', appartengono, per esprimersi così, alla *natura umana*.

La chiamata della coscienza è dunque un richiamo dell'Esserci verso se stesso, verso la sua costitutiva nullità originaria. Scrive infatti Heidegger: «è dallo spaesamento che l'Esserci chiama se-Stesso, quale Si-stesso effettivamente deietto, per ridestarsi al suo poter-essere»⁵⁷⁵.

Lo stato emotivo dell'angoscia, che “spaesa” l'Esserci nel suo esser-smarrito quotidiano, *apre* la via *sgombrandola* dal senso che il Si cerca di imporre al mondo. Nel silenzio dell'ente innanzi al quale l'Esserci si ritrova, nel ni-ente, è data l'apertura necessaria affinché la coscienza possa richiamare l'Esserci innanzi alla propria finitezza e impotenza, innanzi alla propria 'colpa' e al proprio 'debito'.

Scrive Heidegger:

574 *Ibidem*.

575 ET, p. 342.

Poiché il fondamento non è posto dall'Esserci stesso, l'Esserci giace in una pesantezza che la tonalità emotiva gli rivela come un gravame⁵⁷⁶.

Il richiamo della coscienza è il richiamo di quel "peso" che è la 'colpa' cui Heidegger si riferisce. Essa, nel suo imporsi silenzioso, richiama *indietro* l'Esserci richiamandolo *innanzi*⁵⁷⁷ al proprio autentico poter-essere, alla proprio finito esser-gettato.

Nell'ascolto della coscienza e nel sopportare il 'peso della colpa' che essa porta con sé, l'Esserci inaugura il proprio rendersi disponibile allo svelamento del proprio se-stesso autentico.

«L'Esserci che comprende la chiamata – scrive Heidegger – *ascoltando ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza*. Ha scelto se stesso»⁵⁷⁸

Il decidere è un risolversi silenzioso che accade nell'Esserci sulla soglia della comprensione della verità in cui è gettato. È un «*voler-aver-coscienza*»⁵⁷⁹ della propria finitezza e della deficienza costitutiva che esso è chiamato a sopportare.

Nel suo decidersi l'Esserci apre (svela) il proprio esser-se-Stesso autentico, permettendo a se stesso di riappropriarsi della propria autenticità. Non solo: in tale decisione l'Esserci apre all'irruzione dell'orizzonte ontologico in quello ontico-esistivo. Riappropriandosi della propria autenticità l'Esserci recupera anche quella di un rapportarsi genuino agli enti intramondani e agli altri Esserci⁵⁸⁰.

A ben vedere il presente paragrafo ha preso le sue mosse a partire dall'aggancio tra la tematica della 'risolutezza', o 'decisione', rispetto a quella dell'"essere-per-la-morte autentico'. Pare dunque giunto il momento di chiedersi, come d'altra parte fa lo stesso Heidegger all'inizio del paragrafo 62 di *Essere e tempo*, quale connessione incontrino le due tematiche.

576 ET, p. 339.

577 *Ibidem*.

578 ET, p. 343.

579 *Ibidem*.

580 Cfr. FET, p. 130.

Ribadiamo innanzitutto le conclusioni cui è giunto il nostro precedente paragrafo: parlare di 'essere-per-la-morte autentico' significa, per Heidegger, passare dall'interpretazione della morte quale 'oggettività' (*factum brutum*) esterna all'esistenza - 'oggettività' nella quale, si dice, prima o poi l'Esserci si imbatte, ma che, sino a quel tempo, non lo riguarda -, al recepirla come la possibilità più propria ed estrema dell'Esserci e della sua esistenza.

Perché un pensare autenticamente la morte possa darsi, è necessario che l'Esserci esperisca tale possibilità, anticipandola, mantenendola come tale. La morte, cioè, deve esser pensata e 'sopportata' nei termini del proprio essere, per l'Esserci, possibilità eminente: ovvero come possibilità che si presenta come «*lontananza massima possibile da ogni realtà*»⁵⁸¹. Ove si dia la morte, infatti, è reso impossibile il realizzarsi di qualsivoglia altro esser-possibile.

Perché un essere-per-la-morte autentico possa darsi, l'Esserci deve dischiudere la morte stessa 'precorrendola'. Deve cioè consegnarsi a ciò che l'anticipazione della morte svela: ovvero il carattere finito del proprio Esser-Ci.

Ed è proprio in questa 'anticipazione' della morte che Heidegger pone il nesso con la 'decisione'. Nel precorrimento del proprio morire, l'Esserci si consegna con risolutezza alle possibilità della propria esistenza, alla finitezza a cui è consegnato nel proprio esser-mortale. Proprio in questo essere-per-la-morte autentico si svela «la nullità che domina originariamente l'essere dell'Esserci»⁵⁸²: esso ci parla dell'impotenza dell'uomo nel suo tentativo di porsi a fondamento di se stesso e del mondo e della sua 'colpa'.

Nel concedersi ed aprirsi dell'Esserci alla possibilità eminente della propria morte, nell'essere-per-la-morte, si dà il *modo* in cui è possibile la decisione nel suo esser pensata «fino in fondo»⁵⁸³, sino all'origine e limite dell'Esserci.

581 ET, p. 313.

582 ET, p. 365.

583 ET, p. 363.

§ 39 Essere-liberi-per

L'esistenza quotidiana in cui l'Esserci è costantemente coinvolto ha rivelato il proprio esser "animata" da quella che potremo definire come una "*sotterranea volontà di fuga*", la quale rimane, per lo più, celata in quanto tale.

L'Esserci fugge innanzi al suo «che c'è e che, in quanto è l'ente che è, ha da essere in quanto poter-essere»⁵⁸⁴, ossia fugge davanti al se-Stesso autentico e alle implicazioni che questa autenticità comporta (o potrebbe comportare) nel suo venire a scontrarsi con le strutture dell'esistenza quotidiana inautentica.

Un tale fuggire ha luogo *ben prima* che l'Esserci sia in qualche modo "cosciente" del proprio stato di deiezione nel Si. Ciò significa che, antecedentemente al concreto incontro di qualcosa di minaccioso, l'Esserci presente, nei termini di una "scomodità" e di un "istinto", l'impulso alla fuga. E ciò testimonia nuovamente lo stato di *pre-comprensione* in cui l'Esserci è situato dall'Essere, ovvero il suo esser-consegnato a una pre-conoscenza dell'essere che lo costituisce, ancora prima che un'analisi fenomenologico-ermeneutica sia esperita in termini filosofici.

Ma dove si rifugia, dunque, l'Esserci? Risponde Heidegger: «nella presunta libertà del Si-stesso»⁵⁸⁵. Il Si, sviluppandosi in termini mondani, si fa artefice di una realtà ontico-esistentiva in cui l'Esserci possa continuare a coltivare la propria inautenticità e persistervi, presumendo di essere libero, ovvero di poter *dominare* l'ente nella sua totalità.

Le interpretazioni diffuse, le convinzioni medie e acclamate, le problematiche ereditate dalla consuetudine e assunte come 'decisive', fungono da altrettanti espedienti tranquillizzanti e rasserenanti rispetto a un'autenticità presentita come minacciosa. In questo stato delle cose l'Esserci è sperduto, preso nella deiezione come in un 'gorgo'⁵⁸⁶: esso è *chiuso* nella totalità dell'ente e dominato da esso. L'esistenza, pertanto, si conserva come "dimentica" del proprio costitutivo *ek-*

584 ET, p. 330.

585 *Ibidem*.

586 Cfr. ET, p. 218.

sistere, ovvero della propria costitutiva apertura trascendentale.

L'Essere, di conseguenza, rimane nascosto (*λανθάνειν*). Il 'prendersi cura' esperito dall'Esserci nei confronti del mondo permane come *inautentico*, ovvero fondato sulla dimenticanza del problema dell'Essere⁵⁸⁷. L'orizzonte ontico-esistentivo del Si rimane l'unico orizzonte esperito dall'Esserci.

Ma riprendiamo per un attimo il tema della fuga: questa, pensata già in un orizzonte ontologico, parla di una "latente" *angoscia*, che, nonostante l'opera delle strutture inautentiche dell'esistenza quotidiana, *circonda* e *costituisce* l'Esserci. La libertà che l'uomo presume di possedere – ed entro la quale si rinserra - testimonia il rapporto instaurato dall'uomo con la totalità dell'ente.

Quest'ultimo, perché l'Esserci possa pensarsi libero, deve esser concepito come dominabile e soggiogabile, piegabile ai fini di volta in volta istituiti dal Si.

L'ente, affinché l'Esserci "stia tranquillo", deve essere modificabile e prevedibile nel suo mutare temporale, esso non deve, per così dire, "giocare brutti scherzi". Il dominio tecnico-scientifico si presenta come il risultato conseguente di una "dissonanza" dissimulata e perdurante tra l'Esserci e l'ente.

M a un fenomeno, a dispetto dell'operare esistentivo del Si, continua a manifestarsi inesorabilmente e a farsi costituire di una, mai del tutto ammansita, angoscia: il morire.

Certo il Si non lesina sforzi per edulcorare la morte. E ciò si traduce con un *depotenziamento* di tale accadimento: la morte diviene «un evento intramondano noto a tutti»⁵⁸⁸ e, come tale, «caratterizzato dalla non-sorpresa»⁵⁸⁹.

Il Si determina l'esperienza quotidiana della morte introducendo la convinzione che essa riguardi «il Si anonimo»⁵⁹⁰. Il morire è traslato in un 'si muore' anonimo, che non concerne mai davvero nessuno in particolare, ma sempre e solo 'gli altri': «questo o quel conoscente, vicino o lontano, "muore". Degli sconosciuti

587 Cfr. ET, p. 13.

588 ET, p. 303.

589 *Ibidem*.

590 ET, p. 303-304.

“muoiono” ogni giorno e ogni ora»⁵⁹¹, ogni volta, però, il Si permette di dire: 'non io'. Il morire viene conosciuto durante l'esistenza, per lo più, come un puro fatto, un 'oggetto' che non la concerne *propriamente*, ma che prima o poi le capiterà di incontrare.

Eppure, come il Pëtr Ivànovič di Tolstoj⁵⁹², davanti alla morte l'Esserci continua a sentirsi “a disagio”. Essa continua a presentarsi come un dilemma insoluto e indeterminabile e, perciò, mai completamente aggirabile dal Si.

«L'Esser-gettato nella morte – scrive Heidegger – gli si rivela nel modo più originario e penetrante nella situazione emotiva dell'angoscia»⁵⁹³. L'Esserci si comprende come «esser-gettato *per* la propria fine»⁵⁹⁴. Come un essere-per-la-morte.

Ed è proprio qui, nel destarsi di una profonda emotività spaesata (angoscia) e nell'ammissione a se stesso del proprio esser-gettato nella morte, che davanti all'Esserci si apre la *possibilità ontologica della libertà*.

Nella comprensione autentica della morte (essere-per-la morte autentico) l'Esserci conosce tale evento nel suo manifestarsi quale estrema ed eminente possibilità dell'esistenza, vale a dire come la possibilità che annulla ogni altro esser-possibile. La morte «non si risolve mai in una particolare realizzazione»⁵⁹⁵, essa manifesta il possibile divenuto impossibile per l'Esserci. L'eminenza della possibilità della morte è nel suo annullare qualsiasi altra possibilità.

Ove l'Esserci riesca a *precorrere* la propria morte e a mantenere tale evento come possibilità, l'anticipazione diventa decisione: ovvero decisione anticipatrice della propria finitezza. L'essere-per-la-morte, in quanto esperito autenticamente dall'Esserci, «è *libertà per la morte*»⁵⁹⁶, accettazione del proprio esser-finiti,

591 ET, p. 303.

592 «Il morto giaceva, come giacciono tutti i morti, con particolare pesantezza, sprofondato con le sue membra irrigidite [...] e in quel viso si leggeva anche un rimprovero e un ammonimento ai vivi. Pëtr Ivànovič cominciò a sentirsi a disagio, perciò si fece un altro segno della croce, si voltò e andò verso la porta...». L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*, tr .it G. Buttafava, Garzanti, Milano, 2010, pp. 4-5. Cfr. inoltre in paragrafo 15 del presente studio.

593 ET, p. 301.

594 *Ibidem*.

595 FET, p. 121.

596 HM, p. 292.

«dove la finitezza è data – scrive Severino - dalla non-potenza del Dasein sull'ente e quindi anche su quell'ente che è il Dasein medesimo»⁵⁹⁷.

L'evento della morte e la sua comprensione autentica, dunque, parlano all'Esserci della sua “colpa”, della sua finitezza e della radicale impotenza che, da sempre, lo costituiscono e che egli si era nascosto attraverso il Si: in essa si esprime la *nullità* dell'Esserci nel suo tentativo di porsi a guida *fondamentale* dell'ente.

Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autentico progettato sul piano esistenziale può essere riassunto così: l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE⁵⁹⁸.

Nella decisione (risolutezza) di *scegliere per* il proprio essere-per-la-morte autentico, ovvero nello scegliere di accettare il proprio *esser-gettato*, impotente e finito, in mezzo alla totalità dell'ente, l'Esserci sceglie la propria *nullità*. Esso *accetta* il proprio esser-finito e, dunque, il proprio non potersi porre a fondamento della totalità dell'ente.

Ma qui non si dà, come giustamente puntualizza Fabris, un *qualcosa* «a cui la risolutezza si risolve»⁵⁹⁹: in un orizzonte quotidiano (ontico-esistenziale) questo 'decidersi' si risolve in una piena indeterminatezza. Ciò verso cui l'Esserci si risolve è un *aver-coscienza*, «come esser-libero per il più proprio esser-colpevole»⁶⁰⁰: esso si rende libero per una comprensione che porta innanzi alla propria finitezza. Posto di fronte alle strutture inautentiche dell'esistenza, esso sceglie il se-Stesso autentico. L'atteggiamento “risoluto” dell'Esserci si rapporta, dunque, originariamente a se stesso: «ciò a cui esso si risolve, in altri termini, non

597 HM, p. 293.

598 ET, p. 318.

599 FET, p. 130.

600 ET, p. 343.

è altro che la risolutezza stessa»⁶⁰¹.

E in questo risoluto decidersi che prende corpo l'effettivo distaccarsi dell'Esserci dal Si e dalla sua dittatura. Si rende allora possibile l'instaurazione di un rinnovato rapportarsi dell'Esserci con se stesso e con gli enti intramondani, non più chiuso in un orizzonte ontico-esistentivo, costituito da semplici-presenze pensate come dominabili, ma *trascendente* verso una più vasta prospettiva ontologica ed esistenziale, ricomprendente quello stesso chiuso orizzonte e rendendolo comprensibile in un prospetto autentico.

La libertà, dunque, si concretizza come un *lasciar-essere l'ente*: essa lascia che l'ente traspaia nella sua autenticità, senza “appesantirlo” integrazioni di senso o interpretazioni rasserenanti. L'ente, nella ritrovata libertà dell'Esserci, può manifestarsi come ciò che è, e con lui l'Esserci stesso. Essi possono dunque *svelarsi* per ciò che sono in se stessi, oltre le imposizioni ontiche ed esistentive, trascendendole nell'apertura costitutiva dell'Esserci e lasciandole manifestarsi in ciò che tale apertura illumina.

Ma cosa svela, dunque, la comprensione della finitezza dell'Esserci e la sua non-potenza sull'ente? Cosa il suo non potersi porre a fondamento della totalità dell'ente?

Essa scopre lo stesso esser trasceso dell'Esserci, ovvero il suo esser da sempre, in quanto Esser-Ci, consegnato alla verità dell'Essere. L'Esserci si rende *libero* per ciò da cui è fondato, per ciò che lo determina in quanto Esserci: l'Essere.

*Rendersi liberi per la morte «è l'atto stesso dell'esistere come libertà, in quanto la libertà per la morte è l'esistere come impotenza a risolvere la contingenza dell'esistere»*⁶⁰².

Comprendiamo dunque perché Heidegger possa scrivere:

la libertà è solo nella scelta di una possibilità, cioè nel sopportare di non-aver-scelto e di non-poter-scegliere le altre⁶⁰³.

601 FET, p. 130.

602 HM, p. 293.

603 ET, p. 340.

Con l'essere-per-la-morte autentico, l'Esserci, sceglie la propria impotenza e la propria finitezza: il proprio esser-gettato in determinate possibilità che non si è scelto. La libertà è nel *risoluto decidersi* per questa scelta, nello scegliere dell'Esserci di esser se stesso, ossia ciò che è da sempre.

Si apre dunque uno scenario del tutto particolare: l'Esserci si trova innanzi al proprio esser-fondato, libero da quelle che Heidegger aveva definito come «le illusioni del Si»⁶⁰⁴. Ogni “giustificare” ontico-esistenziale, da ultimo, si svela come *ontologicamente fondato*: nella perdita di significatività di ogni ente che nella situazione emotiva fondamentale dell'angoscia si rivela, l'uomo incontra la *libertà*. In essa, l'Esserci, si affranca «dalla dispersione delle possibilità che si presentano casualmente»⁶⁰⁵ e, in tal modo, le possibilità effettive a cui l'Esserci è consegnato «possono essere comprese e scelte autenticamente»⁶⁰⁶.

Nell'esperire *concreto* dell'angoscia davanti al crollo dei significati edificati dal Si e nell'anticipazione della propria morte, svelante, nella *fine*, le proprie e determinate possibilità, l'Esserci si *rende-libero-per* il più proprio esser-colpevole. In questa decisione, scrive Heidegger, egli «diviene libero per il suo mondo»⁶⁰⁷: ovvero può finalmente «lasciar 'essere'»⁶⁰⁸ la totalità dell'ente a cui è consegnato (con gli enti e gli altri Esserci).

Nella decisione, data la sua particolare «natura ontologica»⁶⁰⁹, si *libera un'essenza*. Davanti Esserci, nel suo raggiunto *esser-libero-per*, si spalanca l'*esistenza autentica*, ovvero un'esistenza in cui, per la sua costitutiva apertura trascendentale, può finalmente rapportarsi liberamente con l'Essere.

In quanto finalmente aperto alla propria struttura autentica, l'Esserci, nel suo porsi quale interrogato privilegiato intorno alla questione dell'Essere, può rapportarsi con il proprio Esser-Ci, ovvero con l'Essere da cui è costituito in

604 ET, p. 318.

605 ET, p. 315.

606 *Ibidem*.

607 ET, p. 355.

608 *Ibidem*.

609 *Ibidem*.

quanto Ci e alla cui manifestazione, anche rispetto alla totalità dell'ente, si è reso *libero-per*. Ciò che si domanda, nella questione posta dall'*essere autentico* del Ci, risulta essere l'Essere stesso.

Nello stesso modo, ogni strutturarsi inautentico dell'esistenza dell'Esserci, può venir compreso come un nascondersi dell'Essere rispetto a se stesso, e ogni situazione emotiva dell'Esserci – l'angoscia in particolare - come un manifestarsi dell'Essere, attraverso quel Ci che l'uomo è chiamato a sostenere lungo tutto il corso della propria esistenza.

Conclusione

L'Esserci che noi stessi siamo, nel suo pensare, nel nostro pensare che in questo studio accade, non è dunque altro se non il tentativo dell'Essere di pervenire alla chiarezza con se stesso, al proprio svelamento.

Scrivendo Heidegger nella *Lettera sull' "umanesimo"*: «Pensare è *l'engagement par l'Être pour l'Être*»⁶¹⁰, ovvero il pensare è *l'impegnarsi* dell'Essere per l'Essere stesso. Altrimenti detto: nel pensiero l'Essere cerca se stesso: «il pensiero è *l'engagement* per e attraverso la verità dell'essere»⁶¹¹. L'interrogazione che l'uomo rivolge a se stesso, in quanto Esserci, cerca l'Essere mentre è essa stessa coinvolta nella verità dell'Essere in quanto *Esser-Ci*. Ovvero l'Essere che si manifesta nei termini storico-temporali di un qui ed ora umano.

L'Esserci è già da sempre ed essenzialmente nella verità⁶¹²: è *co-involto in essa*, tanto nei termini di un'esistenza autentica, quanto in quelli di una inautentica. Ciò che cambia, di fatto, è lo svelarsi di tale verità, la coscienza che l'Esserci ha di questa: ma il coinvolgimento in essa, la *finitezza* dell'Esserci e la sua non-potenza sull'ente, rimangono ciò che sono in se stessi, in quanto, al di là delle inautentiche integrazioni di senso ontico-esistentive, permangono come ontologicamente fondati nella verità dell'Essere. Non si tratta dunque, per Heidegger, di ricadere in un pensiero di stampo dualistico: autenticità e inautenticità, manifestante e manifestato, Essere ed ente fanno parte di un fenomeno unitario, la cui comprensione integrale consiste solo nel *venire in chiaro* di questo con la propria verità.

Nell'esistenza inautentica, dunque, il pensiero «si ritira dal suo elemento»⁶¹³: esso, cioè, si allontana rispetto a ciò in base a cui *può* dirsi tale, si allontana dal proprio *poter esser-pensiero* autenticamente inteso. «Il pensiero – scrive

610 LU, p. 32.

611 *Ibidem*.

612 Cfr. ET, p. 273 (c).

613 LU, p. 35.

Heidegger – è il pensiero dell'Essere»⁶¹⁴: ed è da esso che il pensare inautentico si ritira, ovvero si discosta dal proprio elemento più proprio.

Il 'pensare' metafisico, a partire da Platone e Aristotele⁶¹⁵, ha dimenticato la questione dell'Essere e, con essa, la differenza ontologica presente tra l'Essere e l'ente. La metafisica tradizionale ha inaugurato un pensare 'a partire dall'ente' che, disconoscendo l'Essere - oltre a improntarsi in termini fondamentalmente *nichilistici* - si è traslato in un pensiero di tipo tecnico-scientifico, postosi a servizio del fare e del produrre⁶¹⁶. La tecnica moderna, il pensiero scientifico dominante, l'abbandono della filosofia e il costante tentativo dell'uomo di porsi in rapporto di “signoria” rispetto all'ente ne sono altrettante conferme. In tutti questi casi è implicitamente testimoniato il mancato riconoscimento della essenziale questione dell'Essere: il suo tralasciamento ha consentito il progressivo scadere dell'Esserci in un rapporto sempre più inautentico e compromesso con la totalità dell'ente e con la verità a cui è consegnato.

Il presente scritto, di fatto, si è proposto di testimoniare, per lo più concentrandosi sulle principali tematiche sollevate in *Essere e tempo* (ma non esclusivamente), lo sforzo compiuto da Martin Heidegger nel tentativo di «portare di nuovo il pensiero nel suo elemento»⁶¹⁷, ovvero in quell'Essere così lungamente dimenticato dalla tradizione metafisica. Il pensiero qui presentato, dunque, vuol proporsi come un “pensiero dell'Essere” che incontra il proprio esser se-Stesso.

Il nostro esserci posti, inizialmente, nei pressi dell'esistenza inautentica e della sua dimensione pubblica – con particolare riguardo alla cosiddetta “dittatura” del Si – non si pone altrimenti se non come il tentativo di approcciare fenomenologicamente le «cose stesse»⁶¹⁸ nella loro *concretezza* quotidiana, lasciando emergere da esse, in un'*esposizione manifestativa*, il loro dissimulato

614 *Ibidem.*

615 Cfr. LU, p. 33.

616 *Ibidem.*

617 LU, p. 34.

618 Cfr. ET § 7.

“disagio” ontologico, ovvero il proprio esser “ motivate” a partire da un primato assegnato all'ente a discapito dell'Essere.

Abbiamo dunque voluto testimoniare, nel corso del nostro studio, la *dimenticanza della questione fondamentale dell'Essere nel suo concreto presentarsi storico-temporale*. In particolare si è cercato di sottolineare quella “radice dualistica” che, tutt'ora, divide l'esperienza della totalità dell'ente in termini di soggetto e oggetto: da una parte l'uomo, soggetto, con la sua «volontà di potenza»⁶¹⁹, la sua inclinazione all'«antropomorfia»⁶²⁰; dall'altro la totalità dell'ente (spesso estesa agli altri Esserci) quale oggetto da dominare e piegare ai fini che l'esistenza inautentica, di volta in volta, propugna come tali.

Nel far ciò, da parte di Heidegger, c'è un porsi in contrapposizione «alle costruzioni slegate, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come «problemi»⁶²¹, ovvero un *porsi in aperto contrasto* del filosofo con tutte le certezze quotidiane appoggiate da Si, con le interpretazioni medie e le priorità imposte dalla modernità. Ma ciò, una volta in più, vale come testimonianza di quell'essere “*engagé*”⁶²² dell'Essere per se stesso: nella via verso l'apertura di una comprensione autentica della totalità dell'ente e dell'Essere, questi, in quanto pensiero, deve “ingaggiare” una battaglia contro il più comune pensiero dell'Esserci smarrito per poter emergere dal proprio stato di oblio filosofico.

Oltre a ciò abbiamo cercato di individuare, assieme a Heidegger, un «terreno fenomenico»⁶²³ adatto al coglimento, da parte dell'Esserci – ente privilegiato nell'interrogazione dell'Essere – della totalità originaria a cui è consegnato nel suo essere in quanto Ci. Questo, seguendo le meditazioni sviluppate dal filosofo i n *Essere e tempo*, ci si è rivelato come aperto dalla situazione emotiva

619 MN, p. 9.

620 *Ibidem*.

621 ET, p. 42.

622 Cfr. LU, p. 32.

623 ET, p. 223.

fondamentale dell'*angoscia*: in essa, scrive Heidegger, «tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza»⁶²⁴. Nell'angosciarsi dell'Esserci le cose del mondo, nella loro interpretazione quotidiana - media e rassicurante - dismettono la significatività assegnata loro dalla dimensione pubblica inautentica (Si) in cui l'Esserci, per lo più, esiste. Ciò offre l'apertura di una possibilità: l'Esserci, subendo l'allontanamento dell'ente nella sua totalità, può ritrovarsi in uno spazio «vuoto e silenzioso», in cui il frastuono dell'ente e le sue pretese sono annullate. L'Esserci si ritrova nel *ni-ente*, ovvero nella perdita di significatività del “mondo” costituito dal Si. Il *niente*, scriverà Heidegger in *Che cos'è metafisica*, porta con sé un domandare.

L'angoscia apre uno “spazio” in cui una grande possibilità è data: l'Esserci, trovandosi spaesato in mezzo al *ni-ente*, può porsi in ascolto di quella silenziosa «voce della coscienza»⁶²⁵ - concetto “torto” da Heidegger in termini ontologici e, dunque, privo di connotazioni morali - che *richiama* l'Esserci a confrontarsi con la propria 'colpa' e il 'debito' (*Schuld*) nei confronti dell'Essere di cui è dimentico. La 'coscienza' si fa sentire nel silenzio dell'angoscia poiché essa “sorprende”⁶²⁶ l'Esserci «nei modi del suo essere quotidiano, nelle forme del Si»⁶²⁷.

Il silenzio con cui, paradossalmente, la 'coscienza' *richiama* l'Esserci alla propria 'colpa' e al proprio 'debito', come sottolinea Adriano Fabris, «risulta espressivo, “dice” qualcosa. È sintomo di un disagio»⁶²⁸ che riguarda il modo con cui l'Esserci si rapporta alla totalità dell'ente, ovvero in una tendenza 'oggettivante' che pone se stessa come 'soggetto' dominante un mondo 'oggetto'. Di contro, la 'colpa', suggerisce all'Esserci di doversi pensare affatto diversamente rispetto a tali termini: essa parla all'uomo della sua costitutiva finitezza e deficienza, mettendolo a confronto con le proprie convinzioni inautentiche che lo vogliono come 'soggetto-dominatore' dell'ente.

624 CM, p. 67.

625 Cfr. ET, § 60.

626 FET, p. 124.

627 *Ibidem*.

628 FET, p. 125.

Esser colpevole significa esser strutturalmente attraversati da un *non*, una negatività originaria che vuole l'Esserci sempre e solo *a partire* dal proprio fondamento, come *esser-gettato*, e mai come in grado di porsi *come* fondamento.

L'angoscia offre all'Esserci la possibilità mettersi in 'ascolto' della silenziosa 'voce della coscienza' per ritrovarsi, infine, innanzi al proprio esser-colpevole, ovvero innanzi al proprio finito Esser-Ci.

Ma un altro fenomeno, del tutto particolare, getta l'Esserci in uno stato d'angoscia: la morte. Questa si rivela all'Essere come possibilità insuperabile ed estrema, inaggrabile. Nonostante le banalizzazioni del Si, l'Esserci presente la propria fine. Proprio in questo senso, suggerisce Heidegger, l'Esserci deve *anticipare la propria morte*, rendendosi disponibile per l'estrema possibilità che annulla l'esser-possibile di ogni altra. Nella morte, in massimo grado, l'Esserci esperisce quella finitezza e deficienza (nullità) originaria che costituisce la sua 'colpa' e il suo 'debito', innanzi al quale, la 'coscienza', lo chiama.

Tutto ciò, a ben vedere, può darsi *proprio in quello «spazio» creato dall'angoscia* nel suo riuscire a imporsi sulla struttura quotidiana inautentica in cui l'Esserci. Possiamo dunque comprendere le parole di Heidegger: «L'angoscia rivela nell'Esserci l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'esser-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'Esserci innanzi al suo esser-libero-per l'autenticità del suo essere»⁶²⁹.

L'angoscia apre quello spazio in cui è resa possibile una rinnovata vicinanza dell'Esserci all'Essere: nel riconoscere e concedersi apertamente ai limiti strutturali della propria esistenza, l'Esserci si consegna al proprio esser se- Stesso, ossia a ciò che è originariamente, abbandonando il proprio esser Si-stesso.

La libertà è in un «lasciarsi reclamare dall'Essere»⁶³⁰ a cui l'Esserci deve rendersi disponibile. Ma, avverte Heidegger, nell'aprirsi alla verità l'Esserci deve saper sopportare un "pericolo": ovvero che questa «abbia poco o raramente qualcosa da dire»⁶³¹. La verità dell'Essere, intesa nella sua piena ricchezza e

629 ET, p. 229.

630 LU, p. 39.

631 *Ibidem*.

significatività, non può esser costretta a dir nulla, e tantomeno può esser chiamata a rispondere a uno specifico domandare dell'Esserci: ciò farebbe, inevitabilmente, ricadere il rapporto Esserci-Essere entro uno schema inautentico ed a un dualismo soggetto-oggetto. Non a caso Heidegger scrive: «L'essere può quindi non essere posseduto concettualmente, ma non è mai completamente incompreso»⁶³², costringere l'Essere entro una 'definizione' non implicherebbe altro se non un disconoscimento della sua natura: *libera e trascendentale*, svincolata da qualsiasi tentativo di traduzione logico-grammaticale.

Essere-liberi-per l'Essere significa lasciarsi *coinvolgere*, in termini *passivo-ricettivi*, dalla verità dell'Essere a cui si è sempre consegnati in quanto *Esser-Ci*. Manifestando tale *libertà* nella volontà di *avere coscienza* l'Esserci può lasciare che il proprio *pensare* si schiuda come un *pensare dell'Essere, che appartiene all'Essere*.

La verità dell'Essere si *schiede* attraverso e con il pensiero dell'Esserci, che è il pensiero dell'Essere ingaggiato con e per se stesso: l'apertura trascendentale costitutiva dell'Esserci rende possibile quel *posizionarsi ecstatico* in cui l'Esserci, trascendendo il proprio qui ed ora determinato, si rende *libero-per* il proprio *essere-nel-mondo*, ovvero si riconosce come appartenente, poiché coinvolto in essa, alla totalità dell'ente e alla sua verità fondamentale.

L'uomo è [...] «gettato» dall'essere stesso nella verità dell'essere, in modo che, così e-sistendo, custodisca la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere⁶³³.

632 ET, p. 224.

633 LU, p. 56.

Bibliografia:

Edizioni, Traduzioni, Commentario:

AGOSTINO, *Commento al vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it E. Gandolfo, Città Nuova Editrice, Roma, 1968, Vol. XXIV/1.

AGOSTINO, *Discorsi/4*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it P. Bellini, F. Cruciani, V. Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma, 1984, Vol. XXXII/2.

AGOSTINO, *Discorsi/6*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it. V. Paronetto, A. M. Quartiroli, Città Nuova Editrice, Roma, 1989, Vol. XXXIV.

AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi/3*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it. T. Mariucci, V. Tarulli, Città Nuova Editrice, Roma, 1976, Vol. XXVII.

AGOSTINO, *La città di Dio*, trad. it. B. Bellavia, Fermento, Roma, [ed. digitale], 2015.

AGOSTINO, *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, trad.it C. Carena, Einaudi, Torino, 2000.

AGOSTINO, *Le Confessioni*, trad. it G. Sgargi, Lorenzo Barbera Editore, Siena, 2007.

AGOSTINO, *Esposizioni sui Salmi/1*, in *Opere di Sant'Agostino*, trad. it. R. Minuti, Città Nuova Editrice Roma, 1967, Vol. XXV.

ARISTOTELE, *Retorica*, tr. it. A. Plebe, Mondadori, Milano, 2008, Vol. II.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, trad.it M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 2001.

ARISTOTELE, *Metafisica I*, a cura di G. Reale, tr. it. G. Reale, Bompiani, Milano, 2004.

ALIGHIERI D., *Divina Commedia*, Inferno, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2005.

HEIDEGGER M., *Che cos'è metafisica*, in *Segnavia*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987.

HEIDEGGER M., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, a cura di M.

- Michalski, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, Edizione digitale, 2017.
- HEIDEGGER M., *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1987.
- HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, a cura di Franco Volpi su versione di Pietro Chiodi (1970), trad.it di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 1971.
- HEIDEGGER M., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di Adriano Fabris, trad.it Adriano Fabris, Il melangolo, Genova, 1988.
- HEIDEGGER M., *L'essenza della verità*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997.
- HEIDEGGER M., *Lettera sull'«umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995.
- HEIDEGGER M., *Metafisica e nichilismo*, a cura di Carlo Angelino, trad.it Adriano Fabris, Il Melangolo, Genova, 2006.
- HEIDEGGER M., *Scritti politici (1933-1966)*, Piemme, Casale Monferrato, 1998.
- HEIDEGGER M., *Per la determinazione della filosofia*, tr.it. di G. Auletta, Guida, Napoli, 1993.
- KIERKEGAARD S., *Il concetto dell'angoscia*, trad. it e a cura di Cornelio Fabro, SE, Milano, 2007.
- LEOPARDI G., *Canti, L'infinito*, a cura di M. A. Rigoni, Rizzoli (Edizione speciale per il Corriere della Sera), Milano, 2004.
- NIETZSCHE F., *Aurora*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano, 1978.
- NIETZSCHE F., *Schopenhauer come educatore*, a cura di Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 2009.
- PASCAL, *Pensieri*, a cura di A. Bausola, trad. it R. Tapella, A. Bausola, Rusconi, Milano, 1993.
- PAVESE C., *La luna e falò*, Einaudi, Torino, 1999.
- PLATONE, *La repubblica*, Volume I, Libro IV, trad.it F. Gabrieli, Rizzoli, Milano, 1994.
- SEVERINO E., *Dall'Islam a Prometeo*, Rizzoli, Milano, 2003.

- SEVERINO E., *Heidegger e la metafisica*, 1950, Adelphi, Milano.
- SEVERINO E., *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano, 2006.
- SEVERINO E., *La filosofia dai greci al nostro tempo*, Bur, Milano, 2004.
- TOLSTOJ L. N., *La morte di Ivan Il'ič*, trad .it G. Buttafava, Garzanti, Milano, 2010.

Studi:

- AA.VV, *Confronti con Heidegger*, a cura di G.Semerari, Edizioni Dedalo, Bari, 1992.
- AA.VV, *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, vol. V, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma, 2006.
- ALICI L., Piccolomini R., Pieretti A. (edd.), *Esistenza e libertà, Agostino nella filosofia del Novecento/I*, Città Nuova Editrice, Roma, 2000.
- BERTUZZI G., *La verità in Martin Heidegger: dagli scritti giovanili a "Essere e tempo"*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991.
- BESPALOFF R., *Su Heidegger*, tr. it. Di Laura Sanò, Bollati Boringhieri, Milano, 2010.
- BOSS M., Prefazione a M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, trad. it. Di A. Giugliano, Guida, Napoli, 1991.
- CORTELLA L., *Dal soggetto al linguaggio, Un percorso nella filosofia contemporanea*, Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia, 2015.
- DE VITTIIS P., *Heidegger e le lezioni friburghesi del 1919-1921: l'Auseinandersetzung con Ernst Troeltsch*, Archivio di filosofia, Vol. 75, No. 1-2, Accademia Editoriale.
- ESPOSITO C., *Martin Heidegger. La memoria e il tempo*, in L. Alici, R. Piccolomini, A.Pieretti (edd.), *Esistenza e libertà, Agostino nella filosofia del Novecento/I*, Città Nuova Editrice, Roma, 2000.

- FABRIS A., *Essere e Tempo di Heidegger*, Carrocci, Roma, 2016.
- GALIMBERTI U., *Invito al pensiero di Heidegger*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1989.
- MASO S., *Lingua Philosophica Graeca*, Mimesis, Milano-Udine, 2010.
- MORA F., *Martin Heidegger. La provincia dell'uomo. Critica della civiltà e crisi dell'umanesimo (1927-1946)*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011.
- NESTI R., *La «vita autentica» come formazione. Lettura pedagogica di Essere e tempo di Martin Heidegger*, Firenze Univeristy Press, Firenze, 2007.
- PEROLI E., *Dio, uomo e mondo. La tradizione etico-metafisica del Platonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2003.
- PEREGO V., *Finitezza e libertà (Heidegger interprete di Kant)*, Vita e Pensiero, Milano, 2001.
- VISCOMI M., in *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Mimesis, Milano, 2010, in Acta Philosophica, Fascicolo II, Volume 22.
- VOLPI F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 2010, Edizione digitale.
- VOLPI F., *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano, 2011.
- ZARADER M., *Heidegger e le parole dell'origine*, tr. it Simona Delfino, Vita e Pensiero, Milano, 1997.