



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di Ricerca in “Scienze filosofiche” – Indirizzo “Filosofia”

Dipartimento di Scienze umanistiche

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/03

Abitare lo spaesamento. Lo spazio della Unheimlichkeit nel pensiero di Martin Heidegger

LA DOTTORESSA
Chiara Torrente

IL COORDINATORE
Leonardo Samonà

IL TUTOR
Sandro Mancini

CICLO XXV
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2015

Indice

Elenco delle sigle.....	1
Introduzione.....	3
I. L'interpretazione heideggeriana dello spazio nell'analitica esistenziale condotta in <i>Essere e tempo</i> , e le sue conseguenze nella speculazione successiva alla <i>Kebré</i>	10
1. Introduzione al problema	10
2. La spazialità del <i>Dasein</i> , ovvero il «concedere spazio»	13
3. Il <i>Dasein</i> in situazione	25
4. La riconduzione dello spazio al tempo nel § 70 di <i>Sein und Zeit</i>	39
5. Pensare lo spazio a partire dal vuoto	49
6. Alcune linee interpretative concernenti lo spazio nel pensiero di Heidegger, a partire da <i>Essere e tempo</i>	66
II. L'uomo come essere-decentrato	81
1. L'emergere di un'ulteriorità.....	81
2. Freud non avrebbe visto la <i>Lichtung</i>	92
3. Le conseguenze della <i>Unheimlichkeit</i> sul rapporto tra l'uomo e le cose.....	103
4. Il “farsi-di-casa nell'esser-spaesato”.....	112
5. <i>Wer sind wir?</i>	125
III. Il luogo di un abitare autentico.....	145
1. Lo <i>Zeit-Raum</i>	145
2. Pensare lo spazio a partire dal ‘luogo’	156
3. Cosa significa prestare ascolto all'appello dell'Essere?.....	170
4. Decisione e situazione: il soggiorno dei mortali	183
5. “Ormai solo il calcolo”: il darsi dell'essere nell'epoca della tecnica	202
Conclusioni.....	219
Bibliografia	243

Elenco delle sigle

Le citazioni degli scritti di Heidegger si riferiscono all'edizione completa (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975-). Le opere più frequentemente citate saranno indicate attraverso le seguenti sigle, seguite dal numero di pagina del testo originale tedesco e, dove accessibile, della traduzione in lingua italiana.

SZ: *Sein und Zeit* [1927], in GA, Bd. 2, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977.

SZV: SZ, trad. it. di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010 (condotta sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969²).

SZM: SZ, trad. it di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.

GA 5: *Holzwege* [1935-1946], hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

GA 7: *Vorträge und Aufsätze* [1936-1953], hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

GA 9: *Wegmarken* [1919-1961], hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

GA 11: *Identität und Differenz* [1955-1957], hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2006, trad. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1981; trad. it. di U. M. Ugazio, *Identità e differenza*, in "aut aut" 197-88 1982, pp. 2-38. La traduzione utilizzata nel presente lavoro fa riferimento all'edizione *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, trad. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.

GA 12: *Unterwegs zur Sprache* [1950-1959], hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973

GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens* [1910-1976], hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.

GA 14: *Zur Sache des Denkens* [1962-1964], hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, trad. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.

GA 15: *Seminare* [1951-1973], hrsg. von C. Ochwad, Klostermann, Frankfurt a. M. 1986, trad. it. di M. Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, Coliseum, Milano 1992; tr it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992.

GA 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [Sommersemester 1928], hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990.

GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [Wintersemester 1929/1930], hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. di P. L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992.

GA 40: *Einführung in die Metaphysik* [Sommersemester 1935], hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986.

GA 53: *Hölderlins Hymne "Der Ister"* [Sommersemester 1942], hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.

GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [Sommersemester 1923], in GA 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermenutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992.

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007.

B: *Bemerkungen zu Kunst - Plastik - Raum* [conferenza tenuta nel 1964], hrsg. von H. Heidegger, Erker-Verlag, St. Gallen 1996, trad. it. di F. Bolino, *Corpo e spazio. Osservazioni su arte – scultura – spazio*, Il Melangolo, Genova 2000.

ZS: *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, trad. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali- Colloqui-Lettere*, a. c. di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli 2000.

Introduzione

Il presente lavoro mira ad esplicitare il senso profondo che il tema dell'abitare, quale essere situato dell'uomo in un mondo, ed essere sempre coinvolto in un determinato accadere, assume nel pensiero di Heidegger. Esso prende avvio da un passo, a mio giudizio particolarmente significativo, tratto dalla conferenza del '51 *Bauen Wohnen Denken*, in cui Heidegger afferma esplicitamente che “la relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza” (*Das Verhältnis von Mensch und Raum ist nichts anderes als das wesentlich gedachte Wohnen*)¹. Per tale ragione, al fine di comprendere cosa Heidegger intenda attraverso il tema dell'abitare, che sarà successivamente inteso come il soggiornare dell'uomo sulla terra “presso luoghi e cose”², bisogna innanzi tutto tentare di comprendere cosa Heidegger intenda per spazio e cosa intenda per uomo.

Seguendo questa linea direttiva, verranno perciò sviluppati rispettivamente i nessi problematici concernenti la questione dello spazio e la condizione umana, dunque, relativamente a quest'ultima, le considerazioni heideggeriane sull'essenza dell'uomo quale rapporto e coappartenenza reciproca con l'Essere; nella fase conclusiva del lavoro, l'attenzione sarà invece diretta prevalentemente verso la dimensione dell'abitare, e dunque verso la dimensione etica, la quale si delinea appunto come riflessione sul soggiorno dei mortali, al di qua di ogni possibile interpretazione di essa come disciplina o come insieme di norme e valori, cui potersi attenere.

Emergerà in questo caso come già in *Essere e tempo* l'abitare dell'esserci risulti strettamente connesso con il suo stesso essere, e come anzi, nel § 12, esso venga indicato come l'essere familiare con il proprio mondo, e dunque come l'essere dell'esserci quale essere-nel-mondo, prendentesi cura degli utilizzabili ed essente presso di essi; muovendo dall'opera del '27, si tenterà pertanto di comprendere in che modo, e attraverso quali slittamenti, venga a modificarsi il senso dell'abitare e dell'essere-nel-mondo, fino a giungere ad essere inteso come l'aver cura della Quadratura (*Geviert*) di cielo, terra divini e mortali. Nell'ambito di un'indagine concernente il modo di soggiornare dell'uomo, andranno perciò a convergere i risultati precedentemente guadagnati attraverso l'analisi dello spazio e dell'essenza umana nel pensiero di Heidegger, a proposito della quale si rivelerà particolarmente importante la dimensione dello spaesamento (*Unheimlichkeit*).

Quest'ultimo, infatti, dopo essere stato indagato a fondo nell'opera del '27, e dopo essere stato individuato, nella sua stretta connessione con la tonalità emotiva dell'angoscia, come “il modo fondamentale dell'essere-nel-mondo”³, ritorna nella

¹ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* [conferenza del 1951], in Id., *Vorträge und Aufsätze*, in GA, Bd. 7, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, p. 160, trad. it. di G. Vattimo, *Costruire abitare pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 105.

² *Ibidem*

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], in GA, Bd. 2, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010 (condotta sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969²), (d'ora in poi SZV) p. 331. È inoltre

riflessione heideggeriana con particolare insistenza nel corso universitario tenuto nel *Sommersemester* del 1935, *Introduzione alla metafisica*, e in quello del '42 su *L'inno* *Der Ister di Hölderlin*. In entrambi i casi, l'essere *unheimlich* mantiene un ruolo decisivo quanto all'essenza dell'uomo, e viene indicato addirittura come "il carattere fondamentale dell'essenza umana, cui in ogni caso gli altri caratteri debbono essere riportati"⁴.

Il percorso che ho scelto di seguire inizia con *Essere e tempo*, l'opera più nota di Heidegger, nella quale è già presente, in modalità certo differenti rispetto a quanto avverrà in seguito, la gran parte dei temi che saranno ulteriormente sviluppati e rielaborati nella speculazione heideggeriana successiva.

Nelle analisi in essa condotte, Heidegger prende nettamente le distanze dall'interpretazione dell'uomo come soggetto o come *animal rationale*, e si accinge a sviluppare la propria interrogazione sul senso dell'essere *überhaupt*⁵; a tal fine, però, il percorso prende avvio da un'indagine concernente l'unico ente in grado di porsi la domanda sull'essere, ovvero quell'ente, del tutto particolare, il cui modo di essere viene individuato nella stessa comprensione d'essere, nel suo essere progetto-gettato e scaduto, e la cui costituzione ontologica non implica alcuna correlazione tra un polo soggettivo e uno oggettivo, preliminarmente separati, ma viene rintracciata nel fenomeno unitario e originario dell'"essere-nel-mondo" (*In-der-Welt-sein*).

La domanda concernente l'essere, e il legame indissolubile tra l'essere e l'esserci e, successivamente, tra l'essere e l'uomo, rimarrà una costante nel *Denkweg* heideggeriano, e attraverserà i vari mutamenti in esso dispiegatisi, e in particolare la *Kehre* dei primi anni '30, e dunque il passaggio dalla domanda concernente il 'senso' dell'essere a quella sulla 'verità' (*a-letheia*) dell'essere, fino a giungere, nella speculazione più tarda, all'interrogazione sul 'luogo' (*Ort*) dell'essere, ovvero sull'ambito aperto e diradato per l'accadere di quest'ultimo. L'esserci, infatti, già in *Sein und Zeit*, è, come tale, estatico, e ciò vuol dire che l'essere ad esso peculiare coincide con l'*ex-sistere*, ovvero con l'essere sempre proiettato oltre se stesso nelle proprie possibilità, e con l'essere costitutivamente esposto ad una dimensione che il *Dasein* non ha posto, e che non dipende da esso.

Per la portata dell'opera del '27, ma anche per la sua incompiutezza, e per i motivi che ad essa hanno condotto, *Essere e tempo* funge da baricentro per le considerazioni svolte di seguito, attraverso le quali ho tentato di far emergere punti di continuità e differenze tra il modo in cui determinati temi sono stati in esso affrontati e il modo in cui essi sono stati successivamente trasformati, rielaborati, e tuttavia mantenuti.

accessibile una traduzione alternativa a cura di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006 (d'ora in poi SZM).

⁴ »[...] das Unheimlichste zu sein, ist der Grundzug des Menschenwesens, in den je und immer alle anderen Züge eingezeichnet werden müssen« (M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [*Sommersemester* 1935], in GA, Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, p. 160, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986, p. 159).

⁵ Relativamente al significato di *überhaupt* riferito a *Sein* (essere), Marini rende il termine in questione come «in assoluto». Ritengo che tale traduzione sia più adeguata rispetto a quella di Chiodi, che rende *überhaupt* come «in generale»; essa, infatti, risponde al tentativo di intendere l'essere non come generico o comune ma, al contrario, come «innanzi tutto» o «primariamente» o ancora «in quanto tale». Tuttavia preferisco mantenere il termine tedesco al fine di non deviarne significativamente il senso. Si veda, a tale riguardo, SZV, p. 28 e SZM, p. 59.

In primo luogo, trattandosi della questione dello spazio, è emerso, attraverso importanti suggestioni provenienti dalla letteratura critica sull'argomento, come uno dei mutamenti più significativi sia legato proprio al rapporto che intercorre tra lo spazio e il tempo. Infatti, in *Essere e tempo*, nonostante la chiara difficoltà a delineare i rapporti tra la spazialità (*Räumlichkeit*) esistenziale e la temporalità (*Zeitlichkeit*), e nonostante l'oscillazione tra l'indicare la *Räumlichkeit* come "una determinazione fondamentale dell'Esserci, non diversamente dalla temporalità"⁶ e l'intenderla invece come fondata su quest'ultima, Heidegger si decide nel § 70 per un'esplicita riconduzione della spazialità alla temporalità estatico-orizzontale.

Tale questione muta però significativamente a partire dagli anni della svolta, e in particolare a partire dal saggio del '36 su *L'origine dell'opera d'arte*, nel quale verrà in chiaro una "ridefinizione del senso del *Dasein*", che non sarà più limitato al *Dasein* umano, ma che riguarderà ad esempio la stessa opera d'arte, intesa come il "porsi in opera della verità" e, successivamente, le cose (*die Dinge*), le quali non potranno più rientrare nella distinzione tra utilizzabilità (*Zubandenheit*) e semplice-presenza (*Vorhandenheit*), individuata nell'opera del '27.

Tutto ciò consentirà ad Heidegger di prestare una maggiore attenzione all'originario "spazializzarsi dello spazio" e al "gioco d'insieme dei luoghi", intesi non più a partire dal progetto (*Entwurf*) del *Dasein* umano, e non più riconducibili alla *Zeitlichkeit*. Lo spazio verrà riconosciuto esplicitamente, nella conferenza del '69 *Die Kunst und der Raum*, come *Urphänomenon*, che, come tale, non può essere ricondotto ad altro; e lo stesso accadere della verità non sarà più riferito primariamente al progettarsi dell'esistenza, ma verrà indagato nel suo dispiegarsi spazio-temporale.

In contrapposizione con la concezione dello spazio che riduce quest'ultimo ad estensione uniforme e misurabile, Heidegger individuerà il 'proprio' dello spazio, che si rivela qui strettamente connesso con la problematica concernente il 'luogo', in un 'disporre' (*Einräumen*), a partire dal quale si determina l'ambito aperto per il coappartenersi delle cose tra di loro, e per l'abitare umano. Lo spazio è adesso pensato primariamente a partire dal suo dare e concedere spazio, che viene pertanto individuato come ciò che ad esso è peculiare. Proprio in questo senso, dopo *Sein und Zeit*, il raccogliersi delle cose non sarà più inteso a partire dalla loro utilizzabilità per il *Dasein*, ma sarà pensato muovendo dal luogo e dallo stesso accadere delle interconnessioni e dei rinvii in esso implicati. Già a partire dal saggio del '36, ma ancor più nei *Beiträge*, sarà ripristinata la cooriginarietà di spazio e tempo, che verrà ivi indagata attraverso la complessa dimensione dello *Zeit-Raum*, e che condurrà, nella conferenza del '62, *Zeit und Sein*, all'esplicita ritrattazione del tentativo del § 70 di *Sein und Zeit* di ricondurre la spazialità alla temporalità.

Muovendo dallo schiudersi di tali nessi, verranno inoltre posti a confronto il fenomeno della *Situation*, elaborato con particolare attenzione nel § 60 di *Essere e tempo*, e quella "trasformazione dell'uomo attraverso il salto nel *Da-sein*", che Heidegger affronta nei *Beiträge*, ma che compare già nella Prolusione del '29 su *Che cos'è metafisica?*, in stretta connessione con la tonalità emotiva fondamentale dell'angoscia, o meglio come scaturente precipuamente da essa.

⁶ SZ, p. 485; SZV, p. 433; SZM, p. 1031.

Si tratterà, in questo caso, di far emergere come in entrambe le circostanze il decisivo stia nel lasciar venire alla presenza una dimensione ulteriore ed eccedente rispetto all'esserci prima, e rispetto all'uomo poi, che rimane per lo più occultata a causa di una determinata interpretazione dell'essere, la quale tuttavia scaturisce proprio dal modo in cui l'essere si dà e accade in tale dimensione, attraverso il sottrarsi ad esso peculiare. Nel fare ciò, bisognerà pertanto tenere presente come, a partire dalla *Kehre*, la questione dell'essere, e dunque anche la questione dell'uomo, non sia più indagata prendendo le mosse dall'autoprogettarsi dell'esserci, ma come essa sia intesa piuttosto muovendo dallo stesso accadere dell'essere e dal *Bezug* (riferimento) di quest'ultimo all'uomo. Proprio a partire da questo spostamento del punto di partenza dell'indagine, nella speculazione heideggeriana successiva ad *Essere e tempo* non si tratterà più di scoprire l'orizzonte (*Horizont*) per l'interpretazione del senso dell'essere, quanto di in-sistere in una *Dimension*, ovvero nella regione libera e diradata per l'accadere della verità dell'essere.

Tutto questo ha molto a che fare con quanto Heidegger ha indicato attraverso l'espressione "pensiero dell'essere", e dunque appunto con un pensiero che muova non più dall'ente, ma dalla verità dell'essere, e che consenta di accogliere come tale un che di eccedente e di non calcolabile.

Ma tale pensiero si dispiega nella modalità di una precisa risposta all'appello che l'essere rivolge all'uomo, ed è per questo che, nonostante tutte le differenze e i mutamenti avvenuti nel percorso di pensiero di Heidegger, rimane costante il tema di un rivolgimento scaturente da una chiamata, che in *Essere e tempo* era stata analizzata attraverso il fenomeno della chiamata della coscienza (*Ruf des Gewissens*), in seguito alla quale diviene possibile per l'uomo l'assunzione su di sé della propria condizione; quest'ultima, dal canto suo, era stata precedentemente rintracciata nel progetto-gettato e scaduto, e verrà successivamente a coincidere con la condizione di mortale, pensabile solo a partire dall'insieme di connessioni e di rinvii propri dell'accadere del *Geniert*, e dal riunirsi di quest'ultimo nelle cose e nei luoghi presso cui l'uomo soggiorna.

Tuttavia, la "voce *estranea*", che chiama l'esserci nella chiamata della coscienza, è l'esserci stesso nel suo essere spaesato, il che vuol dire che certamente nel momento della *Unheimlichkeit* emerge un'estraneità e un'ulteriorità che non dipende dal *Dasein* stesso, e che in *Essere e tempo* coincide con l'essere gettato nel mondo di quest'ultimo, ma tale estraneità è ancora intesa a partire dall'esserci e dal suo autoprogettarsi; nella speculazione successiva all'opera del '27, invece, in linea con quanto affermato relativamente allo spostamento del punto di partenza dell'indagine, Heidegger tenterà di pensare tale estraneità e tale eccedenza muovendo dal suo proprio darsi e sottrarsi; ed è proprio da essa che viene l'appello a cui l'uomo non può in alcun modo sottrarsi, e al quale egli può però rispondere in modalità tra esse differenti.

Anche in relazione al tema della morte, si assisterà, nella fase successiva alla *Kehre*, ad uno slittamento da un ambito riconducibile alla *Zeitlichkeit* verso quella *Dimension*, che viene a delinearsi attraverso l'unitarietà originaria di spazio e tempo nello *Zeit-Raum*, e dunque attraverso la ridefinizione del *Dasein* in direzione dello *Zwischen*, ovvero del frammezzo, che l'uomo ha la possibilità di preparare, e nel quale si offrono le condizioni per un suo in-sistere in esso, nella coappartenenza reciproca con l'essere.

La morte si era infatti rivelata centrale in *Essere e tempo*, ed era stata individuata come la possibilità dell'impossibilità dell'esistenza, e dunque come l'unica possibilità estrema, a partire dalla quale l'esserci scopre se stesso nella modalità del *Seinkönnen*, radicalmente differente dagli utilizzabili e dalla semplice-presenza sottomano, cogliendo in tal modo ogni altra possibilità in quanto possibilità; nell'essere-per-la-morte, l'esserci non si irrigidisce nella possibilità singola, la quale, piuttosto, emerge nell'ambito di un poter-essere-un-tutto autentico.

La morte manterrà in seguito un ruolo decisivo, poiché solo attraverso essa l'esserci, e successivamente l'uomo, si rapporta ad un modo di essere che non si dà come ente presente, e dunque al sottrarsi e al rifiutarsi dell'essere, disponendosi in tal modo ad accogliere l'appello che l'essere gli rivolge. In particolare, nelle conferenze degli anni Cinquanta, la questione concernente la morte sarà piuttosto pensata in stretta connessione con il soggiornare dell'uomo sulla terra, e dunque con l'ambito aperto per il venire alla presenza dell'essere come *Ereignis*. In questo senso, nella conferenza del '51 precedentemente richiamata, Heidegger affermerà che “solo l'uomo muore, e muore continuamente, fino a che rimane sulla terra, sotto il cielo, di fronte ai divini”⁷.

L'analisi ivi condotta si articola dunque in tre fasi distinte. La prima concerne il tema dello spazio nella speculazione heideggeriana, a partire da *Essere e tempo*, e mira a far emergere la stretta connessione tra il senso assunto da quest'ultimo e il concetto di luogo; il luogo, infatti, si rivela centrale non solo in quanto emerge come la provenienza stessa dello spazio, ma poiché, lungi dall'essere inteso come mera collocazione all'interno dell'estensione misurabile, viene a coincidere con l'ambito aperto, con la regione diradata per l'accadere dell'essere, che l'uomo abita, ed in cui egli è costitutivamente situato. Lo spazio, che a partire dai *Beiträge* sarà pensabile solo muovendo dall'unitarietà originaria di spazio e tempo, e dunque muovendo dalla dimensione dello *Zeit-Raum*, dovrà inoltre essere pensato a partire da un concetto di 'vuoto', sviluppato con particolare attenzione proprio nei *Beiträge*, ma che sarà in seguito rielaborato, specialmente nelle conferenze degli anni Cinquanta e Sessanta.

Non si tratta, in questo caso del 'vuoto' inteso come mero nulla e come pura assenza, ma di un che di eccedente, che sfugge ad ogni tentativo di controllo da parte del pensiero rappresentativo, e che tuttavia fa sentire la sua presenza proprio attraverso il suo essere assente. Tale concetto va pensato in corrispondenza con il senso della parola *a-letheia*, e dunque con il gioco tra velatezza e dis-velatezza, a partire dal quale diviene comprensibile ciò che Heidegger intende quando parla del rapporto tra l'uomo e l'essere.

La seconda parte concerne invece il tema della *Unheimlichkeit*, che verrà sviluppato prestando una particolare attenzione all'opera del '27, in cui esso è inteso come direttamente scaturente dalla tonalità emotiva fondamentale dell'angoscia, e attraverso il quale si rende accessibile al *Dasein*, mediante un profondo rivolgimento e uno sconvolgimento della significatività con cui esso è familiare, la dimensione 'propria' del suo stesso esistere.

Tenendo fermo il ruolo che lo spaesamento assume, e cioè l'emergere, attraverso esso, di un che di ulteriore e di eccedente rispetto all'autoprogettarsi del *Dasein*, ovvero di ciò

⁷ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* [1951], in GA, Bd. 7, p. 152; trad. it., p. 99.

che viene qui a coincidere con il suo *Geworfensein*, con il suo essere gettato, la questione della *Unheimlichkeit* sarà ulteriormente interrogata nella speculazione successiva a *Sein und Zeit*, nella quale essa viene sviluppata in direzione di una stretta coappartenenza tra il proprio e l'estraneo, tra il solito e l'insolito, che permea interamente il modo di essere dell'uomo e il suo dimorare sulla terra.

In questo senso, il carattere peculiare all'essere umano è rintracciato nella presente analisi nel suo essere decentrato, e ciò vuol dire che nella prospettiva heideggeriana l'essere dell'uomo non è pensabile esclusivamente, né primariamente, a partire da quest'ultimo, il quale piuttosto si rivela tale solo in quanto indissolubilmente legato ad un che di altro rispetto a sé, che lo eccede, e che gli si sottrae inevitabilmente. E tale decentramento si delinea, sia in *Sein und Zeit* che nella speculazione heideggeriana ad esso successiva, in stretta connessione con il momento della *Unheimlichkeit*. In esso, infatti, con lo sprofondare della significatività abituale nell'insignificatività, 'si fa spazio' per il venire alla 'presenza' di un che di insolito, che si rifiuta e si sottrae alla rappresentazione, e si rende in tal modo possibile il disporsi da parte dell'uomo verso di esso e l'assunzione su di sé della propria condizione, e del proprio rapporto con un'eccedenza incalcolabile.

Tale questione sarà inoltre analizzata alla luce del corso su Hölderlin, tenuto nel *Sommersemester* del '42, in cui Heidegger opera una distinzione tra uno spaesamento autentico, strettamente connesso con l'assunzione da parte dell'uomo della propria condizione di mortale, e dunque del proprio costitutivo legame con l'essere, e uno spaesamento inautentico, a partire dal quale si offrono, a mio giudizio, spunti interessanti in merito alla problematica concernente la *Heimatlosigkeit* (spaesatezza).

La terza e ultima parte del lavoro che qui presento, concerne in modo più specifico la dimensione del soggiornare nel pensiero di Heidegger e il ruolo che essa assume in relazione alla possibilità per l'uomo di custodire la verità dell'essere e, quanto alle conferenze degli anni Cinquanta raccolte in *Vorträge und Aufsätze*, all'aver cura della Quadratura di cielo terra, divini e mortali, nelle 'cose' e nei luoghi presso cui l'uomo soggiorna. Si tratterà in questa fase di far emergere la possibilità di un abitare profondamente diverso rispetto alla modalità di 'soggiornare' resasi dominante, e guidata dal calcolo e dal pensiero rappresentativo.

Nell'ambito di tale possibilità, bisognerà interrogarsi ulteriormente sul ruolo e sull'importanza di quanto Heidegger intende attraverso una modalità di pensiero che lasci essere le cose e gli altri uomini a partire da ciò che essi sono, e dunque non a partire da essi stessi, ma dall'accadere della verità dell'essere. Più precisamente, bisognerà tentare di comprendere in che modo possa delinarsi un abitare che sia in grado di accogliere, in quanto tali, le connessioni e le interconnessioni dell'"accadere" in cui esso è situato e sempre coinvolto, ovvero il mondo come "gioco di specchi", attraverso cui accade l'insieme dei Quattro, accogliendo in tal modo anche l'eccedenza incalcolabile che in tali connessioni si dispiega.

Un simile abitare, una simile *Situation*, non risulta però pensabile se non a partire dalla regione aperta per l'accadere dell'essere, la quale, a sua volta, non può essere pensata nello spazio naturale omogeneo, dove i punti ad esso appartenenti sono identici tra di loro e tra essi interscambiabili; l'abitare così inteso abbisogna piuttosto di una

riflessione che, attraverso il luogo e la località (*Ortschaft*), conduca fino al frammezzo (*das Zwischen*) e alla *Dimension*, mediante la quale si offre una ‘misura’ per il soggiorno dei mortali.

Tuttavia, tale abitare non è pensabile nemmeno prescindendo dalla netta presa di distanza dal pensiero rappresentativo e dallo stato interpretativo pubblico, che solo la *Unheimlichkeit*, facendo sprofondare la significatività abituale nell’insignificatività, rende possibile. Solo a partire da ciò si offrono le condizioni per accogliere in quanto tale ciò che è ‘sconosciuto’, e che rimane tale; si tratta di un che di ulteriore e di incalcolabile, strettamente connesso con la possibilità per l’uomo di assumere su di sé la propria condizione di gettatezza e di finitezza e, in ultima analisi, il proprio inscindibile legame con l’essere.

Si delinea così un’etica non prescrittiva e fondata sull’assunzione da parte dell’uomo della propria finitezza, a partire dalla quale diviene possibile un modo alternativo, rispetto a quello dominante, di rivolgersi alle cose e agli altri uomini, che muove appunto dal proprio coinvolgimento nell’accadere della verità dell’essere e dal fatto che il proprio essere e il proprio modo di essere non è pensabile prescindendo da tale accadere. Ma essa è, si potrebbe forse dire, anche un’etica dello spaesamento, ovvero del mantenimento di quella condizione che consente di accogliere il proprio legame con l’alterità e con un’ulteriorità irrapresentabile, senza cercare di porre quest’ultima sotto il proprio controllo.

Affinché tale modalità di “soggiornare sulla terra presso i luoghi e le cose” si renda accessibile, è dunque necessario ripensare l’abitare stesso nella sua essenza, ovvero il rapporto tra l’uomo e lo spazio. E tale rapporto dipende precipuamente da una rielaborazione dello spazio stesso, che non limiti quest’ultimo all’estensione misurabile, ma neanche a qualcosa che possa essere attribuito in modo esclusivo all’uomo, e che lo ponga piuttosto in stretta connessione con il modo in cui accade la verità dell’essere e con il ‘luogo’ in cui ad essa è data la possibilità di dispiegarsi.

I. L'interpretazione heideggeriana dello spazio nell'analitica esistenziale condotta in Essere e tempo, e le sue conseguenze nella speculazione successiva alla Kehre

1. Introduzione al problema

La questione dello spazio e del modo in cui l'uomo, il mondo e gli utilizzabili intramondani possano essere determinati come spaziali è stata affrontata da Heidegger in svariati momenti del suo percorso di pensiero; tale questione, spesso trascurata dalla letteratura critica¹, riveste un ruolo particolarmente importante in quanto consente non solo di far luce sul senso dello spazio e della spazialità del *Dasein* nella riflessione heideggeriana, ma conduce ad un ulteriore chiarimento di quella che è passata alla storia della filosofia come la *Kehre*, avvenuta nei primi anni '30, e degli apporti innovativi rispetto a *Sein und Zeit*, che da essa sono scaturiti.

In questo senso, se riportiamo il discorso relativo alla *Kehre* al tema dello spazio e del rapporto tra spazio e tempo, ci rendiamo conto di come tale relazione si articoli in modo più chiaro proprio sulla base dei testi immediatamente successivi ai primi anni '30, e come essa trovi nella tarda speculazione heideggeriana il luogo del superamento di quell'*impasse* che aveva caratterizzato il § 70 di *Sein und Zeit*, dove Heidegger giungeva ad un'esplicita riconduzione dello spazio alla temporalità (*Zeitlichkeit*) estatico-orizzontale.

Il momento centrale in cui emerge il superamento della difficoltà di chiarire i rapporti tra spazio e tempo va rintracciato in primo luogo nel saggio del 1936 su *L'origine dell'opera d'arte*, dove la capacità di aprire nuove dimensioni di senso non è più prerogativa dell'esserci (*Dasein*) inteso come progetto gettato e deietto² ma viene estesa, ad esempio, all'opera d'arte, la quale offre la possibilità di dislocarsi dalla propria abitualità e di «collocarsi in ciò che l'opera ha fatto insorgere». Tale operazione consente di pensare lo stesso accadere della verità, e dunque il venire alla presenza

¹ A tale riguardo, si veda il § 6 del I capitolo del presente lavoro.

² Per quanto concerne il termine *Verfallen*, Volpi mantiene la traduzione di Chiodi rendendolo come «deiezione» e intendendo con ciò la tendenza insita nell'esserci a identificarsi con l'ente intramondano di cui si prende cura e con lo stato interpretativo pubblico. Marini, invece, traduce *Verfallen* come «scadimento» e *abgefallen* (che Chiodi rende come «de-caduto») come «scaduto». Mediante tale scelta viene sottolineato come il fenomeno rappresentato dal termine *Verfallen* vada sempre considerato in riferimento al mondo e al fenomeno dell'«essere-nel-mondo», evidenziando una significativa distanza dall'idea di «decadenza». Proprio sulla base dell'imprescindibilità del «mondo», che nella traduzione di Marini risulta esplicita, e considerando tale riferimento come una buona via per non lasciarsi condizionare da un'interpretazione del fenomeno fondata sul concetto di decadenza da uno stato considerato migliore ad uno stato considerato peggiore, ho ritenuto opportuno seguire la traduzione di *Verfallen* come «scadimento». Con ciò non s'intende la caduta dalla verità alla non verità, ma un modo particolare di essere e di abitare la verità stessa. «Il termine “scadimento” (*Verfallen*) non ha nulla a che fare con “decadenza” poiché il Sì della quotidianità media è la dimensione primaria e basilare dell'esserci» (A. Marini, *Lessico di «Essere e tempo»* in A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006, p. 1479). Cfr. anche F. Volpi, *Glossario* in SZV, p. 608.

dell'essere, come un 'fare spazio', e svincola la questione dell'essere e della verità dal rischio di una riduzione all'orizzonte estatico-trascendentale del *Dasein*.

L'*Erschlossenheit* non è più limitata al *Dasein* umano; ciò vuol dire che si dà un modo di accedere alla verità, che non è più riconducibile alla temporalità originaria, intesa in *Sein und Zeit* come il senso dell'essere dell'esserci. Come afferma lo stesso Heidegger, l'opera d'arte è il porsi in opera della verità (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit*)³.

L'avvenuto cambiamento rispetto a *Sein und Zeit* emerge relativamente alla questione che qui viene affrontata, attraverso la tematizzazione di una cooriginarietà di spazio e tempo, la quale condurrà Heidegger, specie nella sua tarda speculazione, ad una sempre maggiore attenzione nei confronti della non scambiabilità dei luoghi e di quanto è da intendere come ciò che è proprio dello spazio; tale attenzione si manifesta già con una certa intensità in un testo heideggeriano tra i più complessi e affascinanti, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

Fin dalle prime pagine di questo scritto, steso tra il 1936 e il 1938 e pubblicato postumo, definito da Otto Pöggeler come il «vero *magnum opus*» di Heidegger, si avverte che le riflessioni ivi condotte si svolgono su un piano molto diverso rispetto a *Sein und Zeit*. L'indagine sul senso dell'essere prosegue manifestando chiaramente il carattere provvisorio e preparatorio dell'analitica esistenziale. L'Essere è inteso come *Ereignis* (evento-appropriazione) e il suo accadere è strutturato attraverso sei «fughe» o «combinazioni». Il *Dasein* non coincide con l'uomo, ma con il frammezzo (*Zwischen*), che si apre nell'evento dell'essere e in cui, piuttosto, l'uomo ha il compito di in-sistere. Heidegger si riferisce costantemente all'esigenza di preparare lo *Zeit-Raum* (spazio-tempo) per la decisione, dunque di disporsi alla preparazione del sito per la domanda della filosofia dell'altro inizio, rispetto al primo inizio, ovvero quello del pensiero metafisico; solo attraverso uno spostamento (*Verrückung*) dell'uomo da quanto finora invalso, ovvero dall'ambito del rappresentare, tale spazio può essere preparato e l'uomo può trasformarsi attraverso il salto nell'esser-ci.

I concetti di spazio e tempo sono rielaborati non più a partire dall'*ousia* ma dal loro stesso coappartenersi⁴; lo spazio non è inteso come cornice della rappresentazione cosale e il tempo non si riduce alla successione degli 'ora'.

³ «Se ciò che si realizza è l'apririmento dell'ente in ciò che esso è e nel come è, nell'opera è in opera l'evento [*Geschehen*] della verità. Nell'opera d'arte la verità dell'ente si è posta in opera. "Porre" significa qui: portare a stare. In virtù dell'opera, un ente, un paio di scarpe, viene a stare nella luce del suo essere. L'essere dell'ente giunge alla stabilità del suo apparire. L'essenza dell'arte consisterebbe quindi nel porsi in opera della verità dell'ente» (M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* [conferenza tenuta il 13 novembre 1935 per la Kunstwissenschaftliche Gesellschaft di Freiburg im Breisgau, e ripetuta nel gennaio 1936 a Zurigo], in Id., *Holzwege*, in GA, Bd. 5, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 21, trad. it. di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 21). Ancora su questo punto, Heidegger afferma: «È così venuto in chiaro, quasi di soppiatto, ciò che nell'opera è in opera: l'apertura dell'ente nel suo essere, il farsi evento della verità [...] L'opera d'arte apre, a suo modo, l'essere dell'ente. Nell'opera ha luogo questa apertura, cioè lo svelamento, cioè la verità dell'ente. Nell'opera d'arte è posta in opera la verità dell'ente. L'arte è il porsi in opera della verità» (ivi, pp. 23-25; trad. it., pp. 23-25).

⁴ Per un approfondimento del legame tra lo spazio, il tempo e l'interpretazione dell'essere come *ousia*, cfr. L. Samonà, *Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, in "Giornale di Metafisica" - Nuova Serie - XXX (2008), pp. 361-376.

Inizia a delinarsi una dimensione spazio-temporale che sarà al centro della successiva indagine heideggeriana e che troverà nella conferenza del '62 *Zeit und Sein* uno dei suoi momenti più significativi attraverso la ritrattazione del § 70 di *Sein und Zeit*, ossia del tentativo di ricondurre lo spazio al tempo. Tale dimensione è adesso pensata a partire dal suo proprio darsi, dal *Bezug* (riferimento) tra essere ed esser-ci e non più muovendo dall'orizzonte estatico-trascendentale dell'esserci, inteso come progetto gettato e deietto.

Lo stesso modo di essere spaziale del *Dasein* va inteso, in un senso che verrà successivamente sviluppato, come *einräumen* (disporre), ovvero come un fare spazio che in *Sein und Zeit* indica il differire della spazialità del *Dasein* dal modo di essere spaziale dell'utilizzabile intramondano e dall'essere-dentro proprio della semplice-presenza⁵. L'*einräumen* così pensato si rivelerà fondamentale al fine di far emergere il legame tra la spazialità dell'uomo e la dimensione etica, con particolare riferimento al senso che esso assume nella modalità della risposta dell'uomo all'appello che l'Essere gli rivolge.

Tale modo di essere, in particolare nella conferenza del 1951 *Bauen Wohnen Denken*, sarà inoltre attribuito alle cose (*Dinge*), intese ovviamente non come meri oggetti né come utilizzabili intramondani ma come luoghi, sulla base dei quali uno spazio diviene tale in quanto disposto, e a partire da cui una determinata dimensione spazio-temporale può o meno venire a manifestazione.

La questione della *Ortschaft* (località) verrà ulteriormente rielaborata nella conferenza del 1964 *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, in cui Heidegger affronta il «misterioso rapporto» tra l'uomo e lo spazio; in tale circostanza, Heidegger distingue nettamente l'interpretazione dello spazio come un 'fare spazio' (*einräumen*) dallo spazio naturale e omogeneo, in cui la prossimità tende piuttosto ad essere neutralizzata. L'attenzione posta sulla distinzione tra uno spazio pensato a partire da se stesso e, d'altro canto, uno spazio misurabile in cui ogni punto è uguale all'altro e con esso interscambiabile, mira a far emergere le questioni di fondo concernenti una dimensione spaziale aperta e scoperta a partire da una determinata prossimità, la quale, lungi dall'essere intesa come

⁵ La traduzione di Chiodi-Volpi rende *Zuhandenheit* con «utilizzabilità» e *Vorhandenheit* con «semplice-presenza». È tuttavia possibile una traduzione alternativa seguendo Marini, il quale traduce i due termini rispettivamente con «allamano» e «sottomano». In questo caso la traduzione di Marini risulta particolarmente efficace poiché rende evidente, grazie alla valorizzazione della radice *hand* (mano), il rapporto diretto tra l'esserci e l'utilizzabile intramondano. L'originarietà e l'unitarietà del fenomeno dell'essere-nel-mondo, e la frattura che in tale originarietà si viene a creare in seguito al «guasto» di un utilizzabile, all'interrompersi della catena di rimandi e al conseguente atteggiamento teorico-contemplativo che l'esserci può assumere, vengono rispettati pienamente dalla traduzione di *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit* rispettivamente come «allamano» e «sottomano». Tale traduzione risulta probabilmente più aderente al senso delle due modalità d'essere dell'utilizzabile intramondano di quanto non avvenga attraverso la traduzione dei due termini in questione rispettivamente come «utilizzabilità» e come «semplice-presenza». Tuttavia, preferisco seguire la traduzione di Chiodi poiché più diffusa nell'ambito della letteratura critica. Si veda in proposito la spiegazione che Marini offre della propria scelta in A. Marini, *Lessico di «Essere e tempo»*, in SZM, pp. 1411-1412.

«uniforme estensione tridimensionale per il movimento di punti-massa che *non* hanno alcun luogo *caratterizzato*»⁶, mantiene in sé i luoghi e le direzioni possibili.

L'esigenza di cogliere questo «disporre» (*einräumen*), comprensibile solo muovendo da una determinata interpretazione dello spazio e della spazialità del *Dasein*, diventa sempre più pressante nella tarda speculazione heideggeriana, fino alla stretta connessione con il tema dell'abitare, che esso assume nelle conferenze dei primi anni Cinquanta, raccolte in *Vorträge und Aufsätze*⁷, e al riconoscimento dello spazio come *Urphänomenon* avvenuto nella conferenza del '69 *Die Kunst und der Raum*⁸, tenuta da Heidegger in occasione di un'esposizione delle opere dello scultore Eduardo Chillida.

Tale percorso, che tenterò di seguire nei suoi snodi più significativi, conferma l'attenzione heideggeriana, esplicitamente dichiarata, per la dimensione concreta e fattizia della vita umana. Mediante esso diviene accessibile il senso della valenza etica del pensiero di Heidegger e il legame tra tale dimensione e una responsabilità dell'uomo che non ha nulla a che fare con il rispetto di norme e valori preliminarmente stabiliti ma che, nel riguardo per l'unicità e per l'irripetibilità del singolo, si configura come la precisa risposta dell'uomo all'appello dell'Essere.

Se dunque, come Heidegger afferma nella conferenza *Bauen Wohnen Denken*, il rapporto tra l'uomo e lo spazio non è altro che l'abitare inteso nella sua essenza, e se la dimensione del soggiornare non è altro che la dimensione etica, allora, per comprendere ciò che Heidegger intende con il tema dell'abitare, bisogna innanzi tutto tentare di comprendere cosa Heidegger intenda per uomo e cosa per spazio. Tenendo in considerazione il tentativo heideggeriano di ripristinare attraverso l'*ethos* eracliteo un senso profondo di tale dimensione, il quale sfugga inevitabilmente all'interpretazione dell'etica come disciplina, il presente lavoro prende avvio proprio dall'analisi dell'ultimo punto in questione, ovvero dall'interpretazione heideggeriana dello spazio e dalla ricerca del senso profondo che esso assume nel *Denkweg* heideggeriano.

2. La spazialità del Dasein, ovvero il «concedere spazio»

Che l'indagine heideggeriana condotta sul tema dello spazio nei §§ 22-24 e nel § 70 di *Sein und Zeit* risulti lacunosa è difficile da contestare, specialmente se la si pone a confronto con la riflessione concernente lo spazio successiva all'opera del '27; tuttavia è altrettanto difficile da contestare il fatto che proprio in quest'opera e, più in generale nel pensiero di Heidegger, i temi relativi allo spazio, al mondo e ad un *Dasein* in essi

⁶ M. Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst - Plastik - Raum* [Vortrag St. Gallen 3. Oktober 1964], hrsg. von H. Heidegger, Erker-Verlag, St. Gallen 1996, p. 11, trad. it. di F. Bolino, *Corpo e spazio. Osservazioni su arte - scultura - spazio*, Il Melangolo, Genova 2000, pp. 27-29.

⁷ GA 7.

⁸ M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum* [conferenza del 1969], Erker Verlag, St. Gallen 1969, in Id., *Aus der Erfahrung des Denkens* [1910-1976], GA, Bd., 13, hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, trad. it. di C. Angelino, *L'arte e lo spazio*, Il Melangolo, Genova 1979.

incarnato trovano un terreno più fertile di quello che la riflessione filosofica aveva loro precedentemente offerto.

Infatti, proprio nell'ambito dell'indagine heideggeriana la dimensione fattizia e concreta dell'esistenza riceve uno statuto filosofico ancor più elevato di quello concernente l'ambito teoretico-contemplativo, e con ciò si offrono le condizioni per una riflessione e per una rielaborazione delle questioni che la stessa fatticità (*Faktizität*)⁹ porta con sé. In questo senso, risulta molto chiaro fin dall'inizio del *Denkweg* heideggeriano il tentativo di prendere le distanze da una filosofia fondata su un soggetto preliminarmente privo di mondo e disincarnato, il quale dovrebbe, in un secondo momento, essere riconciliato con quel mondo da cui è stato precedentemente separato. L'ente del tutto particolare che si rivela il protagonista di *Sein und Zeit*, l'unico tra gli enti in grado di porsi la domanda sull'essere, non può essere identificato con il «soggetto» della filosofia moderna, poiché Heidegger interpreta quest'ultimo come un'entità ontologicamente non fondata e a se stessa trasparente, dotata di qualità determinate, e avente inoltre la possibilità di uscire da sé per dirigersi verso il mondo. Al fine di evitare fraintendimenti legati ai significati sedimentati propri della tradizione filosofica, Heidegger non parla di uomo né di soggetto ma di *Dasein*.

Il *Dasein* è tale in quanto essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) ed è pertanto sempre situato, gettato e alle prese con una determinata significatività, dalla quale non può in alcun modo prescindere. Esso non decide di assumere o meno relazioni con il mondo ma, in quanto tale, mantiene una cooriginarietà inaggirabile con il fenomeno del mondo, che è parte del suo stesso essere quale, appunto, essere-nel-mondo.

Data questa prima essenziale premessa, bisogna innanzi tutto comprendere cosa Heidegger intenda per mondo e cosa tale determinata interpretazione del mondo e del *Dasein* abbia di innovativo rispetto alle precedenti tematizzazioni dei concetti in questione. Tale interrogazione sarà condotta principalmente attraverso i paragrafi di *Sein und Zeit* in cui il tema dello spazio riceve una trattazione particolarmente significativa, ovvero, come precedentemente anticipato, attraverso i §§ 22-24 e il § 70.

Ma prima di affrontare il problema nei termini appena delineati, vediamo come l'unitarietà e la cooriginarietà di mondo e *Dasein* vengono a configurarsi in uno dei passi decisivi dell'opera in questione. Si tratta dell'inizio del secondo capitolo della prima sezione, in cui Heidegger tenta la tematizzazione dell'essere-nel-mondo inteso come costituzione ontologica dell'esserci, la quale si mostra come non riducibile al fenomeno della conoscenza del mondo, con cui sarà successivamente posta a confronto, e che risulterà piuttosto un modo di essere in essa fondato¹⁰.

⁹ Va ricordato che Chiodi traduce *Tatsächlichkeit*, ossia la mera fattualità propria dell'ambito categoriale dell'ente difforme dall'esserci, con il termine «fatticità» e rende, invece, il termine *Faktizität*, che esprime la fatticità della vita umana e riguarda dunque un ambito esistenziale, con «effettività». Si tratta della differenza fondamentale tra il *factum brutum* di ciò che semplicemente sussiste e, d'altro canto, il modo di essere dell'esserci che è tale solo in quanto 'aver-da-essere'. Volpi, in questo caso, mantiene la traduzione di *Faktizität* come «effettività», ma rende *Tatsächlichkeit* come «fattualità» e non come «fatticità». Marini, più efficacemente, traduce il primo termine (*Faktizität*) con «fatticità» e il secondo (*Tatsächlichkeit*) con «fattualità». Nel presente lavoro seguirò la traduzione di *Faktizität* con il termine «fatticità». Cfr. *Lessico di «Essere e tempo»*, in SZM, p. 1447. Cfr. anche F. Volpi, *Glossario*, in SZV, pp. 592-593.

¹⁰ SZ, pp. 80-84; SZV, pp. 81-84; SZM, pp. 181-188.

Nell'ambito di tale problematica emerge un primo indizio del ruolo che l'analitica esistenziale attribuisce al tema dello spazio e alla spazialità di quel particolare ente il cui modo di essere viene già ad assumere una connessione molto stretta con il fenomeno dell'abitare e dell'essere familiare con il mondo; tale indizio si manifesta nella distinzione ontologica tra l'in-essere esistenziale, concernente esclusivamente il *Dasein* e, l'essere-dentro categoriale, proprio della semplice-presenza (*Vorhandenheit*).

L'analisi heideggeriana si sviluppa mediante una serie di esempi che tendono a mostrare la differenza tra la compresenza di qualcosa di semplicemente-presente con altre semplici presenze all'interno di uno spazio inteso come contenitore e, d'altro canto, la spazialità del *Dasein*, la quale non può essere intesa come la presenza di un che di corporeo all'interno di un altro ente; ciò sarebbe infatti incompatibile con lo stesso modo di essere dell'esserci, che è tale in quanto progetto gettato e deietto e non riducibile alla semplice-presenza, né all'utilizzabile intramondano. Inoltre, come afferma Heidegger, lo stesso «in» dell'in-essere ha un riferimento spaziale che sfugge ad un'interpretazione della spazialità muovente dalla considerazione dello spazio come spazio naturale omogeneo. La questione viene articolata nel modo seguente:

«In» deriva da *innan-*, abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*. L'ente a cui l'in-essere appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo connotato come l'ente che io sempre sono. L'espressione «*bim*», «sono» è connessa a «*bei*», «presso». «Io sono» significa, di nuovo: abito, soggiorno presso...il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo. «Essere» come infinito di «io sono», cioè inteso come esistenziale, significa abitare presso..., aver familiarità con...*L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo*¹¹.

Anche a costo di far sì che l'argomentazione appaia rivolta ad ovvietà, Heidegger insiste sulla differenza radicale che intercorre tra l'esserci e la semplice-presenza e tra i loro due rispettivi modi di essere spaziale. Tale differenza, che condurrà successivamente all'affermazione dell'insostituibilità del *Dasein*, la quale implica una considerevole valenza etica¹², viene analizzata in prima battuta attraverso il tema

¹¹ SZ, p. 73; SZV, pp. 74-75; SZM, p. 165. Questo importante passo di *Sein und Zeit* viene esplicitamente ripreso da Heidegger nel *Brief über den »Humanismus«*, e precisamente nell'ambito del tentativo di mostrare come l'«abitare nella verità dell'essere» si riveli come «l'essenza dell'«essere-nel-mondo»». Su questo punto, cfr. M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«* [1947], in *Wegmarken*, GA, Bd., 9, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, p. 361, trad. it. di F. Volpi, *Lettera sull'«Umanismo»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 312.

¹² In questo caso, bisogna però tenere conto del fatto che la dimensione etica nel pensiero di Heidegger coincide con l'ambito del soggiornare dell'uomo. A questo proposito risulta particolarmente esplicativo un passo della *Lettera sull'«Umanismo»*, in cui Heidegger prende le distanze da ogni possibile considerazione dell'etica come una determinata disciplina, e tenta di ripristinare il senso profondo dell'*ethos* eracliteo, in relazione al frammento 119, *ethos anthropo daimon*, che Heidegger traduce nel modo seguente: «Il soggiorno (solito) è per l'uomo l'ambito aperto per il presentarsi del dio (dell'in-solito)». Così Heidegger si esprime relativamente a tale problematica: «Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola *ethos*, il termine «etica» vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto

dell'incontro dell'ente da parte dell'esserci: due enti semplicemente-presenti, ovvero privi di mondo, non possono toccarsi, né essere l'uno presso l'altro poiché tali modalità d'essere poggiano sull'avere a che fare con una significatività preliminare, sulla base della quale l'ente intramondano viene incontrato, e necessitano della possibilità di essere affetti e colpiti da ciò che si incontra nel mondo; tali modalità diventano possibili solo sulla base di quel soggiornare e di quell'abitare presso il mondo che coincide con l'avere a che fare del *Dasein* con il suo mondo, con il suo essere in esso coinvolto.

Heidegger specifica come l'intenzione alla base della distinzione tra in-essere ed essere-dentro non sia affatto quella di negare al *Dasein* una specifica spazialità ma che, al contrario, proprio mediante tale distinzione emerge un «essere nello spazio» esistenziale, il quale però diviene comprensibile solo sulla base dell'essere-nel-mondo e dunque della «cura» (*Sorge*) quale essere del *Dasein* stesso.

La presente questione, che tornerà nei successivi paragrafi dedicati al tema dello spazio, rappresenta uno dei maggiori obiettivi della critica mossa dal filosofo francese Didier Franck all'impostazione dell'analitica esistenziale, relativamente al tema del mondo, dello spazio e della carne. La tesi fondamentale sostenuta da Franck nel suo *Heidegger e il problema dello spazio*, del 1986, consiste nell'affermazione secondo cui l'interpretazione heideggeriana esposta in *Sein und Zeit* non sarebbe stata in grado di cogliere i fenomeni connessi alla dimensione dello spazio poiché essa avrebbe ridotto e fondato tale dimensione sulla temporalità¹³.

Peraltro, Franck mantiene tale posizione anche in riferimento a quello che emerge come un mutamento avvenuto nel pensiero di Heidegger relativamente al problema dello spazio, il quale andrà a convergere nell'esplicita ritrattazione del § 70 di *Sein und Zeit*, avvenuta nella conferenza del 1962 dal titolo *Zeit und Sein*¹⁴.

Quanto alle analisi di *Sein und Zeit*, Franck ritiene che il tentativo heideggeriano di ridurre lo spazio sotto l'egida della temporalità, subordinandolo ad essa, determini non solo l'incapacità dell'ontologia fondamentale di condurre un'analisi coerente sulle questioni poste in risalto ma addirittura l'inadeguatezza a cogliere tali questioni da parte della stessa indagine fenomenologica. Le considerazioni franckiane, qui solamente accennate, costituiscono per il presente lavoro un importante motivo di confronto e saranno successivamente riprese e rielaborate, con particolare attenzione al tema della neutralità del *Dasein*.

Il § 22 di *Sein und Zeit*, a partire dal quale prende avvio una trattazione più precisa del tema dello spazio, e che si occupa nello specifico di determinare la spazialità

e-sistente è già in sé l'etica originaria» (M. Heidegger, *Brief über den »Humanismus«*, in GA 9, p. 356; trad. it., pp. 307-308).

¹³ Sulla difficoltà da parte di Heidegger di cogliere l'ambito concernente la carne (*Leib*) e lo spazio, Franck afferma: «Non è, forse, sin da ora evidente che le questioni e le aporie sollevate dalla carne e dallo spazio conducono a quei limiti della concettualità di cui *Sein und Zeit* sfrutta tutte le risorse ponendole a servizio della strapotenza del tempo?» (D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, trad. it. di C. Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006, p. 78).

¹⁴ M. Heidegger, *Zeit und Sein*, in Id., *Zur Sache des Denkens* [1962-64], GA, Bd. 14, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, p. 29, trad. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 125.

dell'utilizzabile intramondano, presenta alcuni aspetti particolarmente interessanti. Innanzi tutto esso prende in esame il fenomeno della «vicinanza» (*Näbe*), e lo fa attraverso il riferimento all'utilizzabile. Emerge così che, come il mondo, in senso ontologico-esistenziale, non coincide con un insieme di oggetti semplicemente-presenti, la vicinanza non è in alcun modo riducibile alla misurabilità della distanza e alla calcolabilità della minor distanza fisica rispetto al nostro corpo. L'utilizzabilità, l'essere alla-mano dell'utilizzabile presenta il carattere della vicinanza, la quale è stabilita e interpretata dalla «visione ambientale preveggenente» (*Umsicht*), ovvero da una particolare modalità di orientarsi del *Dasein* all'interno del commercio quotidiano e della significatività, a partire da cui ogni ulteriore comprensione e interpretazione diviene possibile.

L'analisi del fenomeno della vicinanza porta su un piano esplicito il fatto che nemmeno l'utilizzabile intramondano è semplicemente-presente in un punto qualsiasi dello spazio; piuttosto, esso ha un suo specifico posto (*Platz*), il quale si fonda sul complesso di «appagatività» (*Bewandtnis*) degli utilizzabili, a sua volta radicato nella significatività di cui consta la mondità (*Weltlichkeit*) del mondo. Nello specifico, però, l'essere-al-suo-posto del mezzo si fonda su quello che Heidegger indica come «prossimità» (*Gegend*), come «un in-dove in generale», ovvero su una dimensione in cui i posti degli utilizzabili sono possibili come tali e sulla base della quale essi sono già sempre orientati. Lo spazio, dunque, lungi dall'essere pura estensione uniforme, viene a manifestarsi attraverso il fenomeno della prossimità, muovendo dalla quale si dispiega la possibilità di dis-allontanare l'ente utilizzabile, e dunque la vicinanza di quest'ultimo in relazione al *Dasein*. Così Heidegger si esprime al riguardo:

Il «sopra» è «vicino al soffitto», il «sotto» è in terra, il «dietro» è «vicino alla porta». Tutti i «dove» sono scoperti in base alle direzioni e ai percorsi del commercio quotidiano e sono interpretati a opera della visione ambientale preveggenente; non sono quindi stabiliti e catalogati da una misurazione contemplativa dello spazio¹⁵.

Bisogna notare però che l'utilizzabile intramondano è rilasciato alla totalità di appagatività proprio dall'ente che non ha il suo stesso modo di essere e che, in quanto essente presso il mondo e con esso familiare, ha la possibilità di incontrare il mezzo e di rilasciarlo a quella totalità. La spazialità concernente l'ente intramondano utilizzabile trova dunque il suo fondamento in una prossimità ambientale che tornerà nella speculazione heideggeriana e che sarà ulteriormente sviluppata¹⁶. Tale prossimità si dà solo in quanto scopribile da parte del *Dasein* e solo sulla base di tale scoperta; ciò vuol dire che se non vi fosse alcun *Dasein* non vi sarebbe alcuna prossimità. Heidegger non

¹⁵ SZ, 138; SZV, p. 131; SZM, p. 303.

¹⁶ Già a partire dai *Beiträge*, in particolare nei §§ 238-242 dedicati a *Lo spazio-tempo in quanto fondo abissale*, Heidegger svilupperà una cooriginarietà di spazio e tempo che si dispiegherà nella dimensione dello *Zeit-Raum*. Successivamente, in particolare nella conferenza del 1964 *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, tale cooriginarietà di spazio e tempo condurrà alla tematizzazione della non scambiabilità dei luoghi e della località (*Ortschaft*) come ciò che è peculiare del fare spazio dello spazio.

lo dice qui esplicitamente ma argomenterà la questione successivamente in termini molto simili in riferimento al fenomeno del mondo¹⁷.

La parte conclusiva del § 22 consente dunque di raccogliere le prime conseguenze scaturenti dall'analisi heideggeriana dello spazio, con particolare attenzione al rapporto tra il mondo e lo spazio. Innanzi tutto il mondo-ambiente non si insedia in uno spazio pre-dato astratto, il quale verrebbe successivamente riempito e occupato dalle cose intese come oggetti ma, viceversa, tali cose sono sempre utilizzabili e lo sono proprio sulla base della significatività che, in quanto mondità del mondo, appartiene all'esserci stesso come momento del suo essere ed è costantemente tenuta in conto dalla visione ambientale preveggenete.

Heidegger afferma che il mondo scopre sempre la spazialità dello spazio che gli è proprio, il che vuol dire appunto che non si tratta di una spazialità generica intesa come estensione uniforme e tridimensionale ma di uno spazio che è proprio di quel mondo e solo di esso, e che dipende precipuamente dall'incontro dell'utilizzabile da parte dell'esserci e dal modo in cui quello viene da quest'ultimo rilasciato alla totalità di appagatività propria del complesso di utilizzabili intramondani. Tale questione apre la strada per pensare uno spazio che non solo differisce radicalmente dallo spazio naturale omogeneo, ma che non può nemmeno essere inteso come meramente subito e che dipende direttamente dall'esserci.

Tale rapporto di dipendenza dello spazio dal *Dasein* conduce però ad un primo aspetto problematico dell'interpretazione heideggeriana dello spazio proposta in *Sein und Zeit*. Più precisamente, bisogna portare alla luce il senso di una simile dipendenza, o meglio, bisogna capire se tale relazione coincide o meno con il fatto che lo spazio sia completamente dipendente dal *Dasein*, nel senso che, essendo possibile solo a partire dall'essere-nel-mondo, e dunque sulla base del commercio intramondano e della visione ambientale preveggenete, esso sia in qualche modo soggetto al controllo da parte del *Dasein*.

Se così fosse, si potrebbe certamente individuare in tale questione un momento del pensiero di Heidegger destinato a subire modifiche significative in seguito alla *Kehre* e al ripristino di un'essenziale cooriginarietà di spazio e tempo. Ma se anche così fosse, rimane da chiarire l'interrogativo concernente il senso del rapporto di dipendenza dello spazio dal *Dasein* e il coincidere o meno di tale dipendenza con la possibilità da parte di quest'ultimo di controllare e dominare lo spazio. 'Dipendenza' significa in questo caso necessariamente che il *Dasein* esercita il suo dominio su una dimensione spaziale, che risulterebbe in questo caso, come afferma Mitchell, 'addomesticata'¹⁸, oppure è possibile pensare tale relazione come un determinare in modo significativo lo spazio da parte del *Dasein*, senza però dominarlo? La questione sarà momentaneamente lasciata

¹⁷ Mi riferisco al passo del § 69 c di *Sein und Zeit*, in cui Heidegger afferma: »Die Welt ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern zeitigt sich in der Zeitlichkeit. Sie „ist“ mit dem Außer-sich der Ekstasen „da“. Wenn kein *Dasein* existiert, ist auch keine Welt „da“« (SZ, p. 483; SZV, p. 432; SZM, p. 1027).

¹⁸ Sulle difficoltà implicate dallo stretto legame tra la spazialità esistenziale e il commercio quotidiano, e dunque l'ambito di utilizzabilità e di appagatività degli enti intramondani, Mitchell afferma: «Space becomes a function of *Dasein*. *Being and Time* can only propose this domesticated space for *Dasein*» (A. J. Mitchell, *Heidegger among the Sculptors*, cit., p. 7).

in sospeso, al fine di riprenderla e di rielaborarla alla luce dei nuovi elementi, che andranno via via emergendo attraverso l'analisi dell'interpretazione dello spazio nei §§ 22-24 e 70 di *Sein und Zeit*.

Quanto alla possibilità di pensare uno spazio alternativo rispetto a quello scaturente da una determinata interpretazione dell'essere come *ousia*, sulla quale tornerò, in quanto costituisce uno dei nodi centrali su cui il presente lavoro intende concentrarsi, essa poggia sulla determinazione di uno spazio che di certo non va inteso come uno spazio pre-dato e astratto, né come semplicemente vissuto, ma che potremmo indicare come uno spazio 'costruito', dove risuona il senso profondo del costruire (*bauen*) e della sua connessione con l'abitare, la quale emergerà prevalentemente nelle conferenze dei primi anni Cinquanta, raccolte in *Vorträge und Aufsätze*.

Tornando all'analisi dello spazio condotta in *Sein und Zeit*, notiamo come nel § 23, dedicato a *La spazialità dell'essere-nel-mondo*, la differenza tra il modo di essere spaziale del mezzo e la specifica spazialità del *Dasein* venga ulteriormente chiarita attraverso i due caratteri costitutivi di quest'ultima, ovvero attraverso il dis-allontanamento (*Ent-fernung*) e l'orientamento-direttivo (*Ausrichtung*).

L'esserci è essenzialmente dis-allontanante, il che vuol dire che possiede una tendenza costitutiva a portare ciò che è lontano nella vicinanza, dove però va tenuto presente che la vicinanza non coincide con la minore distanza fisica possibile rispetto al proprio corpo. Il dis-allontanamento non coincide né con la vicinanza né con la distanza ma con quella possibilità che appartiene al *Dasein* quale essere-nel-mondo di eliminare la lontananza (*Ferne*). La lontananza non è perciò identificabile con la distanza fisica misurabile, e viene valutata dall'insieme di dis-allontanamenti in cui l'esserci si mantiene costantemente, a sua volta guidato dalla visione ambientale preveggenze.

L'indagine heideggeriana si addentra a questo punto in una trattazione spiccatamente fenomenologica del rapporto che intercorre tra l'esserci e il fenomeno della lontananza, mettendo in risalto come essa sia sempre stabilita sulla base di preoccupazioni quotidiane e che, anche nei casi in cui le distanze oggettive siano conosciute in modo preciso, essa mantiene un'impresione e una dinamicità proprie del modo di essere di quell'ente al quale importa del mondo di cui si prende cura e che dunque, come afferma Heidegger, «non divora chilometri» e «non sta semplicemente a misurare le distanze»¹⁹. Anzi, proprio a causa dell'interpretazione dominante dello spazio inteso come spazio naturale omogeneo, la spazialità originaria dell'esserci rimane nascosta ad uno sguardo in superficie.

Il più vicino non è dunque ciò che mi è fisicamente meno distante, ma ciò di cui più m'importa nel contesto di relazioni significative con cui sono familiare, e che costituiscono lo sfondo ineliminabile del mio abitare, ovvero del mio essere-nel-mondo.

Ma come bisogna intendere tali affermazioni? Si tratta forse del tentativo di negare le distanze geometriche misurabili e di disfarsi della questione della corporeità andando in direzione contraria rispetto all'attenzione per la sfera fattizia della vita umana, che Heidegger aveva mostrato già nei primi corsi friburghesi, rischiando di ridurre l'esserci ad un'entità disincarnata? Se l'esserci non è spaziale in riferimento alla porzione di

¹⁹ SZ, p. 142; SZV, p. 135; SZM, p. 311.

spazio fisico oggettivo occupata dal proprio corpo, in che senso si potrà parlare di una spazialità del *Dasein*? Quale ruolo potrà mai giocare la dimensione dell'esteriorità, ovvero ciò che non dipende dal *Dasein*, se tutto ciò che si rende accessibile e comprensibile è tale solo muovendo dal *Dasein* e a partire da esso?²⁰

La risposta che ci offre il § 23 di *Sein und Zeit* amplia certamente l'orizzonte di senso in cui la questione può essere affrontata ma rimane lacunosa e insufficiente. Essa si articola attraverso l'esplicazione del significato ontologico implicito dei rapporti di vicinanza e di lontananza di ciò che è utilizzabile, e attraverso l'indicazione del particolare modo in cui l'esserci occupa spazio come un «concedere spazio» (*einräumen*), ovvero come la possibilità di rilasciare l'utilizzabile intramondano alla sua propria spazialità.

L'occupare un posto da parte dell'esserci va dunque inteso a partire da quella prossimità che la visione ambientale preveggenza ha preliminarmente scoperto, e non potrebbe darsi altrimenti poiché l'essere «qui» del *Dasein* è tale solo a partire dal «là» dell'utilizzabile di volta in volta dis-allontanato. Ogni ulteriore conoscenza e interpretazione del mondo non può fare a meno di questa spazialità originaria; lo stesso utilizzabile, e il suo modo di essere spaziale, è tale solo in riferimento a questa spazialità e agli esistenziali propri del *Dasein*, inclusa la gettatezza (*Geworfenheit*), a partire dalla quale l'utilizzabile è appunto determinato come ente «alla mano» (*zur Hand*).

Proprio perché spaziale nel senso del dis-allontanamento, l'esserci non può incrociare tale dis-allontanamento, ovvero non può farsi pure lui obiettivo di dis-allontanamento ma può cambiare i dis-allontanamenti in cui si mantiene²¹, possibilità che si ripresenterà e risulterà centrale quando sarà affrontata la questione dello spazio in riferimento alla conferenza del 1950 su *La Cosa*, e alla dimensione della Quadratura (*Geviert*) di cielo, terra, divini e mortali.

Il secondo carattere costitutivo della spazialità dell'esserci è dato dall'orientamento-direttivo, ovvero da una preliminare direzione interna alla prossimità, in base a cui ogni dis-allontanamento risulta già orientato, e in riferimento alla quale bisogna sempre tenere in considerazione la significatività specifica di quel particolare mondo in cui ci si

²⁰ Figal riprende la questione nell'ultimo capitolo, intitolato *Leben*, del suo *Gegenständlichkeit: das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, a cura di A. Cimino, *Oggettualità: esperienza ermeneutica e filosofia*, Bompiani, Milano 2012. In tale circostanza, l'autore sostiene che Heidegger, pur parlando di esserci invece che di soggetto, non andrebbe oltre la problematicità peculiare all'assunzione della soggettività. L'unidirezionalità scaturente dal tentativo di ricondurre tutto ciò che è comprensibile all'esserci va attribuita, secondo tale prospettiva, al fatto che Heidegger, facendo riferimento all'intenzionalità, conferma l'unidirezionalità del rapporto per cui l'esserci, intenzionando le cose e gli oggetti, si rapporta ad essi. Secondo Figal, rinunciando a tale unidirezionalità in favore della costituzione correlativa del rapporto tra noi e le cose, ogni ontologia verrebbe messa fuori gioco appunto perché i correlati non possono essere determinati nel loro essere solo reciprocamente, e dunque la correlazione non si configura come una determinazione ontologica. Il rapporto tra noi e le cose non va dunque analizzato in un'ottica ontologica ma nell'ambito della «polivocità» propria della vita, ovvero di quel complesso di elementi che si coappartengono. Cfr. *ivi*, in particolare pp. 1015-1025.

²¹ Qui è evidente la connessione con le considerazioni che Husserl sviluppa in *Idee II* sul *Leib* come „Nullpunkt der Orientierungen“. A tale proposito, cfr. E. Husserl, *Ideen II*, Husserliana IV, p. 158, trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica II*, Einaudi, Torino 1965, pp. 551-552.

orienta. In questo senso, l'orientamento, come d'altra parte il dis-allontanamento, non è nulla di soggettivo ma si fonda sull'essere-presso il mondo e sull'essere familiare con esso, ovvero su quella cooriginarietà di esserci e mondo che coincide con la stessa costituzione ontologica dell'esserci e che si era manifestata all'inizio del presente paragrafo, attraverso il riferimento alla dimensione del soggiornare.

In questo senso va intesa la critica che Heidegger, facendo riferimento ad un saggio del 1786 intitolato *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*²², muove a Kant relativamente all'idea di un «principio soggettivo» che stia a fondamento dell'orientamento stesso. Il nodo centrale della questione sta nel fatto che, mentre Kant riconduce la possibilità di orientarsi in un mondo ad un «criterio di distinzione soggettivo»²³, ponendo dunque il soggetto a fondamento di tale possibilità, Heidegger intende far emergere come la capacità di orientarsi scaturisca da quella dimensione significativa che non è affatto posta dal soggetto ma che va rintracciata nel senso profondo che il soggiornare assume nella riflessione heideggeriana, dunque nell'unitarietà dell'esserci quale essere-nel-mondo. L'esserci risponde ad un complesso di significatività in cui è costitutivamente gettato e, come precedentemente emerso, non può incrociare il suo stesso dis-allontanamento ma può cambiare i dis-allontanamenti in cui si mantiene costantemente, ovvero può rispondere attraverso modalità differenti a tale dimensione di senso che non ha posto, e dalla quale tuttavia non può prescindere.

La domanda che fin da adesso si fa pressante concerne il modo in cui risulterebbe modificabile l'insieme dei dis-allontanamenti propri della spazialità del *Dasein*, e dunque la possibilità concreta di cambiare la significatività in cui si è costitutivamente gettati, attraverso una determinata modalità di risposta.

L'orientamento-direttivo e il dis-allontanamento si rivelano dunque come costitutivi essenziali non solo della spazialità dell'esserci ma dell'essere dell'esserci quale essere-nel-mondo ed essere familiare con esso. Esse si delineano come due modalità dell'esserci di relazionarsi alle cose (*Dinge*), che in *Sein und Zeit* rientrano ancora nella distinzione tra *Zubandenheit* (utilizzabilità) e *Vorhandenheit* (semplice-presenza), ma che successivamente verranno ad assumere un ruolo centrale quanto al tema dello spazio e al rapporto tra l'uomo e lo spazio, inteso come l'abitare nella sua essenza.

Heidegger afferma di voler porre il problema ontologico dello spazio e ribadisce la differenza fondamentale tra lo spazio concernente l'esserci e la sua specifica *Räumlichkeit*, e lo spazio inteso come estensione uniforme e tridimensionale. Lo spazio che Heidegger cerca di esplicitare si caratterizza principalmente per il fatto di essere aperto e scoperto a partire da una determinata prossimità, ponendosi in netto contrasto con lo spazio fisico oggettivo in cui la prossimità tende piuttosto, come precedentemente emerso, ad essere neutralizzata.

La questione intorno alla quale si sviluppa l'intera trattazione dello spazio in *Sein und Zeit* è data dunque dalla particolare modalità di essere spaziale dell'esserci, indicata

²² I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, in I. Kant, *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, vol. V, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, trad. it. di P. Del Santo, a c. di F. Volpi, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, Adelphi, Milano 1996.

²³ Ivi, p. 49. A tale proposito, cfr. anche A. Fabris, *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in A. Ardovino (a c. di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003, pp. 111-126.

attraverso il dare o concedere spazio: nell'incontro tra l'esserci e l'utilizzabile intramondano, il primo rilascia il secondo ad una determinata spazialità, la quale dipende precipuamente dalla stessa spazialità del *Dasein*. Così si esprime Heidegger al riguardo:

Il lasciar-venir-incontro (l'ente intramondano), costitutivo dell'essere-nel-mondo, è un dare spazio. Questo «dare-spazio», che chiamiamo anche *concedere spazio*, è il rilasciare l'utilizzabile alla sua spazialità. Questo concedere spazio, in quanto proposta scoprente di una totalità possibile di posti in base all'appagatività, rende possibili i singoli orientamenti effettivi. L'Esserci, in quanto prendersi cura del mondo sulla scorta della visione ambientale preveggenze, può porre, riporre e «disporre nello spazio» solo perché fa parte del suo essere-nel-mondo il concedere spazio inteso come esistenziale²⁴.

La spazialità originaria, che Heidegger tenta di esplicitare scavando al di sotto dell'interpretazione dominante, che intende lo spazio come estensione uniforme tridimensionale e misurabile, e pertanto in conformità con la concezione cartesiana del mondo come *res extensa*, non è posta dal soggetto né si trova a priori all'interno di esso consentendogli così di rappresentarsi gli oggetti dell'esperienza sensibile, né va intesa come spazio cosmico dotato di una propria autonomia e consistenza rispetto al soggetto. Quello che viene a mancare qui è proprio la relazione soggetto – oggetto e, di conseguenza, dovrebbero venir meno le difficoltà che tale separazione preliminare implica.

Dati questi presupposti, sembra poco plausibile poter parlare, come fa Mitchell²⁵, di uno spazio 'addomesticato', organizzato dal *Dasein* intorno ai propri scopi, poiché ciò implicherebbe un aver posto lo spazio da parte del *Dasein*, cioè una sorta di dominio su di esso, che però il *Dasein* non può avere in quanto costitutivamente esposto ad una dimensione che non ha posto, e dunque sempre decentrato rispetto a se stesso.

Rispondendo in modo provvisorio all'interrogativo precedentemente emerso in merito al rapporto di 'dipendenza' dello spazio dal *Dasein*, si può dunque dire che la questione risulta sicuramente problematica, ma che non la si può certo liquidare attraverso l'idea di una spazialità intesa come 'funzione' del *Dasein*²⁶, orientata esclusivamente su di esso.

Se già in *Sein und Zeit* non si può parlare del *Dasein* se non in relazione ad una dimensione che non dipende da esso, ma con cui quest'ultimo non può non avere a che fare, allora tale dimensione non può essere esclusa dalla considerazione dello spazio e della spazialità esistenziale. Più precisamente, quello che non può in alcun modo rimanere escluso da tale problematica è la costitutiva estaticità del *Dasein* quale essere-nel-mondo. Il rapporto tra il *Dasein* e lo spazio, che dopo la *Kehre* sarà rielaborato come rapporto tra l'uomo e lo spazio, implica certamente una sorta di dipendenza dello spazio dall'uomo, legata al fatto che quest'ultimo determina e

²⁴ SZ, p. 148; SZV, pp. 140-141; SZM, p. 325.

²⁵ A. J. Mitchell, *Heidegger among the Sculptors*, cit., p. 7.

²⁶ *Ibidem*.

modifica costantemente e inevitabilmente lo spazio a cui si relaziona, ma tale dipendenza non può in alcun modo essere confusa con un presunto controllo dello spazio da parte dell'uomo o con il suo assoggettamento.

Va tuttavia fin da adesso riconosciuto che, almeno in *Sein und Zeit*, la questione rimane estremamente ambigua e problematica. Solo a partire dagli anni immediatamente successivi alla *Kehre* e, come precedentemente accennato, dal 1936 con il saggio sull'opera d'arte, essa verrà rielaborata e subirà delle modifiche significative. Più precisamente, il *Dasein* sarà esplicitamente pensato come non più limitato al *Dasein* umano, e perciò la possibilità di aprire nuove dimensioni e nuove connessioni di rimandi non sarà più una prerogativa di quest'ultimo, ma sarà estesa, ad esempio, alle cose (*Dinge*) e all'opera d'arte. Ciò significa che anche la 'prossimità' (*Gegend*) verrà intesa diversamente da come lo era in *Sein und Zeit*, in seguito al farsi sempre più pressante e più manifesta di quella dimensione con cui il *Dasein* ha costitutivamente a che fare, ma che tuttavia non ha posto, e sulla quale non può esercitare alcun dominio. Heidegger rifiuta i due approcci tradizionali al tema dello spazio, che lo considerano da un lato come spazio cosmico, come spazio-contenitore esterno al soggetto e, dall'altro, come condizione soggettiva, ovvero come forma a priori della sensibilità. Lo spazio è nel mondo nel senso che scaturisce dall'unitarietà e cooriginarietà della costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo, e dunque dalla significatività che costituisce la mondità di quel particolare mondo in cui l'esserci si trova e di cui si prende cura; tale dimensione di senso dischiude lo spazio e la spazialità del *Dasein* dal momento stesso in cui esso viene ad essere. Essa presenta il carattere dell'«a priori» non come intuizione pura a priori preliminarmente posseduta da un soggetto nel suo prescindere dal mondo e dall'esperienza, ma nel senso che, essendo lo spazio aperto e scoperto a partire dalla prossimità, ed essendo quest'ultima direttamente scaturente dalla mondità del mondo, l'incontro con lo spazio così inteso si offre come condizione stessa dell'incontro con l'utilizzabile il quale, lo si tenga presente, è tale solo in riferimento all'esserci e al suo costitutivo modo di essere.

Il fatto che la dimensione spaziale originaria possa successivamente essere intesa come spazio naturale omogeneo, e che i rapporti spaziali al suo interno possano essere trattati come relazioni matematiche tra punti-massa che, come Heidegger afferma nella conferenza del 1964 *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, «non hanno nessun luogo caratterizzato, bensì possono trovarsi in qualsiasi punto dello spazio»²⁷, è legato ad un atteggiamento di tipo teoretico-contemplativo, che nel pensiero di Heidegger risulta derivato e secondario rispetto all'atteggiamento di tipo pratico-poietico.

Ma c'è di più: tale atteggiamento, che nel § 16 era stato indicato come scaturente dai tre fattori della sorpresa (*Auffälligkeit*), dell'importunità (*Aufdringlichkeit*) e dell'impertinenza (*Aufsässigkeit*), si rivela strettamente connesso con la perdita di quell'orientamento proprio della *Umsicht* e delle valutazioni imprecise e guidate da preoccupazioni quotidiane, che erano state precedentemente indicate come costitutive di un ente al quale importa del mondo di cui si prende cura. Una volta che ci si sia svincolati dalla visione ambientale preveggenza e dal suo particolare modo di orientarsi e di valutare all'interno della prossimità preliminarmente scoperta, l'utilizzabile perde il suo carattere

²⁷ B, p. 11; trad. it., pp. 27-29.

di mezzo, ovvero la sua appagatività, e il mondo-ambiente perde la prossimità stessa, la quale, all'interno della considerazione teoretica dello spazio, tende ad essere neutralizzata. Il «dietro» non è più vicino alla porta, in quanto esso si trasforma in un punto dello spazio che equivale a tutti gli altri punti-massa, tra i quali è possibile calcolare le distanze esatte. I percorsi non sono più o meno lunghi sulla base del loro essere più o meno ardui ma divengono estensioni misurabili con una certa esattezza, a prescindere dai fattori connessi con il prendersi cura del mondo da parte del *Dasein*. Heidegger intende tale perdita come una «demondificazione (*Entweltlichung*) specifica della conformità al mondo propria dell'utilizzabile»²⁸ e la fa scaturire da una determinata modalità di essere scoprente (*Entdeckend-sein*) dell'esserci.

Emerge a questo punto l'importanza che assume il fenomeno dell'incontro del mezzo da parte dell'esserci e ancor più il rilascio di questo utilizzabile alla propria spazialità e alla propria appagatività. Sembra che l'esserci abbia la possibilità di scoprire l'utilizzabile intramondano in modalità tra loro diverse, dalle quali scaturiscono significatività altrettanto differenti, con conseguenze notevoli sull'interpretazione che l'esserci ha di se stesso e dell'ente che incontra nel mondo.

Nello specifico della questione che qui deve essere affrontata, emerge che l'esserci dispone di modalità diverse di scoprire l'ente intramondano e dunque di concedergli spazio, rilasciandolo ad una determinata prossimità e appagatività; sulla base di esse, il mezzo viene appunto scoperto o come utilizzabile intramondano oppure come cosa semplicemente-presente, che si può contemplare e misurare con precisione. Le conseguenze legate ai due atteggiamenti appena delineati si riveleranno significative per l'intera analisi concernente il *Dasein* e, nella speculazione heideggeriana che prende avvio intorno ai primi anni Trenta, l'uomo.

Vediamo dunque di riassumere i risultati guadagnati seguendo l'analisi heideggeriana dello spazio condotta in *Sein und Zeit*. Sappiamo che lo spazio si manifesta in un mondo e che esso non può prescindere da un mondo poiché è scoperto a partire da una determinata prossimità, la quale a sua volta scaturisce dalla mondità del mondo. Sappiamo anche che il *Dasein* ha un modo del tutto particolare di essere spaziale, indicato da Heidegger come *einräumen*, mediante cui rilascia l'utilizzabile alla sua spazialità in modalità differenti, che scaturiscono da differenti modi di scoprire l'ente. Si profila dunque la possibilità di pensare uno spazio alternativo a quello scaturente da una determinata interpretazione dell'essere rivelatasi dominante, dalla quale sarebbe scaturita l'ovvietà di uno spazio inteso come estensione uniforme.

Quello che non sappiamo, e che costituisce un problema che Heidegger dischiude ma su cui effettivamente non si sofferma a sufficienza, coincide con il modo di essere dello spazio. Dal momento che l'intenzione espressa nella conclusione del § 23 era quella di porre il problema ontologico dello spazio, seguirò tale interrogativo tenendo conto dell'affermazione di Heidegger secondo cui «lo spazio *contribuisce* a costituire il

²⁸ »Der homogene Naturraum zeigt sich nur auf dem Wege einer Entdeckungsart des begegnenden Seienden, die den Charakter einer spezifischen *Entweltlichung* der Weltmäßigkeit des Zuhandenen hat« (SZ, p. 150; SZV, p. 142; SZM, p. 329).

mondo»²⁹, a partire dal quale soltanto può essere compreso; ciò avverrebbe «in corrispondenza» (*entsprechend*) con la specifica spazialità del *Dasein*.

Non si dà spazio se non sulla base di un determinato mondo, il quale a sua volta non si dà separatamente dal *Dasein* e si rivela piuttosto come cooriginario a quest'ultimo nella costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo. Eppure lo spazio non è pura forma intuitiva a priori, dunque non va affatto inteso come soggettivo.

Terrò perciò presenti le questioni emerse e tenterò di ripercorrere l'interrogazione heideggeriana concernente lo spazio concentrandomi, con un'attenzione ancora maggiore, sulla spazialità del *Dasein*. Una guida certamente utile al fine di percorrere tale via mi è offerta da un passo del § 24 di *Sein und Zeit*, ovvero da una traccia riassuntiva di quanto finora emerso:

*Né lo spazio è nel soggetto, né il mondo è nello spazio. È piuttosto lo spazio a essere «nel» mondo, perché l'essere-nel-mondo, costitutivo dell'esserci, ha già sempre dischiuso lo spazio*³⁰.

3. *Il Dasein in situazione*

Il rapporto tra il *Dasein* e lo spazio rientra nella domanda di senso ulteriore che Heidegger pone rispetto all'interpretazione cartesiana del mondo come *res extensa*, ma anche rispetto alla fenomenologia di Husserl, e che gli consente di guadagnare una dimensione nuova e originale. Lo spazio, infatti, non solo non è più inteso come mera estensione ma, cosa ancora più ricca di conseguenze significative, non riguarda soltanto la *res extensa* o, nel caso di Husserl, i correlati della coscienza; esso riguarda precipuamente il *Dasein* e lo riguarda in una modalità del tutto particolare.

L'esserci si rapporta all'utilizzabile intramondano e all'essere in generale non solo temporalmente ma anche spazialmente; il suo essere spaziale, già nell'opera del '27, risulta strettamente connesso con la peculiare estaticità che distingue il *Dasein* dagli enti ad esso non conformi, ed è per questo che essa sarà parte essenziale di quello che successivamente verrà indicato attraverso il *Bezug* tra essere ed esserci. Tale rapporto è infatti già operante in *Sein und Zeit* mediante il carattere estatico del *Dasein* che, in

²⁹ A tal proposito, vale la pena di riportare il passo in questione: «Lo spazio non è raggiunto unicamente attraverso una demondificazione del mondo-ambiente, ma la spazialità è in generale scopribile soltanto sul fondamento del mondo, sicché lo spazio *contribuisce* a costituire il mondo, e ciò in corrispondenza con la spazialità essenziale dell'Esserci stesso relativamente alla sua costituzione fondamentale di essere-nel-mondo» («Der Raum wird nicht allein erst durch die Entweltlichung der Umwelt zugänglich, Räumlichkeit ist überhaupt nur auf dem Grunde von Welt entdeckbar, so zwar, daß der Raum die Welt doch *mit*konstituiert, entsprechend der wesenhaften Räumlichkeit des Daseins selbst hinsichtlich seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins») (SZ, p. 151; SZV, p. 143; SZM, p. 331).

³⁰ «Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr „in“ der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat» (SZ, p. 149; SZV, p. 141; SZM, p. 325).

quanto tale, si trova esposto ad una dimensione che non ha posto, in cui è gettato e con cui non può non avere a che fare. L'*Ent-fernung* e l'*Ausrichtung* si rivelano nella modalità di un preciso modo di disvelamento dell'ente intramondano e del mondo-ambiente da parte del *Dasein*. A partire da essi sarà possibile approfondire il ruolo che lo spazio assume nel pensiero di Heidegger e mostrare l'impossibilità di una riduzione dello spazio al tempo, tentata nel § 70 di *Sein und Zeit*, riconosciuta come insostenibile dalla tarda speculazione heideggeriana, ed esplicitamente ritrattata nella conferenza del 1962 *Zeit und Sein*.

Proprio muovendo dalla particolare modalità di disvelamento che l'esserci mette in atto, l'ente incontrato nel mondo viene interpretato in una precisa maniera; lo stesso spazio è soggetto ad interpretazioni differenti, scaturenti dal modo peculiare in cui la significatività del mondo è interpretata ad opera della visione ambientale preveggen- te. La brocca, per fare un esempio chiarificatore che risale alla conferenza del 1950 su *La cosa*³¹, può essere intesa sia come recipiente, identificando la sua cosalità (*Dinghafte*) con il materiale di cui consiste, oppure essa può essere intesa come «cosa» (*Ding*), ovvero come ciò che riunisce la Quadratura di cielo, terra, divini e mortali; in questo caso emerge il senso profondo del vuoto della brocca, diverso dal vuoto inteso fisicamente, e viene rintracciata in esso la cosalità della stessa brocca, dispiegantesi nell'offerta di ciò che è versato³².

Non a caso, nella conferenza del 1951 *Costruire abitare pensare*³³, le cose saranno distinte in modo netto dagli oggetti semplicemente-presenti, e verranno disvelate nel loro essere «luoghi», a partire dai quali uno spazio è disposto, e sulla cui base una determinata dimensione può o meno rendersi accessibile.

³¹ M. Heidegger, *Das Ding* [1950], in GA 7, pp. 165-184; trad. it., pp. 109-122. Su questo punto Heidegger afferma: «Riempire la brocca, da un punto di vista scientifico, significa cambiare un contenuto con un altro. Queste asserzioni della fisica sono esatte. In esse, la scienza si rappresenta qualcosa di reale, in base a cui si regola in modo obiettivo. Ma, ancora: questo reale è la brocca? No. La scienza coglie sempre soltanto ciò a cui il suo modo di rappresentazione le dà accesso, ammettendolo preventivamente come suo possibile oggetto. Si usa dire che il sapere della scienza ha una necessità cogente. Ma in cosa consiste questa cogenza? Nel nostro caso, consiste nel fatto che da essa siamo forzati a mettere da parte la brocca piena di vino e a introdurre al suo posto una cavità entro cui si spande un liquido». (GA 7, pp. 171-172; trad. it., p. 112).

³² Particolarmente illuminante risulta in questo caso il modo in cui Heidegger offre una via alla comprensione di ciò che egli intende attraverso la Quadratura di cielo, terra, divini e mortali: «Nell'acqua che viene offerta permane (*weilt*) la sorgente. Nella sorgente permane la roccia, e in questa il pesante sonnacchiare della terra, che riceve la pioggia e la rugiada del cielo. Nell'acqua della sorgente permangono le nozze di cielo e terra. Questo spozializio permane nel vino, che ci è dato dal frutto della vite, nel quale le forze nutritive della terra si alleano e si congiungono. Nell'offerta dell'acqua, nell'offerta del vino permangono ogni volta cielo e terra. L'offerta del versare, però, è l'essere-brocca della brocca. Nell'essenza della brocca permangono terra e cielo. L'offerta del versare dà da bere ai mortali. Essa calma la loro sete. Anima il loro riposo. Rallegra le loro riunioni. Ma l'offerta della brocca viene talvolta offerta anche in consacrazione. Se il versare ha questo senso di consacrazione, esso non calma una sete. Esso quieto la festosità della festa solennizzandola. In questo caso, l'offerta del versare non avviene in un'osteria, né l'offerta è una bevanda per i mortali. Ciò che è versato è la bevanda offerta agli dei immortali. L'offerta del versare come bevanda sacrificale è l'autentica offerta. Nell'offerta della bevanda consacrata si dispiega l'essere della brocca versante come il versare che offre (*das schenkende Geschenk*)» (ivi, p. 174; trad. it., p. 114).

³³ M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* [1951], in GA 7, pp. 145-164; trad. it., pp. 96-108.

Questa volta però l'accessibilità ad una dimensione spazio-temporale non è più legata esclusivamente all'esserci e alla possibilità, ad esso peculiare, di essere primariamente scoprente, poiché in questo caso è la cosa stessa ad aprire una connessione e un insieme di rimandi, e a far sì che quest'ultima venga a manifestazione. Tuttavia, dal canto dell'esserci, esso deve essere già pronto a cogliere tale dimensione e tale manifestazione nel suo essere più proprio, oppure quest'ultima gli rimarrà inaccessibile poiché velata da una determinata interpretazione che non consente di accedere al dischiudersi di tale ambito.

Le cose così intese non sono affatto indifferenti all'uomo, né sono concepibili come meri oggetti, ma si rivelano come ciò che concerne l'uomo in modo più profondo nella sua intima essenza di mortale e dunque nel suo essere più autentico, dischiuso appunto come il «soggiornare sulla terra presso i luoghi e le cose»³⁴.

Tutto questo ha a che fare non solo con il modo in cui l'utilizzabile viene rilasciato ad una totalità di appagatività ma anche e forse soprattutto con l'interpretazione che l'esserci ha dell'essere e di se stesso e dunque, riportando la questione alla tarda speculazione heideggeriana, esso ha a che fare con il rapporto tra uomo ed essere e con il significato che l'uomo assume in veste di mortale.

Lo stesso concetto di identità, che chiaramente non coincide con l'identità del soggetto cartesiano, non dipende esclusivamente dal tempo, seppur inteso come temporalità originaria, ma è connesso in modo altrettanto significativo al tema dello spazio e alla modalità in cui esso si manifesta ad un livello più profondo.

Il *Dasein* occupa spazio nel senso che prende spazio in modo attivo e non nel senso del giacere in un punto qualsiasi dell'estensione uniforme. Esso è situato, si trova all'interno di una situazione (*Situation*) determinata e non interscambiabile con le particolari situazioni concernenti gli altri *Dasein*.

Il tema della situazione risulta perciò centrale al fine di comprendere in che senso e in che modo l'esserci ha la possibilità di cambiare le condizioni in cui si trova gettato, attivando un'interpretazione alternativa rispetto a quella dominante, ovvero rispetto al pensiero puramente rappresentativo, e in che misura tale possibilità si rivela connessa alla problematica concernente lo spazio.

Heidegger affronta la questione nel § 60 di *Sein und Zeit* dedicato a *La struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza* in cui, dopo aver sviluppato l'autenticità e l'inautenticità come le due modalità fondamentali dell'esistenza, e dopo aver introdotto i temi dell'angoscia (*Angst*) e della chiamata della coscienza (*Ruf des Gewissens*), tenta di delineare l'autenticità in modo più chiaro attraverso un'attestazione di essa. Tale attestazione viene rintracciata proprio nella chiamata della coscienza, attraverso la quale Heidegger giunge ad affrontare il fenomeno della decisione (*Entschlossenheit*)³⁵, che si rivela essere una particolare modalità della costitutiva apertura (*Erschlossenheit*) del *Dasein*.

³⁴ Ivi, p. 159; trad. it., p. 105.

³⁵ A tale proposito, Heidegger afferma: «Questa apertura eminente, autentica, attestata nell'Esserci stesso dalla sua coscienza, cioè *il tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*, è ciò che chiamiamo *decisione*» (SZ, p. 393; SZV, p. 354; SZM, p. 835).

La *Entschlossenheit*, che meglio andrebbe tradotta come risolutezza e non come decisione (*Entscheidung*)³⁶, non riguarda un comportamento particolare del *Dasein* o un singolo atto³⁷, ma concerne l'intera apertura dell'esserci e dunque i tre esistenziali fondamentali della comprensione, della situazione emotiva e del discorso. Essa riguarda la stessa costituzione ontologica dell'esserci come essere-nel-mondo ed è per questo che, con il suo irrompere, anche la significatività propria del mondo e l'essere-assieme (*Miteinandersein*) subiscono importanti modifiche. Heidegger afferma esplicitamente che la perdizione nel *Man* può «essere investita dal richiamo dell'Esserci rispettivamente proprio»³⁸ e che essa può comprendere tale richiamo nel modo della risolutezza, mediante la quale all'esserci è data la possibilità di scoprire il Se-stesso nella modalità del progetto gettato e scaduto e di accedere alla dimensione autentica del proprio esistere. Così Heidegger si esprime al riguardo:

Ma questa apertura *autentica* modifica allora cooriginariamente l'esser-scoperto del «mondo» in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri. Il «mondo» utilizzabile non muta quanto al suo «contenuto» e la cerchia degli altri non viene cambiata, eppure l'essere-per l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri vengono ora determinati in base al più proprio poter-esser se-Stesso dell'Esserci. La decisione, in quanto *autentico esser-se-Stesso*, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. Come lo potrebbe se essa, in quanto apertura autentica, è null'altro che *l'essere-nel-mondo autentico?* [...] La decisione per se stesso pone l'Esserci nella possibilità di lasciar «essere» gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio e di con-aprire questo poter-essere nell'aver cura preveniente-liberante. L'Esserci che ha deciso può divenire la «coscienza» degli altri. Soltanto dall'esser se-Stesso autentico nella decisione scaturisce l'essere-assieme autentico; non quindi dall'equivoco e geloso accordo o dall'affratellamento ciarliero nel Si e nelle sue imprese³⁹.

³⁶ A differenza di Chioldi, che traduce *Vorlaufende Entschlossenheit* come «decisione anticipatrice», Marini rende i due termini come «risolutezza precorritrice» e argomenta in tal modo la sua scelta: «Nella nostra traduzione abbiamo voluto distinguere nettamente la condizione esistenziale della “risolutezza” (*Entschlossenheit*) con l'atto esistentivo, ancora psicologicamente riferito all'“io” della “decisione” (*Entscheidung*); infatti la capacità di “decidersi” (*Sich entscheiden*) è interna alla risolutezza che ne costituisce come una condizione di possibilità. Ciò implica che non si possano confondere nemmeno l'“anticipazione” (*Vorwegnahme*) di un aver da-essere (vivere un futuro come se fosse già oggi, sogno o patologia) col “precorritore” (*Vorlaufen*) del futuro che accetta con chiara coscienza ogni fase in vista del suo senso conclusivo» (A. Marini, *Lessico di «Essere e tempo»*, in SZM, p. 1477). Seguirò, in questo caso, la traduzione di Marini poiché in essa emerge in modo più chiaro il dispiegarsi dei temi in questione da un canto su un piano ontico-esistentivo e, dall'altro, su un piano ontologico-esistenziale.

³⁷ Su questo punto, particolarmente interessante risulta quanto Heidegger afferma nel saggio del '36 su *L'origine dell'opera d'arte*, esprimendosi nel modo seguente: «La “decisione” [*Entschlossenheit*] di cui si parla in *Essere e tempo* non è il semplice atto di decidere da parte di un soggetto, ma è il passaggio dell'Esserci dall'imprigionamento nell'ente all'apertura dell'essere. Tuttavia nell'esistenza l'uomo non va da un dentro a un fuori, poiché l'essenza dell'esistenza è lo star-dentro ex-ponentesi all'essenziale estaticità dell'illuminazione dell'ente» (GA 5, pp. 51-52; trad. it., pp. 55-57).

³⁸ SZ, p. 394; SZV, p. 355; SZM, p. 839.

³⁹ SZ, pp. 394-395; SZV, p. 355; SZM, p. 839.

Risulta perciò chiaro che l'esserci ha la possibilità di accedere ad ogni ulteriore modalità e variazione del proprio essere solo muovendo dalla costituzione ontologica che gli è peculiare, nell'ambito della quale il mondo non deve essere inteso come un mondo in generale ma come un preciso mondo in cui l'esserci si trova come storicamente situato; l'esserci non può cogliere se stesso e il proprio modo di essere se non a partire da questo determinato mondo e dall'unitarietà originaria dell'essere-nel-mondo.

Le affermazioni appena citate si rivelano di grande interesse per il presente lavoro, per almeno due ordini di ragioni: innanzi tutto esse riguardano il modo di essere proprio del *Dasein*, l'esistenza, la quale si è mostrata come strettamente connessa con il soggiornare e dunque con la dimensione etica che, nella riflessione heideggeriana, coincide precipuamente con la riflessione sull'abitare dell'uomo sulla terra⁴⁰. In secondo luogo, tale modo di essere proprio del *Dasein*, il suo costitutivo essere-nel-mondo, si manifesta adesso nella sua peculiare spazialità, scaturente dal delinarsi di esso in una delle due possibili modalità dell'esistenza: l'una autentica, l'altra inautentica. Lo spazio del *Miteinandersein*, che nel § 27 era stato caratterizzato prevalentemente attraverso la diffidenza (*Mißtrauen*), viene ora a manifestarsi nella sua possibilità più propria, introdotta già nel § 26 mediante la modalità autentica dell'anticipare-liberando, contrapposta a quella del sostituirsi-dominando. Tale modalità autentica dell'essere-assieme scaturisce direttamente dalla risolutezza e dal profondo mutamento dell'*Erschlossenheit*, che questa implica; essa comporta una peculiare spazialità dell'esistere autentico, la quale viene a manifestarsi nella *Situation*.

Vediamo dunque come iniziano a delinarsi, sulla base dei passi e dei testi finora trattati, i due principali temi della presente ricerca, ovvero la questione concernente una dimensione etica nel pensiero di Heidegger e il tema dello spazio, il cui legame verrà esplicitato nel corso del lavoro.

Nella trattazione della spazialità precedentemente affrontata, era emerso come lo spazio esistenziale, diversamente dall'estensione uniforme, sia aperto e scoperto a partire da una determinata prossimità, la quale, a sua volta, troverebbe fondamento nella significatività propria del mondo, e dunque nella costituzione d'essere del *Dasein* in quanto essere-nel-mondo. Ma tale costituzione ontologica coincide con l'*Erschlossenheit* (schiusura), che, come afferma Heidegger, viene modificata con l'accadere dell'*Entschlossenheit*.

Se dunque la schiusura dell'esserci è radicalmente diversa nelle due modalità dell'esistenza (l'autentica e l'inautentica), allora anche la prossimità propria della costituzione dell'essere-nel-mondo, fondata sulla significatività, con cui l'esserci è familiare e a partire dalla quale lo spazio è scoperto, risulterà profondamente diversa nei due diversi modi di esistere del *Dasein*. Da ciò segue che lo stesso spazio verrà a delinarsi in modalità differenti e, in ultima analisi, l'interpretazione che l'esserci ha di

⁴⁰ A tale proposito, si ricordi quanto Heidegger afferma sul modo in cui la 'terra' deve essere intesa, e sul rapporto tra la terra e il mondo, nel saggio del '36 su *L'origine dell'opera d'arte*. Egli si esprime al riguardo nel modo seguente: «Il progetto veramente poetico è l'apertura di ciò in cui l'Esserci è di già gettato in quanto storico. È, cioè, la Terra e, per un popolo storico, la sua Terra, il fondamento autochiudentesi su cui esso riposa, assieme a tutto ciò che, pur essendogli ancora nascosto, esso già è. Ma è anche il suo Mondo, quale si dispiega secondo il rapporto che viene a costituirsi fra l'esserci e il non-esser-nascosto dell'essere» (GA 5, p. 63; trad. it., p. 59).

se stesso e dell'essere, e la possibilità di accedere ad una determinata dimensione di senso saranno strettamente connesse con l'accadere o meno di tale mutamento.

In effetti, in conclusione al § 59 di *Sein und Zeit*, Heidegger afferma che la possibilità di una comprensione esistenziale più originaria apre la strada ad una comprensione più originaria anche sul piano esistentivo⁴¹, facendo emergere il complesso intreccio tra i due piani, che accompagna costantemente l'opera del '27. I due livelli, l'ontico-esistentivo e l'ontologico-esistenziale, risultano infatti inseparabili; eppure sarà proprio tale distinzione a rivelarsi estremamente pericolosa in relazione alla stessa onticità dell'esserci e alla sua peculiare fatticità e concretezza⁴².

Che la decisione presenti una particolare «indeterminatezza esistentiva» concerne il fatto che l'analitica esistenziale, e più in generale l'intera riflessione heideggeriana, risulta incompatibile con ciascun tentativo di stabilire norme e valori universali; da un punto di vista ontico-esistentivo, l'«a-che» della decisione non può essere preventivamente determinato ma si offre esclusivamente nello stesso decidersi e in conformità con l'unicità, l'irripetibilità e la fatticità del *Dasein*, dispiegantesi nella sua concrezione.

Tuttavia, da un punto di vista ontologico, l'*Entschlossenheit* si rivela come la scoperta di sé nella modalità del progetto gettato e scaduto e come l'assunzione su di sé di tale condizione. Ciò che muta profondamente sulla base dell'avvenuta risolutezza è la prospettiva, il modo di interpretare il mondo, se stesso e l'essere. Cambia la significatività scoperta dalla visione ambientale preveggenze, il senso degli utilizzabili intramondani e quello delle loro interconnessioni; l'altro non è più inteso come soggetto né come cosa corporea ma come *Dasein*, con tutto ciò che tale condizione porta con sé. Ciò che cambia profondamente in seguito all'*Entschlossenheit* è l'interpretazione che l'esserci ha di se stesso e dell'essere in generale; eppure tale interpretazione non può in alcun modo essere definita o caratterizzata, ma rimane inevitabilmente indeterminata e può solo essere intesa come scaturente dalla scoperta di sé nella modalità di quella che a sua volta non è che un'indicazione formale, ovvero il *Dasein* dispiegantesi nei suoi tre esistenziali fondamentali.

Anche nella risolutezza l'esserci rimane legato in modo inscindibile ai tre esistenziali della propria costituzione ontologica, dunque non si disfa della progettualità ma neppure della gettatezza e dello scadimento.

Il fatto che il *Dasein* si mantiene cooriginariamente nella verità (*aletheia*) e nella non verità, ovvero nel non-nascondimento e al contempo nel nascondersi e ritrarsi dell'essere e, più precisamente, in un determinato 'accadere' e in un insieme di rimandi e di connessioni, sta ad indicare che tramite la risolutezza non si interrompe il proprio legame con la dimensione di coprimento e di oblio, ma ci si appropria di essa in modo autentico. Per questo la stessa risolutezza è rinviata al mondo dello stato interpretativo pubblico, la cui peculiare indecisione rimane dominante.

⁴¹ SZ, p. 391; SZV, pp. 351-352; SZM, p. 831.

⁴² Nonostante il tentativo di tenere distinti i due piani dell'indagine risulti particolarmente problematico, particolarmente significativo risulta quanto afferma Heidegger al riguardo, esprimendosi nel modo seguente: «Tuttavia l'interpretazione esistenziale più originaria apre anche la *possibilità* di una comprensione esistentiva più originaria, purché la comprensione concettuale ontologica non si lasci separare dall'esperienza ontica» (*ibidem*).

Il *Man*, e il pericolo della perdizione in esso, non svaniscono definitivamente ma vengono scoperti per ciò che sono da un *Dasein* che, nonostante la risolutezza e il conseguente accesso alla dimensione autentica del proprio esistere, rimane passibile di ripiombare nell'indecisione dello stato interpretativo pubblico, e di potersi sempre di nuovo andare a riprendere da quest'ultima. Attraverso la risolutezza, l'esserci è risvegliato dall'abbandono al dominio del *Man* e si trova nella possibilità di scoprire se stesso nella modalità del progetto gettato e scaduto⁴³.

Proprio a questo punto, dopo aver chiarito il senso della risolutezza e gli importanti stravolgimenti che essa implica nella costitutiva apertura dell'esserci, Heidegger riprende il tema della spazialità peculiare a quest'ultimo, ponendolo in relazione al fenomeno esistenziale in cui viene a trovarsi l'esserci risoluto: la *Situation*. Il significato spaziale che emerge attraverso tale fenomeno risulta già implicito nel Ci dell'esserci, e ciò in quanto quest'ultimo è spaziale nel modo dell'*einräumen*, del concedere spazio.

La 'situazione' viene dunque presentata come radicalmente diversa dalla situazione generale (*die allgemeine Lage*) in cui l'esserci è gettato, e tale differenza consiste nel fatto che la situazione dipende direttamente dalla risolutezza e si rende possibile soltanto in essa e attraverso essa. Per tale ragione il *Man* non può accedervi e, a differenza del *Dasein* risoluto, rimane confinato all'interno di circostanze generali valutate secondo l'interpretazione dominante dell'essere.

Ciò che accade nella situazione consiste nella possibilità da parte dell'esserci di superare le condizioni date, in cui si trova semplicemente gettato, dislocandosi da esse e collocandosi in una situazione abitativa che è tale solo in quanto scelta, e perciò radicalmente differente dalle circostanze generali proprie della gettatezza. La delimitazione della situazione dipende dalla possibilità per l'esserci di accedere ad una dimensione precedentemente occultata, e dunque dalla possibilità di attivare un'interpretazione di se stesso e dell'essere in generale, alternativa rispetto a quella dominante. Il fatto che l'esserci scopra se stesso nella modalità del progetto gettato e scaduto pone immediatamente le condizioni di possibilità affinché esso non si irrigidisca nell'interpretazione di sé come oggetto di un possibile prendersi cura o addirittura come semplice presenza, e pone l'esserci nella sua stessa situazione, la quale non si dispiega in una dimensione fluttuante, ma nel mondo, nella fatticità e concretezza dell'esistere.

Ciò emerge chiaramente da quanto viene affermato in conclusione al § 60 di *Sein und Zeit* relativamente al legame tra il fenomeno esistenziale della *Situation* e lo stesso agire dell'esserci. Si tratta però di un agire del tutto particolare sia perché non va inteso come attività contrapposta ad una dimensione passiva, in cui l'esserci subirebbe senza reagire in modo concreto, sia perché non rientra nella distinzione tradizionale tra pensiero e azione, dunque non è comprensibile muovendo da una preliminare differenziazione tra facoltà pratiche e facoltà teoriche. L'*Entschlossenheit*, ovvero l'attestazione della modalità

⁴³ A tale proposito, Heidegger afferma: «Il decidersi non si sottrae alla 'realtà', ma scopre per la prima volta l'effettivamente possibile in modo tale da afferrarlo così com'esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile nel Si. La determinatezza esistenziale dell'esserci deciso e rispettivamente possibile abbraccia i momenti costitutivi di quel fenomeno esistenziale (finora non esaminato) che chiamiamo *situazione*» (SZ, pp. 396-397; SZV, p. 356; SZM, p. 843).

autentica dell'essere da parte dell'esserci, condurrebbe dunque direttamente dentro la propria situazione, ovvero oltre la propria gettatezza, pur rimanendo, in quanto *Dasein*, costitutivamente gettato, e verso un'interpretazione nuova di sé rispetto a quella vigente nel dominio dello stato interpretativo pubblico. Così Heidegger si esprime al riguardo:

Come la spazialità del Ci si fonda nell'apertura, così la situazione ha i suoi fondamenti nella decisione [*Entschlossenheit*]. La situazione è il Ci di volta in volta aperto nella decisione, quel Ci, essendo il quale, l'ente che esiste è qui. [...] *Al Sì, invece, la situazione è radicalmente preclusa*. Esso conosce soltanto «la situazione generale», si perde nelle «opportunità» più prossime e affronta l'Esserci in base al computo degli «accidenti» che, equivocando, considera e spaccia come opera sua. [...] La decisione non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione, ma si è già insediata in essa. In quanto deciso, l'Esserci *agisce* già⁴⁴.

Su questo punto, Peter Ha⁴⁵ fa notare come Heidegger, attraverso il tema della situazione e della spazialità ad essa connessa, tenti di individuare una concezione più originaria della spazialità, la quale sarebbe stata successivamente trascurata dalla riflessione fenomenologica ed esistenzialista francese, in particolare da Merleau-Ponty e Sartre. Entrambi, infatti, muovendo dalla distinzione tra una «spazialità di posizione» e una «spazialità di situazione» avrebbero inteso quest'ultima come una via che dischiude una spazialità più concreta e originaria rispetto a quella che Heidegger aveva fatto emergere in *Sein und Zeit*, la quale rimarrebbe comunque subordinata al tentativo di esplicitare il senso dell'essere.

Il passo ulteriore che, secondo Ha, Heidegger avrebbe compiuto rispetto alle figure della concezione antropologica dello spazio è legato precisamente al fatto che con la distinzione tra la *Situation* e le circostanze generali, alle quali il *Man* rimane vincolato prescindendo dalla risolutezza, egli mira a distinguere la spazialità autentica, scaturente da quest'ultima, dalla spazialità inautentica del *Man*.

Il modo peculiare di essere spaziale del *Dasein* consisterebbe in prima battuta nella situazione generale, in cui l'esserci si trova gettato e in cui lo spazio sociale, ovvero quella rete di significati che rinviano agli altri *Dasein*, sarebbe caratterizzato prevalentemente dalla diffidenza; quest'ultima sarebbe peraltro fondata sul mantenere le distanze da parte dell'esserci nei confronti di quegli enti che hanno il suo stesso modo di essere, contrariamente a quanto accade nel dis-allontanamento dell'ente utilizzabile.

Tuttavia è lo stesso Heidegger a sottolineare come tale modalità di rapportarsi agli altri non sia l'unica possibile e a delineare una modalità ulteriore del *Miteinandersein*, in cui l'esserci è intimamente ed autenticamente legato agli altri. A tale proposito, Ha pone in rilievo la distinzione tra un essere meramente l'uno accanto all'altro e, d'altro canto, l'essere impegnati insieme per la stessa causa. In queste due modalità differenti

⁴⁴ SZ, pp. 397-398; SZV, pp. 357-358; SZM, pp. 843-847.

⁴⁵ P. Ha, *Heidegger's Concept of the Spatiality of Dasein. The philosophical discourse on the localization in the global age*, in "Korean Heidegger's Society", 2005.

dell'esistenza collettiva, Ha individua le due possibili modalità dello spazio sociale, l'una autentica e accessibile solo nella *Situation*, l'altra inautentica e concernente lo stato interpretativo pubblico perso nelle circostanze generali.

Al fine di raggiungere la coesione e l'interconnessione genuina con gli altri, il *Dasein* deve perciò andare oltre la spazialità propria delle circostanze generali, in direzione della spazialità peculiare alla *Situation*. Secondo Ha, quest'ultima sarebbe caratterizzata dalla sua non riducibilità alla dimensione del presente e dal suo estendersi al contempo anche alle dimensioni temporali dell'essere-stato e dell'ad-venire. Peraltro, proprio a questo proposito Ha fa notare come la *Situation*, fondandosi sulla risolutezza (*Entschlossenheit*), si rivela strettamente connessa al patrimonio storico ereditato, che si offre alla ripetizione ulteriore delle possibilità dell'esistenza, ed è in esso radicata; ciò si contrappone chiaramente alla minaccia di sradicamento propria del *Man* e delle circostanze generali, la quale assume un ruolo centrale già in *Sein und Zeit* ma sarà successivamente mantenuta e rielaborata attraverso il tema della *Heimatlosigkeit* (spaesatezza).

La conclusione cui giunge Ha, nel suo *Heidegger's Concept of the Spatiality of Dasein. The philosophical discourse on the localization in the global age*, consiste da un canto nella connessione tra il mondo comune proprio della *Situation* e una spazialità peculiare ad una comunità storica particolare, radicata nelle possibilità ripetibili del passato e, d'altro canto, tra il mondo collettivo tipico delle circostanze generali del *Man* e una spazialità conforme alla società civile, dove vige il dominio del senza-distanza⁴⁶ e dove il contesto significativo proprio del commercio ambientale preveggenente ha perso la propria importanza.

La differenza tra le circostanze generali e la situazione, cui Heidegger fa riferimento nel § 60 di *Sein und Zeit* verrebbe a configurarsi, secondo tale prospettiva, nelle due modalità rappresentate dalla «società civile» e dalla «comunità particolare» (*Gemeinschaft*). Ne verrebbe dunque la possibilità di tematizzare uno spazio situato, determinato da una rete di luoghi ai quali l'esserci si rapporta con gli altri e attraverso gli altri, e che si offre come la condizione di possibilità dell'incontro con l'altro; nella spazialità autentica, l'esserci risulta intimamente e autenticamente legato agli altri enti aventi il suo stesso modo di essere. Nella *Situation*, ovvero nella spazialità del mondo sociale radicata nella tradizione ereditata, il *Dasein* si trova in stretta connessione con tale tradizione e con le possibilità ripetibili dell'esistenza; il suo rapporto con gli altri, contrariamente a quanto avviene nelle circostanze generali, non è di tipo conflittuale⁴⁷.

⁴⁶ GA 7, p. 183; trad. it., p. 121.

⁴⁷ A tal proposito Jean-Luc Nancy, pur riconoscendo l'importanza del tentativo heideggeriano di pensare il *Mitsein*, e interpretando l'ontologia heideggeriana come un'etica originaria, ritiene che l'analitica esistenziale, e in generale la filosofia di Heidegger, non sia stata in grado di cogliere proprio la questione del «con». Esso, infatti, scomparirebbe tra le uniche due dimensioni dell'essere-con-gli-altri individuate in *Sein und Zeit* rispettivamente nella pura exteriorità del *Man*, e nella pura interiorità del 'popolo' e del destino comune, ovvero tra l'improprio e il proprio. Seguendo quanto Nancy afferma nel saggio *Il con-essere dell'esserci* del 2003, i due modi possibili del «comune» si delineano da un canto come mera contiguità delle cose e, dall'altro, come il tentativo di «fare del *Dasein* una comunità oltre i singolari», nella quale non vi sarebbe posto per «la contiguità dei là», dunque per il 'con' come tale.

Ma se così stessero le cose, che senso avrebbe parlare di *Fürsorge* autentica in riferimento alla dimensione quotidiana del *Miteinandersein*? Come potrebbe la centralità del sé, precedentemente emersa

La minaccia di sradicamento che incombe su tale modalità di essere-con-gli-altri e sulla stessa spazialità originaria intesa come *Situation*, come spazio situato, viene individuata da Ha nel processo di globalizzazione e nello sviluppo tecnologico, il quale, pur se portatore di progresso nella civilizzazione, nasconde in sé il rischio della dimenticanza dello spazio della stessa *Situation*.

Ha pone inoltre l'attenzione sulla differenza fondamentale tra uno spazio tematico ed uno spazio pre-tematico, la quale emergerebbe in modo particolarmente chiaro attraverso l'impossibilità di far coincidere la «totalità dei posti» degli utilizzabili intramondani con la «molteplicità delle posizioni», riferita ad oggetti semplicemente-presenti in un punto dello spazio naturale omogeneo. Attraverso tale distinzione emergerebbe infatti la struttura ontologica dell'utilizzabile intramondano e la sua dipendenza dall'insieme dei mezzi, in cui si rende possibile come tale, dunque la sua irriducibilità alla semplice-presenza. Il posto di un utilizzabile non concerne dunque quell'unico utilizzabile, ma presuppone ed implica uno spazio aperto verso la stessa totalità dei mezzi.

Tali questioni assumono un ruolo centrale per la considerazione dello spazio, nel modo in cui esso emerge in uno dei momenti più espliciti dell'interpretazione che Heidegger ne offre, ovvero nella conferenza del '64 *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*. In essa, infatti, l'attenzione è rivolta ad uno spazio che mantiene al suo interno i luoghi e le direzioni possibili. Lo spazio degli utilizzabili intramondani, dunque la totalità dei loro posti (*Plätze*), è uno spazio caratterizzato dalle direzioni scaturenti dalla prossimità ambientale, dunque uno spazio in cui ogni posto è ben diverso dagli altri e ad essi non equiparabile, nonostante la stretta interconnessione tra i posti degli utilizzabili. Essi sono connessi poiché ogni mezzo è tale solo muovendo dalla totalità dei mezzi, e lo stesso dicasi per la totalità dei posti, tuttavia essi rimangono distinti gli uni dagli altri in quanto caratterizzati in modo specifico.

Il fatto che l'esserci abbia la possibilità, attraverso il rilascio (*Freigabe*) dell'ente ad una totalità di appagatività, di far sì che quest'ultimo si manifesti in un determinato modo apre la via all'emergere di quella che si rivelerà come la possibilità più propria del *Dasein*: esso può superare le condizioni date, attraverso un'interpretazione alternativa, rispetto a quella dominante, della significatività preliminarmente scoperta. L'esserci può, mediante il suo essere spazio-temporalmente scoprente, consentire che una determinata dimensione venga o meno a manifestarsi; esso si rivela infatti come il luogo della verità dell'essere e del suo venire a manifestazione, mediante il suo peculiare ritrarsi. Tale dimensione sarà successivamente indicata come *Geviert* (Quadratura), e diverrà accessibile esclusivamente nell'agire dell'uomo.

Tuttavia tale agire, come precedentemente accennato, è del tutto particolare poiché non si delinea in contrapposizione ad alcuna passività, né rientra nella distinzione tra un atteggiamento pratico e uno teorico. In questo senso va interpretata l'affermazione

attraverso il fenomeno della *Unheimlichkeit*, dissolversi in una comunità in cui l'individuo perde la sua singolarità in vista di una causa comune? Inoltre, cosa significa per Heidegger «divenire la coscienza degli altri?». Anche in questo caso, secondo Nancy, verrebbe a riproporsi lo stesso schema: da una parte la *Fürsorge* inautentica come dimensione di una mera cooperazione, dall'altra quella autentica come «copropriazione». Per tali motivi, cfr. J. L. Nancy, *L'«éthique originare» de Heidegger. L'être-avec de l'être-là*, trad. it. di A. Moscati, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005.

heideggeriana presente nella *Lettera sull'«Umanismo»*, secondo cui il pensiero dell'essere⁴⁸ non rientra nella differenziazione tra teoria e prassi, ma si rivela come un pensare che è già in sé un agire ed è al contempo già un'etica originaria, se per etica si intende la riflessione sul soggiorno dell'uomo, al di là della suddivisione in discipline e della stessa distinzione tra etica e ontologia⁴⁹.

Interessante risulta a questo punto quanto Heidegger afferma già in *Sein und Zeit* proprio relativamente al tema della *Situation*, nella quale l'esserci, anticipando la morte e assumendo la propria gettatezza, si decide esclusivamente a partire da se-stesso e sceglie le proprie possibilità. Con ciò, esso si colloca in un orizzonte di possibilità non identificabile con l'esser-gettato, né riconducibile all'ambito di mere possibilità astratte e casuali che ineriscono al *Man*. L'esserci agisce già in modo determinato, comprendendosi e progettandosi a partire da tale *Entschlossenheit*: esso si colloca in uno spazio di comprensibilità che dipende precipuamente dalla sua scelta, e che solo sulla base di essa diviene possibile come tale. Con la decisione anticipatrice, l'esserci si trova già nella sua propria situazione⁵⁰.

Il senso autentico della storicità, la cui differenza dalla storiografia rappresenta per Heidegger un tema di fondamentale importanza, sta proprio in questa possibilità di invertire la rotta della propria esistenza mediante un'operazione che non presuppone alcuna morale normativa, ma che si fonda sulla possibilità di accedere alla dimensione autentica del proprio esistere attraverso la scoperta di sé come progetto gettato e scaduto, dunque come radicalmente diverso tanto dal soggetto della filosofia moderna quanto dalla definizione aristotelica di uomo come *zoon logon echon* e alla successiva interpretazione dell'uomo come *animal rationale*. Attraverso la netta presa di distanza da tali definizioni di uomo, Heidegger mira ad a delineare un concetto di esistenza che

⁴⁸ Quanto al passaggio dall'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* al "pensiero dell'essere", Esposito afferma: «Si faccia attenzione al fatto che per Heidegger la "svolta" era esattamente il programma iniziale di *Essere e tempo*, vale a dire l'abbandono della soggettività e l'entrata in un "pensiero diverso", e che dunque il cambiamento di direzione o il "tornante" lungo il quale il pensiero deve curvare adesso deriva dal fatto che quella svolta non potette essere compiuta come era necessario che fosse. [...] La svolta è tutta qui, nella locuzione "pensiero dell'essere" o anche "verità dell'essere": esse significano che il pensiero non è più la competenza di un soggetto e l'essere non è più ciò che viene pensato (come oggetto), ma i due si coappartengono, anzi, non vanno più pensati come due che poi entrino in rapporto tra loro, ma come l'unico evento in cui si appropriano vicendevolmente» (C. Esposito, *Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 111-112).

⁴⁹ Così si esprime Heidegger in merito alla distinzione tra l'etica e l'ontologia e riguardo una loro possibile relazione: «Prima di tentare di determinare più precisamente la relazione tra "l'ontologia" e "l'etica", dobbiamo chiederci che cosa sono in sé "l'ontologia" e "l'etica". Diventa necessario riflettere se ciò che può essere designato nelle due denominazioni sia ancora conforme e vicino a ciò che è assegnato al pensiero, che, come pensiero, ha da pensare prima di tutto la verità dell'essere. Se però "l'ontologia" e "l'etica" dovessero venire a cadere insieme a tutto il pensiero che procede per discipline, e se in questo modo il nostro pensiero dovesse divenire più disciplinato, che ne sarebbe allora della questione della relazione tra le due suddette discipline della filosofia?» (GA 9, pp. 353-354; trad. it., p. 305).

⁵⁰ Sul fenomeno della *Situation* e sulla stretta connessione che esso presenta con l'ambito dell'*Entschlossenheit*, cfr. SZ, pp. 396-399; SZV, pp. 356-359; SZM, pp. 841-849, ma anche ivi, p. 431; p. 387; p. 917, dove Heidegger afferma: «La decisione anticipatrice apre la rispettiva situazione del Ci in modo che l'esistenza, agendo, si prenda cura, mediante la visione ambientale preveggenza, dell'utilizzabile che effettivamente incontra dentro il mondo [...] Ad-veniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione».

non ha nulla a che fare con il possesso di determinate qualità da parte dell'uomo ma che si caratterizza attraverso l'esistenzialità (*Existentialität*), la gettatezza (*Geworfenheit*) e la deiezione (*Verfallen*).

Proprio del *Dasein* è innanzi tutto il suo carattere estatico, ovvero il suo essere sempre proiettato fuori di sé e il suo essere costitutivamente esposto nella radura (*Lichtung*) dell'essere. Lo stretto legame tra l'essere del *Dasein* e il suo abitare, evidente già in *Sein und Zeit* ma successivamente rielaborato⁵¹, consiste precipuamente nel fatto che soggiornare vuol dire essere esposto all'essere, e rispondere a tale condizione in una determinata modalità.

Emerge dunque come già in *Sein und Zeit* la spazialità autentica, propria della *Situation*, si delinea attraverso una precisa risposta da parte del *Dasein* ad una determinata dimensione e ad un determinato 'accadere', ovvero come essa sia immediatamente scaturente dalla decisione per l'autenticità dell'esistenza e per un esserci inteso come *Erschlossenheit* e come *Seinkönnen*; tale modo di essere sfugge perciò ad ogni disponibilità e manipolazione, rispondendo in modo attivo e 'responsabile' all'appello che gli viene rivolto, e collocandosi in una situazione spazio-temporale, o meglio in una dimensione abitativa che, in quanto scelta, differisce radicalmente dalle circostanze accidentali in cui la gettatezza pone.

Tuttavia, la tesi secondo cui la spazialità dell'esserci risulterebbe fondata nell'apertura dell'essere-nel-mondo, alla quale Heidegger lega l'ulteriore interpretazione per cui, corrispondentemente, la situazione troverebbe il suo fondamento nella *Entschlossenheit*, rappresenta uno dei momenti più controversi quanto alla problematica della spazialità nel pensiero di Heidegger.

Secondo Franck, ad esempio, lo spazio verrebbe in tal modo a fondarsi su una temporalità che non tiene in nessun conto la dimensione carnale e corporea dell'uomo; esso sarebbe perciò automaticamente ricondotto al tempo e se ne perderebbe l'essenziale. Lo stesso essere alla mano e sottomano degli enti difformi dall'esserci presuppone infatti che quest'ultimo debba essere provvisto di mani, ovvero incarnato⁵².

Franck rileva giustamente come la mano non possa appartenere ad un *Dasein* neutro e disincarnato, e osserva come il suo modo di essere sfugga del tutto all'analitica esistenziale poiché, non essendo la mano un mezzo, esula dalla distinzione tra gli enti alla mano e gli enti sottomano. La qual cosa, però, sarebbe stata non solo trascurata ma addirittura velata attraverso l'interpretazione della dimensione carnale, e più in generale dell'intero ambito concernente la spazialità dell'esserci, come una modalità della temporalizzazione.

Le critiche che Franck muove alla considerazione insufficiente del tema del *Leib*, su cui si dovrà tornare nei paragrafi successivi, concernono, su questo punto, l'analisi

⁵¹ A tale proposito risultano particolarmente interessanti le analisi condotte da Caterina Resta, la quale, riferendosi alla dimensione tematizzata nel *Brief über den »Humanismus«* come «l'abitare e-statico nelle vicinanze dell'essere», afferma: «Il fatto è che questa vicinanza, questa prossimità nella quale soltanto l'uomo può radicarsi, Heidegger l'ha pensata, per quanto lungo un difficile cammino, fin da *Sein und Zeit*, attraverso quella parola *Ex-sistenz*, della quale qui si scopre la profonda valenza *ethica*» (C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996, cit., p. 70).

⁵² D. Franck, *Heidegger e il problema dello spazio*, cit., p. 68.

esistenziale dell'incarnazione condotta da Heidegger nel corso del semestre estivo del 1928, *Principi metafisici della logica*⁵³ e, in modo particolare, il carattere di neutralità che viene qui a delinearci come una determinazione ontologica fondamentale del *Dasein*.

In tali circostanze, Heidegger ritorna sui temi di *Sein und Zeit* con l'intento esplicito di differenziare l'analitica esistenziale da ogni possibile antropologia e da ciascuna etica intesa come disciplina o come insieme di norme e prescrizioni⁵⁴. Il *Dasein* viene dunque caratterizzato attraverso dodici tesi, mediante cui Heidegger tenta di chiarire la differenza radicale che intercorre tra esso e ogni sua possibile concrezione fattizia.

Il neutro *das Dasein*, infatti, non coincide con l'uomo nella sua fatticità e incarnazione, e dunque non può essere inteso come il singolo nella sua unicità e irripetibilità. Ma questo, in linea con l'analitica esistenziale, è legato all'impossibilità di trattare tale singolarità in termini ontologico-esistenziali, tradendola in ciò che essa ha di più proprio. Il *Dasein*, infatti, non è altro che un'indicazione formale, ovvero una possibilità di orientarsi concettualmente in relazione all'esistenza, intesa come progettualità gettata e scaduta, ma non determina (e come potrebbe?) quanto invece concerne la concrezione fattizia (*die faktische Konkretion*) dell'esistenza così intesa.

Questo vuol forse dire che il corpo inteso come *Leib*, e dunque l'essere incarnato dell'esserci, non debba essere tenuto in considerazione o che esso debba risultare marginale? Oppure si tratta di un modo di affrontare la questione, che risulti compatibile con la distinzione tra un piano ontico e uno ontologico⁵⁵ e che, pertanto, la consideri attraverso l'esistenziale della *Geworfenheit* il quale, pur non consentendo una tematizzazione dell'esserci nella sua singolarità e concretezza, apre la via ad un'indagine sul suo essere-gettato (*Geworfensein*) e situato in una dimensione di senso che non ha posto, con le importanti conseguenze che quest'ultima comporta?

Per Heidegger, infatti, risulta molto chiaro come non vi sia la possibilità di cogliere su un piano ontologico ciò che riguarda la singolarità e il suo dispiegarsi nella fatticità, ed è proprio per questo che la chiamata della coscienza non offre indicazioni pratiche da seguire, e l'a-che della decisione presenta quella particolare «indeterminatezza esistentiva»⁵⁶ e può offrirsi esclusivamente nella decisione stessa.

Dunque è vero che l'analisi dell'essere incarnato del *Dasein* e del suo essere sessuato, strettamente connessa con la sua possibile concrezione fattizia, non è sviluppata in modo approfondito e che la stessa analisi dello spazio e della spazialità del *Dasein*,

⁵³ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [1928], in GA, Bd., 26, hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990.

⁵⁴ A tale proposito, Heidegger afferma: «La comprensione comune, propria del Si, non conosce che l'ottemperanza o la violazione di regole pratiche e norme pubbliche. Essa procede computando manchevolezze ed escogitando compensazioni. Si è già sottratta all'esser-colpevole più proprio per parlare a voce tanto più alta di mancanze» (SZ, p. 382; SZV, p. 343; SZM, p. 811).

⁵⁵ Si ricordi che i due piani sono sì distinguibili, ma non possono in alcun modo essere considerati separatamente poiché l'uno rinvia essenzialmente all'altro e viceversa.

⁵⁶ Il riferimento alla particolare «indeterminatezza esistentiva» propria della *Entschlossenheit*, Heidegger afferma: »Zur Entschlossenheit gehört notwendig die Unbestimmtheit, die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert. Ihrer selbst sicher ist die Entschlossenheit nur als Entschluß. Aber die existenzielle, jeweils erst im Entschluß sich bestimmende Unbestimmtheit der Entschlossenheit hat gleichwohl ihre existenziale Bestimmtheit« (SZ, p. 395-396; SZV, p. 355-356; SZM, p. 841).

almeno fino ai primi anni Trenta, risulta per molti versi insufficiente. Tuttavia la questione non può essere liquidata come una vera e propria omissione di tali problematiche o, come nel caso di Franck, attraverso l'asserzione di un'incompatibilità tra l'ambito spaziale e carnale dell'uomo e la riflessione heideggeriana nel suo complesso o, addirittura, tra quello e l'intera indagine fenomenologica.

Bisogna piuttosto tentare di comprendere i motivi che hanno reso particolarmente complessa l'analisi di simili questioni.

Resta tuttavia problematico il fatto che l'unico fenomeno individuato come il fondamento dell'orientamento spaziale dell'esserci verrebbe rintracciato nel prendersi cura dell'utilizzabile intramondano, nell'ambito del commercio quotidiano. Ciò vuol dire che, nonostante le affermazioni quasi contraddittorie presenti in *Sein und Zeit* relativamente alla spazialità del *Dasein* e al rapporto tra quest'ultima e la temporalità estatica, ogni possibile attività dell'uomo e ogni suo comportamento effettivo verrebbe a fondarsi sulla temporalità.

È ben vero, inoltre, che Heidegger afferma che la spazialità si rivela alla visione ambientale preveggenza nel prendersi cura dell'utilizzabile e che solo su queste basi essa si rende accessibile alle ulteriori modalità di tematizzazione che se ne possono avere⁵⁷, ma questo vuol forse dire che la dimensione del *Miteinandersein* e quella della corporeità, intesa come *Leib*, rimarrebbero escluse dalla scoperta dello spazio?

Il fatto che, come abbiamo precedentemente ricordato, lo spazio sia per Heidegger 'nel' mondo e non viceversa costituirebbe, secondo Franck, il presupposto della riduzione dello spazio alla temporalità estatica. Infatti, se il *Dasein* è spaziale esclusivamente a partire dal suo essere-nel-mondo, dunque sul fondamento della temporalità estatica intesa come suo stesso senso ontologico, allora la spazialità del *Dasein* non può che risultare già in partenza ricondotta alla dimensione temporale e su essa fondata. La tesi di Franck consiste dunque nell'affermare che Heidegger, pur partendo da un rifiuto legittimo dell'interpretazione del *Dasein* in termini categoriali, finirebbe per considerare la dimensione della corporeità e della carne nell'ambito della semplice-presenza⁵⁸.

L'ambito della carne e della vita non rientra infatti nelle distinzioni tra i modi d'essere proposti dall'analitica esistenziale ed esula dalla significatività della mondità del mondo, a partire dalla quale ogni ulteriore comprensione e interpretazione diviene possibile.

Inoltre il *Dasein*, almeno su un piano ontologico, non avrebbe a che fare, secondo Franck, con l'inclusione nel proprio corpo e, più in generale, in un'estensione spaziale poiché, come precedentemente mostrato, la spazialità esistenziale coincide con il disallontanamento e con l'orientamento-direttivo e, in ultima analisi, con il suo essere familiare con il mondo e dunque con il fenomeno dell'abitare. Dunque Heidegger non negherebbe al *Dasein* una sua peculiare spazialità ma, attraverso l'ontologizzazione di

⁵⁷ Ivi, pp. 149-151; pp. 141-143; pp. 329-331.

⁵⁸ Per quanto concerne la mancata considerazione heideggeriana del fenomeno della carne, Franck afferma esplicitamente che Heidegger «presuppone, in questa parte del suo pensiero, e in tutto *Sein und Zeit*, una concezione corporea della carne nell'orizzonte dell'essere davanti-alla-mano» (D. Franck, *Heidegger e il problema dello spazio*, cit., p. 100). A tale proposito, bisogna notare come Franck, in linea più con la traduzione di Marini che con quella di Chiodi – Volpi, rende semplice presenza con *être devant-la-main* e utilizzabilità con *être à-portée-de-main*.

essa, la ricondurrebbe alla temporalità estatica, assegnando all'apertura che l'esserci è in modo costitutivo, ovvero al «*da*» del *Dasein*, un carattere esclusivamente temporale. Su questo punto, le osservazioni di Franck risultano particolarmente interessanti poiché pongono il problema di un'interrogazione sull'essere, che non muova esclusivamente dal tempo e che dunque non si veda costretta a ricondurre ad esso anche la dimensione spaziale, rinunciando ad un più originario manifestarsi dell'essere stesso⁵⁹. Lasciando dunque da parte le conseguenze di tale riconduzione, per ritornarvi successivamente, bisogna innanzi tutto tentare di comprendere il senso profondo che essa assume e le motivazioni implicite che ad essa conducono, non prima però di aver riassunto gli interrogativi emersi nel corso dell'analisi, attraverso quanto Franck afferma nel capitolo intitolato *Il tatto e la vita* del suo *Heidegger e il problema dello spazio*:

L'essere e il tempo sono, però, da sempre congiunti, cosicché quando, secondo questa prospettiva, si interroga l'essere dello spazio, la spazialità non può che essere ricondotta alla temporalità. Non occorre allora porre il problema dello spazio al di fuori di ogni ontologia, sia pure fondamentale? L'indipendenza dello spazio nei confronti dell'essere inteso a partire dal tempo, non limita con ciò la profondità, la vastità e l'originarietà stesse della questione dell'essere?⁶⁰

4. La riconduzione dello spazio al tempo nel § 70 di *Sein und Zeit*

Il rapporto tra lo spazio e il tempo, nonostante un'evidente difficoltà da parte di Heidegger a determinare il ruolo della spazialità⁶¹, viene a definirsi attraverso quello che

⁵⁹ A tale proposito vale la pena di riportare un'importante citazione tratta dal corso del *Wintersemester 1925-26 Logica. Il problema della verità*, rammentata peraltro dallo stesso Franck nel paragrafo su *Il tatto e la vita* del suo *Heidegger e il problema dello spazio*: «Io non voglio essere così assolutamente dogmatico da affermare che l'essere possa essere inteso solo a partire dal tempo. Forse in avvenire potrà essere scoperta una diversa possibilità». A tale proposito, cfr. D. Franck, *Heidegger e il problema dello spazio*, cit., p. 101.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ In *Sein und Zeit*, la spazialità del *Dasein* viene indicata prima come sua caratterizzazione fondamentale, poi come fondata sulla temporalità estatico-orizzontale. In particolare, nel § 70, Heidegger afferma: «Benché l'espressione "temporalità" non significhi ciò che si intende per "tempo" quando si parla di "spazio e tempo", sembra tuttavia che anche la spazialità stia a indicare una determinazione fondamentale dell'Esserci, non diversamente dalla temporalità», e ancora: «Con la spazialità dell'Esserci l'analisi esistenziale-temporale sembra quindi giunta ad un limite in cui l'ente che chiamiamo Esserci richiede di essere considerato coordinatamente non solo come "temporale", "ma anche" come spaziale». (SZ, p. 485; SZV, pp. 433-434; SZM, p. 1031). Tuttavia, nell'ambito dello stesso paragrafo, diviene evidente il tentativo heideggeriano di ricondurre la spazialità esistenziale alla temporalità e di fondare quella su quest'ultima, seppur contrassegnato da una certa ambiguità. Più precisamente, Heidegger ritiene che, poiché i modi di essere dell'esserci sono possibili solo sulla base della temporalità intesa come il senso della cura, «[...] allora anche la spazialità specifica dell'Esserci deve fondarsi sulla temporalità. D'altro canto, la dimostrazione che questa spazialità è esistenzialmente possibile solo in base alla temporalità non può mirare a dedurre lo spazio dal tempo, cioè a dissolverlo in tempo puro». Emerge qui un'evidente difficoltà da parte di Heidegger a delineare il rapporto tra spazialità esistenziale e temporalità. Tale difficoltà, come precedentemente accennato, andrà a convergere nella ritrattazione del § 70 di *Sein und Zeit*, avvenuta nella conferenza del 1962, *Zeit und Sein*.

emerge, almeno in *Sein und Zeit*, come un vero e proprio tentativo di ricondurre lo spazio alla temporalità estatico-orizzontale. La cooriginarietà di spazio e tempo viene qui esplicitamente rifiutata in seguito all'identificazione tra la temporalità estatica e il senso dell'essere della cura; una volta che il senso ontologico dell'esserci sia stato rintracciato nella temporalità, risulta chiaro come anche la spazialità, nonostante fosse stata precedentemente individuata come una determinazione ontologica fondamentale del *Dasein*, debba adesso essere ricondotta alla temporalità originaria.

Il cammino percorso dall'analitica esistenziale, che fin dalle prime pagine di *Sein und Zeit* rintraccia il suo fine ultimo nell'interrogazione concernente il senso dell'essere, conduce all'esplicitazione del modo di essere di quell'ente che, unico tra gli enti, ha nel suo stesso essere la possibilità di rapportarsi all'essere, e che non è tale se non, appunto, rapportandosi a quest'ultimo. Tale questione deve essere tenuta a mente poiché rappresenta uno dei punti decisivi dell'analisi heideggeriana, in quanto essa consente di portare a manifestazione il carattere estatico dell'esserci, che sarà mantenuto e ulteriormente sviluppato mediante il tema del *Bezug* tra l'uomo e l'essere. L'ente che può porsi la domanda sull'essere viene perciò indicato attraverso il termine *Dasein* e viene dischiuso nella modalità del progetto gettato e scaduto, ovvero attraverso l'unitarietà originaria delle determinazioni d'essere indicate attraverso l'*Existentialität*, la *Faktizität* e il *Verfallen*.

La costituzione ontologica del *Dasein*, dunque il risultato dell'analisi di tale unitarietà, svolta alla luce delle due possibilità fondamentali individuate nell'autenticità e nell'inautenticità dell'esistenza, si fonda perciò sulla cooriginaria temporalizzazione delle tre estasi temporali, ovvero sull'avvenire essente-stato e presentante⁶², al quale sono ricondotti gli esistenziali precedentemente emersi.

La spazialità del *Dasein* risulta pensabile esclusivamente a partire dalla temporalità e solo come modo di essere dell'esserci, che trova in quella il suo senso, intendendo quest'ultimo come ciò che rende la «cura» possibile come tale, e in cui si mantiene la comprensibilità dell'esserci quale essere-nel-mondo.

Muovendo dalle considerazioni appena esposte, potrebbe dunque sembrare che tale operazione conduca ad uno strapotere del *Dasein* e della sua modalità di temporalizzazione, alla quale tutto verrebbe ricondotto; ciò andrebbe chiaramente ad intaccare proprio l'apporto più originale della stessa analitica esistenziale, ovvero la presa di distanza heideggeriana nei confronti della separazione tra soggetto e oggetto, propria della filosofia moderna, e l'esplicitazione della costituzione ontologica dell'esserci come essere-nel-mondo. Infatti, nel momento in cui il mondo sembra essere inghiottito dal progettarsi del *Dasein*, esso rischia di perdere la sua originarietà, e

⁶² Riguardo l'individuazione della temporalità come senso della cura, ovvero come ciò che rende possibili l'essere un tutto autentico e unitario da parte dell'esserci, o meglio come ciò che sta alla base dell'unitarietà delle strutture ad esso peculiari, Heidegger afferma: «L'esser-stato scaturisce dall'avvenire in modo che l'avvenire che è stato (o meglio essente-stato) lascia scaturire il presente da sé. Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo *temporalità*. Solo in quanto determinato dalla temporalità, l'Esserci rende possibile a se stesso l'autentico poter-essere-un-tutto che risultò proprio della decisione anticipatrice. *La temporalità si rivela come il senso della Cura autentica [Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge]*» (SZ, p. 431-432; SZV, p. 387; SZM, p. 917).

l'intera costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo appare assoggettata allo stesso progetto (*Entwurf*), con il rischio di un ritorno ad una, se pur modificata, soggettività.

Eppure, come Heidegger sosterrà anche nella speculazione successiva a *Sein und Zeit*, il senso che il progetto assume nell'opera del '27 è talmente diverso da una soggettività preliminarmente separata dal proprio mondo, come d'altronde lo è rispetto alla definizione di uomo come animale razionale, che è proprio l'essere progetto dell'esserci, e più precisamente il suo esser progetto gettato e scaduto, a rendere impossibile tale assimilazione⁶³. Il *Dasein* è tale solo in quanto esposto ad una dimensione che non dipende da esso ma con la quale non può non rapportarsi, e questo rapporto coincide con il suo stesso essere.

Esso viene dunque a manifestarsi come la *Lichtung* (schiusura)⁶⁴, ovvero come costitutivamente aperto alla verità dell'essere e ad essa esposto. L'essere *überhaupt* non può in alcun modo rendersi accessibile se non attraverso l'esserci; quest'ultimo, dal canto suo, ha da essere come rapporto all'essere, ed è per questo che viene a determinarsi come il luogo della verità (*aletheia*) dell'essere.

Tuttavia, la questione rimane problematica e necessita di un'ulteriore chiarificazione, che sarà qui tentata ripercorrendo il § 70 di *Sein und Zeit* al fine di comprendere meglio il senso di quello che, pur concludendosi con una esplicita riconduzione dello spazio al tempo, si mostra come uno dei momenti più complessi e decisivi della riflessione heideggeriana sull'esserci e, dunque, sull'essere *überhaupt*.

Nel § 69 su *La temporalità dell'essere-nel-mondo e il problema della trascendenza del mondo*, Heidegger ribadisce che la temporalità estatica, ovvero l'unitarietà delle estasi dell'avvenire, dell'essere-stato e del presente, si manifesta come la condizione di possibilità dell'ente che è stato indicato come *Dasein*. Ma il fatto che la temporalità originaria sia estatica, il fatto che essa sia «l'originario 'fuori di sé' in sé e per sé»⁶⁵, implica che, con essa, si dia qualcosa come un orizzonte, che si mostra diverso in ciascuna delle estasi temporali. Infatti, ogni estasi implica nel suo «esser-fuori» un peculiare «verso-dove», ovvero uno «schema orizzontale» che si delinea, in relazione alle tre estasi, come l'essere «in-vista-di-se-stesso» dell'avvenire, come il «davanti-a-che» dell'essere-stato e come il «per-che» del presente⁶⁶. Tali schemi orizzontali presentano una loro specifica

⁶³ Sulla presa di distanza da parte di Heidegger nei confronti dell'assunzione di un 'soggetto', propria della filosofia moderna, e sull'insistenza a rimarcare la differenza tra quest'ultimo e il *Dasein*, cfr. in particolare GA 9, p. 327; trad. it. pp. 280-281. Così Heidegger si esprime al riguardo: «Se si intende il «progetto» menzionato in *Sein und Zeit* come un porre di tipo rappresentativo, allora lo si considera come un'operazione della soggettività, e non lo si pensa nel solo modo in cui la «comprensione dell'essere» può essere pensata nell'ambito dell'«analitica esistenziale» dell'«essere-nel-mondo», cioè come il riferimento estatico alla radura dell'essere» (*Ibidem*).

⁶⁴ Nel caso del termine *Erschlossenheit*, che Chiodi traduce come «apertura», Marini adotta una traduzione a mio avviso più efficace, la quale rende il termine in questione come «schiusura». Tale traduzione esplica con maggiore chiarezza il movimento dell'esserci che, muovendosi nell'ambito della comprensione esistenziale, va da una chiusura, da un occultamento, verso un'apertura, un disoccultare. Al fine di porre in modo esplicito l'importanza di tale movimento, preferisco seguire la traduzione del termine *Erschlossenheit* come «schiusura».

⁶⁵ »Zeitlichkeit ist das ursprüngliche „Außer-sich“ an und für sich selbst. Wir nennen daher die charakterisierten Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart die Ekstasen der Zeitlichkeit« (SZ, p. 435; SZV, p. 390; SZM, p. 925).

⁶⁶ Ivi, pp. 481-483; pp. 430-432; pp. 1025-1027.

unità, fondata sull'unità della temporalità estatica, che costituisce «ciò rispetto-a-cui» l'esserci è aperto⁶⁷.

Qui Heidegger afferma esplicitamente che il mondo è tale solo sulla base della costituzione estatico-orizzontale della temporalità e che la sua trascendenza dipende precipuamente da quest'ultima. Inoltre il mondo si dà con il darsi dell'esserci e non vi sarebbe se non ci fosse alcun esserci. Tale pericolosa affermazione deve però essere considerata alla luce della costituzione ontologica dell'esserci, tenendo ben distinti il senso del *Dasein* e il senso di un possibile soggetto preliminarmente separato dal proprio mondo.

Il fatto che non vi sarebbe alcun mondo se non vi fosse alcun esserci non può certo voler dire che il mondo è riconducibile a rappresentazioni interne ad un soggetto, ma sta a significare che esso non è altro che quell'insieme di rinvii significativi, e dunque quella dimensione di significatività, che è tale solo per l'esserci quale poter-essere sempre gettato in una dimensione di senso, che non ha posto, e tendente allo scadimento al mondo. Il rischio di un rinnovato soggettivismo dovrebbe dunque essere evitato dal fatto che l'esserci, come tale, è sempre nella modalità del fenomeno unitario e originario dell'essere-nel-mondo.

In questo senso, temendo un fraintendimento dell'esserci in direzione del soggetto, Heidegger tenta di chiarire come la possibilità di intendere la questione alla luce della separazione soggetto – oggetto, interno – esterno debba essere esclusa dal discorso sul *Dasein*. Così egli si esprime al riguardo:

I rapporti della significatività, che determinano la struttura del mondo, non sono quindi un reticolato di forme gettato su una materia da parte di un soggetto senza mondo. Al contrario, l'Esserci effettivo, comprendendo estaticamente se stesso e il proprio mondo nell'unità del Ci, ritorna, da questi orizzonti, all'ente che in essi si

⁶⁷ Sul rapporto tra «tempo orizzontale» e «temporalità esistenziale» si veda il lavoro di F. W. von Hermann, *Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*, in cui l'autore afferma: «La temporalità esistenziale o trascendentale e il tempo orizzontale si coappartengono in maniera indissolubile, e in questa coappartenenza formano l'essenza del tempo ossia il tempo originario, da cui deriva quello che per noi è il tempo corrente e orientato sull'adesso, e che Heidegger chiama il tempo ordinario (F. W. von Hermann, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, trad. it. di C. Esposito, *Heidegger e i problemi fondamentali della fenomenologia*. Sulla «seconda metà» di 'Essere e tempo', Levante, Bari 1993, p. 30). Sempre su questo punto, von Hermann afferma: «Ma se l'essere dell'ente non conforme all'esserci è aperto e diradato solo nel compimento della temporalità temporalizzantesi, allora assieme all'apertura esistenziale dell'esistenza sarà aperta e diradata temporalmente anche l'apertura orizzontale e la rischiaratezza dell'essere dell'ente non conforme all'esserci. Mentre l'apertura esistenziale dell'esistenza è dischiusa temporalmente come temporalità, l'apertura – che in essa viene compresa – dell'essere dell'ente non conforme all'esserci è dischiusa temporalmente come orizzonte del tempo» (ivi, p. 32). Se dunque l'Esserci si manifesta nella modalità della temporalità estatica e questa si articola attraverso la cooriginaria temporalizzazione delle tre estasi temporali (avvenire, essere-stato e presente), anche le tre direzioni che vengono in essere con l'essere delle tre estasi (l'«in-vista-di-cui» l'esserci esiste quale poter-essere, il «davanti-a-che» del suo essere-gettato e il «per-che» del suo essere-presso), si manifestano come coimplicate nel fenomeno dell'esistenza. Esse formano la totalità degli schemi orizzontali, ovvero la significatività che coincide con la mondità del mondo, e che sta alla base di ogni possibile comprensione d'essere. In questa prospettiva, si mostra in modo particolarmente chiaro il senso dell'unitarietà e dell'originarietà del fenomeno dell'essere-nel-mondo.

incontra. Il comprendente ritornare-a... è il senso esistenziale del presentante lasciar-venir-incontro l'ente che, appunto per questo, è detto intramondano. [...] Se il «soggetto» è concepito ontologicamente come un Esserci che esiste e il cui essere si fonda nella temporalità, allora si deve affermare: il mondo è «soggettivo». Ma, in tal caso, questo mondo «soggettivo», in quanto temporalmente-trascendente, è «più oggettivo» di qualsiasi «oggetto» possibile⁶⁸.

Il fatto che l'utilizzabile intramondano sia scoperto non deriva dall'esserci; tale scoprimento accade con lo stesso accadere dell'esserci quale esser-nel-mondo. Tuttavia non vi è una sola modalità di scoprimento dell'ente che si incontra nel mondo, e ciò dipende precipuamente dal fatto che l'esserci abbia o meno compreso se stesso e il proprio mondo nella costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo, e dunque dal fatto che esso abbia o meno scoperto se stesso nella modalità del progetto gettato e scaduto. Solo sulla base di questa fondamentale scoperta è possibile attivare una modalità d'incontro alternativa concernente sia gli enti intramondani che gli altri esserci, a partire dalla quale si rende accessibile una dimensione di senso precedentemente occultata, e diviene possibile un'interpretazione di sé e dell'essere, alternativa rispetto a quella imposta dalla metafisica e, dunque, dal pensiero rappresentativo⁶⁹. Una simile possibilità di modificare la propria interpretazione di sé e dell'essere, sulla base di una precisa modalità di scoprimento, ha certo a che fare con le determinazioni ontologiche fondamentali della temporalità e della spazialità dell'esserci.

Il § 70 di *Sein und Zeit* è il luogo in cui la difficoltà a delineare i rapporti tra la spazialità del *Dasein* e la temporalità estatico-orizzontale emerge in modo più chiaro⁷⁰. All'inizio del paragrafo, Heidegger afferma che la spazialità sembra essere «una determinazione fondamentale dell'Esserci»⁷¹ e che, proprio perciò, il *Dasein* deve essere inteso non soltanto come temporale ma, con pari importanza, come spaziale. Tuttavia, dopo poche righe, Heidegger avverte che, avendo rintracciato nella temporalità il senso della cura, tutti i modi di essere del *Dasein* risultano possibili solo a partire da essa e sono su essa fondati. Anche la spazialità deve perciò essere ricondotta alla temporalità, e ciò avverrà attraverso il carattere di orizzonte proprio del mondo.

Heidegger riprende le analisi sulla spazialità esistenziale precedentemente svolte ponendo l'attenzione sul fatto che il prendere spazio da parte del *Dasein* mediante il dis-allontanamento e l'orientamento-direttivo, il suo essersi sempre già dato un preciso

⁶⁸ SZ, p. 484; SZV, pp. 432-433; SZM, p. 1029.

⁶⁹ A tale proposito, Heidegger afferma: «Con l'esistenza effettiva dell'Esserci, si incontra anche già l'ente intramondano. Che un ente siffatto sia già scoperto col Ci proprio dell'esistenza, non è a discrezione dell'Esserci. Sono a disposizione della sua libertà, benché sempre nei limiti del suo esser-gettato, solo il *che-cosa* esso possa via via scoprire e aprire, nonché la direzione, l'ampiezza e il modo di questo scoprimento e di questo aprimento» (SZ, p. 484; SZV, p. 432; SZM, p. 1027).

⁷⁰ A conferma di tale difficoltà, vale la pena di riportare un ulteriore passo del § 70 di *Sein und Zeit*, in cui Heidegger tenta di ricondurre lo spazio al tempo, pur non volendo meramente ridurre il primo al secondo: «D'altro canto, la dimostrazione che questa spazialità è esistenzialmente possibile solo in base alla temporalità non può mirare a dedurre lo spazio dal tempo, cioè a dissolverlo in tempo puro» (ivi, p. 486; p. 434; p. 1031).

⁷¹ Ivi, p. 485; p. 433; p. 1031.

lasco spaziale (*Spielraum*)⁷², non può in alcun modo essere inteso come l'essere consapevole dello spazio o l'averne una rappresentazione di esso ma che, al contrario, ogni possibile rappresentazione di questo tipo presuppone già la spazialità peculiare al *Dasein*.

In linea con le analisi svolte nei §§ 22-24, tale spazialità si rivela piuttosto come strettamente connessa alla scoperta di una prossimità fondata sull'appagatività del complesso degli utilizzabili intramondani, a sua volta scaturente dalla significatività con cui l'esserci si trova preliminarmente ad avere a che fare, dunque con la mondità del mondo. Ma se il mondo è da intendere come l'unitarietà degli schemi orizzontali, ovvero dei verso-dove che si danno con il darsi delle estasi temporali, allora si capisce come la prossimità trovi il suo fondamento nella temporalità estatico-orizzontale e, di conseguenza, come anche la spazialità del *Dasein* vi sia ricondotta. In questo senso lo spazio è scopribile solo all'interno di un mondo e solo se un mondo è già aperto, il che equivale a dire solo a partire dall'esserci quale esser-nel-mondo.

In conclusione al § 70 di *Sein und Zeit*, ritroviamo un accostamento particolarmente ambiguo, sul quale conviene soffermarsi in quanto a partire da esso si potrebbe interpretare, come nel caso di Franck, la spazialità come necessariamente deiettiva, e dunque come inscindibilmente connessa all'ambito della semplice presenza.

Il peculiare darsi spazio del *Dasein* si mostra infatti come un aspettarsi la prossimità preliminarmente tenuta d'occhio dalla visione ambientale preveggenze. Tale spazialità, ovvero il darsi un lasco spaziale da parte dell'esserci, è possibile solo muovendo dalle due modalità del dis-allontanamento e dell'orientamento-direttivo. A questo punto Heidegger analizza un caso particolare, ovvero quello concernente il tipo di «avvicinamento che rende possibile l'agire 'immedesimato nelle cose'» e in cui viene a manifestazione il *Verfallen*. Dunque si tratta di una determinata modalità dell'avvicinamento e non dell'avvicinamento *tout court*.

Heidegger prosegue l'analisi dell'avvicinamento scaturente dalla presentazione che «rincorre il presente» e «si perde in se stessa» e afferma che solo all'interno di una simile modalità di scoprimento è possibile che nasca «l'illusione che 'innanzi tutto' ci sia soltanto una cosa semplicemente-presente, che è certamente qui, ma indeterminatamente in uno spazio generale»⁷³. Bisogna qui fare particolarmente attenzione poiché, se si perde di vista il fatto che tale interpretazione dell'ente intramondano e dello spazio in generale scaturisce da una determinata modalità di scoprimento, allora l'intera dimensione spaziale potrebbe apparire connessa, più di quanto non lo sia la stessa temporalità, all'ambito dello scadimento al mondo. A maggior ragione ciò avviene se si considera quanto Heidegger afferma nel capoverso conclusivo del paragrafo, relativamente al fatto che il patrimonio linguistico presenterebbe in maggioranza rappresentazioni di tipo spaziale, e dunque relativamente

⁷² Più precisamente, Heidegger afferma: «Poiché l'Esserci, in quanto temporalità, è aperto in modo estatico-orizzontale nel suo essere, esso può effettivamente e costantemente far proprio uno spazio dato. In riferimento a questo spazio estaticamente fatto proprio, il «qui» della rispettiva posizione o situazione effettiva non significa mai un luogo nello spazio, ma il lasco spaziale dell'ambito della totalità dei mezzi di cui ci si prende immediatamente cura, quale è aperto dall'orientamento-direttivo e dal disallontanamento» (SZ, p. 488; SZV, p. 436; SZM, pp. 1035-1037).

⁷³ SZ, p. 488; SZV, p. 436; SZM, p. 1037.

a ciò che Heidegger indica come un «primato della dimensione spaziale nell'articolazione dei significati e dei concetti», il quale verrebbe a fondarsi nella stessa costituzione ontologica del *Dasein*, dove spicca chiaramente in questo caso il riferimento ad uno dei suoi tre esistenziali fondamentali, il *Verfallen*.

Ma ciò vuol forse dire che tutto ciò che riguarda lo spazio è in sé legato precipuamente allo scadimento al mondo, dunque all'immedesimazione da parte del *Dasein* con l'utilizzabile intramondano o con la semplice presenza? Oppure, in questo caso, Heidegger si sta riferendo al patrimonio semantico di un linguaggio che appartiene ad una determinata tradizione guidata, a suo avviso, dal pensiero rappresentativo e, dunque, proprio da quel tipo di avvicinamento e di scoprimento dell'ente intramondano, scaturente dalla presentazione deiettiva, che rincorre il presente e che, pertanto, non si scopre nella modalità autentica della temporalizzazione estatico-orizzontale?⁷⁴ Risulta concepibile, muovendo dal pensiero di Heidegger, una modalità autentica di essere spaziale da parte del *Dasein* e, d'altro canto, uno spazio che non sia riconducibile alla temporalità estatica e che si mostri, invece, come fenomeno originario (*Urphänomenon*)?

Alla questione concernente il ruolo che lo spazio assume nella speculazione heideggeriana ha dedicato pagine molto interessanti Eugenio Mazzarella, nel suo *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, del 1981. Nel capitolo intitolato *Da «Essere e Tempo» a «Tempo ed essere»*, l'autore sostiene la tesi secondo cui ciò che propriamente muta dopo *Sein und Zeit*, e sulla base del quale si origina la *Kehre*, sta precipuamente nel modo in cui il rapporto tra lo spazio e il tempo viene a delinarsi nell'opera del '27 e, più precisamente, nell'individuazione del senso dell'essere dell'esserci nella temporalità, intesa come sua condizione di possibilità e dunque anche dell'interpretazione dell'essere *überhaupt*. L'analitica esistenziale si rivelerebbe perciò insufficiente al fine di rispondere alla domanda sul senso dell'essere, non in quanto tale ma poiché in essa il senso della cura veniva rintracciato nella temporalità estatico-orizzontale.

Secondo Mazzarella, nonostante una evidente irriducibilità della spazialità esistenziale allo spazio naturale omogeneo, «la spazialità dello spazio-mondo» non sarebbe stata adeguatamente pensata in *Sein und Zeit*, ed è per questo che essa risulta subordinata al «tempo-mondo», a scapito di una più originaria cooriginarietà di spazio e tempo, la quale verrebbe a configurarsi come «il rimosso di *Essere e tempo*»⁷⁵.

La domanda sul senso dell'essere *überhaupt*, filo conduttore dell'intera indagine heideggeriana, trovava dunque un ostacolo a procedere proprio a causa del modo in cui il senso dell'essere dell'esserci era stato delineato nell'opera del '27; muovendo da esso, infatti, non era possibile passare all'indagine sul senso dell'essere poiché, appunto, la

⁷⁴ A seconda del fatto che si intenda per 'relazioni spaziali' quelle scaturenti dalla presentazione che si immedesima con il mezzo e con la semplice-presenza, oppure che si intendano le relazioni spaziali di ogni sorta, il senso di tale questione cambia profondamente. La cosa è particolarmente esplicita nel passo conclusivo del § 70 di *Sein und Zeit*, in cui Heidegger afferma: «In quanto essenzialmente deiettiva, la temporalità si perde nella presentazione; guidata dalla visione ambientale preveggenze, non solo si comprende a partire dall'utilizzabile di cui si prende cura, ma cerca nelle relazioni spaziali, cioè in ciò che la presentazione incontra costantemente come presente nel mezzo utilizzabile, i fili conduttori per articolare ciò che nel comprendere è in generale compreso e interpretabile» (SZ, p. 489; SZV, p. 437; SZM, pp. 1037-1039).

⁷⁵ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981. p. 91.

sola temporalità non era a tal fine sufficiente. La terza sezione, *Tempo e essere*, si sarebbe perciò rivelata estremamente problematica e non sarebbe mai stata pubblicata.

Secondo Mazzarella, tale passaggio richiedeva una “ridefinizione del senso dell’essere dell’esserci”⁷⁶, in conformità con la quale si sarebbe resa possibile un’elaborazione del senso dell’essere, che non fosse previamente limitata alla sola temporalità, e che si fosse potuta fondare sulla cooriginarietà di spazio e tempo. In tale prospettiva, la *Kebre* non si configura affatto come il passaggio dall’analisi dell’esserci a quella dell’essere, anche perché non si capisce come l’una possa prescindere dall’altra e viceversa, ma scaturirebbe da una insufficienza della temporalità intesa come senso della cura, e da una conseguente rivisitazione del senso dello stesso *Dasein*.

Tale ridefinizione e ampliamento del senso dell’essere dell’esserci avverrebbe, secondo Mazzarella, attraverso un distanziarsi da parte di Heidegger da quello che in *Sein und Zeit* poteva apparire come una sorta di appiattimento dell’esserci sull’esserci umano, ovvero su quell’ente del tutto particolare che può porsi la domanda sull’essere; ciò comporterebbe che l’ente che in *Sein und Zeit* veniva caratterizzato come non conforme all’esserci non solo non rientrerebbe più nella distinzione netta tra *Zubandenheit* e *Vorhandenheit* ma entrerebbe “a pieno titolo” nel *Dasein*. Più precisamente, il carattere veritativo (nel senso dell’*aletheia*), ovvero la possibilità di aprire nuove dimensioni, non sarebbe più una prerogativa dell’ente che può interrogarsi sull’essere *überhaupt*, ma verrebbe esteso a quello che in *Sein und Zeit* era indicato semplicemente come l’ente difforme dall’esserci, e dunque ad esempio all’opera d’arte. Così si esprime Mazzarella relativamente al mutamento del senso dell’essere del *Dasein*:

Ma se esserci è anche, ad es., l’opera d’arte, sarà il senso dell’essere di questo esserci riducibile alla temporalità (*Zeitlichkeit*)? Non bisognerà riconquistare l’originarietà della spazialità dell’esserci, la sua cooriginarietà alla temporalità, il solo ‘titolo’ sotto cui si riponeva in *Essere e tempo* il senso dell’essere dell’esserci?⁷⁷

Secondo quanto afferma Mazzarella, persino il tema dell’angoscia e dell’essere-per-la-morte (*Sein zum Tode*)⁷⁸, mediante le quali in *Sein und Zeit* si era rintracciato il senso della

⁷⁶ Tale questione costituisce uno dei temi principali intorno al quale ruota anche l’indagine condotta da Malpas sul pensiero di Heidegger. A tale riguardo, infatti, Malpas afferma: «Uno dei cambiamenti più evidenti che avvengono nel pensiero di Heidegger tra *Essere e tempo* e le opere che compaiono dopo il 1936 consiste in un allontanamento dall’esser-ci [nel modo in cui era stato pensato nell’opera del ’27] come centro d’interesse primario. Nei *Contributi*, ad esempio, a dirigere l’attenzione di Heidegger non è l’esser-ci pensato in connessione con l’essere umano, ma un concetto di esser-ci radicalmente riformulato nella forma della verità dell’essere, e dunque connesso integralmente con l’“Evento”, l’“*Ereignis*”, a cui l’essere umano è “destinato”, ma che senza dubbio non è puramente un evento umano» (J. Malpas, *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge 2006, trad. it. di G. Ballocca, *La topologia di Heidegger, Essere, luogo, mondo*, Aracne, Roma 2013, p. 266).

⁷⁷ E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, cit., p. 98.

⁷⁸ Heidegger distingue tra un senso ontico dell’essere-alla-fine (*Zu-Ende-sein*) da un senso più originario da un punto di vista ontologico, da quale scaturisce la possibilità per l’esserci di poter-essere-un-tutto autentico, ovvero l’essere-per-la-fine (*Sein zum Ende*). Marini rende la differenza attraverso «lo spostamento del trattino da “essere alla-fine” ontico a “essere-alla fine” ontologico» (SZM, pp. 1457-1459). Nonostante l’“essere alla-fine” rende probabilmente meglio la funzione ermeneutica schiudente

cura nella temporalità, verrebbero successivamente riportate alla loro più propria possibilità spaziale; ciò accadrebbe rispettivamente in *Die Kunst und der Raum*, del 1969, attraverso la considerazione dello spazio come *Urphänomenon* e, in particolare, come appartenente a quei fenomeni in cui l'uomo è sopraffatto dall'angoscia⁷⁹ e, d'altro canto, mediante l'emergere dell'abitare come il tratto fondamentale dell'essere dei mortali i quali, appunto, sono tali poiché capaci della morte, e muoiono continuamente fino a quando soggiornano sulla terra presso i luoghi e le cose⁸⁰.

In effetti, tale ridefinizione del senso del *Dasein* non solo apre ad una esplicita cooriginarietà di spazio e tempo, già dichiarata nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*⁸¹ e riconfermata nella conferenza del '62 attraverso la ritrattazione del § 70 di *Sein und Zeit* ma, mediante essa, viene a delinarsi una determinata modalità di intendere l'uomo come mortale, il cui peculiare modo di essere si dispiega sempre più chiaramente nella dimensione del soggiornare sulla terra. La stessa dimensione etica, precedentemente connessa alla decisione anticipatrice e alla *Situation* da essa scaturente, assume adesso una dimensione spaziale più marcata attraverso la risposta che l'uomo, spazialmente e temporalmente, offre all'appello che l'essere gli rivolge.

Attraverso il ripristino di una cooriginarietà di spazio e tempo, emerge più chiaramente una dimensione spazio - temporale che, come già in *Sein und Zeit*, non dipende dall'esserci umano ma che adesso è colta a partire dal suo stesso venire a manifestazione. Solo sulla base dell'avvenuto mutamento è possibile comprendere l'attenzione che Heidegger rivolge con sempre maggiore frequenza al tema dello spazio e al suo costitutivo spazializzarsi⁸².

Certamente bisogna riconoscere come il tentativo heideggeriano di dedurre la spazialità esistenziale dal prendersi cura nel commercio ambientale quotidiano renda problematico l'intero ambito concernente lo spazio e il suo legame con la temporalità.

della morte, seguirò la traduzione di Chiodi-Volpi, poiché in essa la differenza risulta più immediatamente percepibile. Su questi temi, cfr. anche SZV, p. 605.

⁷⁹ «Lo spazio - appartiene al dominio di quei fenomeni originari che, secondo quanto dice Goethe, al loro contatto provocano nell'uomo una sorta di paura che si impadronisce di lui fino all'angoscia? Infatti dietro lo spazio, a quanto pare, non vi è nulla cui esso possa essere ricondotto. Di fronte ad esso non è possibile distrarre la propria attenzione verso qualche altra cosa. Ciò-che-è-proprio dello spazio deve mostrarsi da se stesso» (GA 13, p. 205; trad. it., p. 23).

⁸⁰ GA 7, p. 159; trad. it., p. 105. Mazzarella afferma al riguardo: «In maniera quasi eclatante il testo heideggeriano riporta, come abbiamo già visto per il tema dell'angoscia, la possibilità per l'esserci di poter essere un tutto nell'essere-per-la-morte alla sua originaria, «trascendentale», affezione spaziale, laddove *Essere e tempo* ne privilegiava la «trascendentale» affezione temporale» (E Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 103).

⁸¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], in GA, Bd. 65, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007. Sulla questione di una ripristinata cooriginarietà tra spazio e tempo, la quale emerge nei *Beiträge* attraverso le riflessioni condotte da Heidegger in merito allo *Zeit-Raum*, cfr. in particolare GA 65, pp. 371-388; trad. it., pp. 363-379.

⁸² A tale proposito risultano particolarmente interessanti le considerazioni di Mazzarella relativamente al fatto che, in seguito al recupero della cooriginarietà di spazio e tempo, il senso dell'esserci venga rintracciato in modo privilegiato proprio nella spazialità intesa come spazializzarsi dello spazio: «Laddove l'essere dell'ente, che era l'esserci, in *Essere e tempo* trovava il suo «senso» nella temporalità, qui questa funzione è assunta in maniera privilegiata dalla spazialità come originario spazializzarsi dello spazio, che emerge dall'istituirsi della verità nell'opera» (Mazzarella, *Tecnica e metafisica*, cit., p. 100).

Infatti, l'intenzione di prendere nettamente le distanze dall'interpretazione cartesiana dello spazio implica il rischio di ricondurre tutto ciò che è spaziale alla spazialità del *Dasein* umano.

Tuttavia ciò non vuol affatto dire che in *Sein und Zeit* il tema dello spazio non giochi alcun ruolo. Al contrario, le considerazioni su una “tendenza essenziale alla vicinanza”⁸³ (*»eine wesenhafte Tendenz auf Nähe«*) del *Dasein*, sul dis-allontanamento, sull'orientamento direttivo, e sul carattere di orizzonte dello spazio risultano fondamentali al fine di comprendere l'interpretazione dello spazio nel pensiero di Heidegger. Inoltre, la presunta indipendenza dello spazio dal tempo (*»Unabhängigkeit des Raumes von der Zeit«*)⁸⁴, che in *Sein und Zeit* rimane poco chiara, potrebbe forse nascondere qualcosa di molto significativo. Il tema della *Situation*, ad esempio, potrebbe essere ulteriormente rielaborato alla luce dei testi heideggeriani successivi alla *Kehre*, e in modo particolare in connessione con la dimensione dello *Zeit-Raum*, dove emerge chiaramente la cooriginarietà di spazio e tempo. Potrebbe pertanto risultare plausibile l'ipotesi di una certa continuità tra questi due temi, tenendo in considerazione il fatto che, però, relativamente al fenomeno della *Situation*, emerso attraverso l'analisi del § 60 di *Sein und Zeit*, lo spazio e il tempo non sono ancora pensati come cooriginari⁸⁵.

Infatti, sebbene la possibilità di un'esistenza autentica sembri scomparire in seguito alla *Kehre*, entrambi i temi, quello concernente la *Situation* e quello dello *Zeit-Raum*, si mostrano strettamente connessi alla dimensione dell'autenticità. Tuttavia, mentre in *Sein und Zeit* tale autenticità scaturisce direttamente dalla risolutezza anticipatrice, essa viene a coincidere nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* con la possibilità di una trasformazione dell'uomo nel suo essere *Da-sein* (*die Möglichkeit einer »Verwandlung des Menschen in sein Da-Sein«*)⁸⁶.

Entrambe le possibilità hanno a che fare con una decisione⁸⁷, del *Dasein* prima e dell'uomo poi, che non va però intesa alla maniera di una scelta arbitraria tra possibilità differenti, e che, specie a partire dalla *Kehre*, non deve essere pensata muovendo dalla dimensione dell'*Entwurf*, ma dal *Bezug* dell'essere all'uomo. In entrambe le circostanze,

⁸³ *»Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe«* (SZ, p. 141; SZV, p. 134; SZM, p. 309).

⁸⁴ Ivi, p. 488; pp. 436-437; pp. 1037-1039.

⁸⁵ Quanto alla rielaborazione heideggeriana della possibilità più propria dell'esistenza, con particolare riferimento ai *Beiträge zur Philosophie*, Esposito afferma: «L'esserci non è più solo l'ente “esistente” nel mondo, quanto piuttosto l'ente “insistente” nell'evento. In *Essere e tempo* la possibilità più propria dell'esistenza era quella di un'incommensurabile impossibilità (essere-per-la morte e temporalità estatica a partire dal futuro; ora tale impossibilità viene ripensata come l'esser-appropriato dell'esserci da parte del nascondimento dell'essere e insieme come l'offerta da parte dell'esserci di quell'“attimo” della decisione e di quel “luogo” dell'insistenza nell'evento con cui si essenzia l'essere» (C. Esposito, *Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 125). Su questi temi, cfr. anche Id., *L'esserci come condizione di (im)possibilità dell'essere. Heidegger da Sein und Zeit ai Beiträge zur Philosophie*, in M. Gardini (a cura di), *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, Quodlibet, Macerata 2000.

⁸⁶ GA 65, pp. 489-490; trad. it., pp. 471-472. Su questo punto, cfr. anche ivi, p. 106 (trad. it., p. 84), in cui Heidegger afferma: «La trasformazione dell'uomo significa qui il diventare altro della sua essenza nella misura in cui, nell'interpretazione invalsa fino a oggi (*animal rationale*), è certamente pensato anche in riferimento all'ente, e precisamente in maniera tale che esso resti nascosto e lo si fraintenda in senso psicologico, ma non sia fondato né dispiegato come fondamento dell'essenza» (*ibidem*).

⁸⁷ Sul tema della decisione, e sul rapporto tra *Entschlossenheit* ed *Entscheidung*, rinvio al § 5 del III capitolo del presente lavoro.

tuttavia, si tratta a mio giudizio di assumere su di sé la propria condizione di essere incompleto e decentrato, costitutivamente relato ad una dimensione destabilizzante e non padroneggiabile.

5. *Pensare lo spazio a partire dal vuoto*

Nell'ambito di un'interrogazione concernente il tema dello spazio, anche Günter Figal, specialmente negli ultimi anni, ha contribuito a far emergere l'importanza di tale questione nella riflessione filosofica, prestando una particolare attenzione al pensiero di Heidegger. In *Gegenständlichkeit: das Hermeneutische und die Philosophie*⁸⁸, del 2006, Figal tenta innanzi tutto di mostrare l'obiettività propria della comprensione e dell'esperienza ermeneutica, dunque, da un canto il riferimento alle cose e, dall'altro, la loro autonomia oggettuale. Il correlato dell'interpretazione è l'oggetto (*Gegenstand*), ovvero ciò che si presenta nella modalità dell'opporsi e dello stare-contro; esso, in tale prospettiva, non è in alcun modo riducibile all'atto del comprendere.

Risulta perciò centrale il motivo della distanza tra l'interprete e l'*interpretandum*, poiché proprio essa consente l'atto dell'interpretazione; su questo punto, Figal si allontana dalla nozione heideggeriana di «intuizione ermeneutica», fondata sul tentativo di ridurre la distanza propria dell'atteggiamento teoretico, e volta ad evitare ogni sorta di reificazione e di devitalizzazione dei vissuti. L'interpretazione verrebbe piuttosto a configurarsi come un atteggiamento di tipo teoretico, per il quale il fenomeno della distanza risulta necessario, e in cui si interrompe l'insieme di rinvii propri del coinvolgimento pratico-poietico.

Figal sviluppa la sua analisi attraverso l'interpretazione del mondo come spazio ermeneutico, all'interno del quale vengono a delinarsi le tre dimensioni della libertà, del linguaggio e del tempo. L'indagine prende avvio attraverso la compagine rappresentativa, ovvero mediante la correlazione tra la rappresentazione e l'oggetto rappresentato, facendo emergere da un canto la centralità della distanza (*Abstand*), che consente di mostrare l'irriducibilità dell'oggettuale e, dall'altro, il tema della lontananza (*Ferne*), la quale viene individuata come l'essenza dello spazio, dispiegantesi nelle tre dimensioni dello spazio ermeneutico.

Riprendendo il tema heideggeriano della *Lichtung*, Figal si pone l'interrogativo concernente il modo in cui è possibile pensare lo spazio⁸⁹.

In contrapposizione con l'esperire spazi troppo stretti o vastità troppo ampie, l'«esperienza equilibrata dello spazio» è tale se in essa si offre la possibilità del riferimento, ossia la raggiungibilità di qualcosa. La percezione di qualcosa diviene perciò possibile solo se tra colui che percepisce e il percepito vi è una certa lontananza (*Entfernung*), ovvero se vi è la possibilità di riferirsi a quanto viene percepito. Proprio in relazione a ciò, Figal pone l'attenzione su come tale distanza è

⁸⁸ G. Figal, *Oggettualità: esperienza ermeneutica e filosofia*, cit.

⁸⁹ Per questi motivi, cfr. G. Figal, *Oggettualità*, cit., pp. 411-525, in particolare il § 15, intitolato *Spazio (Raum)*.

stata pensata da Merleau-Ponty, il quale, concependo lo spazio come «spazio vissuto» e come «forza universale delle connessioni proprie delle cose»⁹⁰, si accorge del fatto che le orientazioni e le localizzazioni peculiari allo spazio così inteso non sarebbero possibili se non vi fosse una determinata distanza tra chi percepisce e il percepito.

Rispetto all'impostazione husserliana, per cui il vissuto non è riconosciuto come spaziale, la situazione è chiaramente diversa; peraltro Merleau-Ponty distingue tra un'allontananza di tipo geometrico e una distanza vissuta che connette non solo «la vita in carne ed ossa»⁹¹ e le cose, ma anche le cose tra loro.

Tuttavia Figal, proprio in relazione al tema della distanza vissuta, ritiene insufficiente l'analisi condotta da Merleau-Ponty e richiama a tal proposito l'indagine heideggeriana, sviluppata in *Sein und Zeit*, in merito al dis-allontanamento e all'orientamento-direttivo. Più precisamente, in essa sarebbe rintracciabile una caratterizzazione di tale distanza, «nella quale si definisce anche la relazione fra questo tipo di distanza e l'allontananza fisica»⁹².

Innanzitutto, dal fatto che il dis-allontanamento sia un modo di essere fondamentale dell'esserci, deriva che quest'ultimo «ha una determinata esperienza di ciò che è lontano»; in secondo luogo, ciò che è lontano si rivela strettamente connesso ad una sorta di inquietudine, a partire dalla quale scatta il tentativo di eliminare la distanza e di portare nella vicinanza; infine, proprio attraverso il carattere di ciò che è lontano, muovendo dall'esperienza che gli inerisce, la vicinanza perde il suo carattere di ovvietà e di familiarità senza sorprese, e ci si preoccupa di essa attraverso il tentativo di portare in essa ciò che non è a portata di mano, ma che pure in qualche modo ci interessa, ci colpisce.

Infatti, se torniamo all'analisi precedentemente svolta sulla spazialità della prossimità ambientale, ci accorgiamo di come essa si trovi inizialmente su un piano implicito poiché caratterizzata dalla familiarità e dall'ovvietà; tale spazialità emerge solo muovendo da quel «là» a partire da cui l'esserci ritorna al suo «qui», ed è proprio attraverso l'estensione tra la lontananza e la vicinanza che emerge la spazialità dell'esserci, mediante la quale si renderebbe esplicito lo spazio inteso non in modo astratto, ma come uno spazio in cui vi sono intervalli determinati. Così Figal si esprime al riguardo:

Non si possono misurare allontananze senza cogliere l'estensione, vale a dire lo spazio esteso da lì a qui, dalla lontananza alla vicinanza. L'estensione non esiste solo nell'immaginazione o nella mente. Se non esistesse, nulla potrebbe o dovrebbe essere dis-allontanato. In tal senso con la spazialità dell'esserci emerge un tratto fondamentale dello stesso spazio; ciò che viene esperito nella spazialità dell'esserci è

⁹⁰ «Lo spazio non è l'ambito (reale o logico) in cui le cose si dispongono, ma il mezzo in virtù del quale diviene possibile la posizione delle cose. Ciò equivale a dire che, anziché immaginarlo come una specie di etere nel quale sono immerse tutte le cose o concepirlo astrattamente come un carattere che sia comune a esse, dobbiamo pensarlo come la potenza universale delle loro connessioni» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. di A. Bonomi *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2012, pp. 326-327).

⁹¹ Ivi, p. 375.

⁹² G. Figal, *Oggettualità*, cit., p. 457.

lo spazio in cui ci sono gli intervalli. L'analisi di Heidegger conduce fuori dal vago "in nessun luogo" proprio della pura vita coscienziale. La spazialità non esiste solo rispetto alle cose⁹³.

Il riferimento alla differenza significativa tra l'impostazione heideggeriana e quella husserliana concernenti il tema dello spazio risulta chiaro. Nella seconda, a differenza della prima, dove ad essere spaziale è solo la cosa percepita e non il vissuto percettivo, la spazialità inerisce all'esserci e si rivela piuttosto come un suo modo di essere fondamentale. Eppure, come giustamente ricorda Figal, è lo stesso Husserl a fare costantemente riferimento alla spazialità del vissuto, mediante una spiccata attenzione per l'orientamento prospettico e per la possibilità di assumere differenti punti di vista⁹⁴. Tuttavia, nonostante l'importante mutamento avvenuto nella riflessione heideggeriana sullo spazio, rispetto alla fenomenologia di Husserl, Figal ritiene tale indagine ancora inadeguata fondamentalmente poiché in essa non viene chiarito a sufficienza il carattere delle cose con cui l'esserci si rapporta spazialmente; in tal modo, nonostante l'attenzione per la spazialità dell'utilizzabile intramondano, tale spazialità e la stessa spazialità dell'esserci rimarrebbero problematiche e non terrebbero in considerazione una modalità d'essere particolarmente significativa, la quale non risulta comprensibile all'interno della distinzione assunta da Heidegger tra *Zubandenheit* e *Vorbandenheit*. Infatti, ciò che deve essere dis-allontanato non rientra certamente nell'ambito della familiarità del commercio ambientale quotidiano poiché se così fosse non vi sarebbe alcun bisogno di portarlo nella vicinanza tramite il dis-allontanamento; esso però non risulta comprensibile nemmeno attraverso la categoria di ciò che è semplicemente presente e che dunque, in quanto tale, ha perso il suo senso autentico e la sua significatività per l'esserci. Le cose che vengono dis-allontanate sfuggono pertanto alla distinzione heideggeriana, che risulta centrale in *Sein und Zeit*, ed è per questo che tale considerazione dello spazio rimane problematica e rischia di escludere la dimensione dell'esteriorità, riportando la stessa estensione tra vicinanza e lontananza al dis-allontanamento, e trascurando quanto invece rientra nell'ambito della distanza (*Abstand*) e delle cose.

Tale difficoltà sarebbe da attribuire al tentativo heideggeriano di contrapporre la propria analisi del mondo e dello spazio all'interpretazione cartesiana del mondo come *res extensa* e dello spazio come «estensione in lunghezza, larghezza e profondità»⁹⁵. L'insistenza da parte di Heidegger nel non voler concedere nulla a tale posizione, che nella sua analisi viene a coincidere con quella *Entweltlichung*, mediante la quale i posti degli utilizzabili si trasformerebbero in «una molteplicità di luoghi indifferentemente

⁹³ Ivi, p. 461.

⁹⁴ Nell'ambito dell'analisi dello spazio in Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, Figal afferma: «[...] se la percezione nella sua prospettività e il coglimento percettivo delle cose nei rispettivi adombramenti sono possibili solo nello spazio, allora tutto induce a caratterizzare come spaziali gli stessi vissuti percettivi. Questa conseguenza è stata tratta da Merleau-Ponty. Ricollegandosi alle analisi della corporeità sviluppate dallo stesso Husserl, Merleau-Ponty sostituisce il soggetto pensante, il "cogito", in base a cui Husserl orienta le sue analisi, con la vita nel suo essere in carne ed ossa» (ivi, pp. 449-451).

⁹⁵ «Extensio in longum, latum et profundum» (Descartes, *Oeuvres*, VIII, p. 25).

adatti a qualsiasi cosa»⁹⁶, condurrebbe la riflessione svolta nei paragrafi di *Sein und Zeit* concernenti il tema dello spazio al rischio considerevole di ridurre lo spazio *tout court* alla spazialità esistenziale.

La dinamica di familiarità ed estraneità, in base alla quale verrebbe a delinarsi il modo in cui l'esserci si rapporta agli utilizzabili mediante il dis-allontanamento e l'orientamento-direttivo, non basta a spiegare il fatto che esiste una distanza fisica che, pur se non primariamente importante, non può essere del tutto eliminata; l'impostazione heideggeriana, almeno per quanto concerne *Sein und Zeit*, non è pertanto in grado di cogliere il caso in cui qualcosa viene dis-allontanato e non per questo rientra però automaticamente nella familiarità quotidiana mantenendo, al contrario, la lontananza in base a cui, appunto, esso può essere dis-allontanato.

Più precisamente, secondo quanto afferma Figal:

Sullo sfondo del confronto critico di Heidegger con Descartes si profila però una possibilità di rimediare alle riduzioni peculiari dell'analisi heideggeriana, senza contrapporsi al suo intento filosofico: il fenomeno della lontananza, vale a dire dell'allontananza, della distanza e del suo superamento, deve essere concepito in modo tale che la rappresentazione astratta di uno spazio metrico non vi giochi alcun ruolo essenziale. Se ciò è possibile, arriviamo a considerare lo spazio tenendo conto della spazialità propria dell'esistenza umana, senza ridurre però lo spazio a questa spazialità⁹⁷.

La lontananza, che nella prospettiva appena esposta viene a coincidere con lo spazio, si configura come la connessione in cui le cose separate, proprio perché separate, sono al contempo connesse tra di loro⁹⁸. In tale connessione risulta fondamentale il fatto che i due aspetti relati (ovvero la percezione e il percepito) non si possono in alcun modo ridurre l'uno all'altro, né il modo di essere dell'uno può essere determinato in base a quello dell'altro e viceversa. I due elementi di ogni possibile percezione e rappresentazione sono «reciprocamente *esteriori*»⁹⁹ e tale esteriorità è insita nella stessa lontananza, e dunque nello spazio, di cui quest'ultima è l'essenza. Lo spazio è l'esteriorità in cui non solo la cosa percepita ma anche colui che percepisce deve essere collocato.

Ma tale collocazione non si fonda primariamente sulla misurazione legata alle dimensioni della lunghezza, della larghezza e della profondità, che pure ci sono e non vanno escluse. Lo spazio è sempre connesso ad una determinata maniera di

⁹⁶ »Das umsichtfreie, nur noch hinsehende Entdecken des Raumes neutralisiert die umweltlichen Gegenden zu den reinen Dimensionen. Die Plätze und die umsichtig orientierte Platzganzheit des zuhandenen Zeugs sinken zu einer Stellenmannigfaltigkeit für beliebige Dinge zusammen. Die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen verliert mit diesem ihren Bewandtnischarakter« (SZ, p. 150; SZV, p. 142; SZM, p. 329).

⁹⁷ G. Figal, *Oggettualità*, cit., p. 471.

⁹⁸ Figal rintraccia nella lontananza il tratto che accomuna l'essere allontanato, la distanza e l'allontananza. Essa separa e al contempo connette l'essere allontanato e la distanza, e «fa sì che tra essi vi sia una – sempre determinata - allontananza» (ivi, p. 477).

⁹⁹ Ivi, p. 479.

soggiornarvi ed è per questo che la sua significatività si offre innanzi tutto nella modalità dell'apertura (*Offenheit*) per il soggiornare dell'uomo¹⁰⁰. Per tale ragione le sue dimensioni non coincidono con quelle inerenti ad una misurazione di tipo geometrico e non possono essere intese primariamente in questo modo, a meno di voler escludere dalla propria indagine l'intero ambito di significatività proprio del soggiornare. In questo senso, Figal sviluppa l'analisi dello spazio in relazione al rappresentare e alla compagine rappresentativa, e interpreta il mondo come lo «spazio ermeneutico», le cui dimensioni sono date dalla libertà, dal linguaggio e dal tempo¹⁰¹.

Tutto ciò che accade nel tempo e che come tale viene esperito, accade tuttavia nello spazio ed è in esso radicato; pertanto anche il tempo viene qui inteso come una possibilità dello spazio¹⁰².

Interpretando il mondo come spazio ermeneutico, Figal tenta di pensare nella loro coappartenenza da un canto l'elemento cosale, la totalità delle cose e delle loro connessioni, intesa nella sua esteriorità irriducibile e autonoma rispetto all'atto percettivo e interpretativo e, dall'altro, l'esperire tale totalità da parte degli esseri viventi e la significatività che ne deriva, senza che tale dimensione di senso possa in alcun modo risolversi nelle cose e negli oggetti esperiti¹⁰³. Tuttavia, già nell'intervista curata da Cimino e posta a conclusione della traduzione italiana di *Gegenständlichkeit*¹⁰⁴, Figal

¹⁰⁰ A tal riguardo, Figal afferma: «In questo caso sono in gioco altri punti di vista rispetto a lunghezza, ampiezza e altezza. Se ciononostante si presenta la misurazione, essa è subordinata a questi punti di vista; in tal caso non è più determinante per la valutazione dello spazio» (ivi, p. 489).

¹⁰¹ Ivi, p. 491. Vale la pena di riportare interamente un passo piuttosto esplicativo concernente il modo in cui vengono a delinearsi le dimensioni del mondo inteso come «spazio ermeneutico»: «A questo punto è importante aggiungere che la spazialità equivale ad essere *nello* spazio. Se libertà, linguaggio e tempo devono essere pensati come dimensioni, non sono proprietà dell'essere umano, e nemmeno fanno parte della dotazione propria di un soggetto trascendentale, in qualunque modo questo possa essere concepito. Sono cioè *in cui* siamo, così che noi siamo in mezzo alle cose e l'elemento cosale ci si presenta nel contempo come ciò che è diverso da noi. Anche le cose sono nella libertà, esse sono nel linguaggio; che siano nel tempo, è senz'altro chiaro. Naturalmente questo non significa che esse siano libere nello stesso modo in cui lo siamo noi o siano linguistiche e temporali nel senso di avere linguaggio e di poter esperire il tempo. Significa però che senza le cose la vita nella libertà, nel linguaggio e nel tempo non può essere condotta né può essere descritta in modo adeguato. Libertà, linguaggio e tempo sono le dimensioni dello spazio nel quale rientra il comportamento e in cui *tutto* è. Compreso a partire da questa totalità, lo spazio ermeneutico è il mondo» (ivi, p. 497).

¹⁰² Riguardo alla spazialità propria della musica, ma estendendo la questione all'intera problematica dello spazio, Figal afferma: «Zwar vollzieht sich die Aufführung eines Musikstücks in der Zeit, aber das Stück kommt allein im Auseinander seiner Klänge, in der Nähe und Ferne der Stimmen, zur Geltung. Sein Nacheinander ist durch die Einheitlichkeit seines Raumklangs zusammengehalten; alles als zeitlich erfahrene Geschehen ist zeitlich im Raum, so daß die Zeit, wie es scheint, eine Möglichkeit des Raumes ist» (G. Figal, *Erscheinungsdinge, Ästhetik als Phänomenologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, p. 231).

¹⁰³ Riprendendo la distinzione husserliana tra «mondo delle cose» e «mondo della vita», al fine di chiarire la propria interpretazione del mondo come «spazio ermeneutico», Figal afferma: «[...] in questo caso il mondo è nel contempo mondo della vita e mondo delle cose, la totalità dell'insieme dell'esperienza e dell'insieme di ciò che è esperibile. L'esperienza si presenta nella totalità di ciò che è e ciò che è nella totalità dell'esperienza possibile e fattuale. [...] Esistono entrambe le cose, l'elemento cosale, che come tale è esteriore, e l'elemento significativo, che si dischiude a partire da noi, nel contesto dei nostri atteggiamenti. Mondo della vita e mondo delle cose sono chiastici, incrociati fra loro. Si rapportano fra loro come due lati di una cosa» (ivi, p. 521).

¹⁰⁴ G. Figal, *Oggettualità*, cit.

afferma di non ritenere sufficiente l'analisi dello spazio ivi condotta attraverso l'interpretazione del mondo come spazio ermeneutico; ed evidentemente la questione concernente lo spazio emerge nella sua analisi come particolarmente problematica, dal momento che egli dichiara che esso rappresenta il tema principale di cui intende occuparsi negli anni a venire, poiché la sua trattazione presenta una difficoltà del tutto particolare, legata al fatto che esso non si dà come mera rappresentazione, ma come ciò in cui sia la cosa percepita che colui che percepisce si collocano, e tuttavia esso non si dà nemmeno come una cosa tra le altre.

Secondo quanto afferma Figal:

La peculiare difficoltà di descrivere e comprendere lo spazio è insita nel carattere non oggettuale dello spazio. Lo spazio come tale non si oppone, bensì fa opporre. Non è un qualcosa di dato ma dà¹⁰⁵.

Il luogo in cui Figal sviluppa ulteriormente il tema dello spazio è un testo pubblicato nel 2010, e intitolato *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*¹⁰⁶. In tale circostanza, le analisi precedentemente svolte sono condotte prevalentemente alla luce della relazione tra lo spazio e l'opera d'arte, facendo costantemente riferimento ad alcuni esempi di opere d'arte che fanno emergere la spazialità loro propria, la quale viene qui distinta dallo spazio reale o fattizio.

Come precedentemente accennato, lo spazio non ha carattere oggettuale, nel senso che non si pone contro nell'esperienza interpretativa; esso non si trova ad una certa distanza da colui che interpreta, ma è ciò che dà la distanza necessaria e peculiare ad ogni interpretazione e soprattutto, alla contemplazione di qualcosa. D'altro canto, le opere d'arte sono fondamentalmente manifestazioni, la cui essenza è la fenomenicità, in cui l'esperienza della spazialità emerge in modo particolarmente spiccato.

Tuttavia, come sottolinea Figal, la spazialità peculiare all'opera d'arte, non appartiene allo spazio in senso metaforico, ma si manifesta nello spazio reale, il quale, poiché ovvio ed evidente, rimane difficile da afferrare. Al fine di spiegare la connessione tra lo spazio e le opere d'arte, Figal si serve di alcuni esempi. Innanzi tutto egli presta una particolare attenzione alla casa progettata nel 1935 dall'architetto Frank Lloyd Wright, a sud-ovest della Pennsylvania, la quale prende il nome di *Fallingwater* proprio per il fatto di essere stata costruita sopra la cascata, nella valle di Bear Run¹⁰⁷.

La connessione che qui emerge tra la costruzione e il luogo in cui essa è stata eretta risulta talmente stretta che la casa stessa non sarebbe pensabile in un luogo differente o comunque, se anche la si spostasse, essa non sarebbe più la stessa. Tale connessione

¹⁰⁵ Ivi, p. 1269.

¹⁰⁶ G. Figal, *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, cit.

¹⁰⁷ In merito alla spazialità dell'opera d'arte, con particolare riferimento a *Fallingwater*, Figal afferma: «Ein Haus wie *Fallingwater* lässt in seinem subtilen Spiel von Öffnung, Übergang und Begrenzung Räumlichkeit erfahren. Es zeigt Raum, indem es Raum gliedert, vom Inneren ins Außen verweist und beide in ihrer Zusammengehörigkeit hervortreten lässt. Dabei ist das Außen so wenig beliebig wie das Innen. Nicht nur das Innere des Hauses gehört zu seiner Ordnung; diese Ordnung hört mit den Außenwänden nicht auf» (G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 233).

emerge, ad esempio, dal fatto che quanto attrae primariamente l'attenzione dei visitatori non è la grandezza misurabile dell'edificio o la funzionalità dell'arredamento, ma quella che Figal indica come la situazione (*Situation*) della casa, ovvero ciò che l'architetto ha lasciato che nell'opera venisse a manifestazione.

In essa, lo spazio interno non è casuale né arbitrario, come non lo è quello esterno; e quest'ultimo è connesso alla casa non meno di quanto lo sia lo spazio ad essa interno, delimitato dalle sue pareti. La connessione tra lo spazio interno e quello esterno è strettissima, ed essi non vanno in alcun modo intesi alla maniera di uno spazio astratto¹⁰⁸.

La coappartenenza e la stretta interconnessione tra la costruzione e ciò che la circonda, nel caso dell'opera d'arte, viene analizzata anche in riferimento alla cappella di *Notre-Dame-du-Haut*, progettata da Le Corbusier e situata a Ronchamp. In questo caso, come anche per il museo ideato dall'architetto Tadao Ando, nell'isola di Naoshima, emerge una questione molto interessante, legata al fatto che le opere in questione vengono intese dai loro stessi creatori come una 'risposta' (*Antwort*) al luogo in cui sono state realizzate, e come la conseguenza di un incontro con esso.

Ponendo l'attenzione sul fatto che nell'opera d'arte l'esperienza della spazialità e della relazione con il luogo ad essa peculiare emerge in modo particolarmente evidente, e sottolineando come il pensiero secondo cui bisogna intendere la spazialità delle opere d'arte come la determinazione di un luogo debba essere attribuito ad Heidegger, Figal analizza quanto questi afferma in *Die Kunst und der Raum*¹⁰⁹ in merito al legame in questione¹¹⁰. In tale circostanza, infatti, la riflessione heideggeriana si concentra prevalentemente sul rapporto tra la scultura e lo spazio, e sul ruolo che in esso riveste il carattere di luogo (*Ort*).

La scultura emerge qui come strettamente connessa allo spazio poiché essa viene intesa come il farsi-corpo di luoghi (*Verkörperung von Orten*), e ciò andrebbe a confermare lo stretto legame tra la spazialità dell'opera d'arte e il suo proprio luogo, quest'ultimo inteso chiaramente non soltanto in senso fisico-oggettivo, ovvero come porzione dello spazio cosmico.

L'arte e lo spazio si presentano perciò in una connessione essenziale, la quale a sua volta può essere compresa a partire da un'interrogazione concernente il luogo e il ruolo che esso assume relativamente ad essa. La questione che deve essere posta riguarda

¹⁰⁸ A tale proposito, Figal afferma: «In diesem Zusammengehören sind Innen und Außen nicht abstrakt, in einer wie auch immer zu denkenden Allgemeinheit gegeben. Auch die meßbare Ausdehnung des Hauses ist für den Besucher ohne Bedeutung; zwar hat sie für den Architekten eine Rolle gespielt, als er den Grundriß des Hauses entwarf, aber auch für ihn war sie nicht vorrangig. Was dem Besucher des Hauses zunächst auffällt, muß auch für ihn das Wichtigste gewesen sein: die *Lage*, die *Situation* des Hauses; was er ins Werk hat kommen lassen, ist diese Situation: das Haus mitten im Wald, fern von anderen Häusern, auf dem Felsen oberhalb des Fließchens, dessen felsiges Bett in den Terrassen des Hauses aufgenommen, wiederholt und dadurch in eine ausgezeichnete Sichtbarkeit gebracht ist. Das Haus könnte nirgendwo anders stehen. [...] Dort, wo es steht, nirgendwo anders hat das Haus seinen *Ort*. Mit diesem gehört es situativ zusammen, derart, daß es nur an ihm sein kann, was es ist, und ihn zugleich auf eigentümliche Weise bestimmt. Sofern die Raumerfahrung, die durch das Haus eröffnet wird, durch seinen Ort bestimmt ist, muß sie wesentlich Ortserfahrung sein» (G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit, pp. 233-234).

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum* [1969], in GA 13.

¹¹⁰ A tale proposito cfr. in particolare G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 234.

pertanto il darsi originario dello spazio, a partire dal quale soltanto diviene possibile, mediante un processo di astrazione e di demondificazione, l'interpretazione cartesiana di esso come l'estensione misurabile in lunghezza, larghezza e profondità.

Come già in *Sein und Zeit*, l'intento heideggeriano consiste innanzi tutto nel prendere le distanze dalla concezione dello spazio scaturente dalla sua «conquista tecnico-scientifica»¹¹¹, attraverso cui esso è stato inteso come estensione uniforme e misurabile. In contrapposizione a tale interpretazione, Heidegger si interroga su «ciò che è proprio dello spazio»¹¹² e lo rintraccia nel fare spazio (*Räumen*)¹¹³, il quale accade come un disporre (*Eiräumen*) che si dispiega da un canto come un accordare (*Zulassen*) l'accesso, lasciando essere il libero, l'aperto (*das Freie, das Offene*), e dall'altro come un installare (*Einrichten*), che prepara per le cose non solo la possibilità di appartenere ad un luogo, ma anche quella di coappartenersi tra di loro. Si tratta di ciò che Heidegger indica come la libera donazione di luoghi (*Freigabe von Orten*); essa viene a coincidere con la fondazione della località (*Ortschaft*), a sua volta intesa come il gioco d'insieme dei luoghi (*das Zusammenspiel von Orten*), la quale si rivela strettamente connessa con l'abitare umano.

Il carattere dello spazio, attraverso cui esso deve essere primariamente considerato, non consiste perciò nel suo essere una sorta di contenitore, all'interno del quale si trova tutto ciò che è, né concerne la misurabilità e la calcolabilità ad esso connesse; lo spazio va inteso primariamente attraverso il suo dare e concedere spazio, che viene infatti individuato come ciò che gli è peculiare.

La connessione tra le cose, come giustamente fa notare Figal, non è più rimessa all'esserci e all'utilizzabilità del mezzo intramondano, fondata sulla significatività (*Bedeutsamkeit*); essa si dà piuttosto soltanto a partire da un luogo che apre una contrada (*Gegend*) e che raccoglie in tal modo le cose in essa. La libera vastità, che viene così a manifestazione, non è altro che lo stesso spazio pensato non più come estensione uniforme e omogenea, in cui ogni punto equivale a ciascun altro ed è con esso interscambiabile, ma in quanto pensato a partire dal luogo, dalle possibili direzioni che

¹¹¹ GA 13, p. 204; trad. it., p. 19.

¹¹² Per la trattazione heideggeriana di tali problematiche, cfr. GA 13, p. 205 e pp. 206-207; trad. it., p. 22 e pp. 27-29.

¹¹³ Su questo punto risultano particolarmente interessanti le considerazioni di Vattimo in merito al ruolo che lo spazio assume nel percorso heideggeriano e all'importanza che tale problematica riveste in modo particolare negli scritti degli anni Cinquanta e Sessanta. Nell'introduzione alla traduzione italiana della conferenza *Die Kunst und der Raum*, riferendosi al testo in questione, Vattimo afferma: «In esso, infatti, come in altri scritti degli ultimi anni Heidegger non solo rinuncia al tentativo di ricondurre la spazialità alla temporalità dell'esistenza, tentativo culminato, secondo la sua stessa affermazione già citata, nel paragrafo 70 di *Essere e tempo*; ma riconosce anzi lo spazio come un *Urphänomenon*, che non può essere ricondotto ad altro; e si sforza di descrivere l'esistenza in termini "spaziali", anzitutto individuando l'accadere della verità come un "fare spazio". A queste pagine, volendo approfondire questo aspetto della questione, andrebbero accostate quelle di *Tempo ed essere* in cui Heidegger, proprio in uno scritto decisivo perché riempie in qualche modo la lacuna lasciata dalla incompiutezza di *Essere e tempo*, si sforza di pensare una sorta di quadridimensionalità dello spazio-tempo, nella quale le stesse tre dimensioni del tempo non sono più tanto pensate in riferimento al "progetto" che l'esistenza è, ma in riferimento ad una *prossimità* che ha da fare, anzitutto, con lo spazio. [...] la "scoperta" della cooriginarietà di spazio e tempo conduce piuttosto Heidegger a un alleggerimento (indebolimento, diremmo) della portata ancora troppo storicistica del privilegio accordato al tempo» (G. Vattimo, *Introduzione*, in M. Heidegger, *L'arte e lo spazio*, cit., pp. 11-12).

esso conserva e mantiene, e dal raccogliersi delle cose in una contrada. Lo spazio così pensato non è lo spazio 'in generale' ma un determinato spazio tra ulteriori spazi possibili, il quale riceve la sua essenza non da un generico spazio ma dai luoghi¹¹⁴.

Corrispondentemente a quanto in precedenza evidenziato sulla base delle riflessioni di Mazzarella, ovvero in relazione al fatto che la possibilità di aprire nuove dimensioni e nuove connessioni non è più prerogativa del *Dasein* ma viene estesa ad esempio all'opera d'arte, quest'ultima intesa come "il porsi in opera della verità", le cose non sono più intese alla maniera degli utilizzabili, e il loro raccogliersi non è più assegnato in modo esclusivo all'utilizzabilità che esse presentano in riferimento al *Dasein*.

Le cose rinviano in quanto tali ad altre cose, aprendo e articolando nuove dimensioni, ed è proprio in ciò che consiste l'*Einräumen*, ovvero la possibilità di dare, concedere e disporre uno spazio¹¹⁵.

Quanto qui emerge in modo particolarmente esplicito è un accadere di tipo spaziale, non più riconducibile alla temporalità estatico-orizzontale, ovvero non più dipendente dal progettarsi del *Dasein*, ma direttamente scaturente dal luogo e dalla sua essenza raccogliente che, nel raccogliere le cose in una contrada, dispone e concede uno spazio per l'abitare dell'uomo. Proprio tale località per un abitare umano dovrà costantemente essere tenuta d'occhio nel corso del presente lavoro.

L'impossibilità di ricondurre lo spazio ad altro porta a manifestazione il legame di quest'ultimo con la tonalità emotiva fondamentale dell'angoscia, che in *Sein und Zeit* era stata sviluppata soltanto in relazione alla dimensione temporale dell'esistenza. È qui in gioco il tema dell'*Erschlossenheit*, precedentemente considerata come progetto gettato e scaduto e riferita in modo esclusivo all'esserci umano, la quale subisce adesso un ampliamento legato all'emergere della capacità dei luoghi e delle cose di aprire nuove dimensioni. Ciò non vuol dire che l'*Erschlossenheit* non entra più in relazione con il progettarsi dell'esserci, il quale, a partire dagli anni della svolta, sarà abbandonato in direzione del ripristino del termine 'uomo', ma semplicemente che si fa più chiaro come tale schiusura non coincide con il progettarsi del *Dasein* ma con la connessione di possibilità in cui l'uomo spazialmente e temporalmente viene a trovarsi, e con il loro dispiegarsi in quella dimensione che nei *Beiträge* viene indicata attraverso lo *Zeit-Raum*.

L'insistenza heideggeriana che emerge costantemente in *Sein und Zeit* relativamente al non voler intendere il mondo come fondato sul *Dasein* o da esso generato, ma come momento fondamentale della sua costituzione ontologica, non è altro che il tentativo di evitare ogni accusa di soggettivismo e di riduzione della totalità delle cose al *Dasein* stesso. Il rischio di ricondurre la totalità di ciò che si dà all'orizzonte estatico-trascendentale del *Dasein* umano è certamente avvertito, proprio perché il *Dasein*, almeno in *Sein und Zeit*, è ancora inteso come progetto gettato e scaduto e non come

¹¹⁴ Per questi motivi, cfr. G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., pp. 236-237.

¹¹⁵ Così si esprime Figal a tale riguardo: «Das Einräumen ist dabei nicht als das Aufstellen von Dingen in einem Raum zu verstehen, sondern als jene Selbstzurücknahme, die gemeint ist, wenn man sagt, daß man jemandem einen Platz, eine Frist oder ein Recht einräumt. Einräumen in Heideggers Sinne ist „Freigabe“, das Überlassen oder Zugestehen eines Platzes, das den Dingen als solchen Platz gibt» (G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 236).

«frammezzo» (*Zwischen*) in cui l'uomo ha piuttosto il compito di «in-sistere»¹¹⁶. Tale rischio si mostra in tutta la sua complessità proprio nella riconduzione esplicita dello spazio al tempo, avvenuta nel § 70 di *Sein und Zeit*.

A questo punto entra in gioco il ruolo che il vuoto (*die Leere*) riveste nell'ambito della riflessione heideggeriana sul rapporto tra l'arte e lo spazio. Esso risulta decisivo proprio in quanto non è inteso come una mancanza, ma viene indicato come strettamente imparentato a ciò che si rivela essere il più proprio del luogo, ovvero la sua essenza raccogliente. Infatti, ponendo in connessione il verbo *leeren* (vuotare) e il verbo *lesen*, nel suo significato originario di raccogliere, il vuoto viene interpretato come ciò che prepara e instaura i luoghi. Così Heidegger si esprime al riguardo:

Senza dubbio il vuoto è in qualche modo affratellato con ciò che è più proprio del luogo e per questo motivo non è una mancanza ma un portare allo scoperto. Dobbiamo nuovamente rivolgerci al linguaggio che ci fa cenno. Nel verbo *leeren* parla il *lesen* nel significato originario del raccogliere che domina nel luogo. Vuotare il bicchiere significa: raccoglierlo in quanto il contenente nel suo essere diventato libero. Vuotare in una cesta i frutti raccolti significa: preparare per loro questo luogo. Il vuoto non è niente. Non è neppure una mancanza. Nel farsi corpo proprio della scultura il vuoto entra in gioco nel modo dell'instaurare luoghi di cui arrischia e progetta l'apertura¹¹⁷.

Ma la questione non si limita a cosa sia lo spazio originariamente; essa si estende in direzione di un interrogarsi concernente il rapporto tra l'uomo e lo spazio. Infatti, già nella conferenza tenuta il 3 ottobre 1964 nella Galleria 'im Erker' di St. Gallen, in occasione dell'esposizione delle opere di Bernhard Heiliger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, Heidegger aveva analizzato la questione in modo più chiaro e approfondito. Il punto di partenza era qui offerto dalla trattazione aristotelica dello spazio nel IV libro della *Fisica*, in cui esso è preso in considerazione come *topos* e come *chora*.

La prima caratterizzazione dello spazio intende quest'ultimo a partire dal corpo, che viene da esso delimitato (dove si ricordi che il limite – *peras* – non indica la fine di qualcosa ma il suo inizio e il suo compimento). Lo spazio inteso come *topos* sta ad indicare lo spazio immediatamente occupato da un corpo (*soma*), e dunque coincide con il luogo peculiare a quel determinato corpo cui esso si riferisce, ed è ad esso conforme.

La seconda caratterizzazione dello spazio riguarda invece il termine *chora*, sviluppato da Platone nel *Timeo*¹¹⁸, il quale indica l'essenza accogliente, avvolgente e contenente dello

¹¹⁶ Sullo *Zwischen* come apertura per l'accadere dell'essere e sulla possibilità che l'uomo si trasformi e divenga *Da-sein*, cfr. in particolare GA 65, pp. 311-318; trad. it., pp. 310-316.

¹¹⁷ GA 13, p. 209; trad. it., p. 37.

¹¹⁸ Platone, *Timeo*, trad. it. di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991. La questione di *chora* presenta aspetti particolarmente interessanti in relazione ai temi ivi trattati. Essa compare nel *Timeo* come un 'terzo genere' (*trino ghenos*), che non rientra all'interno della distinzione tra sensibile e intellegibile, e che sfuggirebbe inevitabilmente alle ulteriori coppie di opposizioni, e, più in generale alla "logica binaria del sì o no", peculiare al pensiero metafisico. Essa perciò non solo assume un ruolo

spazio, e che può dunque essere inteso come ciò che contiene e accoglie i possibili luoghi.

Sia il pensiero greco che quello moderno avrebbero perciò interpretato lo spazio sempre a partire dai corpi, e ciò anche quando esso è stato considerato in relazione all'uomo¹¹⁹. La domanda che bisogna porsi concerne dunque lo spazio pensato a prescindere dai corpi, ovvero il suo manifestarsi in ciò che esso è, a partire da se stesso. E la risposta all'interrogativo su ciò che si rivela essere il più proprio dello spazio riguarda quel carattere ad esso peculiare del 'fare spazio', che sarà successivamente mantenuto e riconfermato in *Die Kunst un der Raum*.

Ma in questo caso, la questione si lega immediatamente e in modo esplicito al rapporto tra l'uomo e lo spazio, che viene articolato in direzione di quella concretezza che già nei primi corsi friburghesi si era rivelata fondamentale, e che in *Sein und Zeit* rischiava, nonostante le precisazioni heideggeriane in senso contrario, di essere assorbita dall'ontologia fondamentale dell'esserci.

Anche qui infatti, più esplicitamente che in *Sein und Zeit*, Heidegger afferma addirittura che l'uomo non ha un corpo, ma non è certo necessario precisare che tale affermazione non va presa in senso letterale, né si presta a confermare l'interpretazione del pensiero di Heidegger come fondato su un *Dasein* disincarnato e chiuso nell'isolamento del suo se-stesso più proprio. L'intento heideggeriano è quello di distinguere in modo netto da un canto l'essere spaziale dell'uomo e lo spazio inteso a partire dai luoghi e dal loro gioco d'insieme (*Zusammenspiel*) e, dall'altro, l'interpretazione tecnico-scientifica dello spazio, che intende i corpi primariamente attraverso la loro misurabilità e calcolabilità. Ciò non vuol dire che non esiste alcuna distanza fisica misurabile e che, se voglio raggiungere qualcosa di distante da me, non devo alzarmi e percorrere una determinata distanza fisica che mi consenta di accedervi. Né in *Sein und Zeit*, e tantomeno nella speculazione ad esso successiva, si mira a negare l'esistenza di uno spazio fisico oggettivo e di una calcolabilità possibile. Il punto è semplicemente far emergere l'interpretazione del mondo e dello spazio fondata sulla matematizzazione dei rapporti spaziali, e su quel fenomeno da Heidegger indicato attraverso il termine *Entweltlichung* (demondificazione), come non originaria e come occultante i fenomeni in questione e il loro proprio manifestarsi.

Il ruolo centrale dell'essere-nel-mondo e l'idea secondo cui l'uomo non subisce passivamente lo spazio e non si trova in esso come un oggetto in una porzione dello spazio cosmico, non vengono affatto abbandonati; al contrario, essi sono mantenuti e ripresi, ma questa volta alla luce di una maggiore attenzione per il tema della corporeità,

significativo in relazione al tema dello spazio e al suo senso proprio, ma metterebbe in crisi, mediante il suo stesso essere, un'impostazione fondata sul predominio del presente, sicuramente individuabile come il bersaglio costante delle critiche heideggeriane rivolte alla tradizione metafisica. Per un approfondimento del tema in questione, cfr. J. Derrida, *Khôra*, Galilée, Paris 1993, trad. it. a cura di G. Dalmasso e F. Garritano, *Chôra*, in Id., *Il segreto del nome*, Jaka Book, Milano 1997, pp. 41-86.

¹¹⁹ In merito all'interpretazione ovvia e abituale del rapporto tra uomo e spazio, Heidegger afferma: «Secondo la rappresentazione abituale, *anche* l'uomo, sta e cammina con il suo volume nello spazio come un corpo in quiete e in movimento. Questo corpo ha un'anima, nella cui interiorità scorre qualcosa come un fiume di esperienze vissute» (B, p. 12; trad. it., pp. 29-31).

che in *Sein und Zeit* era stato semplicemente sfiorato, nonostante si potesse già intuire da quel breve cenno la complessità ad esso peculiare¹²⁰.

La questione è qui affrontata facendo esplicito riferimento al corpo-vivente (*Leib*) e al fatto che l'uomo, «vivendo come-corpo», può accedere all'aperto dello spazio, alla libera vastità, e può dunque abitare in relazione con gli altri e con le cose; vivendo il suo *Leib*, esso «soggiorna già in anticipo in una relazione con il prossimo e con le cose». Vivere come corpo e come corpo proprio non è altro che il soggiornare dell'uomo nell'aperto dello spazio ed è il modo di essere più proprio dell'uomo inteso come vivente, e dunque come mortale.

L'esperienza spaziale dell'uomo non è primariamente soggetta alle regole della scienza moderna, e quando lo è, ciò non le è essenziale; essa si fonda sulla simultaneità e sul gioco dei rimandi delle connessioni e interconnessioni in cui, appunto, egli abita. Anche il 'semplice' andare alla porta significa mutare «il proprio soggiorno» poiché appunto in esso mutano le lontananze, le vicinanze, le connessioni, i punti di vista e le prospettive in cui le cose si manifestano.

«“Io sono” significa, di nuovo: abito, soggiorno presso...il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo»¹²¹. Ma questa volta si tratta di un mondo la cui significatività non è più spiegabile in base alla distinzione tra *Zubandenheit* e *Vorhandenheit*, e in cui anche le cose in quanto tali, che non rientrano in nessuna delle categorie precedentemente individuate, aprono nuove dimensioni e si mostrano anch'esse come ciò in cui l'essere viene alla presenza, attraverso il sottrarsi ad esso peculiare. In un mondo così pensato, l'essere stesso diviene più chiaro nel suo darsi storico e finito, e dunque nel suo donarsi spazialmente e temporalmente; il *Da-sein* viene ulteriormente indagato in direzione del suo farsi dimensione per tutto ciò che, assente o presente, viene a manifestazione, e per quanto, proprio attraverso il suo essere assente, fa sentire la propria presenza.

Più precisamente, Heidegger afferma:

Si tratta di vedere in che modo *l'uomo* è nello spazio. L'uomo non è nello spazio come un corpo. L'uomo è nello spazio nel senso che dispone dello spazio, ha già sempre disposto dello spazio. Non a caso la nostra lingua ricorre al verbo *einräumen*, quando concediamo qualcosa o accettiamo un argomento, nel senso di “cedere un po' del proprio spazio”. L'uomo accetta lo spazio come ciò-che-fa-spazio, ciò-che-libera, e orienta sé e le cose in ciò che vi è di libero. L'uomo non ha un corpo e non è un corpo, bensì vive il suo corpo-vivente. L'uomo vive, vivendo come-corpo e così è ammesso nell'aperto dello spazio e grazie a questo essere-ammesso, soggiorna già in anticipo in una relazione con il prossimo e con le cose. L'uomo non è limitato dalla superficie del suo presunto corpo. Se io sto qui, in quanto uomo sto qui a condizione che nel contempo sto già là accanto alla finestra, cioè fuori per strada e in questa città; in breve, sono in un mondo. Se vado alla porta, non trasporto il mio

¹²⁰ A tale riguardo, Heidegger afferma: «Dall'orientamento direttivo scaturiscono le direzioni fisse di destra e sinistra. L'Esserci porta costantemente con sé queste direzioni al pari dei dis-allontanamenti. È in base a queste direzioni che va caratterizzata anche la spazializzazione dell'Esserci nella sua “corporeità”, spazializzazione che cela in sé una sua particolare problematica che qui non possiamo trattare» (SZ, p. 145; SZV, pp. 137-138; SZM, p. 317).

¹²¹ SZ, p. 73; SZV, pp. 74-75; SZM, p. 165.

corpo alla porta, bensì muto il mio soggiorno (il proprio corpo come proprio), muta la vicinanza e muta la lontananza rispetto alle cose; mutano l'ampiezza e la ristrettezza in cui si manifestano. Il disporre dello spazio, che caratterizza l'uomo, l'essere affidato allo spazio, l'essere-nel-mondo, anche oggi non viene colto quasi per nulla¹²².

Lo spazio non si dà perciò originariamente come estensione uniforme e omogenea; esso, pensato piuttosto a partire dal luogo, si dà come la contrada, ovvero come la libera vastità che quello dischiude. Tuttavia bisogna tentare di comprendere in modo più preciso cosa si intende attraverso il termine luogo (*Ort*).

Seguendo il ragionamento heideggeriano, condotto nella conferenza del '51 *Bauen Wohnen Denken* in riferimento all'esempio costituito da un ponte¹²³, e riconfermato nella conferenza del '69 *Die Kunst und der Raum*, la cosa (*das Ding*) non rientra più nel modo di essere dell'utilizzabile intramondano ma si configura essa stessa come un possibile luogo che rinvia ad altri luoghi, facendo scaturire, in tal modo, la «località», intesa come «gioco d'insieme dei luoghi». Le cose non sono dunque meramente raccolte dai luoghi e ad essi appartenenti, ma sono esse stesse luoghi e, in quanto tali, rinviano ad altre cose e le raccolgono nel loro coappartenersi.

Tale questione risulta, secondo Figal, particolarmente problematica e rende evidente la confusione tra le cose e i luoghi operante nel pensiero di Heidegger. Ciò emerge in modo particolarmente spiccato se si considera il caso dell'opera d'arte. I luoghi, infatti, seppur strettamente connessi alle opere in essi costruite, sono diversi da queste ultime. Tale distinzione si fonda essenzialmente sul fatto che i luoghi offrono all'opera d'arte la possibilità di venire a manifestazione; ciò avviene in quanto il luogo ha un carattere del tutto particolare che lo rende radicalmente diverso dalle cose, e che consiste nel suo peculiare retrocedere.

Qualcosa può essere inteso come un luogo solo se il suo carattere di cosa indietreggia, in modo da far sì che la cosa che sta in esso possa mostrarsi. I luoghi sono tali esclusivamente nel caso in cui si offrono le condizioni affinché qualcosa possa essere in essi, ovvero solo se non si mettono in primo piano, ma si ritraggono e indietreggiano in modo da far sì che ciò che è in essi si possa mostrare.

Al fine di chiarire tale rapporto, Figal prende ad esempio la situazione in cui un vaso si trova sopra un tavolo. Entrambi sono cose, e il tavolo non lo è certo di meno rispetto al vaso, e tuttavia esso si mostra come il luogo del vaso solo se il suo carattere di cosa indietreggia, retrocede. In questo caso, non lo si percepisce più nella modalità della

¹²² B, pp. 13-14; trad. it., pp. 33-35.

¹²³ Come emergerà successivamente, in tale circostanza Heidegger, al fine di mostrare il significato autentico del costruire e il legame tra quest'ultimo e la dimensione dell'abitare umano, prende come esempio il senso di un ponte e del ruolo che esso assume nel tentativo di chiarire il senso dello spazio pensato a partire dal luogo e non dal corpo (*soma*), inteso come mero *Körper*. In tale prospettiva, il ponte riunisce presso di sé la Quadratura, ovvero le accorda un posto, il quale, a sua volta, dispone (*einräumt*) uno spazio. Ciò vuol dire che esso non è pensato come un oggetto, come un'entità fisica misurabile, posta in uno spazio qualsiasi ma che, al contrario, lo spazio diventa luogo (*Ort*) proprio attraverso il ponte. Il ponte è una 'cosa', nel senso che riunisce presso di sé l'insieme di relazionalità che Heidegger indica attraverso il *Geviert*, a partire dal quale uno spazio è disposto. Su questi temi, cfr. GA 7, pp. 154-159; trad. it., pp. 101-105.

cosa-tavolo, ma lo si coglie, appunto, come il luogo proprio del vaso, diversamente da quanto accadrebbe se in esso non vi fosse nulla, e se esso non si fosse posto in secondo piano rispetto a qualcos'altro¹²⁴.

Certamente è condivisibile l'idea heideggeriana secondo cui i luoghi non sono semplicemente-presenti, e per cui il ponte non viene a porsi in un luogo già dato ma, al contrario, proprio attraverso il ponte si genera un luogo; tuttavia ciò non vuol affatto dire, secondo Figal, che il ponte come tale sia un luogo. In quanto tale, un luogo non può a sua volta occupare un luogo o un posto (*eine Stelle*) poiché esso è tale solo nel caso in cui qualcosa possa essere in esso e mostrarsi. Il fatto che mediante il ponte si dia un luogo non può perciò essere inteso come se il ponte stesso fosse un luogo.¹²⁵

È sicuramente vero che i luoghi, in cui le opere d'arte precedentemente menzionate sono state costruite, sono a loro volta stati plasmati in modo decisivo e disposti da queste ultime, ma ciò non toglie la differenza che intercorre tra i luoghi e le cose.

La casa di *Fallingwater*, ad esempio, presenta una connessione talmente stretta con il luogo in cui si trova che, come afferma Figal in più circostanze, può essere ciò che è soltanto in esso, e solo in esso può mostrarsi come tale. Ciò vuol dire, che «il luogo lascia che la costruzione si mostri», esso «consente questo mostrarsi»¹²⁶, ovvero la lascia essere. Un simile mostrarsi avviene proprio attraverso il carattere fondamentale del luogo che consiste nel suo farsi indietro affinché la cosa che si trova in esso possa mostrarsi.

I luoghi vengono pertanto identificati con un dare fenomenico (*das phänomenal Gebende*), appunto perché solo grazie al loro retrocedere, le cose che in essi si trovano possono mostrarsi; mentre ciò che in essi si mostra deve essere inteso come il dato fenomenico (*das phänomenal Gegebene*)¹²⁷.

A questo punto, l'attenzione è posta sul modo in cui tali nessi vengono a dispiegarsi nel caso della costruzione *Fallingwater*. Infatti, osservando la casa dal pendio della valle, ciò che appare in primo piano è la casa stessa, mentre il paesaggio rimane certamente visibile ma retrostante, ovvero lo si percepisce come il luogo proprio della casa. Diversamente accade se dalla casa si osserva il paesaggio, il quale, appunto, non sarà più esperito come il luogo ad essa peculiare¹²⁸.

Tuttavia, nel caso dell'opera d'arte, il luogo non indietreggia mai del tutto e ciò che si percepisce è l'opera nel suo luogo, intendendo quest'ultimo come il suo proprio 'dare fenomenico'. La casa di *Fallingwater* e il paesaggio che la circonda rappresentano perciò un caso particolare proprio perché si tratta di un'opera d'arte, e ciò implica che il luogo dell'opera d'arte è determinato come tale dal modo in cui è stato da questa disposto (*ingeräumt*). Seguendo l'esempio di Figal, infatti, quando un libro sta su di un tavolo

¹²⁴ G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., pp. 237-238.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ «Deshalb darf man sagen, daß der Ort das Bauwerk *sich zeigen läßt*. Er gestattet dieses Sichzeigen, er gibt es frei. [...] Dieses Zurückstehen, das anderes zur Geltung kommen läßt, ist die dem Ort wesentliche Freigabe. Orte, so läßt sich das auch ausdrücken, sind das *phänomenal Gebende*, während das an einem Ort Sichzeigende das *phänomenal Gegebene* ist. Das Geben und das Gegebensein haben dabei nicht den Charakter von Ereignissen. Sie gehören in ein Verhältnis, das nur als räumliches möglich ist» (G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 239).

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

possiamo fare attenzione al libro solo se il tavolo lascia che esso si mostri, ma riusciamo appena a percepire il tavolo come il luogo del libro. Ben diverso è se sul tavolo si trova un vaso che, al contempo, è un'opera d'arte. Propriamente il vaso non mostra il tavolo ma lo dispone come il suo luogo (*sondern räumt ihn nur als ihren Ort ein*). Se la superficie del tavolo si mettesse in primo piano, magari mediante una tovaglia con dei fiori disegnati, esso non potrebbe certo essere il luogo di un'opera d'arte perché ciò andrebbe a compromettere il suo carattere di luogo. Se nel vaso, che però è un'opera d'arte, si provasse a mettere ad esempio un fiore, essa sarebbe sì un possibile luogo ma non presenterebbe il carattere peculiare al luogo, inteso come dare fenomenico, mediante il quale esso retrocede affinché ciò che vi si trova possa mostrarsi. Pertanto, l'opera d'arte non può mai essere intesa come un dare fenomenico¹²⁹.

Contrariamente a quanto sostiene Heidegger in *Bauen Wohnen Denken*, Figal afferma innanzi tutto che i luoghi non coincidono con quanto vi si trova. Essi non devono essere intesi come elementi spaziali che accordano (*verstatten*) spazi, ma sono gli spazi stessi. Gli spazi non sono dunque resi possibili dal fatto che un luogo rinvia ad altri luoghi e, attraverso questo gioco d'insieme, forma una località. Piuttosto, l'Aperto (*Offenheit*) per il mostrarsi di qualcosa e per il coappartenersi di ciò che in esso viene a manifestazione va inteso, in quanto tale, come un determinato spazio; il luogo non è ciò che, raccogliendo le cose nel loro coappartenersi, apre una contrada (*Gegend*), ovvero ciò a partire da cui si genera una località; esso coincide con la località stessa¹³⁰.

Tutto ciò che appartiene al luogo di qualcosa si costituisce perciò come una totalità formata dalla pluralità dei riferimenti alle relazioni tra cose, attraverso la quale ciò che si trova in questo determinato luogo può mostrarsi e al contempo, nel caso dell'opera d'arte, può disporre (*Einräumen*) un luogo come il proprio luogo. Tuttavia, come nel caso di *Fallingwater*, tale luogo, tale totalità, non deve necessariamente rinviare in modo esplicito ad altri luoghi ma, al contrario, il legame con le strade e le case che stanno nei dintorni, e che certo esistono e sono in qualche modo ad essa connesse, può diventare indifferente per chi si trovi a contemplare tale costruzione. Il luogo dell'opera d'arte è dunque uno spazio, e precisamente lo spazio di tale opera d'arte, la quale dispone quest'ultimo come il proprio luogo¹³¹.

Disponendo lo spazio, l'opera d'arte guadagna il lasco spaziale (*Spielraum*) del proprio mostrarsi, nel quale al contempo può essere ciò che mostra. Lo spazio peculiare all'opera d'arte non è perciò preliminare rispetto ad essa, né può essere compreso prescindendo dall'opera in questione. Esso è piuttosto “uno spazio deittico o fenomenico”, poiché può essere compreso solo a partire dall'opera d'arte, di cui esso, in quanto dare fenomenico, consente il mostrarsi e, al contempo, è determinato come tale proprio dal mostrarsi di quest'ultima¹³².

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Su questo punto, cfr. G. Figal, *Erscheinungsdinge*, pp. 241-242.

¹³¹ *Ivi*, p. 242.

¹³² «Es [ein Kunstwerk] räumt die Weite ein und gewinnt so – und nur so – den Spielraum seines Sichzeigens, in dem es zugleich zeigend sei kann. Doch allein durch das Sichzeigen ist der Raum des Kunstwerks als solcher bestimmt. Er ist *deiktischer* oder *phänomenaler Raum*, der jeweils allein von dem Kunstwerk her, das er sich zeigen läßt, zu verstehen ist» (*ivi*, p. 243).

Secondo tale prospettiva, Heidegger, attraverso l'identificazione tra cose e luoghi, avrebbe incontrato la difficoltà legata al carattere tautologico dell'affermazione secondo cui l'opera d'arte si rivela come il 'farsi-corpo' dei luoghi¹³³.

L'opera d'arte possiede perciò una spazialità fenomenica che appartiene alla sua stessa essenza e si distingue dallo spazio fattizio; ciò emerge in modo particolarmente chiaro quando viene a mancare la 'giusta distanza' affinché essa possa essere contemplata, ovvero una distanza non calcolabile e non chiaramente fissabile, ma che tuttavia consente all'opera di essere esperita come tale. In questo caso, ovvero quando la distanza diviene troppo grande o troppo piccola, essa perde la propria spazialità fenomenica diventando così mero oggetto. Lo spazio fenomenico appartiene perciò essenzialmente all'opera d'arte, la quale è pertanto in sé spaziale, e la sua spazialità consente di comprendere meglio il carattere deittico dello spazio¹³⁴.

Tuttavia lo spazio si rivela talmente complicato da cogliere poiché esso è strettamente connesso ad un'altra questione, quella relativa al vuoto (*die Leere*), che era precedentemente emersa in relazione a quanto Heidegger afferma a tale proposito, in particolare in *Die Kunst und der Raum* e nella conferenza *Das Ding*. Lo spazio non si dà senza il vuoto, il quale, seppur non ascoltabile né visibile, viene a manifestazione con il manifestarsi delle cose, ma non lo si può comprendere a partire da esse¹³⁵.

A questo punto, Figal riprende il pensiero di Heidegger, sottolineando come contrariamente alla concezione dello spazio esposta in *Sein und Zeit*, dove il concetto di vuoto non giocava alcun ruolo, esso riveste un'importanza fondamentale nella conferenza del '69, *Die Kunst und der Raum*, dove viene addirittura indicato come imparentato a ciò che è più proprio dei luoghi¹³⁶. In tale circostanza, Heidegger precisa come il vuoto non debba affatto essere inteso come una lacuna o come una mancanza, ma come un «portare allo scoperto» (*Hervorbringen*). Più precisamente, Heidegger lega il sostantivo *die Leere* al verbo *lesen* nel significato di raccogliere, e afferma che esso prepara il posto per qualcosa e lo raccoglie, ovvero raccoglie una molteplicità in un'unità.

Pur non condividendo l'identificazione heideggeriana tra il vuotare (*Leeren*) e il raccogliere (*Versammeln*), Figal pone l'attenzione sull'importanza di tale questione. Infatti Heidegger, comprendendo il vuoto a partire dal raccogliere dei luoghi, trascurerebbe il fatto che tale raccoglimento (*die Versammlung*) non risulta possibile senza il vuoto. Più precisamente, seguendo il ragionamento condotto da Figal, il vuotare non coincide con il raccogliere da parte dei luoghi, piuttosto lo precede¹³⁷.

Heidegger avrebbe seguito quest'ultima intuizione nella conferenza *Das Ding*, ma in tale occasione l'argomentare heideggeriano sulla brocca non è strettamente connesso all'interrogazione sullo spazio. Il vuoto viene così indicato come l'essenza della brocca ma, nonostante ciò, l'essenza della brocca, e dunque il vuoto stesso, viene ricondotta al

¹³³ Ivi, p. 243.

¹³⁴ Ivi, p. 250.

¹³⁵ Ivi, p. 256.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

versare (*das Ausgießen*) dell'offerta, rimanendo perciò indeterminata, o meglio non determinata in quanto tale e a partire da se stessa.

Emerge così il ruolo che il vuoto assume nella questione concernente i rapporti tra le cose e le loro possibili articolazioni, alla luce di quella che compare nella riflessione heideggeriana come l'essenza raccogliente dei luoghi.

Il vuoto viene a mostrarsi come ciò che accoglie e contiene, per poi rilasciare (*freigeben*) e liberare il contenuto; esso è ciò che determina i luoghi in quanto tali, ovvero la possibilità di accogliere e contenere qualcosa per poi liberarlo e lasciarlo essere. Heidegger giungerebbe perciò molto vicino all'essenza del vuoto, ma lascerebbe incompreso cosa esso è in se stesso, lasciando così inesplorato ciò che riguarda il vuoto come tale¹³⁸.

Diversamente accade nella trattazione husserliana del vuoto sviluppata in *Ding und Raum*¹³⁹, che Figal prende ad esempio per sviluppare la propria argomentazione. Qui il vuoto viene analizzato in riferimento allo *spatium*, allo *Zwischenraum*, mediante il quale Husserl prova a descrivere l'essenza del vuoto, e nel quale l'essenza dello spazio diverrebbe particolarmente chiara. Anche qui la descrizione avviene in modo indiretto, poiché essa è riferita alla separazione di due sfere e al loro distanziarsi, però Husserl afferma che tra le due sfere, che altrimenti sarebbero date in modo continuo, vi è spazio vuoto (*leerer Raum*), che deve essere esperito come tale. Tuttavia, similmente a quanto avviene nella riflessione heideggeriana concernente il vuoto come tale, si rinvia anche in questo caso alle possibilità di riempimento dello *Zwischenraum*, al fine di comprendere il vuoto¹⁴⁰.

Nonostante il vuoto si sia mostrato, specie attraverso l'analisi che di esso compie Heidegger nella conferenza *Das Ding*, addirittura come l'essenza della cosa in questione, che lascia che essa sia ciò che è, esso rimane poco chiaro e difficile da cogliere.

Gli esempi di cui si serve Figal in tale circostanza sono offerti ancora una volta dall'arte; in particolare relativamente all'arte figurativa, attraverso il dipinto di Kandinsky, del 1940, *Bleue de ciel*, è posta l'attenzione sul fatto che qui lo *Zwischenraum* non solo emerge in modo molto chiaro a causa dell'impossibilità di ricostruire il rapporto reciproco tra le figure, che rimane aperto, ma esso si mostra precipuamente come ciò che dona alle figure il loro fluire¹⁴¹. Tuttavia la questione non è limitata all'arte figurativa, infatti, anche nel linguaggio, nella poesia e nella musica viene evidenziata l'importanza dello *Zwischenraum*. In quest'ultima, ad esempio, le pause rivestono un ruolo fondamentale e non possono essere intese come mere interruzioni né come suoni possibili.¹⁴²

¹³⁸ Ivi, p. 257.

¹³⁹ E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in Husserliana XVI, hrsg. von U. Claesges, M. Nijhoff, Den Haag 1973, trad. it. di A. Caputo e M. Averchi, a c. di V. Costa, *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 314-317.

¹⁴⁰ G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 258.

¹⁴¹ Ivi, p. 259.

¹⁴² «Pausen lassen die Töne, Phrasen und Sätze als solche erkennbar sein. In ihnen ist die Stille des Raums, die den Klang gegliedert sein läßt und so die Musik im Unterschied vom andauernden Geräusch erst ermöglicht» (G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 260).

Lo spazio vuoto non è dunque visibile né ascoltabile, ma lo si può esperire attraverso la delimitazione che da esso scaturisce¹⁴³. Gli *Zwischenräume* appartengono perciò ad uno spazio che, a sua volta, è determinato come tale proprio attraverso il vuoto, il quale si rivela essere la possibilità stessa dell'apparire di qualcosa.

I tentativi emersi attraverso le opere d'arte prese in considerazione rappresentano perciò modi possibili di risalire al fondamento testurale dell'opera, ovvero di raggiungere il dare fenomenico, e mostrano come la possibilità del manifestarsi sia data precipuamente dal vuoto¹⁴⁴. Il rischio, che tali opere mettono in chiaro, consisterebbe però nel ridurre il vuoto stesso a momento dell'opera, con il conseguente appiattimento della differenza tra il dare fenomenico e il dato fenomenico, mediante il quale la stessa essenza dell'opera d'arte verrebbe meno¹⁴⁵.

La questione interessante, che emerge dalle analisi fin qui condotte, e sulla quale tornerò in riferimento al ruolo che essa assume nella speculazione heideggeriana, consiste perciò nel fatto che il vuoto non deve essere inteso come un che di separato dallo spazio e dal venire alla presenza di quel che vi si manifesta, in quanto esso rende piuttosto possibile tale manifestarsi; ciò non significa però che esso debba essere inteso come un fondamento, poiché esso né fonda né è fondabile, solo lascia che qualcosa si manifesti¹⁴⁶.

6. Alcune linee interpretative concernenti lo spazio nel pensiero di Heidegger, a partire da Essere e tempo

L'interesse per l'interpretazione heideggeriana dello spazio si è fatto negli ultimi anni più vivo. Tra i primi ad aver evidenziato l'importanza della spazialità del *Dasein* nel pensiero di Heidegger, Eugenio Mazzarella, nel testo del 1981 *Tecnica e Metafisica. Saggio su Heidegger*, rintraccia nel tentativo di riconduzione dello spazio al tempo, presente nel § 70 di *Sein und Zeit*, la ragione principale del fatto che Heidegger non abbia portato a termine il suo progetto. L'interruzione infatti riguarderebbe *Sein und Zeit* non come analitica esistenziale ma come analitica esistenziale-temporale, ovvero sarebbe da attribuire al fatto che il senso dell'essere del *Dasein* veniva elaborato in modo insufficiente come *Zeitlichkeit*. Tuttavia Mazzarella mette in evidenza come dopo la *Kebre* sia avvenuta nel pensiero di Heidegger una ridefinizione del senso dell'essere del *Dasein*, sulla base della cooriginarietà tra spazio e tempo, la quale emergerebbe nello

¹⁴³ Nel caso della poesia, Figal articola tale delimitazione attraverso il rapporto tra il detto e il non detto, dove quest'ultimo viene a configurarsi come il 'vuoto' della poesia. Per questi temi, cfr. G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 262.

¹⁴⁴ G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 264.

¹⁴⁵ *Ibidem*. Tale manifestarsi dell'opera d'arte viene qui indicato come un gioco tra *Sichzeigen*, *Zeigen* e *Leere*. Si ricordi inoltre che con il termine testura (*Textur*) bisogna intendere "l'intreccio o trama, nella misura in cui include tutte le possibili determinazioni testuali in cui lo scrivere e il parlare possono di volta in volta dispiegarsi" (G. Figal, *Glossario*, in Id., *Gegenständlichkeit: das Hermeneutische und die Philosophie*, cit., pp. 1223-1224).

¹⁴⁶ G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit., p. 265.

scritto del 1936 *Der Ursprung des Kunstwerkes*, attraverso l'interpretazione dell'opera d'arte come un "accadere della verità".

Sulla stessa linea, pur con tutte le differenze, Peter Sloterdijk, nel suo *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*¹⁴⁷ del 2001, afferma che «solo pochi interpreti di Heidegger sembrano aver capito che sotto il sensazionale titolo programmatico di *Essere e tempo*, si nasconde anche una trattazione potenzialmente rivoluzionaria di essere e spazio». Tuttavia Sloterdijk ritiene insufficiente l'analisi heideggeriana condotta sullo spazio in *Sein und Zeit*, in quanto il progetto di tale trattazione sarebbe stato bruscamente interrotto passando dall'analisi esistenziale del dove a quella del chi, lasciando in sospeso un cammino che avrebbe potuto cambiare significativamente il corso del *Denkweg* heideggeriano, tanto che anche Sloterdijk pone in stretta connessione il mancato approfondimento della questione dello spazio in *Sein und Zeit* e l'interruzione dell'opera.

Più critico nei confronti della riflessione heideggeriana sullo spazio è Didier Franck, il quale, nel suo *Heidegger et le problème de l'espace* (1986), sostiene che Heidegger, in linea con la tradizione filosofica occidentale, non sarebbe stato in grado di cogliere in modo adeguato gli ambiti riguardanti la vita, il corpo inteso come *Leib*, e il mondo. Egli infatti, sia prima che dopo *Sein und Zeit*, avrebbe subordinato lo spazio al tempo, e ciò lo avrebbe condotto verso un costante fraintendimento dell'intera dimensione spaziale, muovendo dal quale diviene comprensibile, secondo Franck, l'incapacità da parte di Heidegger di cogliere l'irriducibilità dello spazio e della carne (*chair*) alla dimensione temporale.

Più di recente, come precedentemente emerso, anche Günter Figal ha posto l'attenzione sul tema dello spazio attraverso l'idea di mondo come 'spazio ermeneutico'. In relazione a tale concetto, Figal analizza l'interpretazione heideggeriana dello spazio evidenziando l'importanza che in essa assume il fenomeno del dis-allontanamento, attraverso il quale emerge come l'esserci non sia mai innanzi tutto in un 'qui' ma si orienti sempre a partire dal 'là' del proprio dis-allontanare. Inoltre, nel testo del 2010, *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*¹⁴⁸, Figal mette in risalto l'importanza dello spazio in relazione all'opera d'arte e prende in esame aspetti interessanti della riflessione heideggeriana, ad esempio le considerazioni sul vuoto come imparentato con ciò che è più proprio dello spazio, rielaborandole in modo originale e in direzione del riconoscimento dello spazio nella sua complessità e non oggettualità, ovvero nella modalità di un 'dare fenomenico'.

Particolarmente interessante, quanto al legame tra lo spazio e la dimensione della 'soggiornare' nel pensiero di Heidegger, risulta a questo proposito l'analisi condotta da Virgilio Cesarone nel suo *Per una fenomenologia dell'abitare*, nella quale emerge il nesso imprescindibile tra il tema dello spazio e quello dell'abitare. In tale prospettiva la dimensione dell'abitare è considerata il *fil rouge* dell'intera riflessione heideggeriana. Egli, pur condividendo con Franck la tesi secondo cui l'analitica esistenziale non consente una trattazione adeguata dello spazio, a causa della sua riconduzione alla *Zeitlichkeit*, e della stretta connessione con la presentificazione mondana, sottolinea come nella speculazione heideggeriana successiva, già a partire dai *Beiträge*, Heidegger sviluppi una cooriginarietà di spazio e tempo che giunge, in particolare nella conferenza del 1964

¹⁴⁷ P. Sloterdijk, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt am M. 2001, trad. it. di A. Calligaris e S. Crosara, *Non siamo ancora stati salvati. Saggi dopo Heidegger*, Bompiani, Milano 2004.

¹⁴⁸ G. Figal, *Erscheinungsdinge*, cit.

Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum, alla tematizzazione della non scambiabilità dei luoghi e della locicità (*Ortschaft*) come ciò che è peculiare del fare spazio dello spazio¹⁴⁹. Al centro del dibattito sviluppatosi prevalentemente negli ultimi anni, concernente il ruolo dello spazio nel pensiero di Heidegger, Jeff Malpas¹⁵⁰, da una prospettiva piuttosto affine a quella che qui presento, sottolinea l'importanza che assumono nel *Denkweg* heideggeriano la particolare attenzione per il tema del luogo (*Ort*) e lo spazio, pensato a partire dalle relazioni di significatività che coinvolgono l'esserci. Malpas ritiene che la centralità dello spazio, più esplicita nella tarda speculazione heideggeriana, sia presente, in modo meno evidente, già a partire dai primi corsi friburghesi e che, muovendo da essa, è possibile comprendere meglio l'interrogazione che Heidegger conduce sul senso dell'essere. Egli pone l'attenzione sull'importanza del 'luogo' (*der Ort*) come punto di partenza per comprendere l'interpretazione heideggeriana dello spazio e, d'altro canto, su come l'intero percorso di pensiero di Heidegger possa essere inteso come una "topologia dell'essere", e ciò con chiaro riferimento a quanto lo stesso Heidegger afferma nel seminario di Le Thor del 1969¹⁵¹.

L'idea secondo cui l'indagine sull'essere debba dispiegarsi nella modalità di un'analisi intorno al luogo dell'essere (*into the place of being*) apparirebbe molto presto, ovvero nei primi corsi friburghesi, in cui emergerebbe, secondo Malpas, una spiccata attenzione per la fatticità della vita, e dunque per tutto ciò che concerne l'essere sempre 'qui' del vivente, situato in un mondo. Anche in riferimento a *Essere e tempo*, Malpas ritiene che ciò che si manifesta per primo è il mondo stesso, in cui l'esserci è inscindibilmente connesso con le cose e con gli altri, e in cui ognuno si relaziona all'insieme di significatività in cui viene a trovarsi.

Nonostante ciò, a partire da *Sein und Zeit*, il commercio ambientale è esplicitamente guidato dalla visione ambientale preveggenza e, per ciò stesso, derivato rispetto alla temporalità. Ciò vuol dire che le connessioni tra il *Dasein* e le cose, situate all'interno dell'orizzonte del mondo, sono tali solo sulla base delle connessioni che intercorrono tra le tre dimensioni temporali, e sono perciò ricondotte alla cura (*Sorge*). In questo caso, il venire alla presenza di ciò che appare e si manifesta avviene in un determinato luogo dell'essere, che coincide con il *Da* del *Da-sein*; più precisamente, ciascun ente può

¹⁴⁹ V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova-Milano 2008, p. 124. Per un approfondimento del tema in questione, cfr. anche Andrew Mitchell, *Heidegger Among the Sculptors. Body, Space, and the Art of Dwelling*, Stanford University Press, Stanford 2010; A. A. Vallega, *Heidegger and the Issue of Space. Thinking on Exilic Grounds*, Pennsylvania State University Press, 2003; F. Schalow, *The incarnation of being: the earth, animals, and the body in Heidegger's thought*, State University of New York Press, Albany 2006; M. Villela-Petit, *Heidegger's conception of space*, in C. Macann (ed. by), *Critical Heidegger*, Routledge, London 1996.

¹⁵⁰ J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit.

¹⁵¹ Su questo punto, Heidegger afferma: «Qui si tratta della domanda dell'essere in quanto essere. In *Essere e tempo* questa domanda viene tematizzata sotto il nome di "domanda del senso dell'essere". Questa formulazione viene abbandonata più tardi in favore di "domanda della verità dell'essere", - e infine a favore di "domanda del luogo o della località dell'essere", - da cui ebbe origine il nome di "topologia dell'essere". Tre termini che, susseguendosi l'uno all'altro, designano al tempo stesso tre tappe sul cammino del pensiero: SENSO-VERITÀ-LUOGO (*topos*). (M. Heidegger, *Seminar in Le Thor* [1969], in Id., *Seminare*, in GA 15, hrsg. von C. Ochwaldt, Klostermann, Frankfurt a. M. 1986, p. 344, trad. it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992, p. 112).

venire a manifestazione solo ed esclusivamente attraverso l'apertura rappresentata dal progettarsi del *Dasein*¹⁵².

Il procedere heideggeriano attraverso la descrizione di ciò che si manifesta viene qui fatto coincidere con uno sviluppo di tipo topografico¹⁵³. Tale procedere, infatti, non mira a rintracciare principi fondativi sulla base dei quali poter spiegare i fenomeni in questione, ma si rivolge all'individuazione di una struttura complessiva attraverso le interconnessioni emerse all'interno dell'analisi. Secondo quanto afferma Malpas, esso, in linea con l'indagine topografica, traccia una mappa di un certo 'paesaggio' guardando i fenomeni non a partire da posizioni privilegiate, dalle quali tutto possa essere visto chiaramente, ma concentrandosi sul modo in cui tale paesaggio è costituito, attraverso le relazioni e le interconnessioni tra i punti di riferimento che lo compongono¹⁵⁴.

Seguendo il ragionamento di Malpas, ciò che essenzialmente distingue *Sein und Zeit* dalla speculazione heideggeriana ad esso successiva consiste nel fatto che l'impostazione dell'opera del '27 "non presenta specifici riferimenti ad una topologia, ed è piuttosto permeata da una struttura di tipo 'trascendentale'"¹⁵⁵; ciò dipenderebbe dal fatto che lo spazio entro cui accade il commercio intramondano è in un certo senso aperto dal *Dasein*, ovvero esso si fonda sul carattere di progetto (*Entwurf*) proprio dell'esserci e, in ultima analisi, sulla temporalità.

Più precisamente, l'aver inteso la questione dell'essere "dal punto di vista della questione dell'essere dell'esser-ci", e l'aver sviluppato le analisi condotte in *Essere e tempo* come un'interrogazione sul 'senso' dell'essere, e dunque intorno alle «"condizioni di possibilità" in cui l'intelligibilità trova il suo fondamento o la sua origine», porterebbe con sé il rischio di "sbilanciare l'autentica relazione tra esser-ci ed essere a favore dell'esser-ci"¹⁵⁶. E dal momento che il senso dell'essere dovrebbe essere raggiungibile solo attraverso la comprensione dell'esserci, *Sein und Zeit* si presta certamente all'interpretazione di quest'ultimo come la condizione di possibilità di ciò cui la ricerca mira, ovvero appunto, il senso dell'essere. Ciononostante, come ricorda lo stesso Malpas, il carattere progettuale del *Dasein* non è da esso stesso determinato, ma

¹⁵² J. Malpas, *Heidegger's Topology of Being*, in Id., S. Crowell, *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, Stanford 2007, p. 123.

¹⁵³ L'esigenza di far riferimento ad una topografia, e non ad una topologia, è legata, come altrove ha affermato Malpas, sia dal tentativo di "evitare l'interpretazione strettamente geometrica e matematica che si tende ad associare troppo facilmente ad essa", sia al tentativo di "dare risalto agli aspetti concettuali e metodologici connessi alla centralità del luogo [...] mediante l'analogia con la pratica di rilevamento topografico" (J. Malpas, *La topologia di Heidegger, Essere, luogo, mondo*, cit., p. 75).

¹⁵⁴ Ivi, pp. 125-126.

¹⁵⁵ Ivi, p. 124. Riferendosi al ruolo della 'trascendenza' in *Sein und Zeit*, ed evidenziando un'ambiguità ad essa strettamente connessa, a partire dalla quale l'opera del '27 si esporrebbe a possibili fraintendimenti, Malpas sottolinea come tuttavia essa non debba essere intesa come l'azione di un soggetto, e come essa sia piuttosto preliminare rispetto ad ogni possibile azione, proprio poiché equivale allo stesso essere dell'esserci quale essere-nel-mondo. Malpas si esprime, a tale riguardo, nel modo seguente: «Il problema della trascendenza riguarda l'unità dell'esser-ci e del mondo. Tuttavia non si deve intendere la trascendenza, e l'unità dell'essere-nel-mondo, come una presa del soggetto su un oggetto che è separato da esso, come se la trascendenza fosse essenzialmente una forma di auto-trascendenza operata dal soggetto. Al contrario, la trascendenza coincide con l'apertura del mondo, e dunque con l'accadere della disvelatezza nel "ci", che possiede a sua volta un carattere "estatico-orizzontale"» (ivi, pp. 280-281). A tale proposito, si veda anche ivi, pp. 296-297.

¹⁵⁶ Ivi, pp. 274-275.

coincide con il suo proprio modo di essere. Anzi, è proprio a questo punto che Malpas insiste sulla “coerenza di fondo del pensiero di Heidegger”, la quale andrebbe rintracciata precipuamente nel tentativo, mai abbandonato, di «“dire” il luogo del pensiero, che è anche il luogo dell’apertura del mondo, il luogo della verità dell’essere»¹⁵⁷.

Ciò che Malpas intende quando parla di topologia, riferendosi al pensiero di Heidegger, coincide perciò con il discorso concernente il luogo dell’accadere dell’essere, e dunque con il tentativo di articolare il luogo, ovvero “la località dell’essere” (*die Ortschaft des Seyns*)¹⁵⁸. Più precisamente, mantenendo tuttavia una certa continuità con l’attenzione che Heidegger aveva mostrato nei confronti della *Lichtung*, essa deve essere intesa come il discorso sul luogo in cui l’uomo stesso, come tale, è collocato, e ciò a partire dalle interconnessioni concernenti questo luogo, senza per ciò tentare di ricondurre queste ultime ad un principio o fondamento che possa spiegarle. Tale analisi, analogamente ad un procedere di tipo topografico, non può pretendere di svilupparsi a partire da una prospettiva esterna, ma si dispiega trovandosi essa stessa coinvolta nella schiusura che intende far emergere, e negli intrecci ad essa peculiari.

In linea con quanto appena emerso, anche Pöggeler si riferisce al pensiero di Heidegger come ad una topologia dell’essere¹⁵⁹, distinguendo la localizzazione (*Erörtern*), ad esso propria, tanto dalla spiegazione (*Erklären*), quanto dalla delucidazione (*Erläutern*). In questo senso, la localizzazione concerne “un pensiero che appartiene a quella svelatezza il cui avvenire-appropriare da sempre dà-un-luogo [*beortet*] all’essere come apertura [*Offenheit*] dell’ente e al nostro domandare circa l’essere”¹⁶⁰. Essa avrebbe perciò a che fare con un rapportarsi all’essere, che non tenta di fondare quest’ultimo su un ente, ovvero non lo riconduce all’ambito concernente l’ente, pensandolo piuttosto a partire dalla sua verità, e dunque dal suo stesso accadere¹⁶¹. Seguendo tale ragionamento, emerge come Heidegger, nonostante fin dagli inizi del suo pensiero si fosse mosso in senso profondamente diverso rispetto al pensiero esplicativo, nella sua tarda speculazione si sia sempre più allontanato da tale pensiero, e dunque in un certo senso anche dall’analitica esistenziale di *Essere e tempo*, “che pure è ancora sviluppata come fondazione [*Fundierung*] dell’ontologia”, e il cui procedere “rimane ancora inficiato, in modo velato, dalla volontà di spiegazione”¹⁶².

¹⁵⁷ Ivi, p. 297.

¹⁵⁸ GA 15, p. 344; trad. it., p. 112.

¹⁵⁹ Su tale questione cfr. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990, trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, in particolare pp. 353-355, in cui Pöggeler afferma: «La topologia è il dire (*logos*) del luogo (*topos*) verso cui si riunisce la verità come la svelatezza che accade. La topologia dell’essere è contrassegnata dal fatto che in generale porta per la prima volta il pensiero alla sua essenza localizzante, topologica: questa topologia conduce fino al luogo della svelatezza; essa lascia divenire evento-appropriazione l’essere stesso come la svelatezza e quindi come il cammino che produce luoghi e richiede una localizzazione» (ivi, pp. 353-354).

¹⁶⁰ Ivi, p. 342.

¹⁶¹ Ivi, p. 340.

¹⁶² In questo senso, Pöggeler afferma: «Respingere la spiegazione: in ciò consisteva l’orientamento più profondo di quel tipo di filosofia e di ricerca che determinò in maniera decisiva l’inizio del pensiero di Heidegger: la fenomenologia [...] Allo spiegare si contrapponeva un pensiero il cui tratto essenziale può essere caratterizzato come “delucidare”. Delucidare significa dunque: far vedere qualcosa nella schiettezza della sua essenza e prendere le distanze da tutte le troppo precipitose spiegazioni». E

A partire dagli anni Trenta il pensiero di Heidegger sarà sempre più strettamente connesso ad un “salto”, in cui il pensiero si rivolge a ciò che è rimasto impensato, e si porta in tal modo in un luogo che gli corrisponde, e dunque in un luogo altro rispetto a quello del solito, dell’abituale e del già pensato¹⁶³. Ma questo impensato è l’impensato della tradizione, che in essa è rimasto velato, ed è solo a partire da quest’ultimo che l’uomo può compiere il salto verso il luogo in cui l’essere si dà come evento-appropriazione¹⁶⁴.

Essendo tale luogo “ciò in cui la svelatezza si riunisce storicamente”¹⁶⁵, si capisce come esso sia strettamente connesso con il senso che il dimorare dell’uomo assume nella speculazione heideggeriana, ed essendo esso raggiungibile solo a partire dal salto, dalla decisione, e dalla rinuncia ad intendere l’essere come presenza costante, si comprende il ruolo decisivo che l’uomo gioca in relazione ad esso. Tuttavia, la localizzazione non deve affatto essere intesa come un pensiero legittimante, e ciò proprio perché ad essa è peculiare il fatto di non voler fondare ogni cosa su un principio in base al quale poter spiegare tutto il resto; essa, piuttosto, parla dal luogo in cui si è portata rivolgendosi a ciò che, come tale, si sottrae ad ogni rappresentazione, e dunque alla coappartenenza tra velatezza e svelatezza. Proprio in questo senso, Pöggeler mette in risalto tale peculiarità della localizzazione, esprimendosi nel modo seguente:

La localizzazione rimane, come un parlare dal luogo, determinata dall’abissalità della storia della verità, e così non può mai giungere a intellezioni o visioni fondamentali ultime, né a ultime dottrine fondamentali, sulla cui base costruire un sistema comprensivo. Poiché al pensiero localizzante manca la visione fondamentale che dà fondamento a ogni cosa, gli viene meno l’autorizzazione che lo giustifichi a voler dare fondamento a – così a legittimare o correggere – l’esperienza del mondo del poeta o la visuale sul mondo fornita ad es. da fisica e biologia¹⁶⁶.

Il pensiero localizzante si interroga piuttosto proprio sui presupposti delle scienze, tentando di risalire all’origine da cui essi scaturiscono, e rivolgendosi a quanto è rimasto impensato, dunque tentando di “rimettere ogni svelatezza [*Entborgenheit*] indietro, nella s-velatezza [*Unverborgenheit*]”¹⁶⁷.

Tornando a Malpas, in contrasto con la lettura ricorrente della *Kehre*, secondo cui essa dipenderebbe da uno spostamento dell’attenzione dal *Dasein*, dunque dall’essere

ancora, in riferimento al rapporto tra delucidazione e localizzazione nel pensiero di Heidegger, Pöggeler afferma: «Il compito del pensiero localizzante è di serbare dal rischio di ipostatizzare l’essenza dilucidata in un costante essere-presente. La schiettezza dell’essenza deve venire esperita a partire dalla verità che accade, la delucidazione deve dunque trasformarsi in localizzazione» (ivi, pp. 340-342).

¹⁶³ Ivi, p. 343.

¹⁶⁴ In questo senso, Pöggeler si esprime nel modo seguente: «La localizzazione è dunque meno un fare del soggetto pensante che non piuttosto il ricevere un luogo [*Beortetwerden*] attraverso la tradizione» (ivi, p. 343).

¹⁶⁵ Ivi, p. 345. A tale proposito, Pöggeler afferma: «Il parlare del luogo dispiega un contesto della verità, che è in se stesso storico, e appartiene come un luogo sul cammino che la svelatezza si apre come accadere insieme [*Miteinandergeschehen*] di svelamento e velamento» (*ibidem*).

¹⁶⁶ Ivi, p. 348.

¹⁶⁷ Ivi, p. 349.

umano, all'essere come tale¹⁶⁸, egli interpreta il movimento 'svoltante' alla luce del luogo in cui l'essere, prima e dopo la *Kehre*, viene alla 'presenza', e dunque alla luce dell'avvenuto mutamento nel modo di intendere questo luogo.

Tale interpretazione si discosta in modo netto da quella che vede nella *Kehre* un mero passaggio dall'esserci all'essere¹⁶⁹ poiché, a differenza di quest'ultima, mantiene il *Dasein* umano e la dimensione concernente l'essere in una coappartenenza inaggrabile, la quale diventerà ancora più esplicita nella riflessione heideggeriana successiva a *Sein und Zeit*, e che sarà rielaborata attraverso il tema del *Bezug*.

Certamente, la svolta avvenuta intorno agli anni Trenta avrebbe a che fare con l'affrancarsi da parte di Heidegger dall'impostazione trascendentale, se non addirittura metafisica, concernente la progettualità del *Dasein* in *Sein und Zeit*¹⁷⁰. Infatti, nonostante la trascendenza nell'opera del '27 debba essere intesa come la possibilità da parte del *Dasein* di oltrepassare gli enti in direzione del mondo e dell'essere, e non sia pertanto relata all'ambito del sovrasensibile¹⁷¹, essa presuppone una considerazione del rapporto tra essere ed esserci che rischia di essere interpretata alla luce di un presunto ritorno alla dimensione soggettiva, e che verrà a delinarsi, già a partire dal saggio sull'opera d'arte, e ancor più nei *Beiträge*, attraverso una significativa rivisitazione del senso del *Dasein*.

Non a caso, nei *Beiträge* tale termine compare come *Da-sein*, ad indicare che nonostante esso mantenga certamente un imprescindibile riferimento all'essere umano, non è più riconducibile in modo esclusivo all'ambito del progetto esistenziale, ma include in sé gli altri elementi, che verranno successivamente a convergere nella dimensione del *Geviert*, assegnando loro un'importanza non inferiore¹⁷².

A giudicare da quanto afferma Malpas nel suo *Heidegger's Topology of Being*¹⁷³, il *Da-sein*, a partire dai *Beiträge*, non indicherebbe più l'essere-nel-mondo per come esso era stato inteso in *Sein und Zeit*, ma verrebbe a configurarsi come la struttura del *Da* del *Sein*,

¹⁶⁸ Come ricorda Mazzarella nel suo *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, particolarmente significativa a tale proposito risulta la risposta offerta da Heidegger a Richard Wisser, il quale gli chiedeva se avessero ragione i suoi critici a sostenere che la filosofia di Martin Heidegger si è talmente concentrata sull'essere" da aver rinunciato ad occuparsi dell'uomo e della *conditio humana*. Per l'importanza di tale pensiero, vale la pena di riportare integralmente la testimonianza in questione: «Questa critica rappresenta un grande equivoco! Infatti la questione dell'essere e lo sviluppo di questa questione presuppongono proprio un'interpretazione dell'esserci, cioè una determinazione dell'essenza dell'uomo. E l'idea fondamentale del mio pensiero è appunto questa: l'essere o, meglio, la manifestatività dell'essere, ha bisogno dell'uomo; e viceversa l'uomo è uomo solo in quanto sta nella manifestatività dell'essere. Basterebbe questo a liquidare la domanda su fino a che punto io mi sia occupato soltanto dell'essere e abbia dimenticato l'uomo. Non ci si può interrogare sull'essere senza interrogarsi sull'essenza dell'uomo» (G. Neske und E. Kettering (a c. di), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen 1988, trad. it. di C. Tatasciore, *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1992, pp. 54-55).

¹⁶⁹ J. Malpas, *Heidegger's Topology of Being*, p. 126.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Ivi, p. 128. Sulla questione della trascendenza, sulla connessione tra quest'ultima e la verità intesa come "apertura di un mondo", e sul ruolo che essa assume nella speculazione heideggeriana degli anni '20, si vedano anche le interessanti considerazioni svolte in A. Le Moli, *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Mimesis, Milano – Udine 2011, in particolare, pp. 147-175.

¹⁷² Ivi, p. 129.

¹⁷³ J. Malpas, *Heidegger's Topology of Being*, cit.

ovvero appunto, del luogo dell'Essere. Esso coincide pertanto con la radura dell'Aperto, con il frammezzo (*Zwischen*); più precisamente, esso è l'Aperto cui l'uomo appartiene e in cui si dispiega per quest'ultimo la possibilità di appropriarsi della propria condizione di mortale¹⁷⁴.

La *Kebre* verrebbe perciò a configurarsi non tanto come uno spostamento dell'indagine dall'essere umano all'essere come tale, quanto come un dirigersi non più verso il 'senso' dell'essere ma verso la sua verità (*aletheia*). Al posto del carattere progettuale del *Dasein* e del ruolo dei tre esistenziali fondamentali della sua costituzione ontologica, emergono adesso come temi centrali, non nuovi ma solo rielaborati, la verità come disvelamento dell'essere e la radura, l'aperto per il venire alla 'presenza' di quest'ultimo¹⁷⁵.

La 'svolta', prosegue Malpas, concerne pertanto il modo in cui Heidegger, nel corso del suo pensiero, ha compreso il *Da* del *Da-sein*; e tuttavia, ciò che rimane costante è precisamente l'essenziale orientamento topologico del suo pensiero¹⁷⁶.

Nella speculazione successiva ai *Beiträge*, in particolare nelle conferenze della prima metà degli anni Cinquanta, diventerà ancora più pressante l'esigenza di far emergere non solo il luogo dell'accadere dell'essere, ma anche le connessioni interne a tale accadere, ad esempio attraverso la Quadratura (*Geviert*) di cielo, terra, divini e mortali.

Come precedentemente accennato, il luogo che Heidegger, nella conferenza del 1951 *Bauen Wohnen Denken*, sceglie per esplicitare il senso del *Geviert* è offerto dall'esempio di un ponte. In tale circostanza, Heidegger riflette sul legame tra l'abitare e il costruire e mostra, attraverso la parola del tedesco antico «*buam*», che il significato autentico del termine costruire sta proprio nell'abitare, a sua volta inteso come l'aver cura della «Quadratura» di cielo, terra, divini e mortali.

Emerge da questi passi una questione molto interessante, ovvero che abitare significa «soggiornare presso i luoghi e le cose» e che i mortali abitano avendo cura del *Geviert*, cioè preservando tale dimensione nelle cose presso cui sono.

Il ponte riunisce presso di sé la Quadratura, ovvero le accorda un posto, il quale, a sua volta, dispone (*einräumt*) uno spazio. Ciò vuol dire che esso non deve essere inteso come un oggetto posto in uno spazio qualsiasi ma che, al contrario, lo spazio diventa luogo (*Ort*) proprio attraverso il ponte. Così scrive Heidegger al riguardo:

«Sicché il ponte non viene a porsi in un luogo che c'è già, ma il luogo si origina solo a partire dal ponte. Il ponte è una cosa, riunisce la Quadratura, ma la riunisce nel senso che accorda alla Quadratura un posto. A partire da questo posto si determinano le località e le vie (*Plätze und Wege*) in virtù delle quali uno spazio si ordina e dispone (*ingeräumt wird*)».¹⁷⁷

L'interrogazione che segue è interamente guidata dalle due domande concernenti da un canto il rapporto tra il luogo e lo spazio e dall'altro, la relazione tra l'uomo e lo spazio.

¹⁷⁴ Ivi, p. 129.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ GA 7, p. 157; trad. it., p. 103.

Entrambe le questioni sono strettamente connesse alla dimensione dell'abitare inteso come il soggiornare presso i luoghi e le cose.

Heidegger si sofferma con particolare attenzione sul senso dello spazio riprendendo l'antico termine *Raum*, con il quale bisogna intendere «un posto reso libero per un insediamento di coloni o per un accampamento»¹⁷⁸. Lo spazio è qualcosa di sgombro, di libero, uno slargo che è tale solo in quanto è stato disposto dalle cose nel loro essere intese non come meri oggetti, ma come luoghi. Gli spazi sono dunque disposti dalla cosa (*Ding*) in quanto luogo, ed è da essa che ricevono la propria essenza. Ma in che modo? Le cose che accordano luoghi sono gli edifici (*Bauten*) ed è presso di esse che l'uomo soggiorna; esse accordano un posto alla Quadratura, ovvero la portano a manifestazione in un determinato modo, ed è solo a partire da questo posto che uno spazio viene disposto. Il luogo, dunque, accorda un posto alla Quadratura sia nel senso che le dà accesso sia nel senso che la dispone.

Troviamo qui già pienamente pensato quell'interrogativo sulla questione dello spazio che accompagnerà Heidegger per tutta la sua tarda speculazione e che abbiamo già incontrato attraverso la tematizzazione della *Ortschaft* nella conferenza del '64 *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*. Più precisamente, non si tratta di uno spazio semplicemente vissuto, ma di uno spazio che è tale sulla base del venire a manifestazione di una dimensione che qui Heidegger indica nel *Geviert* e alla quale l'uomo non può non riferirsi. Lo spazio, a meno che non sia pensato come *extensio*, non appiattisce le differenze ma, al contrario, mantiene in sé i luoghi e le direzioni possibili. Esso dipende dal modo in cui l'uomo, costruendo, risponde ad una chiamata. Procedendo nella lettura del testo, emerge una differenza rilevante, che verrà ripresa nelle conferenze degli anni Sessanta sul tema dello spazio, tra lo spazio inteso come intervallo, come *spatium*, da cui deriva la pura molteplicità delle tre dimensioni, e dunque lo spazio come *extensio*, e lo spazio aperto e disposto a partire dai luoghi.

Heidegger riprende argomentazioni analoghe a quelle dell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit* per spiegare come lo spazio non sia un oggetto esterno né un puro *Erlebnis*, ma che attraverso lo spazio emerge l'essere stesso dell'uomo inteso come «il soggiornare nella Quadratura presso le cose». La vicinanza nei confronti di qualcosa non dipende affatto dalla distanza fisica calcolabile minima rispetto al proprio corpo ma è strettamente connessa all'apertura dei luoghi, nei quali viene a manifestarsi la semplicità di cielo, terra, divini e mortali.

L'essere fisicamente in uno spazio non impedisce all'uomo di essere presso un luogo distante, e ciò non accade attraverso contenuti rappresentativi ma in virtù dello stesso essere dell'esserci, che è tale solo nella modalità del «soggiornare presso le cose e i luoghi». A partire da tali presupposti, si fa strada nell'argomentazione heideggeriana un senso profondo dell'abitare umano, che conduce all'affermazione secondo cui: «il rapporto dell'uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi, risiede nell'abitare. La relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza»¹⁷⁹.

Ma cosa bisogna intendere quando ci si riferisce all'essenza dell'abitare, o meglio, come bisogna intendere quest'ultima? Essa consiste precipuamente nell'aver cura della Quadratura. Per tale ragione il costruire, che costruisce cose, che non vanno intese come oggetti ma come luoghi, le quali danno accesso alla Quadratura e la dispongono,

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ GA 7, p. 160; trad. it., p. 105.

risponde ad un appello, quello della stessa Quadratura. Tuttavia, per poter costruire – dice Heidegger – bisogna imparare ad abitare, e per questo il pensare risulta essenziale. Alla «crisi dell'abitare», dunque al fatto che l'uomo non ha ancora imparato ad abitare come mortale presso le cose e il luoghi, avendo cura della Quadratura, Heidegger collega il tema della *Heimatlosigkeit*, la quale assume un ruolo centrale già nei *Beiträge*; peraltro, essa si dispiega nella sua duplice modalità, ovvero come rischio e, al contempo, come possibilità di invertire la rotta verso una dimensione autentica del proprio esistere e del proprio abitare. Il significato profondo del termine costruire sta dunque nel soggiornare, e la *Heimatlosigkeit* è intesa come condizione della possibilità che ai mortali giunga l'appello che li chiama ad abitare.

Tuttavia, come sottolinea Malpas, l'apparire del ponte come tale non può più essere ricondotto al *Dasein* e al suo carattere progettuale, almeno non nel modo in cui era stato inteso in *Sein und Zeit*. La costruzione del ponte è certamente da attribuire all'essere umano, o meglio ai mortali, ma il manifestarsi del ponte in quanto ponte accade esclusivamente per via del raccoglimento della Quadratura di cielo, terra, divini, e mortali e sulla base delle connessioni ad essa inerenti; peraltro, proprio muovendo da esse e solo sulla base di esse, anche il mortale può venire a manifestazione nel suo essere più proprio, ovvero appunto come mortale e come intimamente appartenente alla stessa Quadratura.

L'insieme di connessioni di senso appena delineate non può certo essere chiarito in modo dettagliato negli aspetti concernenti la concretezza e la fatticità della vita, nel senso che da esso non può scaturire alcuna regola comportamentale né alcun genere di imperativo; esso però offre una misura all'uomo, dandogli la possibilità di cogliere se stesso come essere mortale e finito, costitutivamente appartenente ad una rete di relazioni e interconnessioni, che vengono qui indicate attraverso il *Geviert* e che si pongono come suo proprio limite (*peras*), intendendo per quest'ultimo, come precedentemente ricordato in riferimento alla conferenza del '64 sul rapporto tra spazio e scultura, non ciò in cui qualcosa finisce, ma ciò in cui essa inizia.

Il senso dell'uomo in quanto mortale non è dato da caratteristiche o proprietà ad esso intrinseche, ma dalla relazione che lo lega al *Geviert* e che si dispiega nell'Aperto per l'accadere dell'Essere.

Quanto finora esposto diviene più chiaro se riferito al modo in cui si delinea il rapporto tra spazio e tempo a partire dai *Beiträge*, e dunque, appunto, alla complessa dimensione dello *Zeit-Raum*. Ciò che emerge in modo esplicito nel testo in questione è la ripristinata cooriginarietà di spazio e tempo e il tentativo da parte di Heidegger, una volta abbandonata la pretesa di ridurre il primo al secondo, di mostrare la loro originaria unitarietà, preliminare rispetto alla separazione operata dalla tradizione metafisica e ad ogni possibile ulteriore separazione o riduzione che li riguardi. Ciò non vuol affatto dire che tra lo spazio e il tempo non vi siano differenze significative o che Heidegger voglia considerarli come assimilabili l'uno all'altro; al contrario, essi si rivelano all'interno di un movimento che offre all'essere il luogo e il momento per il suo accadere.

Come precedentemente esposto, l'apertura per un simile evento (*Ereignis*), per un simile accadere, non è più limitata al *Dasein* umano, dunque include in sé un riferimento

altrettanto importante a tutto ciò che si manifesta e alla relazionalità che intercorre tra i fenomeni.

Se dunque l'essere non è frutto dell'attività rappresentativa dell'essere umano e non dipende da quest'ultimo, e inoltre non è concepibile né come essente, né come fondamento ultimo, il suo carattere distintivo sarà quello dell'evento. L'essere non è, ma accade, e per accadere «ha bisogno dell'uomo»¹⁸⁰.

Tuttavia esso non ha bisogno dell'uomo pensato come soggetto, né come animale razionale, ma di un uomo trasformato e divenuto *Da-sein*, o più semplicemente di un uomo che, cogliendosi come costitutivamente manchevole, finito e incompiuto, comprende se stesso non più a partire dalla coscienza di sé quale soggetto preliminarmente separato dal mondo, ma dalla rete di relazioni che lo lega a tutto quanto lo circonda, a tutto ciò che è presente in senso meramente fisico e a tutto ciò che, invece, fa sentire il suo essere presente proprio attraverso la sua assenza; in breve, a quella dimensione che Heidegger tenterà di indicare nelle conferenze dei primi anni Cinquanta attraverso il tema del *Geviert*.

L'uomo, affinché l'essere come tale possa manifestarsi attraverso esso, deve trasformare se stesso divenendo altro da sé, scoprendosi come 'mortale', ovvero riconoscendosi appartenente ad una dimensione che rimane inaccessibile, incompiuta, incalcolabile. L'essere viene così a 'manifestazione' attraverso il farsi *Da-sein* dell'uomo, ovvero attraverso il suo divenire il 'luogo' dell'accadere dell'essere; quest'ultimo però si manifesta in una modalità del tutto particolare, ovvero come ritrarsi. Il gioco di appropriazione-espropriazione che viene così a delinarsi tra essere ed esser-ci, che rimangono in un'inaggrabile coappartenenza, è mostrato con grande chiarezza attraverso quanto afferma Paolo Vinci nel suo *Essere ed esperienza in Heidegger*.

L'uomo raggiunge il proprio essere solo rivelandosi appartenente all'essere. Per questo la sua appropriazione è sempre un'espropriazione. L'essere è solo se si dona all'uomo, se si fa ente, se si 'invia' nella storia umana. Ma in tal modo diventa altro da sé. Il discorso heideggeriano sulla verità vuole pensare questo duplice movimento reciproco e inscrivere in esso la possibilità di un pensiero alternativo alla tradizione¹⁸¹.

Le modalità in cui si articola la verità dell'essere, dunque il suo venire alla presenza, sono offerte dalla spazializzazione intesa come *Be-rückung* (attrazione)¹⁸² e dalla temporalizzazione nella modalità dell'*Ent-rückung* (estasi). L'apertura per il disvelamento dell'essere viene perciò a configurarsi chiaramente come non derivata dal *Dasein*

¹⁸⁰ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in GA 9, pp. 408-411; trad. it., pp. 357-360.

¹⁸¹ P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*, Stamen, Roma 2008, pp. 116-117.

¹⁸² Volpi traduce *Berückung* ed *Entrückung* rispettivamente come "attrazione" ed "estasi". A tale proposito, Samonà sottolinea l'importanza di intendere *Berückung* nel senso del latino *seducere, sedducere*, ovvero come una 'separazione' che "viene detta *sanfte*, non irrigidita ma delicata e, in questa forma, può poi essere concepita quale distinzione e fissazione" (L. Samonà, *Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, cit., p. 369). Sulla *sanfte Berückung* (delicata seduzione), che Volpi traduce come "mite attrazione", cfr. GA 65, p. 375; trad. it., p. 366.

umano, nonostante esso vi giochi un ruolo fondamentale. Quel che già in *Sein und Zeit* era stato esplicitato come la costitutiva estaticità del *Dasein*, il suo essere sempre fuori di sé, il suo essere tale solo in quanto esposto all'essere, si fa adesso più chiaro attraverso l'emergere di un essere già sempre irretito dell'uomo nel suo rapportarsi alle cose e a ciò con cui si trova ad avere a che fare. *Ent-rückung* e *Be-rückung* rinviano perciò alla peculiare non autosufficienza dell'uomo, alla scoperta da parte di quest'ultimo di non essere più 'padrone della situazione'¹⁸³, e dunque ad un costitutivo decentramento rispetto a se stesso.

La tonalità emotiva che caratterizza questo modo di essere dell'uomo nei confronti dell'essere coincide con il 'riserbo' (*Verhaltenheit*), il quale consentirebbe all'uomo di accogliere l'inaggrabile inaccessibilità e imprevedibilità dell'essere, preparando in tal modo lo spazio-tempo per la 'decisione' che conduce ad un altro inizio, ovvero ad una modalità di pensiero che si offre come alternativa rispetto al dominio del pensiero rappresentativo e calcolante: il pensiero dell'*Ereignis*.

Tali questioni sono state indagate anche da Mitchell, il quale, in un suo recente studio, affronta la questione concernente il ruolo che lo spazio assume nel *Denkweg* heideggeriano, prestando una particolare attenzione al legame che intercorre tra esso e la dimensione dell'abitare. La prospettiva da cui tale problematica viene considerata, concerne però la riflessione heideggeriana sulla scultura e, in particolare, sui lavori di Ernst Barlach, Bernhard Heiliger ed Eduardo Chillida.

Non si tratta però soltanto di un esame delle considerazioni che Heidegger si trovò a sviluppare in relazione alle opere dei tre autori, quanto di un'analisi critica e acuta del modo in cui lo stesso pensiero di Heidegger subì trasformazioni significative muovendo dagli spunti e dai suggerimenti che gli artisti in questione gli offrirono attraverso le loro sculture.

Dopo una densa introduzione concernente i momenti critici della trattazione dello spazio nel pensiero di Heidegger, Mitchell tenta di esplicitare il legame tra le considerazioni di quest'ultimo, concernenti la dimenticanza dell'essere e una società dominata dalla tecnica e dalla produzione pianificata e, d'altro canto, le "forme degenerate" di Barlach, le quali, lungi dal conformarsi ad un senso predefinito, si mostrano come indefinite, plurivoche e strettamente relate ad una dimensione di indeterminatezza. Attraverso esse emergerebbe una certa incompiutezza e insufficienza dell'essere, la quale si trova evidentemente in contrasto con ogni possibile posizione sostanzialistica, e su un piano ben diverso rispetto all'idea metafisica tradizionale di 'essere' come fondamento compiuto ed eterno. Ciò che accomunerebbe le sculture di Barlach e il pensiero di Heidegger sta proprio in un'interpretazione dell'essere come non pienamente presente e non pienamente assente, e cioè come costitutivamente incompiuto.

Anche in relazione al rapporto tra Heidegger e Bernhard Heiliger, il testo di Mitchell offre interessanti spunti di riflessione e contribuisce sicuramente al diffondersi di una certa attenzione verso un ambito del pensiero di Heidegger, ovvero quello sull'arte, e in particolare sulla scultura, che per molti aspetti è stato trascurato dalla letteratura critica.

¹⁸³ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 319.

Mitchell affronta l'analisi heideggeriana del rapporto tra spazio, corpo e scultura, alla luce di *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*. In tale circostanza emerge una concezione dello spazio come non fissato in luoghi precisi, il cui 'proprio' (*das Eigentümliche*) è dato da un movimento, da un fare spazio (*einräumen*) e da un rendere libero (*freimachen*). Esso si dispiega nel gioco di appartenenza ai luoghi e alla 'contrada' (*die Gegend*) e offre la possibilità per la molteplicità di distanze e direzioni.

Il corpo, d'altro canto, non va inteso come un 'io posso', dunque come una serie di possibilità strumentali che mi consentono, ad esempio di spostarmi da un posto all'altro, ma come un 'io sono'. Più precisamente, come sottolinea Heidegger nella conferenza del '64, «se vado alla porta, non trasporto il mio corpo alla porta, bensì muto il mio soggiorno (il proprio corpo come proprio)[...]».

A tale proposito, in riferimento alla serie di capi scolpiti da Heiliger, Heidegger afferma che lo scultore, nello scolpire una testa, non copia una superficie visibile, ma porta a manifestazione ciò che è propriamente invisibile, ovvero «il modo in cui questa testa guarda nel mondo, soggiorna nell'aperto dello spazio, vi viene coinvolta da uomini e cose». Egli porta a manifestazione «quel mondo che non può essere visto ma che nondimeno appare», quella dimensione di ignoto e di ulteriorità, cui la testa scolpita rinvia.

La tesi centrale del libro di Mitchell afferma che è possibile rintracciare un pensiero dell'appartenenza reciproca tra il corpo e lo spazio nei testi heideggeriani degli anni Sessanta concernenti l'arte, e più precisamente la scultura. Tale pensiero sarebbe il frutto di una rivisitazione del ruolo del corpo, dello spazio e della loro relazione, avvenuto già a partire dal 1936 con *L'origine dell'opera d'arte*, attraverso il quale Heidegger avrebbe rielaborato l'impostazione di *Essere e tempo* inerente al rapporto tra spazialità ed essere-nel-mondo, congedandosi per buona parte da essa.

Ciò che cambia in modo significativo nel saggio sull'opera d'arte rispetto all'interpretazione precedente - Mitchell lo dice chiaramente, seppur con una certa forzatura volta ad acuire il contrasto tra gli scritti heideggeriani situati prima della *Kehre* e quelli degli anni Sessanta - consiste nel fatto che, mentre prima la possibilità di aprire nuove dimensioni era attribuita in modo esclusivo al *Dasein* umano, adesso essa viene estesa ad esempio all'opera d'arte che, lungi dal rientrare nella categoria dell'utilizzabile intramondano o del semplicemente-presente, offre la possibilità di dislocarsi dalla propria abitualità e di "collocarsi in ciò che l'opera ha fatto insorgere".

Più precisamente, l'*Erschlossenheit* (apertura, schiusura) del *Dasein* non è più limitata al *Dasein* umano, ma mostra un modo di accadere della verità che non riposa nella temporalità estatico-orizzontale. Tale operazione consente di pensare lo stesso accadere della verità, e dunque il venire alla presenza dell'essere, in termini spaziali e, più precisamente, come un 'fare spazio' (*einräumen*).

Esistere, afferma Mitchell, significa perciò essere esposti al proprio limite, intendendo con esso ciò in cui qualcosa inizia e non ciò in cui essa finisce¹⁸⁴, e dunque ciò in cui si

¹⁸⁴ Per un approfondimento della concezione heideggeriana del confine, sviluppata sulla base del senso del termine greco *peras*, cfr. M. Heidegger, *Parmenides*, in GA, Bd. 54, hrsg. von M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt a. M 1982, p. 121, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, p. 159. Su tale questione, cfr. anche B, p. 10; trad. it., p. 27.

offre la possibilità di entrare in una rete di relazionalità con il resto del mondo. In questo senso, il limite lega indissolubilmente la cosa in questione a tutto ciò che la circonda. Lo stesso apparire di qualcosa deve essere inteso come l'essere già delineato al di là di questo qualcosa, in una molteplicità di relazioni.

Lo spazio, come afferma Mitchell già nell'introduzione, deve essere compreso materialmente o, piuttosto, non deve essere inteso sulla base di una presunta opposizione al corpo. Quest'ultimo, dal canto suo, si rivela nella modalità della spazialità corporea e dell'apertura alla relazione o relazionalità estatica. Lo spazio deve perciò diventare il *medium* di scambio, un medio per l'apparire, che consenta tali interconnessioni.

Una simile concezione della spazialità non sarebbe perciò compatibile, secondo tale prospettiva, con la spazialità esistenziale che emerge in *Essere e tempo*, ancora troppo vincolata al commercio intramondano, alla visione preveggenza e all'ambito dell'utilizzabilità. Si tratterebbe in questo caso di uno spazio "addomesticato", organizzato a partire dal *Dasein* e attorno ai suoi scopi e, cosa ancor più significativa, secondario rispetto all'essere-nel-mondo in generale. Esso sarebbe perciò orientato esclusivamente sul *Dasein* e da esso controllato, e non subirebbe alcuna influenza da parte delle cose e degli oggetti con cui il *Dasein* ha a che fare.

Tale spazio, scaturente dal *Dasein* e dalla dimensione dell'utilizzabilità, verrebbe però abbandonato già a partire dal 1936, quando emerge nel pensiero di Heidegger un senso della cosa (*Ding*), che sfugge ai modi di essere individuati in *Essere e tempo*, e che consente, secondo Mitchell, di far emergere un che di ulteriore, di ignoto e di inappropriabile, ovvero uno spazio dell'incertezza, strettamente connesso alla dimensione della fidatezza (*Verlässlichkeit*). Verrebbe perciò a delinarsi uno spazio non oggettivo, non fondato sull'utilizzabilità e cooriginario all'opera d'arte, ovvero la radura aperta della verità.

Quanto a ciò, bisogna fare particolarmente attenzione: se è evidente che il senso che la 'cosa' assume a partire dal 1936 sfugge all'utilizzabilità e alla semplice presenza, e ciò determina un importante ripensamento del *Da-sein* come non più limitato al *Dasein* umano, non è altrettanto ovvio che l'ambito di ulteriorità e di inappropriabilità, che rimane una costante della riflessione heideggeriana, non sia già presente prima della *Kebre* e, in particolare in *Essere e tempo*.

Vero è che Heidegger, nell'opera del '27, mette in atto un tentativo, peraltro riconosciuto e successivamente ritrattato, di ricondurre la spazialità del *Dasein* alla temporalità originaria; tuttavia ciò non deve far dimenticare che il *Dasein* come tale è sempre estatico e proiettato al di là di se stesso. Esso è sempre decentrato rispetto a sé, e ciò comporta il suo costitutivo rapporto con una dimensione che non può in alcun modo dominare.

Inoltre, nonostante Mitchell sottolinei giustamente il rischio connesso ad una sorta di scissione tra un *Dasein* neutrale e un *Dasein* fattizio, l'essere-nel-mondo vuol dire esistenzialità gettata e scaduta, e ciò esclude ogni possibilità di esistenza separata dalla

propria concrezione, cosa che, come ricorda l'autore, Heidegger afferma esplicitamente nel corso del 1928 *Principi metafisici della logica*¹⁸⁵.

Certamente però, l'enfasi posta su un *Dasein* "neutrale" si lega strettamente al privilegio della temporalità sulla spazialità e fa tutt'uno con i pericoli impliciti in un *Dasein*, il cui senso d'essere viene rintracciato nella temporalità estatico-orizzontale.

Peraltro, come giustamente sottolinea Raffoul, il tentativo di Mitchell di pensare lo spazio come materialità e come mai separato dal corpo sembra entrare in contrasto con quanto afferma lo stesso Heidegger in merito alla necessità di pensare lo spazio a partire da se stesso, "senza ricorrere ai corpi"¹⁸⁶, e richiederebbe un chiarimento ulteriore di cosa si debba intendere per *body*, in riferimento alla distinzione di centrale importanza tra *Körper* e *Leib*¹⁸⁷.

Tuttavia, nonostante l'idea di una presunta assenza di temi come lo spazio o la corporeità nella riflessione heideggeriana, affermatasi nella storia della letteratura critica, lo studio di Mitchell, insieme alle ulteriori analisi condotte dagli studiosi precedentemente citati, mostrano che, soprattutto a partire dagli anni immediatamente successivi alla *Kebr*, Heidegger si è confrontato in modo diretto con tali problematiche, offrendo interessanti spunti di riflessione, che richiedono di essere ulteriormente pensati e rielaborati.

¹⁸⁵ «Questo esserci neutro non è mai l'esistente; l'esserci esiste sempre soltanto nella sua effettiva concrezione. Ma l'esserci neutro è certamente la sorgente originaria della possibilità interiore, sorgente che sgorga in ogni esistere e rende interiormente possibile l'esistenza» (GA 26, p. 172; trad. it., p. 163).

¹⁸⁶ B, p. 12; trad. it., p. 31.

¹⁸⁷ F. Raffoul, *The Event of Space*, "Gatherings: The Heidegger Circle Annual", 2 (2012), pp. 89-106.

II. *L'uomo come essere-decentrato*

1. *L'emergere di un'ulteriorità*

Nel saggio del 1919, *Das Unheimliche*¹, Freud affronta la dimensione di senso concernente la sfera del perturbante², tentando di chiarirne l'origine.

Innanzitutto egli prende le distanze dall'identificazione tra ciò che è *unheimlich* e ciò che è nuovo e inconsueto, cui erano giunte le riflessioni sviluppate da Jentsch, esposte nel suo *Zur Psychologie des Unheimlichen*³ del 1906, cui Freud si riferisce come all'unico saggio di sua conoscenza sul tema dell'*Unheimliche* nell'ambito della bibliografia medico-psicologica. Ciò non vuol certo dire che la dimensione concernente l'*Unheimliche* non abbia nulla a che fare con quanto non rientra in ciò che è noto e abituale; tuttavia non tutto quel che si mostra come nuovo e inconsueto è per ciò stesso spaesante, né implica come tale il sentimento del perturbante⁴.

L'aspetto più interessante della questione consiste nel fatto che il termine intorno al quale si sviluppano le riflessioni freudiane si rivela talmente ambivalente da venire a coincidere, in una sua particolare accezione, con il proprio contrario⁵. Infatti, lo

¹ S. Freud, *Das Unheimliche* [1919] in, *Gesammelte Werke*, Hg. von A. Freud, Bd. 12, Fischer, Frankfurt a. M. 1947, pp. 229-268, trad. it. di S. Daniele, *Il perturbante*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 9, a. c. di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 2013, (d'ora in poi U), pp. 77-118.

² Per quanto riguarda Freud, faccio riferimento alla traduzione del termine *das Unheimliche* di S. Daniele, il quale lo rende in italiano attraverso il termine "perturbante". Poiché in effetti, come afferma lo stesso Freud, non esiste in italiano un termine che corrisponda perfettamente al termine tedesco in questione, il traduttore ritiene, nell'*Avvertenza editoriale* al testo, che si potrebbero utilizzare anche espressioni quali "inquietante", "pauroso", "sinistro", "lugubre", "sospetto", e che tuttavia egli ha preferito utilizzare, nella sua traduzione, il termine "perturbante" (S. Freud, *Il perturbante*, cit., p. 79). Una traduzione alternativa è offerta da Orlando, che rende *das Unheimliche* come "il sinistro". A tale proposito, cfr. F. Orlando, *Illuminismo, barocco e retorica freudiana*, Einaudi, Torino 1997, pp. 15-19. Quanto ad Heidegger, per il quale ovviamente si pone la stessa difficoltà, legata all'assenza di un termine che renda in italiano le sfumature presenti nei termini tedeschi *unheimliche*, di *Unheimlichkeit*, mi atterrò alla traduzione introdotta da Chiodi, e seguita da Volpi, che traduce i termini in questione con "spaesante" e "spaesamento". Vi sono inoltre le traduzioni alternative di Masi, che traduce *das unheimlich* come "inquietante" e Marini, che lo rende attraverso il termine "inospitale". La mia scelta di mantenere la traduzione di Chiodi-Volpi è legata al tentativo di far emergere, come significato fondamentale del termine, il momento della perdita di ogni appiglio a ciò che è consueto e considerato ovvio, e dunque la perdita di quella che si credeva fosse la propria dimora, momento che mi sembra venga espresso in modo adeguato nella traduzione di *unheimlich* come "spaesante", e che andrebbe perduto in altre possibili traduzioni. Quando sarà possibile, manterrò i termini in questione in lingua tedesca.

³ E. Jentsch, *Zur Psychologie des Unheimlichen*, in *Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift*, 8, Bd. 22, Marhold, Halle 1906, pp. 203-205.

⁴ «Naturalmente però non tutto ciò che è nuovo e inconsueto è spaventoso, la relazione *non* è reversibile; si può dire soltanto che ciò che è nuovo diventa facilmente spaventoso e perturbante; alcune cose nuove sono spaventose, ma non certo tutte. Bisogna aggiungere qualcosa al nuovo e all'inconsueto perché diventi perturbante» (U, p. 231; trad. it., p. 83).

⁵ A tale proposito, Freud afferma: «Comunque, siamo avvertiti che questo termine *heimlich* non è univoco, ma appartiene a due cerchie di rappresentazioni che, senza essere antitetiche, sono tuttavia

heimlich, inteso come ciò che è familiare, domestico e “sottratto ad occhi estranei”⁶, sfuma in ciò che rientra nell’ambito dell’occulto, del nascosto e di quanto in un certo senso è segreto, non disponibile e velato⁷.

L’*Unheimliche* viene perciò inteso come un che di familiare che però è stato rimosso, ed è pertanto diventato estraneo⁸. Tuttavia Freud si rende subito conto del fatto che limitarsi ad una tale definizione implicherebbe conseguenze evidentemente problematiche, legate all’impossibilità di pensare tutto ciò che un tempo era familiare, e poi è stato rimosso, come perturbante⁹. Decisivo si rivela perciò non tanto il fatto che

parecchio estranee l’una all’altra: quella della familiarità, dell’agio, e quella del nascondere, del tener celato. Nell’uso corrente, *unheimlich* è il contrario del primo significato, ma non del secondo» (ivi, 235; trad. it., p. 86). Alla questione della *Unheimlichkeit* si è recentemente interessata Caterina Resta, sviluppando, nel suo *L’estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, del 2008, un confronto tra la trattazione freudiana e quella heideggeriana del sentimento dell’*Unheimliche*. Nel testo in questione, Resta si rivolge alla peculiare ambivalenza del termine *das Unheimliche* nel modo seguente: «[...] Freud fa una scoperta davvero ‘inquietante’: il termine *heimlich* non solo ha il significato di ‘familiare’, ‘domestico’, di ciò che appartiene alla casa, che è intimo, ma significa anche ‘nascosto’, ‘celato’, ‘occulto’, ‘segreto’, fino a sfumare e a identificarsi con il suo contrario, *unheimlich*, nel senso di ‘inquietante estraneità’. Freud è immediatamente attratto da quella che gli sembra “la cosa più interessante”, ossia che *heimlich* finisca per coincidere con il suo opposto, *unheimlich*. A illuminare questo paradosso lo soccorrono una frase di Schelling, che trova citata nel dizionario di Sanders, ed un’ulteriore ricerca condotta sul Grimm: “È detto *unheimlich* tutto ciò che dovrebbe restare [...] segreto, nascosto, e che è invece affiorato”, afferma Schelling e il Grimm aiuta a comprendere la genesi dell’ambivalenza di questa parola: dal primo significato di familiare, domestico, si trapassa a quello di celato, nascosto, segreto, fino a indicare un senso di chiusura, di impenetrabilità, di inaccessibilità: “sottratto alla coscienza, inconscio”, dicono i Grimm» (C. Resta, *L’estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Melangolo, Genova 2008, p. 55).

⁶ «Dal significato di ‘natale’ (*heimatlichen*), ‘domestico’ (*häuslichen*), si sviluppa inoltre il concetto di: sottratto a occhi estranei, celato (*verborgenen*), segreto (*geheimen*)» (J. e W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 4, Hirzel, Leipzig 1877, p. 873).

⁷ «*Heimlich* è quindi un termine che sviluppa il suo significato in senso ambivalente, fino a coincidere in conclusione col suo contrario: *unheimlich*. *Unheimlich* è in certo modo una variante di *heimlich*» (U, p. 87).

⁸ «[...] il perturbante è quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che è familiare» (U, p. 231; trad. it., p. 82) e ancora: «[...] questo elemento perturbante non è in realtà niente di nuovo o di estraneo, ma è invece un che di familiare alla vita psichica fin da tempi antichissimi, e ad essa estraniatosi soltanto a causa del processo di rimozione» (ivi, p. 254; trad. it., p. 102).

⁹ Su questo punto, trovo particolarmente interessante quanto afferma Resta in relazione alla difficoltà da parte di Freud di individuare il tratto veramente caratteristico che accomuna le esperienze del perturbante, e che, secondo tale prospettiva, andrebbe rintracciato nella costitutiva indecidibilità che si presenta nell’esperienza dell’*Unheimlich*, la quale risulta strettamente connessa all’“impossibilità di ogni identificazione”, e dunque alla “caduta della barriera del principio di contraddizione”. Freud giungerebbe molto vicino a tale questione ma, attraverso il processo di rimozione (un contenuto dapprima familiare diventerebbe estraneo solo a causa del suo essere stato rimosso), si orienterebbe nuovamente verso un senso univoco e verso una sorta di conciliazione della contraddizione stessa, mancandone perciò l’aspetto più spaesante: «Ciò che davvero Freud non riesce a *spiegare*, anche se la sua scoperta dell’inconscio ne costituisce la più lampante dimostrazione, è che cosa rende davvero ‘perturbanti’ alcune esperienze, in cui non si tratta tanto del ritorno di materiali rimossi, del loro *contenuto*, ma del *modo* del loro ri-presentarsi. L’*Unheimliche* accompagna il modo di presentarsi dell’impresentabile. E che altro è l’impresentabile se non la contraddizione stessa? Il fatto, cioè, che il limite si il-limiti e appaia sfumato il bordo tra sì e no, familiare ed estraneo, sé ed altro da sé; che diventi insomma impossibile ogni *identificazione*» (C. Resta, *L’estraneo*, cit., p. 60) e ancora: «Il senso di smarrimento, di spaesatezza, sottolineati da Jentsch, non alludono dunque ad alcunché di nuovo, ma alla caduta della barriera del principio di contraddizione. [...] Ciò che inquieta, nello *Unheimliche*, è

qualcosa fosse intimo e in seguito sia stato percepito come estraneo, quanto l'emergere, nel momento della *Unheimlichkeit*, di una dimensione di ulteriorità incontrollabile e irrappresentabile¹⁰, a partire dalla quale si offrono le condizioni per una trasformazione della prospettiva del singolo e della rappresentazione che questi ha di se stesso; ciò avverrebbe peraltro in direzione di un porre in risalto la non assolutezza e la non trasparenza di tale rappresentazione.

Il decisivo sta dunque proprio nella stretta connessione tra ciò che emerge e ciò che invece, pur rimanendo in un ambito di velamento e di inaccessibilità piena, fa sentire la propria presenza attraverso il suo non essere presente, e determina lo stesso essere dell'uomo nella sua intimità profonda, quale essere spaesato e decentrato rispetto a se stesso.

L'*Unheimliche* si rivela come l'affiorare di un sottrarsi, ovvero di una presenza da sempre familiare, che però rimane nascosta, celata nella modalità di una mancanza. Esso non nega la dimensione della familiarità, piuttosto consente di cogliere l'aspetto inquietante e non tranquillizzante interno a quest'ultima, il quale si mantiene per lo più

allora la costitutiva *indecidibilità* della parola '*heimlich*', qui esemplarmente all'opera, ma che attraversa la pluralità dei linguaggi dai quali siamo parlati» (ivi, pp. 60-61).

¹⁰ Per quanto concerne la speculazione heideggeriana, tale ulteriorità deve essere intesa come l'ulteriorità dell'essere rispetto all'ente, della quale, secondo Heidegger, il pensiero metafisico non sarebbe stato in grado di rendere conto e che, anzi, sarebbe stata occultata da quest'ultimo mediante l'enticizzazione dell'essere. La questione ha molto a che fare con il problema della differenza tra l'essere e l'ente, ovvero della "differenza ontologica" (*ontologische Differenz*), che compare esplicitamente per la prima volta nel corso del *Sommersemester* 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, e che viene indicata come la questione centrale della storia della filosofia occidentale. A tale riguardo, Heidegger afferma: «Noi la chiamiamo la *differenza ontologica*, vale a dire la separazione dell'essere dall'ente. Solo distinguendo in questo modo (in greco *krinein*) non l'ente da un altro ente, ma l'essere dall'ente, noi entriamo nell'ambito della problematica filosofica. Solo grazie a quest'atteggiamento critico, noi ci manteniamo sul terreno della filosofia. L'ontologia, ovvero la filosofia in generale, a differenza delle varie scienze dell'ente, è pertanto la scienza critica, cioè la scienza del mondo invertito. Con questa distinzione dell'essere dall'ente e grazie a questo prelievo tematico dell'essere noi usciamo radicalmente dall'ambito dell'ente. Noi andiamo oltre, lo trascendiamo. Possiamo perciò chiamare la scienza dell'essere, in quanto scienza critica, anche *scienza trascendentale*» (*Die Grundprobleme der Phänomenologie* [*Sommersemester* 1927], in GA, Bd. 24, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am M. 1975, pp. 22-23, trad. it. di A. Fabris, *I Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988, p. 15). Su questi temi, cfr. C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984, in particolare pp. 177-266. Sulla 'differenza ontologica' e sul modo in cui essa si delinea nel *Denkweg* heideggeriano, cfr. anche A. Le Moli, *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Mimesis, Milano – Udine 2011, in particolare pp. 150-158, p. 180. Su tale questione rinvio inoltre ad un interessante testo di Marassi, del 1990, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, nel quale è posta l'attenzione sulla centralità della 'differenza' nel pensiero di Heidegger e in quella che viene a delinarsi, appunto, come un'"ontologia della differenza". La differenza ontologica, infatti, non deve essere intesa come conseguente rispetto ai differenti, l'essere e l'ente, ma come "il fenomeno originario all'interno del quale questi avvengono e in cui l'uomo, come tale, l'esserci, si muove". "Il darsi o l'avvenire della differenza" risulta pertanto imprescindibile per ogni ontologia, o meglio, ne costituisce la "condizione di possibilità" (M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 16-18). In merito a tali nessi, e in particolare sull'importanza del legame tra questi ultimi e il tema della verità intesa come *aletheia*, e dunque della distinzione tra la verità ontica e quella ontologica, Marassi sottolinea come solo attraverso tale distinzione, e dunque attraverso un "porre esplicitamente il problema della differenza", diviene possibile pensare la verità dell'essere, "cosicché la verità dell'essere coincide con il dispiegarsi della differenza" (ivi, p. 291). Per tali motivi, cfr. in particolare ivi, pp. 287-293.

inaccessibile, poiché dissimulato dall'ovvio e dal consueto, proprio della tranquillità della vita quotidiana.

Lo spaventoso e l'inquietante dell'*Unheimliche* non si pongono dunque in netta contrapposizione rispetto al noto e al familiare, ma sono percepiti come tali proprio perché in essi riaffiora l'aspetto più profondo e problematico della familiarità stessa e dell'abitare dell'uomo. A partire da tale riaffiorare, i confini tra interno ed esterno, vicino e lontano, proprio ed estraneo, perdono la loro validità e sfumano in una dimensione di incontrollabilità e di indecidibilità che, pur nel suo rimanere inaccessibile, si fa in qualche modo manifesta.

L'*unheimlich* non è dunque la mera negazione dello *heimlich*, quanto piuttosto una modalità interna alla familiarità stessa; esso proviene cioè da «qualcosa di familiare che è stato rimosso»¹¹, ma ciò che è stato rimosso e che riemerge nell'*Unheimliche* è precipuamente la coappartenenza tra i poli delle opposizioni appena citate e la parzialità e non validità di queste ultime. Il perturbante si mostra come il luogo in cui l'io riconosce se stesso come manchevole e come non autosufficiente, e in cui l'identità, e la logica su di essa fondata, non possono più in alcun modo porsi in contrapposizione rispetto all'ambito dell'alterità, ma stanno in stretta connessione con esso, poiché quest'ultimo vi appartiene essenzialmente.

Al fine di portare alla luce i fattori a partire dai quali scaturisce l'effetto perturbante, Freud si serve di esempi tratti dall'ambito della letteratura; tra questi si rivela particolarmente significativo un brano dello scrittore tedesco Gutzkow, in cui il passaggio da ciò che è *heimlich* a ciò che è *unheimlich* è tentato attraverso la metafora della 'fonte interrata', ovvero di una sorgente in cui non vi è più alcuna presenza d'acqua, ma in cui tuttavia non si può fare a meno di pensare che da un momento all'altro l'acqua possa tornare a manifestarsi e che, ad ogni modo, non può essere percepita se non in riferimento a quest'ultima; essa, infatti, in tale circostanza, fa sentire la sua presenza proprio attraverso il suo non essere presente.

Il brano riportato da Freud si sviluppa nel modo seguente:

“Gli Zeck sono tutti *heimlich*” – “*Heimlich?*...Che cosa intendete con *heimlich?*” – “Ebbene...mi destano la stessa sensazione che provo davanti a una fonte interrata o a uno stagno prosciugato. Non si può passarvi accanto senza avere l'impressione che torni a comparire l'acqua”. – Noi lo chiamiamo *unheimlich*; Lei lo chiama *heimlich*. Dove trova lei che questa famiglia abbia un qualcosa di nascosto, che non ispira fiducia?”¹²

Muovendo da tale metafora diviene perciò particolarmente chiaro come l'*Unheimliche* abbia a che fare con una dimensione nascosta, non manifesta, e tuttavia influente sulla vita dell'uomo e sulla rappresentazione che esso ha di se stesso e del mondo con cui si trova ad avere a che fare. Proprio questo particolare mondo viene a modificarsi sulla

¹¹ U, p. 261; trad. it., p. 108.

¹² K. F. Gutzkow, *Die Ritter vom Geiste*, Buch 1-3, hrsg. von T. Neumann, Zweitausendeins, Frankfurt a. M. 1998, p. 417.

base dell'effetto perturbante, il quale, come afferma Freud nella parte finale del saggio in questione, è strettamente connesso con un "dilemma relativo alla possibilità che le convinzioni superate e ormai ritenute indegne di fede si rivelino, nonostante tutto, rispondenti alla realtà"¹³, e dunque con il fatto che qualcosa che normalmente non è ritenuto possibile diviene in un certo senso tale.

Più precisamente, nell'ambito di una distinzione tra il perturbante che viene direttamente vissuto e percepito¹⁴, e il perturbante che ha a che fare con la dimensione della fiaba e del racconto fantastico, Freud afferma che mentre nel primo caso esso risulta tale in relazione ad un 'esame della realtà'¹⁵, e dunque si tratterebbe di un senso di spaesamento legato al fatto che i presupposti su cui si fondano le nostre rappresentazioni vengono ad un certo punto invalidati, nel secondo caso molto di ciò che sarebbe perturbante se accadesse nella vita 'reale' non lo è nell'ambito della fiaba e della finzione letteraria proprio perché le premesse del mondo che ad essa inerisce, e in cui essa si colloca, sono significativamente differenti da quelle della vita stessa¹⁶. Ciò significa che la sfera del perturbante ha a che fare non solo con una dimensione di senso nascosta e per lo più inaccessibile, ma che esso si mostra connesso in modo altrettanto significativo con i presupposti cui fa capo un determinato mondo, e più precisamente con il fatto che tali premesse siano o meno compatibili con quella presenza enigmatica, che si nasconde al di sotto dell'aspetto rassicurante di ciò che viene comunemente inteso come consueto e familiare.

Lo scaturire dell'*Unheimliche* dal nuovo e dall'inconsueto, al quale erano giunte le riflessioni di Jentsch, sarebbe perciò da ritenere insufficiente. Il fatto che l'inconsueto si dia già all'interno del consueto e del familiare come sua propria modalità invalida la possibilità di contrapporre in modo netto i due ambiti; esso conduce piuttosto ad una

¹³ U, p. 264; trad. it., p. 111.

¹⁴ Inoltre, in riferimento alla differenza tra il perturbante scaturente da complessi infantili rimossi e quello che deriva da credenze infantili e superate, Freud afferma: «La nostra conclusione potrebbe dunque essere questa: il perturbante che si sperimenta direttamente si verifica quando complessi infantili *rimossi* sono richiamati in vita da un'impressione, o quando convinzioni primitive *superate* sembrano aver trovato una nuova convalida. Infine non dobbiamo far sì che la nostra predilezione per le soluzioni e le esposizioni semplici e trasparenti ci trattienga dal confessare che non sempre è possibile tracciare, nell'esperienza vissuta, una netta linea di demarcazione tra i due tipi di perturbante di cui andiamo parlando» (ivi, p. 263; trad. it., p. 110).

¹⁵ Ivi, p. 262; trad. it., p. 109. Bisogna tuttavia distinguere anche tra un perturbante scaturente da ciò che è superato da un perturbante che deriva da complessi infantili rimossi, il quale è più resistente del primo, e nel quale "il problema della realtà non si pone affatto" poiché "il suo posto è occupato dalla realtà psichica". Su questo punto cfr. ivi, pp. 261-266; trad. it., pp. 109-113.

¹⁶ A tale proposito Berto afferma: «Ciò che ha importanza non è dunque tanto il materiale impiegato (storie di cose che si animano, di morti che risuscitano, di desideri che si realizzano o di pezzi separati del corpo possono risultare del tutto prive di un effetto perturbante, qualora sappiamo di muoverci in un mondo fantastico, come nelle fiabe); ciò che davvero conta è proprio il gioco tra i registri di realtà, l'oscillazione tra realtà comune e fantasia, l'immissione, in un mondo consueto, di qualcosa che a esso non appartiene, che in quell'ambito si presenta inspiegabile. Non a caso il riferimento letterario centrale, attorno a cui ruota *Das Unheimliche*, è Hoffmann: i suoi racconti non ci introducono in un mondo fiabesco, ma il suo realismo consiste proprio nel far apparire l'assurdo e l'ignoto all'interno della dimensione quotidiana, nel far esplodere la superficie di una realtà univoca e definita, per lasciarne emergere l'ambivalenza, la frammentazione, l'informe, che sfuggono ad ogni automatismo della percezione» (G. Berto, *Freud, Heidegger*, cit., p. 108).

revisone di tutto ciò che rientra nella dimensione del domestico e del familiare, e dunque del senso dell'abitare umano.

Il tratto innovativo rispetto alle considerazioni svolte da Jentsch intorno all'*Unheimliche* emergerebbe dunque attraverso la definizione che Schelling ne offre nel suo *Filosofia della mitologia*, quando afferma che l'*Unheimliche* coincide con «tutto ciò che dovrebbe restar...segreto, nascosto e che è invece affiorato»¹⁷; in essa infatti si offrono le condizioni che conducono alla scoperta di un legame profondo tra lo *heimlich* inteso come familiare e lo *heimlich* che si rivela piuttosto nel significato di sinistro e occulto; si tratta di un gioco profondo di rimozione e di nascondimento che coinvolge le due accezioni del termine *heimlich*, e di conseguenza il loro rapporto con quanto è *unheimlich*, e che non consente di comprendere il primo significato escludendo il secondo e viceversa.

Il momento centrale attorno al quale si sviluppa la riflessione freudiana concernente l'*Unheimliche* è dunque rappresentato dal significato profondo dei termini *heimlich* e *Heim*. Tale significato viene indagato nel saggio in questione attraverso un'attenta analisi linguistica delle sfumature di senso che tali termini assumono¹⁸. L'ambito concernente la casa, la dimora, si mostra in tal modo non come qualcosa che ci appartiene e che possiamo controllare in quanto, appunto, nostro, ma al contrario come una dimensione cui si appartiene, che risulta inappropriabile e non soggetta a possibili tentativi di dominio da parte di chi vi abita. L'aspetto inquietante dell'*Unheimliche* sta proprio in questa impossibilità di farsi padrone del proprio mondo e della propria dimora.

Quanto all'esempio scelto da Jentsch, secondo cui l'*Unheimliche* scaturirebbe dal sospetto che una persona sia in realtà un automa o che dietro ciò che comunemente è inteso come essere vivente si nascondano processi meccanici, e dunque secondo il quale tale effetto perturbante deriverebbe da un sorta di "incertezza intellettuale" che non consente di orientarsi mantenendo la distinzione tra ciò che è reale e ciò che non lo è, Freud contrappone il motivo della paura della perdita della vista come l'origine dell'effetto perturbante. Tale riflessione si svolge in riferimento al racconto di Hoffmann del 1816, intitolato *Der Sandmann*¹⁹, e si delinea attorno al fatto che, mentre Jentsch individua in Olimpia, la figura dell'automata, il personaggio centrale del racconto, Freud ritiene che quest'ultimo sia da rintracciare nell'uomo della sabbia, "che viene dai bambini che non vogliono andare a letto e butta loro negli occhi manciate di sabbia sino a farglieli schizzare sanguinanti fuori dal capo"²⁰.

In effetti si può concordare con il fatto che nel racconto la figura perturbante per eccellenza è data dall'uomo della sabbia e che il motivo da cui scaturisce il sentimento del perturbante va individuato principalmente nella paura della perdita della vista e non

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Abteilung II, Bd. 2, Cotta, Stuttgart/Augsburg 1857, trad. it. di L. Procesi, *Filosofia della mitologia* (1845-46), Mursia, Milano 1990, p. 474. A tale proposito, cfr. anche U, pp. 236-237; trad. it., pp. 86-87.

¹⁸ U, pp. 231-237; trad. it., pp. 82-87.

¹⁹ E. T. A. Hoffmann, *Der Sandmann* [1816], in Id., *Nachtstücke. Seltsame Leiden eines Theaterdirektors*, Aufbau-Verlag, Leipzig 1977, pp. 9-48, trad. it. di G. Fraccari, *L'uomo della sabbia*, in *L'uomo della sabbia e altri racconti*, Mondadori, Milano 1987, pp. 25-58.

²⁰ Ivi, p. 27.

nell'incertezza relativa al fatto che Olimpia sia o meno un automa²¹. Tuttavia, come sottolinea giustamente Berto, il tema della vista e dello sguardo viene introdotto da Freud per essere subito dopo accantonato, o meglio, sostituito da quello della paura dell'evirazione, e dunque dal complesso di evirazione infantile, che verrebbe perciò a costituirsi come la vera origine da cui l'effetto perturbante scaturisce²².

Ciò che manca nella trattazione freudiana della problematica relativa alla paura della perdita della vista coincide perciò con un approfondimento del senso che tale paura assume, e del suo venire a identificarsi con la minaccia rappresentata dalla possibilità di perdere una visione sicura e rassicurante sulle cose e sul mondo; si tratterebbe perciò non tanto dell'analogia tra la sottrazione degli occhi e il complesso di evirazione infantile, quanto del timore per l'eventualità di dover abbandonare le proprie griglie interpretative, o meglio, di non poterle più considerare come uniche, certe, assolute, ovvero per la possibile invalidazione del pensiero rappresentativo, e dunque di una base sicura a partire dalla quale potersi orientare.

Ciononostante, seguendo il ragionamento condotto da Berto nel suo *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, del 1999, notiamo come tale mancanza non possa essere estesa all'intera speculazione freudiana e che, anzi, l'emergere di un'ulteriorità non padroneggiabile rispetto ad una presunta trasparenza della visione soggettiva ricompaia nel più noto *Jenseits des Lustprinzips*²³, pubblicato l'anno successivo rispetto a *Das Unheimliche*. In tale circostanza, infatti, emerge un carattere particolarmente interessante della coscienza, la quale verrebbe ad assumere la funzione di "scudo protettivo" (*Reizschutz*), che mette al riparo dall'eccesso di stimoli cui si è costantemente sottoposti.

Secondo quanto afferma Freud, tale carattere sarebbe addirittura 'quasi più importante' della stessa recezione degli stimoli e consentirebbe di sopportare l'emergere di qualcosa che eccede l'ambito relativo alla coscienza, che non rientra in ciò che risulta da essa controllabile, e che non si lascia afferrare attraverso le abituali griglie rappresentative.

La coscienza verrebbe perciò ad assumere il ruolo di ciò che protegge da quanto si rivela ulteriore rispetto ad essa e, lungi dal consentire di afferrare quest'ultimo, tenderebbe costantemente al nascondimento e alla dissimulazione di tale inappropriabile eccedenza. Così si esprime Berto al riguardo, in un passo particolarmente esplicativo, concernente l'effetto spaesante scaturente dall'affiorare di

²¹ Su questo punto, Freud afferma: «[...] il motivo della bambola dotata di vita apparente, cioè di Olimpia, non è affatto il solo al quale si debba attribuire l'effetto incomparabilmente perturbante del racconto, e neppure quello a cui far risalire principalmente tale effetto. [...] Al centro del racconto si trova piuttosto un altro elemento, che è poi quello che dà il titolo al racconto e che viene costantemente richiamato nei passi decisivi: il motivo del "mago sabbiolino" che strappa gli occhi ai bambini» (U, p. 238; trad. it., p. 89).

²² «Oseremmo dunque ricondurre l'elemento perturbante rappresentato dal mago sabbiolino all'angoscia propria del complesso di evirazione infantile» (U, p. 245; trad. it., p. 94). Tuttavia, Berto fa notare come il tema dello sguardo sia successivamente ripreso da Freud, con particolare attenzione in *Al di là del principio di piacere*. Per tali motivi, cfr. G. Berto, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, cit., pp. 52-57.

²³ S. Freud, [1920] *Jenseits des Lustprinzips* in, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, hrsg. von A. Freud, Fischer, Frankfurt a. M. 1940, p. 3-69, trad. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, *Al di là del principio di piacere*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 9, a. c. di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 2013, pp. 187-249.

un che di ulteriore, che eccede le premesse a partire dalle quali opera la coscienza, e dunque anche ciò che viene comunemente inteso come il noto e il consueto:

La trama della coscienza è intessuta sulle eccedenze di eventi, incontri, immagini che essa non ha potuto incorporare: il campo visivo è lacerato nella sua coerenza, sconnesso, turbato da vuoti e da zone indecifrabili. La sottrazione degli occhi, l'affiorare inatteso dello sguardo si avvicina dunque all'esperienza spaesante di uno scoprirsi altrove dal proprio io, di un presentarsi delle cose in un modo che non coincide con il ruolo a esse preventivamente attribuito dall'ordine della coscienza²⁴.

L'irrompere dell'*Unheimliche* si rivela perciò strettamente connesso a quella dimensione di ulteriorità e di eccedenza che appartiene alla familiarità stessa, ma che rimane costantemente nascosta poiché la coscienza tende a dissimularla in modo da proteggere se stessa da quanto non rientra in ciò che si può controllare e rappresentare, e cioè da tutto ciò che, emergendo, metterebbe in discussione la validità della logica oppositiva fondata sul principio di identità e sulla presunta pienezza e coincidenza con sé del soggetto.

Tra i fattori che Freud analizza nella seconda parte del saggio in questione, attraverso i quali egli tenta di circoscrivere l'ambito concernente l'*Unheimliche*²⁵, vale la pena di riprendere, anche se solo brevemente, almeno due questioni particolarmente significative, specialmente in relazione agli ulteriori sviluppi che esse subiranno nella speculazione freudiana successiva: il tema del 'sosia' e la 'coazione a ripetere'.

La problematica relativa al 'sosia' viene affrontata in prima battuta in riferimento ad un altro racconto di Hoffmann, *Gli elisir del diavolo*, in cui il protagonista è coinvolto in una rete di sdoppiamenti talmente complessa da minare fino in fondo la propria 'identità'. Freud intende indagare tale ulteriore motivo, da cui scaturisce l'effetto perturbante, al fine di stabilire se anch'esso può essere o meno ricondotto a complessi infantili rimossi²⁶.

Il tratto che spicca inizialmente nella trattazione freudiana del sosia è chiaramente l'identificazione con un altro da sé, e dunque la crisi di una presunta identità e la confusione che ne deriva tra il sé e l'altro da sé.

²⁴ Subito prima del passo ivi citato, Berto afferma: «Accostando la coscienza all'occhio, al vedere, possiamo dire che la perdita della vista coincide con lo spezzarsi dello scudo difensivo, con quella "breccia inferta nella barriera protettiva (*Reizabhaltung*)" che Freud chiama "trauma". L'apparato psichico è invaso, "sommerso", da un eccesso di stimoli a cui non è preparato, che non è in grado di padroneggiare, che ne sconvolgono ogni equilibrio. La sottrazione della vista è allora la minaccia di un disorientamento che non nasce, come verrebbe da pensare, da una diminuzione degli stimoli, da un allentarsi del rapporto con il mondo circostante, ma, al contrario, dall'irruzione di un sovrappiù di sollecitazioni che si fanno incontro senza essere state prima filtrate e attutite» (G, Berto, *Freud, Heidegger*, cit., p. 54).

²⁵ «A questo punto saranno sufficienti alcune integrazioni perché con l'animismo, la magia e l'incantesimo, l'onnipotenza dei pensieri, la relazione con la morte, la ripetizione involontaria e il complesso di evirazione abbiamo più o meno esaurito l'ambito dei fattori che trasformano l'angoscioso in perturbante» (U, p. 256; trad. it., p. 104).

²⁶ Ivi, pp. 246-247; trad. it., pp. 95-96.

Tuttavia, seguendo il ragionamento condotto da Rank nel suo *Der Doppelgänger*²⁷, del 1914, Freud sottolinea un aspetto altrettanto significativo, legato al modo in cui il tema del sosia si è via via sviluppato e modificato. Esso infatti, da “assicurazione contro la scomparsa dell’io” e strumento di difesa contro la morte, è venuto ad identificarsi con il suo opposto. La rappresentazione originaria del sosia verrebbe infatti a fondarsi sul narcisismo vigente nella vita psichica del bambino e dell’‘uomo primitivo’, e tuttavia, con il superamento di tale narcisismo, la rappresentazione del sosia si trasformerebbe in modo significativo: «da assicurazione di sopravvivenza, esso diventa un perturbante presentimento di morte»²⁸.

Il risultato cui giunge Freud è pertanto quello precedentemente accennato, ovvero la possibilità di ricondurre il motivo del sosia, quale fonte ulteriore del sentimento del perturbante, a qualcosa che un tempo fu familiare e che successivamente venne rimosso o semplicemente superato. Più precisamente, Freud afferma:

Dunque, il carattere perturbante del sosia può trarre origine soltanto dal fatto che il sosia stesso è una formazione appartenente a tempi psichici remoti e ormai superati, nei quali tale formazione aveva tuttavia un significato più amichevole²⁹.

Quanto ad un’ulteriore fonte da cui scaturisce il sentimento dell’*Unheimliche*, ovvero il ripetersi involontario di un determinato evento o circostanza³⁰, che sarà successivamente rielaborata in *Al di là del principio di piacere*, lo scritto del 1919 presenta già considerazioni interessanti. In esso, infatti, Freud afferma che il perturbante, che si lega strettamente a tale ripetizione, può essere ricondotto alla vita psichica infantile, o meglio ad una certa “coazione a ripetere” presente nell’inconscio psichico; quest’ultima «dipende probabilmente dalla natura più intima delle pulsioni stesse, è abbastanza forte da imporsi a dispetto del principio di piacere, fornisce a determinati aspetti della vita

²⁷ O. Rank, *Der Doppelgänger* [1914], in J. M. Fischer (hrsg. von), *Psychoanalytische Literaturinterpretation. Aufsätze aus »Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften« (1912-1937)*, Niemeyer, Tübingen, 1980, pp. 104-188.

²⁸ U, p. 247; trad. it., p. 96

²⁹ Ivi, p. 248; trad. it., p. 97.

³⁰ Vale la pena di riportare l’interessante esempio autobiografico, attraverso il quale Freud tenta di mostrare il senso di impotenza, passività e incontrollabilità che si presenta con la ripetizione non intenzionale di determinati avvenimenti, e a partire dal quale si determina l’esperienza del perturbante: «Stando alle mie osservazioni, in determinate condizioni e combinata con circostanze particolari, essa [la ripetizioni di avvenimenti consimili] evoca indubbiamente un sentimento del genere, che inoltre ci ricorda l’impotenza di certi stati onirici. Una volta, mentre percorrevo in un assolato pomeriggio estivo le strade sconosciute e deserte di una cittadina italiana, capitai in un quartiere sul cui carattere non potevano esserci dubbi. Alle finestre delle casette non si vedevano che donne imbellettate, e mi affrettai a svoltare appena possibile abbandonando la stradina. Ma dopo aver vagato senza meta per un bel po’, improvvisamente mi ritrovai nella medesima strada, dove la mia presenza incominciò ad attirare l’attenzione, e la mia rapida ritirata ebbe un’unica conseguenza: dopo qualche giro mi ritrovai per la terza volta nel medesimo luogo. A questo punto mi colse un sentimento che non posso definire altro che perturbante, e fui contento quando – rinunciando ad altri giri esplorativi – mi ritrovai sulla piazza che avevo lasciato poco prima. Altre situazioni che con quella ora descritta hanno in comune il ritorno non intenzionale, ma che per tutto il resto sono completamente diverse, provocano cionondimeno questo stesso senso di impotenza e di perturbamento» (U, p. 249; trad. it., p. 98).

psichica un carattere demoniaco, si esprime ancora assai chiaramente negli impulsi dei bambini in tenera età e domina parte di ciò che avviene durante il trattamento analitico dei nevrotici. L'insieme di queste considerazioni ci induce a supporre che sarà avvertito come elemento perturbante tutto ciò che può ricordare questa profonda coazione a ripetere»³¹.

Tanto nel motivo del sosia, quanto in quello della coazione a ripetere, emerge, come fa giustamente notare Berto³², il peso di quella dimensione di passività, impotenza, incontrollabilità e involontarietà, cui il sentimento del perturbante è inscindibilmente connesso, e dalla quale, mediante quest'ultimo, ci si sente attratti e rapiti.

Le considerazioni fin qui svolte a partire dal saggio di Freud *Das Unheimliche*, si rivelano perciò fondamentali al fine di comprendere come l'ambito del proprio non sia affatto delimitato e distinto da quello dell'estraneo, ovvero come la dimensione di senso, concernente la casa e la dimora, non sia affatto in contrapposizione con l'ulteriorità e l'eccedenza che emerge nel sentimento del perturbante; al contrario, quest'ultimo appartiene essenzialmente a ciò che è familiare, ma vi appartiene nella modalità di ciò che è stato rimosso, nascosto, ma non del tutto eliminato. La sua presenza, infatti, si fa pressante nella sensazione che l'uomo avverte di non essere "padrone della situazione"³³ o, come afferma Freud in *Una difficoltà della psicoanalisi*³⁴, del 1916, di non essere "padrone a casa propria", e ciò proprio perché il senso profondo che la dimora viene ad assumere, una volta che il velo dell'ovvio e del tranquillizzante sia stato squarciato, non può in alcun modo essere controllato e assoggettato da parte dell'uomo; esso rivela piuttosto l'intima inappropriabilità³⁵ dell'esistenza.

La casa non appartiene a colui che vi abita né è soggetta all'autorità di un presunto 'padrone'; al contrario, proprio colui che vi abita appartiene alla sua dimora, in un modo talmente intenso da non potersene mai veramente allontanare³⁶.

Si tratta di una familiarità percepita come estranea nell'ambito di un'estraneità vissuta come propria e come familiare, che incontra il senso profondo di ciò che Heidegger

³¹ Ivi, p. 251; trad. it., p. 99.

³² «In queste esperienze non si tratta di un semplice senso di disorientamento, ma di un girare a vuoto, di un essere trattenuti, di uno scacco della volontà – come accade a volte nei sogni. Il carattere *unheimlich* della ripetizione ci rimanda dunque alla percezione di un non dominio su di sé, di uno sfuggire delle proprie azioni all'intenzione che le ha prodotte, quasi esse si iscrivessero in una dimensione di senso che non comprendiamo, se non, addirittura, in un insensato automatismo» (G. Berto, *Freud, Heidegger*, p. 63).

³³ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 319.

³⁴ S. Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* [1917], in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Fischer, Frankfurt a. M. 1947, pp. 3-12, trad. it., *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere di Sigmund Freud*, vol. 8, Boringhieri, Torino 1967-1980, pp. 663-664.

³⁵ L'"appropriabilità" intesa come controllabilità e assoggettamento non deve però essere confusa con quanto Heidegger, in *Essere e tempo*, indicherà come una possibile appropriazione di sé. Su questo punto, cfr. il § 5 del II capitolo del presente lavoro.

³⁶ Al fine di evidenziare l'indecidibilità alla base del sentimento dell'*Unheimliche* e l'impossibilità di ogni tentativo di assoggettamento da parte dell'uomo, che in esso emerge, Resta afferma: «[...] l'*Unheimliche* nomina un non-essere-di-casa-nello-a-casa e l'inquietante presenza di un altro là dove ero io, là dove l'io si sentiva padrone. Di nient'altro è l'annuncio, se non di un'impossibile padronanza del margine, del limite, della frontiera, che incessantemente mette in scacco ogni tentativo di de-finizione e di identificazione e che radicalmente espatria, espropria, impropria ogni possibile ap-propriaione» (C. Resta, *L'estraneo*, cit., p. 63).

intese attraverso l'affermazione secondo cui quanto è onticamente più vicino all'esserci è per esso al contempo ontologicamente più lontano e quanto è ontologicamente più vicino risulta per l'esserci il più lontano sul piano ontico³⁷.

Le trame del senso e gli intrecci concernenti la dimora e l'ambito del familiare non sono perciò stabiliti dall'uomo, né risultano rappresentabili mediante la coscienza e mediante le griglie interpretative che quest'ultima accoglie come ad essa compatibili, in opposizione a quanto emerge come non afferrabile attraverso esse. Tali intrecci sfuggono alle delimitazioni nette e alla pienezza tranquillizzante della soggettività e dell'identità dell'io. Essi scardinano ogni sicurezza e ogni presunto dominio da parte dell'uomo sulle cose, mostrando a quest'ultimo la propria estraneità a se stesso.

Il senso che emerge attraverso l'*Unheimliche* si rivela a tal punto spaesante poiché non può essere in alcun modo collocato muovendo dalle possibilità di cui la coscienza dispone, né può essere riconosciuto come vero o come non vero, come reale o come non reale³⁸; esso sfugge alla logica oppositiva su cui si fonda il pensiero rappresentativo e apre nuove dimensioni di senso, in cui la pienezza non può più essere intesa in contrapposizione rispetto al vuoto e alla presenza di un'assenza, poiché lo stesso essere dell'uomo e il suo essere presente verrebbero del tutto fraintesi, qualora li si volesse comprendere prescindendo da quella dimensione di manchevolezza e di incontrollabilità che si fa manifesta nel momento dell'*Unheimliche*.

La coappartenenza degli opposti, l'abitare dell'estraneo nel fondo più intimo del familiare, il carattere indecidibile e contraddittorio che l'esperienza dello spaesamento porta con sé non devono perciò essere eliminati; al contrario, essi devono essere scoperti come tali e posti in risalto.

Non ci sono regole prestabilite né percorsi già tracciati all'interno dei quali collocare e canalizzare l'esperienza dell'*Unheimliche*; piuttosto, quest'ultima è giustamente percepita come minacciosa, e ciò proprio perché rappresenta una minaccia per ogni presupposto assunto in maniera acritica, per ogni certezza posta a guida e a fondamento della propria esistenza, per ogni ovvietà cui quasi automaticamente ci si attiene. Dinanzi ad una simile esperienza, l'uomo perde ogni punto d'appiglio e si trova ad avere a che fare con il rischio, raro e inatteso, di doversi rimettere interamente in discussione nel suo proprio essere, nel suo stesso essere uomo.

L'esperienza dell'*Unheimliche* è esperienza di un decentramento dell'essere umano rispetto a se stesso, o meglio rispetto a quanto comunemente si intende per soggetto, e dunque rispetto ad ogni sicurezza e ad ogni 'verità', a partire dalle quali il proprio percorso esistenziale si erge e si sviluppa.

³⁷ «Il primato ontico-ontologico dell'Esserci è dunque la causa del fatto che all'Esserci resta nascosta la sua specifica costituzione d'essere, intesa nel senso della struttura "categoriale" che è propria di esso. L'Esserci è onticamente "vicinissimo" a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente tuttavia non estraneo (*nicht fremd*). Con ciò si è solo indicato provvisoriamente come un'interpretazione di questo ente incontri particolari difficoltà, che si fondano nel modo di essere dell'oggetto tematizzato e dello stesso comportamento tematizzante, e non in una difettosa dotazione delle nostre facoltà conoscitive o nella mancanza, in apparenza facile a eliminarsi, di un apparato concettuale adeguato» (SZ, p. 22; SZV, p. 29; SZM, p. 61).

³⁸ A tale proposito, cfr. G. Berto, *Freud, Heidegger*, cit., pp. 120-126.

Interessante e utile al fine di scorgere l'intreccio che si nasconde in una simile esperienza risulta, a mio avviso, un passo particolarmente esplicativo, mediante il quale Resta tenta di mostrare la non risolvibilità del contrasto che caratterizza l'*Unheimliche*, e che si distingue per profondità e chiarezza:

[...] come può sul serio inquietare il darsi a vedere di un contrasto, se esso appare nella forma della *conciliazione*? Infatti solo dal darsi *insieme*, nello stesso tempo, di familiare ed estraneo, dall'impresentabilità di questa presentazione, la quale può giungere a mostrarsi solo negandosi, scaturisce la *Unheimlichkeit*. Familiare ed estraneo, proprio ed improprio, *per un istante*, si danno a vedere in un'unica infigurabile figura, non de-cisi, separati, ma insieme, tanto che non ci è possibile deciderci nei suoi riguardi. In quell'istante in cui qualcosa ci mostra il suo volto *unheimlich*, ecco che siamo nell'indecidibilità di una contraddizione che nessuna dialettica, nessuna logica può risolvere. In un vuoto di senso che, lungi dall'essere una mera sospensione, impedisce già da sempre ogni definitiva riappropriazione, proprietà e ap-propiazione, così come ogni identificazione: è il familiare che ci appare nella sua estraneità e l'estraneo che si mostra familiare³⁹.

2. Freud non avrebbe visto la *Lichtung*

Nell'ambito di un interessante confronto con Medard Boss, svoltosi a Zollikon nel 1963, Heidegger afferma che Freud non avrebbe visto la *Lichtung*; egli non avrebbe capito che "il nascondimento [*Verbergung*] non è l'antitesi di una coscienza, bensì [che] il nascondimento appartiene allo slargo [*Lichtung*]"⁴⁰. Esso non scaturisce dall'attività della coscienza, ma anzi ne è il presupposto, nel senso che si rivela essere parte dello stesso manifestarsi del fenomeno, e dunque del manifestarsi dell'inaccessibile nella modalità di un sottrarsi.

La critica che Heidegger muove a Freud ruota perciò intorno alla questione della 'realtà' e della presunta oggettività di quest'ultima. Ciascun pensiero avente come suo fondamento un'idea di verità intesa come adeguazione, e dunque come conformità ad

³⁹ C. Resta, *L'estraneo*, cit., p. 62.

⁴⁰ »Die Verbergung ist nicht die Antithese zu einem Bewußtsein, sondern die Verbergung gehört zur Lichtung. Diese Lichtung hat Freud gerade nicht gesehen [...]« (M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, p. 228, trad. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, a. c. di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli 2000, p. 248). A tali considerazioni, possiamo certamente accostare quanto Heidegger afferma nella conferenza del 1964, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, proprio in merito a ciò che egli intende attraverso il termine *Lichtung*: «Das Lichte, ciò che è facile nel senso di libero e aperto non ha né linguisticamente, né quanto alla cosa di cui si parla niente in comune con l'aggettivo *licht*, che significa *hell*, chiaro, luminoso. [...] La luce può appunto cadere nella radura, nel suo aperto (*in ihr Offenes*) e in essa lasciar giocare la luminosità (*Helle*) con l'oscurità (*Dunkel*). Ma giammai è la luce che crea originariamente la radura; invece è quella, la luce, che presuppone questa, la radura. La radura (l'aperto) è libera non solo per la luminosità e l'oscurità, ma anche per l'eco e per il suo spegnersi, per ogni suono e per il suo svanire. La *Lichtung*, la radura, è l'Aperto per tutto ciò che è presente e tutto ciò che è assente (*das Offene für alles An-und Abwesende*)» (GA 13, pp. 80-81; trad. it., p. 173).

una realtà presunta univoca e oggettiva, non può che lasciarsi sfuggire una parte considerevole dell'esistenza, ovvero lo stesso appartenere dell'uomo all'essere; se si prescinde da tale rapporto, anche il resto non può emergere per ciò che esso è, ma viene ridotto a quanto si rivela compatibile con una precisa angolazione prospettica, caratterizzata dal privilegio del presente e del modo di essere della semplice-presenza (*Vorhandenheit*). Tutto ciò che è, è tale a partire dal pensiero rappresentativo, ed è ciò che tale pensiero vuole che esso sia.

Ciò non vuol certo dire che lo sforzo compiuto da Heidegger nell'ambito della propria ricerca miri ad eliminare ogni possibile realtà o verità, e che esso tenda a fare a meno di tali dimensioni⁴¹. Tuttavia, queste assumono nelle analisi heideggeriane un'accezione completamente diversa rispetto al loro significato tradizionale, che tenterò di chiarire nei successivi paragrafi del presente lavoro, e all'interno della quale il tema dell'*Unheimliche* gioca un ruolo particolarmente importante. La realtà non è un che di controllabile e di calcolabile, e la verità non è affatto univoca, assoluta, né ci si può in alcun modo appropriare di essa.

L'assunzione dei presupposti della scienza moderna da parte di Freud, e il tentativo di interpretare i fenomeni concernenti l'uomo come catene di eventi, avrebbe dunque impedito a quest'ultimo di accedere ad una prospettiva, secondo cui l'essere non è connotato dalla stabilità, dall'ovvietà e dalla pienezza ma in cui, al contrario, esso si mostra come quell'ambito, a lungo velato dalla tradizione filosofica, sul quale bisogna innanzi tutto interrogarsi.

Certamente appare curioso che i due pensatori, che in quegli anni si sono interessati maggiormente al tema dell'*Unheimliche*, non abbiano fatto riferimento l'uno al pensiero dell'altro e si siano piuttosto quasi del tutto ignorati⁴². A maggior ragione, risulta

⁴¹ A tale proposito, particolarmente chiare e illuminanti risultano le analisi condotte da Graziella Berto nel suo *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, che accompagneranno l'intero svolgimento del presente capitolo. Vale la pena di riportare qui un passo concernente il dispiegarsi della verità nel pensiero di Heidegger nella simultaneità di presenza e assenza, e dunque in un ambito che risulta per eccellenza non padroneggiabile e *unheimlich*: «*unheimlich* non è lo svanire della verità o della realtà, ma è piuttosto il loro affacciarsi come ciò che è meno determinabile, padroneggiabile, come ciò che eccede sempre il pensiero e che continuamente lo inquieta. Il pensiero spaesato non è quello che rinuncia alla verità, ma quello che si espone alla sua indecidibilità, se ne rende responsabile» (G. Berto, *Freud, Heidegger*, cit., p. 7). E ancora: «La loro "corrispondenza" [tra Freud e Heidegger], allora, non riguarda semplicemente una definizione dell'*Unheimliche*, con concordanze e divergenze; la posta in gioco è molto più alta: essa ha a che fare con la condizione di "esposizione" a cui il pensiero ci conduce, nel momento in cui esso scorge nel suo "oggetto" qualcosa che non si lascia contenere, un resto o un'eccedenza ineliminabili. Come se pensare fosse proprio scorgere l'estraneità nel familiare, e lasciarla agire. Il problema è capire come questa "esposizione", anziché tradursi in uno scacco o in una rinuncia, possa produrre, sebbene in modo complesso e non garantito, degli effetti di mobilità e apertura, di erosione della rigidità e dell'arroganza che spesso accompagnano la sicurezza del possesso e l'acquietamento nella propria dimora» (ivi, p. 9).

⁴² Più corretto sarebbe dire che Freud ignora Heidegger, nel senso che non si riferisce mai al pensiero di quest'ultimo, nonostante la loro vicinanza quanto al tema dell'*Unheimliche*. Al contrario, nei testi heideggeriani è possibile rintracciare alcuni riferimenti a Freud e alla psicoanalisi, i quali tuttavia sono sempre connotati da una considerazione negativa e da una forte presa di distanza nei confronti delle analisi in questione. A tale proposito, cfr. in particolare M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [WS 1929/1930], in GA, Bd. 29/30, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 95, 115-116, 248, trad. it. di P. L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992, pp. 86, 104, 219. Cfr. inoltre M.

particolarmente significativo il fatto che Heidegger abbia sentito l'esigenza di porre in risalto una lacuna insita nella riflessione freudiana, a suo avviso così carica di conseguenze.

Ma cosa intende Heidegger attraverso il termine *Lichtung*, e cosa implica effettivamente il fatto che tale dimensione sia sfuggita alla trattazione dell'*Unheimliche* offerta da Freud nel saggio del 1919?

Una possibile risposta a tale interrogativo può essere tentata ripercorrendo *Essere e tempo*, e in particolare il capitolo posto a conclusione della prima sezione dell'opera. In tale circostanza, infatti, Heidegger tenta di accedere alla struttura ontologico-esistenziale del *Dasein*, e dunque al modo in cui quest'ultimo si mostra nell'autenticità del proprio esistere.

L'obiettivo è dato dalla possibilità di chiarire il modo di essere dell'esserci, e ciò naturalmente alla luce della compiuta scoperta di un inganno rappresentato dal mondo dell'inautenticità e dal dominio del *Man*, cui l'esserci sarebbe costantemente soggetto e sottoposto. Esso si troverebbe 'innanzitutto e per lo più' nella sua modalità inautentica, ovvero non sarebbe se stesso, ma solo il prodotto del chiacchiericcio e della 'dittatura' dello "stato interpretativo pubblico"⁴³. Il compito dell'analitica esistenziale consiste dunque precisamente nel mostrare «*la più ampia e la più originaria fra le possibilità di apertura dell'Esserci stesso*».

Tuttavia, va subito sottolineato come non si tratti affatto di rimuovere una scorza inautentica, tolta la quale l'esserci raggiungerebbe una nuova identità con se stesso, questa volta autentica, al riparo da ogni possibile contaminazione con quanto minaccia le certezze, le distinzioni e le premesse che fungono da guida per il proprio orientarsi nel mondo. L'esserci non si disfa mai veramente della possibilità dell'inautenticità, e il suo accedere alla modalità autentica del proprio essere è costantemente minacciato dall'invito accogliente e tranquillizzante del "sì" e della quotidianità deiettiva; il legame tra autenticità e inautenticità risulta anzi talmente stretto da condurre Heidegger ad indicare la stessa esistenza autentica come un "afferramento modificato" (*modifiziertes Ergreifen*) della quotidianità deiettiva⁴⁴.

Heidegger, *Zollikoner Seminare* (1959-69), Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, pp. 6-7, 24, 148, 156, 212-221, 228-229, 260; trad. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 2000, pp. 38-39, 54, 170, 177, 231-238, 247-249, 287-288. Tra i passi in questione, vale sicuramente la pena di riportarne uno, in cui emerge chiaramente l'elemento attorno a cui ruota la critica mossa da Heidegger a Freud, ovvero la convinzione secondo cui quest'ultimo ha inteso ricondurre i fenomeni umani alla piena spiegabilità e alla "continuità delle connessioni causali". Riferendosi a Freud, Heidegger afferma a tale riguardo, nell'ambito dei dialoghi con Medard Boss: «Egli postula, anche per i fenomeni umani coscienti, la completezza nella spiegabilità, vale a dire, la continuità delle connessioni causali. Poiché una tale cosa 'nella coscienza' non si dà, egli deve inventare "l'inconscio", in cui deve darsi la completezza delle connessioni causali. Il postulato è la totale spiegabilità dello psichico, in cui spiegare e comprendere vengono identificati. Questo postulato non è desunto dai fenomeni psichici stessi, bensì è il postulato della scienza naturale moderna. [...] La mia tesi è che l'essenza dell'uomo è comprensione dell'essere. L'essenza dell'uomo posso esperirla a partire dalla comprensione dell'essere. Questa esperienza diventa ipotesi solo nell'attimo in cui mi pongo il compito di cogliere ed osservare l'uomo sotto un certo riguardo» (ZS, p. 260; trad. it., pp. 287-288).

⁴³ A tale proposito, cfr. in particolare SZ, §§ 25-27.

⁴⁴ «D'altra parte, 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

Autenticità e inautenticità si manifestano pertanto all'interno di una dinamica di svelamento e di nascondimento, di un gioco di passaggio da una prospettiva all'altra, di mantenimento e assunzione del contrasto tra gli opposti e di coappartenenza tra questi, all'interno del quale ogni distinzione netta perde la propria validità. Essere e nulla non si escludono a vicenda, ma si coappartengono. L'assenza non si dà dove non c'è nulla, dove nulla è presente, ma si offre nella modalità della presenza di un'assenza, ovvero si fa sentire come il farsi presente di ciò che manca; ciò che manca non deve necessariamente essere un oggetto, ma può ben essere una dimensione che eccede ogni possibile rappresentazione e che tuttavia non ci abbandona, ci si presenta come inafferrabile, incalcolabile e plurivoca.

La determinazione ontologico-esistenziale della totalità unitaria delle strutture dell'esserci che sono emerse nel corso delle analisi condotte in *Essere e tempo*, ovvero dei modi d'essere di quest'ultimo, non può non tener conto di tale complessità. Tuttavia, l'analitica del *Dasein*, al fine di raggiungere tale obiettivo, necessita di una via particolare, di un sentiero attraverso il quale l'esserci si schiuda nella cooriginarietà delle sue strutture esistenziali "in modo eminente", e mediante il quale si renda perciò possibile una chiarificazione di ciò che Heidegger intende per "afferramento modificato" e di quale sia il luogo in cui una simile modificazione diviene possibile; tale luogo viene individuato nella tonalità emotiva fondamentale dell'angoscia (*Angst*).

Il *Dasein* è dunque apertura, schiusura; ma tale schiusura è al contempo una chiusura, e lo è proprio nella modalità dell'inautenticità e della deiezione⁴⁵, la quale tuttavia rimane un esistenziale fondamentale dell'esserci, di cui esso non può in alcun modo disfarsi. L'esserci è *Lichtung*⁴⁶, ovvero il luogo per il darsi dell'essere; il suo modo d'essere è

non ci fa conoscere nemmeno una specie di "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 giorni» (SZ, p. 238; SZV, p. 219; SZM, p. 513). Sempre su questo punto, nel § 27 di *Essere e tempo*, Heidegger afferma: «L'autentico essere se-Stesso non consiste in uno stato eccezionale del soggetto separato [abgelöst] dal Si, ma è una modificazione esistenziale del Si in quanto esistenziale essenziale [eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials]» (ivi, p. 173; p. 162; p. 377). La questione sarà ulteriormente ripresa nel § 54, in cui leggiamo: «Il Chi dell'Esserci per lo più non lo sono *io stesso*, ma lo è il si-Stesso. L'esser se-Stesso autentico si determina come una modificazione esistenziale del Si, da definirsi esistenzialmente» (ivi, p. 355; p. 320; p. 755).

⁴⁵ Su questo punto, ritengo opportuno riportare un passo tratto dalla *Lettera sull'«Umanesimo»*, del 1947, in cui Heidegger ritorna sul senso che la deiezione assume già in *Essere e tempo* in relazione ai temi della *Lichtung* e dell'estaticità del *Dasein*: «Ma come si rapporta, se mai ci è consentito porre il problema in questo modo, l'essere all'e-sistenza? L'essere stesso è il rapporto (*Verhältnis*) in quanto è lui che tiene a sé l'e-sistenza nella sua essenza esistenziale, cioè estatica, e la raccoglie in sé come il luogo della verità dell'essere in mezzo all'ente. Poiché l'uomo, in quanto e-sistente, viene a stare in questo rapporto in cui l'essere, destinandosi, si invia, sopportandolo estaticamente, cioè assumendolo nella cura, egli misconosce dapprima ciò che è più vicino, per attenersi a ciò che è al di là di esso. Egli pensa persino che sia questo il più vicino. Invece, più vicino di ciò che è il più vicino, l'ente, e nello stesso tempo, per il pensiero abituale, più lontano di ogni lontananza è la vicinanza stessa: la verità dell'essere. L'oblio della verità dell'essere a favore dell'imporsi dell'ente, non pensato nella sua essenza, è il senso di ciò che *Sein und Zeit* chiama «deiezione» (*Verfallen*)» (GA 9, p. 332; trad. it., p. 285).

⁴⁶ Heidegger affronta la genesi del termine *Lichtung* in una conferenza tenuta all'inizio del 1964, *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, in cui egli afferma: «La parola tedesca *Lichtung* è, quanto alla storia della lingua, un termine coniato per tradurre la parola francese *clairière*. Essa è formata sul modello delle antiche parole *Waldung* e *Feldung* (foresta; campo). La radura nella foresta (*Waldlichtung*) è esperita nel

estatico, ovvero sempre proiettato al di là di se stesso e sempre esposto all'essere e al rapporto con quest'ultimo. Proprio perché l'esserci come tale è apertura, esposizione estatica ad una dimensione non padroneggiabile, esso è condotto dinanzi a se stesso; da ciò deriva però un atteggiamento di "fuga", che si realizza attraverso la deiezione, e che Heidegger indica come "diversione deiettiva" dell'esserci rispetto a se stesso, intendendo se stesso nella modalità della 'radura dell'essere'. Tuttavia si tratta di una fuga che non rimane fine a se stessa, ma che rinvia inevitabilmente a ciò da cui, mediante essa, l'esserci fugge.

Infatti, mentre la paura viene a configurarsi come fuga da un ente intramondano ben determinato, che si presenta come minaccioso, l'angoscia si caratterizza come fuga rispetto a un che di indeterminato e indeterminabile. Certamente l'esserci avverte una forte minaccia, eppure esso non saprebbe individuare l'origine da cui tale minaccia scaturisce. In questo caso, infatti, non si tratta di una fuga da un ente intramondano ma, al contrario, di una fuga 'verso' l'ente intramondano e, più precisamente verso quel mondo inautentico fatto di certezze inconcuse e di dimostrazioni tranquillizzanti.

Ma c'è di più: nell'essere angosciato dell'esserci si verifica un evento del tutto particolare, che consiste nella totale perdita di significatività dell'ente intramondano e dell'insieme di rimandi di senso propri del mondo, almeno nella modalità in cui esso viene comunemente inteso. Il mondo assume il carattere dell'insignificatività e dell'irrilevanza e l'esserci non riesce a collocare in alcun modo ciò da cui gli deriva il sentimento dell'angoscia, e ciò proprio perché il davanti-a-che dell'angoscia è il totalmente indeterminato, ovvero "il nulla e l'in-nessun-luogo"⁴⁷. Così Heidegger si esprime a tale riguardo:

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

contrasto con la foresta là dove è fitta, detta nella lingua tedesca più antica *Dickung* (il fitto della foresta), 'boscaggio'. Il sostantivo *Lichtung*, radura, rinvia al verbo *lichten*, 'diradare'. L'aggettivo *licht* è la stessa parola che *leicht*, facile. Diradare qualcosa significa: rendere qualcosa facile, aperto e libero, per esempio liberare la foresta in un luogo dagli alberi. Lo spazio libero (*das Freie*) che così sorge è la radura, *Lichtung*» (GA 13, p. 80; trad. it., pp. 172-173).

⁴⁷ Particolarmente interessante risulta il passo che riporto di seguito, al fine di far emergere la stretta connessione, fondamentale per il presente lavoro, tra lo spazio e la *Unheimlichkeit*. Nel passo in questione, quando Heidegger afferma che "in nessun luogo" non vuol dire "nulla", ma che anzi proprio in esso si radica ogni prossimità possibile, si sta chiaramente riferendo ad uno spazio che non può essere inteso alla maniera dello spazio fisico oggettivo, e che si dispiega in un gioco di presenza e assenza, in cui quest'ultima non è intesa come mero nulla, ma assume un ruolo centrale nella stessa interpretazione dello spazio e del tempo, o meglio, in quell'ambito che sarà successivamente indicato attraverso lo *Zeit-Raum*. Uno dei tratti peculiari a questa spazialità è dato dal fatto che essa non è limitata all'ambito della presenza, ma concerne una dimensione in cui presenza e assenza sono simultanee. «Perciò l'angoscia non ha occhi per "vedere" un determinato "qui" o "là" da cui si avvicina ciò che è minaccioso. Ciò che caratterizza il davanti-a-che dell'angoscia è il fatto che il minaccioso non è in *nessun luogo*. L'angoscia non "sa" che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia. "In nessun luogo" non equivale però a "nulla", poiché proprio in esso si radicano, per l'in-essere essenzialmente spaziale, la prossimità in generale e l'apertura del mondo in generale. Il minaccioso non può perciò nemmeno avvicinarsi nella prossimità da una determinata direzione; esso "ci" è già ma non è in nessun luogo; esso è così vicino che ci opprime e ci mozza il fiato, ma non è in nessun luogo» (SZ, p. 248; SZV, p. 228; SZM, p. 533).

intramondano è «irrilevante». Niente di ciò che è 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 insignificatività⁴⁸.

Bisogna innanzi tutto sottolineare un aspetto su cui Heidegger si sofferma in tale circostanza con particolare attenzione, il quale si rivelerà utile al fine di comprendere il ruolo schiudente della stessa tonalità emotiva dell'angoscia; si tratta del legame tra quest'ultima e lo spazio.

Heidegger, infatti, afferma che l'"in nessun luogo" non equivale al mero "nulla", e ciò proprio perché in esso si radicherebbe addirittura la stessa prossimità (*Gegend*). Ciò vuol dire non solo che Heidegger si sta riferendo ad un'interpretazione dello spazio sicuramente diversa da quella che lo intende come spazio naturale omogeneo, e che in tale interpretazione lo spazio non è inteso limitatamente all'ambito della presenza, ma si dispiega in modo altrettanto significativo in relazione ad una dimensione incontrollabile e incalcolabile, strettamente connessa all'affiorare di un'assenza, che si mostra come presenza, nella modalità del farsi presente di ciò che manca; ciò significa inoltre che il davanti-a-che dell'angoscia non può certamente essere un ente utilizzabile intramondano, né una semplice-presenza, poiché in nessuno di questi due modi di essere individuati in *Essere e tempo* può radicarsi la prossimità.

Più precisamente, è vero che l'ambito della prossimità risulta in quest'opera strettamente connesso all'utilizzabilità, ma quest'ultima è sempre tale sulla base dell'esserci e a partire dal modo in cui esso lascia che l'ente gli venga incontro, ovvero muovendo dal modo in cui l'esserci lascia che l'ente sia. Infatti, le critiche precedentemente analizzate, in particolare quella che Mitchell muove all'interpretazione dello spazio nell'analitica esistenziale, si riferiscono proprio al ruolo che il *Dasein* assume in relazione alla prossimità, e al legame di dipendenza di quest'ultima nei confronti dell'esserci; in questo senso Mitchell parla di uno 'spazio addomesticato', ovvero di una spazialità 'in funzione del *Dasein*'⁴⁹.

Tutto ciò ha come risultato il fatto, espressamente dichiarato da Heidegger nel corso del § 40 di *Essere e tempo*, che il davanti-a-che dell'angoscia non può che essere a sua volta una schiusura, un modo d'essere diverso dalla semplice-presenza e dall'utilizzabile intramondano, ovvero "l'essere-nel-mondo come tale"⁵⁰.

Non si tratterebbe affatto, come per Freud, di un processo di rimozione del familiare, attraverso cui quest'ultimo diviene estraneo, e dunque di una preliminarità del familiare rispetto all'estraneo, ma, viceversa, di un processo di riscoperta e di disseppellimento

⁴⁸ Ivi, p. 247; p. 227; p. 533.

⁴⁹ Per tali motivi, cfr. il § 6 del I capitolo del presente lavoro.

⁵⁰ SZ, p. 247; SZV, p. 227; SZM, p. 533.

dell'estraneo, da sempre interno al familiare e in esso presente, seppur nella modalità di un essere assente⁵¹.

Ciò che angoscia l'esserci quale essere-nel-mondo è dunque lo stesso essere-nel-mondo nella modalità autentica, e perciò ad esso più estranea, del proprio essere, la quale si presenta normalmente celata e appiattita ad opera del discorso quotidiano; quest'ultimo, infatti, come nota Heidegger, quando l'angoscia è passata, suole dire di essa "che non era nulla". Ed è vero che essa non è nulla, ma cosa vuol dire nulla? E rispetto a che cosa il nulla è tale?

Certamente non si tratta di un mero nulla ma di un "nulla di utilizzabile"⁵² e di un nulla di padroneggiabile e di calcolabile, e dunque esso è tale rispetto al discorso su di esso che vorrebbe afferrarlo, dominarlo attraverso la logica e ricondurlo ad un senso presunto univoco. Tuttavia, anche per questo discorso, per il discorso quotidiano e inautentico, il nulla di cui qui si tratta rimane in qualche modo presente, a dispetto di ogni tentativo di evadere da esso, che si rivela tale proprio in riferimento ad esso, e che pertanto vi rinvia inevitabilmente.

L'angoscia apre il mondo in quanto tale; essa, facendo sì che il mondo diventi irrilevante, lo schiude nel suo significato profondo e lo rende accessibile come "nulla di utilizzabile", come mondità del mondo, ovvero come momento costitutivo dell'esserci quale essere-nel-mondo. Facendo sprofondare il mondo, nel modo in cui esso è comunemente inteso, e gli altri, nella modalità dello stato interpretativo pubblico, in una totale irrilevanza, l'angoscia isola l'esserci e lo priva di ogni possibile punto di riferimento, che sia per esso noto e rassicurante, consegnandolo così alla possibilità del suo autentico poter-essere.

Non è che prima l'esserci non avesse tale possibilità o che la dimensione, cui la tonalità emotiva dell'angoscia gli consente di accedere, non fosse già tale prima che esso potesse accedervi. Il punto cruciale del tema in questione sta proprio nel comprendere che l'autenticità non è qualcosa di nuovo, cui l'esserci giunge seguendo un determinato percorso, o magari una serie di norme di comportamento; essa si dispiega piuttosto come la riscoperta del proprio costitutivo legame con una dimensione imprevedibile e impadroneggiabile, ovvero come il farsi presente della propria appartenenza all'essere. Il che, tradotto nei termini che concernono nello specifico l'unitarietà delle strutture esistenziali, e dunque la costituzione ontologica dell'esserci, coincide con il riemergere di sé, al di qua di ogni possibile velamento e appiattimento inautentico, nella modalità del progetto gettato e scaduto, e dunque con l'assunzione di tale difficile condizione.

La condizione umana è infatti segnata da un drammatico dover fare i conti con se stessi, che richiede un isolamento metodologico e non permanente, il quale, lungi dal

⁵¹ In linea con l'interpretazione ivi esposta, Resta afferma: «Lo spaesamento non annuncia, dunque, come per Freud, l'affiorare di un contenuto familiare rimosso, ma fa sperimentare al *Dasein* il suo costitutivo mancare di dimora, la sua radicale erranza» (C. Resta, *L'Estraneo*, cit., p. 66).

⁵² «Ciò davanti a cui l'angoscia è tale, è nulla di utilizzabile nel mondo. Ma questo nulla di utilizzabile, l'unico che il discorso preveggenze quotidiano comprende, non è affatto un nulla totale. Il nulla di utilizzabilità si fonda nel "qualcosa" di assolutamente originario, nel *mondo*. Ma questo, da parte sua, appartiene, ontologicamente ed essenzialmente, all'esser dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: *ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso*» (SZ, pp. 248-249; SZV, pp. 228-229; SZM, p. 535).

chiudere l'uomo su se stesso, allontanandolo dagli altri e dal mondo, apre l'esserci a questi ultimi nel loro senso profondo e autentico⁵³. Così si esprime Heidegger in un passo particolarmente esplicativo, in cui affronta il ruolo che la tonalità emotiva dell'angoscia assume nella via verso l'autenticità dell'esistenza:

*L'identità esistenziale dell'aprire e dell'aperto, tale che in questa identità è aperto il mondo come mondo e l'in-essere come isolato, puro e gettato poter-essere, rivela che, col fenomeno dell'angoscia, è assunta a tema dell'interpretazione una situazione emotiva eminente. L'angoscia isola e apre l'Esserci come *solus ipse*. Ma questo «solipsismo» esistenziale traspone così poco un soggetto-cosa isolato nell'innocua vacuità di una presenza senza mondo, che proprio esso porta l'Esserci, in un senso estremo, dinanzi al suo mondo come tale e dunque dinanzi a se stesso come essere-nel-mondo⁵⁴.*

A questo punto dell'analisi heideggeriana, emerge lo stretto legame tra la tonalità emotiva dell'angoscia e il sentimento dello spaesamento (*Unheimlichkeit*). Quest'ultimo, infatti, incarna il modo in cui ci si sente dinanzi alla totale indeterminatezza del "nulla" e dell'"in-nessun-luogo", ovvero dinanzi all'incapacità di afferrare quanto emerso, mediante le proprie possibilità di rappresentazione, rendendolo un 'qualcosa' di comprensibile e, al contempo, dinanzi all'impossibilità di collocarlo attraverso l'insieme di significatività noto e familiare, e cioè all'impossibilità di assegnargli un posto.

Si assiste in tale circostanza ad uno spostamento del carattere peculiare dell'esserci, ovvero l'abitare inteso come l'essere familiare con il proprio mondo, verso la dimensione della quotidianità inautentica, fino a venire quasi a coincidere con quest'ultima⁵⁵; e ciò accade poiché, come afferma Heidegger, l'esserci non è per lo più

⁵³ A tale proposito, J.-F. Courtine, nel suo *La voce (estranea) dell'amico. Richiamo e/o dialogo*, analizza il modo in cui la questione del *Miteinandersein* viene affrontata in *Sein und Zeit*. Egli identifica l'essere-con-gli-altri con una dimensione esclusivamente inautentica e mette in evidenza quello che verrebbe a configurarsi come il solipsismo esistenziale dell'esserci nel suo essere-per-la-morte. Paradossalmente il *Miteinandersein* sarebbe autentico solo se non fosse calato all'interno di una relazione effettiva, e ciò andrebbe ad inficiare la possibilità di una modalità autentica dell'essere-con-gli-altri. Su questi temi, cfr. J.-F. Courtine, *La voce (estranea) dell'amico. Richiamo e/o dialogo*, in P. Di Giovanni (a c. di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994.

⁵⁴ SZ, p. 250; SZV, p. 230; SZM, p. 537.

⁵⁵ Certamente, nelle analisi condotte da Heidegger in *Essere e tempo*, l'ambito del quotidiano e quello dell'inautentico sono costantemente intesi come sinonimi, e in molti casi vengono a coincidere. Tuttavia, nel § 26 di *Sein und Zeit*, Heidegger affronta la due modalità dell'aver-cura, che si dispiega appunto come «sostituirsi dominando» e, d'altro canto, come «anticipare liberando». Contrapponendo la modalità inautentica dell'aver-cura (*Fürsorge*) degli altri a quella autentica, Heidegger indica quest'ultima come il presupporre gli altri nel loro poter-essere (*Seinkönnen*). Contrariamente a quanto avverrebbe nella *Fürsorge* inautentica, mediante la quale si toglie l'altro dal suo 'posto', ovvero dal suo essere estaticamente esposto come «cura» (*Sorge*), sostituendosi ad esso, nell'aver-cura autentico l'esserci ha già scoperto se stesso e l'altro come progetto gettato e scaduto, dunque come il non scambiabile e non sostituibile; gli si offre, pertanto, la possibilità di aiutare «l'altro a divenire trasparente nella propria cura e libero per essa», ovvero ad orientarsi verso la possibilità di tale scoperta. Il fatto che l'essere-assieme quotidiano si mantenga tra queste due forme della *Fürsorge*, potrebbe forse aprire la strada all'interpretazione della dimensione quotidiana come non necessariamente inautentica, e dunque far emergere, muovendo da tale pensiero, la possibilità di una quotidianità autentica? Se la quotidianità, ovvero l'ambito concernente il mondo e gli altri, coincidesse necessariamente con la dimensione

se stesso, ma è innanzi tutto preso nel gorgo (*Wirbel*) dell'inautenticità dello stato interpretativo pubblico⁵⁶.

Autenticità e inautenticità sono entrambe possibilità proprie dell'esistenza, ma mentre la prima si dispiega nella modalità della schiusura dell'esserci a se stesso, al mondo e agli altri, la seconda lo chiude e lo imprigiona negandogli il suo stesso poter-essere e confinandolo in una tranquillità illusoria.

Proprio per ciò, dal momento che l'esserci si trova innanzi tutto e per lo più nella modalità inautentica del proprio esistere, anche ciò che gli è familiare, abituale, verrà a far parte di tale dimensione. Ciò non vuol affatto dire che l'ambito dello *heimlich*, del domestico, di ciò che concerne la casa e la dimora, deve necessariamente coincidere con la quotidianità inautentica; vuol dire però che ciò accade innanzi tutto e per lo più, ovvero che lo *heimlich* viene a coincidere con tale dimensione quando il suo senso profondo, all'interno del quale rientra il suo stesso contrario, è stato nascosto e si è ridotto all'accezione che lo intende come consueto, rassicurante, appaesante, ovvio.

In questo senso lo spaesamento minaccia l'immedesimazione deiettiva con il mondo, nel modo in cui quest'ultimo è inteso a partire dallo stato interpretativo pubblico e dalle sue leggi, con cui l'esserci è divenuto familiare. L'angoscia va a riprendere l'esserci da tale immedesimazione, che in questo caso coincide con l'ambito della familiarità, con il luogo in cui l'esserci "si-sente-a-casa-propria", ma ciò non vuol certo dire che familiarità e inautenticità coincidano necessariamente. Ciò dipende chiaramente dal senso dello *heimlich* e dal rapporto che esso assume con quello che comunemente è inteso come il suo contrario, l'*unheimlich*; e tale senso dipende a sua volta dal luogo in

inautentica, che senso avrebbe parlare di *Fürsorge* autentica in riferimento alla dimensione quotidiana del *Miteinandersein*? A tale proposito, nonostante le differenze tra il pensiero di Heidegger in *Essere e tempo* e quello successivo esposto nei *Seminari di Zollikon*, mi pare interessante porre la questione concernente le due possibili modalità della *Fürsorge* con quanto Heidegger sostiene nel 1966, nell'ambito di uno dei seminari svoltisi a Zollikon con Medard Boss. In tale circostanza, Heidegger afferma: «Invece di parlare sempre solo di un cosiddetto rapportarsi io-tu, si dovrebbe, piuttosto, parlare di una relazione tu-tu, in quanto lo io-tu è sempre solo detto a partire da me, mentre, invece, in realtà, v'è una relazione reciproca. Occasionamento [*Anlaß*] eguale suscitamento [*Auslösen*], ciò intende che la causa diventa efficiente? Quando, per esempio, do del chinino ad un malato di malaria, io sono solo l'occasionamento del fatto che il chinino faccia morire l'ameba. È poi il corpo del paziente a guarire questi. Se il medico sa del suo mero esser occasionamento, il conessere, in una tale terapia, può ancora del tutto sussistere; se, invece, il medico concepisce se stesso siffattamente, come se producesse l'effetto della guarigione in un oggetto, in tal caso, l'esser uomo e il conessere sono svaniti. In qualità di medico, ci si deve, per così dire, ritirare e lasciar essere l'altro uomo» (ZS, p. 263; trad. it., p. 291).

⁵⁶ Bisogna tenere presente che l'autenticità e l'inautenticità sono le due possibilità fondamentali dell'esistenza e sono entrambe possibilità proprie del *Dasein*. Così Heidegger si esprime al riguardo, in un passo particolarmente esplicativo del § 38 di *Essere e tempo*: «In questo compararsi con tutto, tranquillizzante e tutto "comprendente", l'Esserci è spinto in un'estraniamento in cui nasconde a se stesso il suo più proprio poter-essere. L'essere-nel-mondo deiettivo, in quanto tentatore e tranquillizzante, è nello stesso tempo *estraniante*. Ma, di nuovo, questa estraniamento non può significare che l'Esserci venga effettivamente strappato a se stesso. [...] Tuttavia, l'estraniamento che *chiude* all'Esserci la sua autenticità e la sua possibilità, fosse pur quella di un genuino fallimento, non lo condanna però a essere un ente che egli stesso non è, ma lo sospinge nella sua inautenticità, cioè in una possibilità di essere che gli è *propria*. Il movimento dell'estraniamento deiettivo, tentante e tranquillizzante, porta l'Esserci a *imprigionarsi* in se stesso» (SZ, p. 236; SZV, pp. 217-218; SZM, pp. 509-511).

cui si rende possibile quell'afferramento modificato che conduce all'autentico poter-essere.

Nell'angoscia, e quindi nella *Unheimlichkeit*, l'esserci perde ogni punto d'appiglio alla quotidianità rassicurante, e ogni distrazioni e certezza cui aggrapparsi sprofonda nell'insignificatività. Esso si trova dinanzi a ciò che in prima battuta gli appare come il più estraneo: non si tratta di un utilizzabile intramondano, né di una semplice-presenza, né ancora di un uomo, nel senso tradizionale di un essere vivente dotato di ragione, ma si tratta di se stesso nella modalità dell'essere-nel-mondo, ovvero del progetto-gettato e scaduto, ovvero della *Lichtung*, del luogo per il venire alla presenza dell'essere.

In questo senso lo spaesamento consente il passaggio ad una prospettiva altra rispetto a quella dello stato interpretativo pubblico, attraverso la quale l'esserci ha la possibilità di cogliere la chiusura che l'immedesimazione deiettiva porta con sé, e di sentire familiare e proprio ciò che in prima battuta gli appariva come il più estraneo; l'accesso alla possibilità autentica del proprio esistere non è altro che questo.

Non si tratta di un superamento del contrasto verso l'acquietamento di un rinnovato sentirsi-a-casa-propria, in cui ci si possa nuovamente cristallizzare e irrigidire nelle proprie conoscenze e nelle proprie certezze. A dispetto di ogni tentativo di rappresentarla e di ricondurla a qualcosa di gestibile, la dimensione di ulteriorità e di eccedenza che emerge nel momento della *Unheimlichkeit*, il costitutivo coabitare del proprio e dell'estraneo nell'ambito del familiare, rimane inappropriabile.

Certamente l'assunzione del proprio rapporto con tale eccedenza si rivela strettamente connesso con la tonalità emotiva dell'angoscia, ma ciò non va frainteso; Heidegger non intende spingere verso un'esistenza depressa all'insegna della tristezza e di sentimenti tragici o, come afferma Arendt nel suo *What is Existenz Philosophy?*, verso un "assoluto egoismo" e una "radicale separazione da tutti i suoi simili"⁵⁷.

L'esperienza della *Unheimlichkeit* è certamente un'esperienza forte e drammatica, la sola in grado di sottrarre l'esserci all'ovvietà del dominio dello stato interpretativo pubblico, ma si tratta di un isolamento (*Vereinzelung*) non permanente, volto appunto alla possibilità di accedere ad un senso che prima era nascosto e precluso e dunque, in ultima analisi, alla possibilità di modificare la propria stessa apertura e la propria prospettiva.

Se Heidegger abbia inteso in questo modo le proprie analisi concernenti l'angoscia e lo spaesamento nell'opera del '27, o se le abbia condotte alla luce di una preliminare identificazione tra gli altri e il *Man*, e dunque muovendo da una considerazione del se-stesso come "concetto opposto a quello di uomo"⁵⁸, nel senso che ad esso importa,

⁵⁷ H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, «Partisan Review», XIII, 1946, trad. it. di S. Maletta, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, Milano 1998, p. 71. A tale proposito, nella *Lettera sull'«Umanismo»*, in riferimento al ruolo della sfera pubblica nella modernità e alla possibilità rappresentata dall'esistenza privata, Heidegger afferma: «La cosiddetta "esistenza privata" non è tuttavia ancora l'esser-uomo essenziale, cioè libero. Essa si irrigidisce semplicemente nella negazione della dimensione pubblica, rimane una propaggine da essa dipendente e si nutre del mero ritiro dall'ambito pubblico. Tale esistenza testimonia così, contro la propria volontà, l'asservimento alla dimensione pubblica. Questa, a sua volta, è l'istituzione e l'autorizzazione dell'apertura dell'ente nell'incondizionata oggettivazione di tutto, istituzione e autorizzazione che, in quanto derivanti dal dominio della soggettività, sono condizionate dalla metafisica» (GA 9, p. 317; trad. it., p. 271).

⁵⁸ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit., pp. 71-72.

appunto, solo di se stesso, appartiene a quanto non è possibile affermare con sicurezza. Tuttavia, ripercorrendo i passi in questione, trovo piuttosto plausibile la prima lettura, incentrata sulla *Unheimlichkeit* intesa come possibilità di un disseppellimento della stessa condizione umana, assunta nel suo rapporto con un'eccedenza incontrollabile.

La *Unheimlichkeit* non è che una modalità della schiusura che l'esserci è in quanto *Lichtung*; essa non solo è alternativa rispetto all'immedesimazione deiettiva con il mondo del *Man*, ovvero al pensiero calcolante e rappresentativo, ma è anche più originaria. Il “non-sentirsi-a-casa-propria” non è propriamente un sentimento nuovo per l'esserci; al contrario, esso appartiene da sempre a quanto gli è proprio e familiare, solo che vi appartiene nella modalità di ciò che è stato nascosto, velato. L'estraneo si rivela essere proprio all'esserci e ad esso familiare⁵⁹.

Heidegger afferma esplicitamente che l'essere-nel-mondo inautentico, e dunque la chiusura peculiare all'immedesimazione deiettiva con lo stato interpretativo pubblico, non è altro che un modo dello spaesamento, il quale si rivela appunto come il modo di essere originario dell'esserci, come la “modalità più ampia e più originaria fra le possibilità di apertura” di quest'ultimo, proprio perché essa non privilegia il disvelamento a scapito del nascondimento, la presenza a scapito dell'assenza, il proprio a scapito dell'estraneo, ma accoglie in sé lo stare insieme, nel permanere del contrasto, degli opposti. L'autenticità viene perciò a coincidere con l'assunzione su di sé di tale condizione.

Quanto finora emerso ha molto a che fare con quanto afferma Berto in merito al ruolo che la *Unheimlichkeit* assume nel rapporto tra pensiero ed essere, con particolare attenzione a quanto Heidegger afferma nel saggio del '35, *Introduzione alla metafisica*, con il quale tornerò a confrontarmi nei paragrafi successivi del presente lavoro:

[...] il pensiero non è una facoltà dell'uomo in quanto capace di rappresentarsi l'essere, ma è piuttosto l'appartenenza dell'uomo stesso all'essere, il luogo in cui quest'ultimo appare, in una svelatezza che è tutt'altro dalla trasparenza, poiché è già la differenza del manifestarsi. Più che un prendere, il pensiero è l'ambito di un essere presi: in una visibilità che non controlliamo, in un'esteriorità che non si lascia assimilare. Esso si dà come ciò che impedisce di aderire compiutamente alla prospettiva della coscienza, producendo in essa uno sfocamento, disturbando la sua chiarezza. L'interiorità è infatti abitata da un fuori, o, addirittura, abita in un fuori: in ciò da cui dovrebbe per principio, separarsi. In questo sconfinamento – che coincide con il pensiero – si mostra il luogo dello spaesamento⁶⁰.

⁵⁹ Al rapporto tra estraneo e familiare si è interessato Derrida in più occasioni, prestando una particolare attenzione al modo in cui tale questione viene sviluppata nel pensiero di Freud e di Heidegger. Egli, in un passo particolarmente esplicito, afferma: «Il più familiare diventa il più inquietante. L'essere 'a casa propria' economico o ecologico dell'*oikos*, il prossimo, il familiare, il domestico, anzi il nazionale [*heimlich*], si fa paura. Si sente occupato, nel segreto [*Geheimnis*] del suo interno, dal più estraneo, il lontano, il minaccioso» (J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993, trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994, p. 182). Per questi motivi, cfr. anche G. Berto, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, cit., pp. 225-248.

⁶⁰ Ivi, p. 219.

3. *Le conseguenze della Unheimlichkeit sul rapporto tra l'uomo e le cose*

Nell'ambito di una riflessione concernente il rapporto tra l'uomo e il mondo nella filosofia moderna, Arendt individua l'origine del sentimento della *Unheimlichkeit* nell'impossibilità umana di spiegarsi il perché dell'esistenza delle cose "liberate dal loro contesto funzionale". Tali considerazioni sono sviluppate nel modo seguente:

Il moderno sentimento di spaesamento (*Unheimlichkeit*) si è sempre originato davanti alle singole cose, alle cose liberate dal loro contesto funzionale. Segno non trascurabile di ciò sono la letteratura e una buona parte della pittura moderne. Comunque si possa interpretare sociologicamente o psicologicamente, tale spaesamento ha il suo fondamento filosofico nel fatto che, nonostante il contesto funzionale del mondo in cui io stesso sono coinvolto possa sempre giustificare e spiegare che, ad esempio, ci sono in generale tavoli e sedie, esso però non può mai farmi cogliere concettualmente perché *questo* tavolo *esiste*. Ed è l'esistenza di questo tavolo, indipendentemente dai tavoli considerati in generale, che origina lo *choc* filosofico⁶¹.

Certamente, come afferma Arendt nel prosieguo del saggio in questione, tale difficoltà di comprendere il carattere contingente delle cose ha condotto a svariati tentativi da parte della filosofia di trasformare l'uomo nel "creatore del mondo e di se stesso"⁶². Tuttavia, tale senso di spaesamento riemerge costantemente, impedendo all'uomo di acquietarsi nella posizione di 'Signore dell'essere'⁶³ e in una presunta identità con se stesso.

Stando a quanto Heidegger afferma in *Essere e tempo*, l'esserci è *Lichtung* e lo spaesamento è il modo originario di tale schiusura. Quest'ultima coincide peraltro con la costituzione ontologica del *Dasein*, ovvero con il fenomeno unitario delle sue strutture d'essere: la comprensione (*Verstehen*), la situazione emotiva (*Befindlichkeit*) e il discorso (*Rede*). L'atteggiamento filosofico, a differenza di quanto avveniva nell'*epoché* husserliana, non nasce perciò da un atto intellettuale volontario di constatazione teoretica che consente, appunto, il passaggio dall'atteggiamento naturale a quello filosofico; esso scaturisce piuttosto direttamente dal turbamento e dallo sconvolgimento che l'angoscia porta con sé, il quale consente di accedere ad una dimensione di senso precedentemente inaccessibile, e dunque ad una prospettiva altra rispetto a quella dominante dello stato interpretativo pubblico. Tale conversione riguarda l'esistenza nel suo complesso, ovvero nell'unitarietà delle sue strutture d'essere, individuate, come precedentemente accennato, nella comprensione, nella situazione emotiva e nel discorso.

⁶¹ H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, cit., pp. 49-50.

⁶² Ivi, p. 52.

⁶³ Ivi, p. 69.

Se dunque nell'angoscia e nello spaesamento avviene quell'afferramento modificato, che consente al *Dasein* di passare dalla quotidianità inautentica all'autentico poter-essere, allora, in seguito all'esperienza della *Unheimlichkeit*, anche le strutture d'essere fondamentali dell'esserci dovranno subire modifiche significative.

Particolarmente interessante risulta per la presente analisi il modo in cui ciò avviene relativamente alla sfera della comprensione. Heidegger, infatti, aveva già distinto il comprendere, cui esso si riferisce in *Essere e tempo*, da un comprendere di tipo teoretico, e aveva descritto il processo che, attraverso i fattori della sorpresa (*Auffälligkeit*), dell'importunità (*Aufdringlichkeit*) e dell'impertinenza (*Aufsässigkeit*), conduce dalla visione ambientale preveggenza (*Umsicht*), e dunque da un atteggiamento pratico-poietico, ad un atteggiamento conoscitivo di tipo teoretico, che riduce l'utilizzabile intramondano, e non solo, a semplice-presenza⁶⁴.

Tuttavia, con la tematizzazione esplicita dell'esperienza della *Unheimlichkeit*, Heidegger compie un importante passo, che in *Essere e tempo* non giunge ancora ad esplicitarsi, e che verrà ulteriormente sviluppato e rielaborato negli anni successivi all'opera del '27; come già evidenziato nel primo capitolo del presente lavoro, esso emergerà con una certa chiarezza solo a partire dal saggio del 1936 su *L'origine dell'opera d'arte*.

Più precisamente, muovendo dall'ottica dell'esserci spaesato, anche la stessa visione ambientale preveggenza, pur nel suo mantenersi chiaramente distinta dalla mera constatazione teoretica, rischierebbe di relegare il manifestarsi del fenomeno all'interno di un ambito di significatività, imposto alle cose e al loro venire a manifestazione, da parte di un *Dasein* che non può che cogliere queste ultime come meri utilizzabili intramondani o come semplici-presenze, dal momento che non si dà in *Essere e tempo* un altro modo di essere peculiare alle cose⁶⁵. La dimensione di appagatività degli enti e

⁶⁴ A questo proposito, Heidegger chiarisce come, nella storia della filosofia, la dimensione della comprensione pre-ontologica sia stata prevalentemente viziata da una particolare convinzione secondo cui il conoscere, inteso alla maniera di un atteggiamento contemplativo che guardi in modo esplicito a una cosa semplicemente-presente, possieda un primato sugli altri modi di essere dell'esserci e sia dunque considerato il suo originario modo di essere. Tale convinzione avrebbe determinato l'eclissarsi del fenomeno unitario e originario dell'essere-nel-mondo. Di conseguenza, la stessa costituzione ontologica dell'esserci e il suo modo primario di essere, l'in-essere come tale, cooriginario all'essere-nel-mondo e al con-essere con gli altri, sarebbero stati del tutto saltati. Il conoscere, infatti, non è che una delle possibili modalità d'esistenza, che primariamente è tale in quanto in-essere nel mondo, ovvero come costitutivo prendersi cura del mondo. L'esserci ha sempre a che fare con il mondo nella modalità originaria del prendersi cura, dalla quale soltanto scaturisce, come modalità derivata, la mera contemplazione di qualcosa. Ciò avviene successivamente al verificarsi di un guasto, dunque di un venir meno della funzione dell'utilizzabile intramondano che, divenuto ormai non più utilizzabile nei modi della sorpresa, dell'importunità e dell'impertinenza, si rende visibile nel suo aspetto come cosa semplicemente-presente. Nasce così la mera contemplazione di qualcosa come modo di essere derivato dall'originario modo di essere dell'esserci, che consiste nel prendersi cura del mondo in cui esso sempre si trova, fin dall'inizio della propria esistenza, e nel quale è sempre coinvolto. Per tali motivi, cfr. SZ, § 16.

⁶⁵ A tale proposito, vale la pena di riportare un passo del saggio del '36, in cui tale mutamento emerge in tutta la sua portata. Così Heidegger si esprime al riguardo: «[...] l'esser mezzo del mezzo consiste certamente nella sua usabilità. Ma questa a sua volta riposa nella pienezza dell'essere essenziale del mezzo. Questo essere è da noi indicato col termine fidezza (*Verlässigkeit*). In virtù sua la contadina confida, attraverso il mezzo, nel tacito richiamo della terra; in virtù della fidezza del mezzo essa è certa del suo mondo. Mondo e terra ci sono per lei, e per tutti coloro che sono con lei nel medesimo modo, solo così: nel mezzo. [...] L'essere-mezzo del mezzo, la fidezza, tiene unite tutte le cose

la loro utilizzabilità per l'esserci si rivelano perciò ancora troppo ristretti e inadeguati ad accogliere quell'eccedenza che ogni manifestazione porta con sé, e che emerge in tutta la sua portata sconvolgente proprio nel momento della *Unheimlichkeit*. Le cose non sono meri oggetti, né utilizzabili intramondani, ma manifestazioni dell'essere, nelle quali quest'ultimo si offre attraverso il suo peculiare sottrarsi.

Già in *Essere e tempo* la visione si distingue sia dalla visione oculare che dallo sguardo teoretico⁶⁶, e viene piuttosto a coincidere con il 'lasciar venire incontro' l'ente da parte dell'esserci; si tratta di una possibilità che si era mostrata particolarmente ricca di conseguenze significative durante la trattazione della spazialità del *Dasein*, nel primo capitolo del presente lavoro⁶⁷. Allora era infatti emerso come il lasciar venire incontro l'ente per ciò che esso è aprisse la strada alla possibilità più propria dell'esserci, ovvero al superamento delle condizioni date attraverso l'assunzione di una prospettiva alternativa rispetto a quella dominante, e dunque alla scoperta di una dimensione di senso che fino a quel momento gli era preclusa. Si chiarisce così il senso di quell'affermazione, poiché il momento che consente una simile scoperta non è altro che l'esperienza della *Unheimlichkeit*.

Se dunque il modo di cogliere e di interpretare l'ente muovendo dalla quotidianità inautentica è radicalmente diverso dal modo di coglierlo in seguito all'esperienza della *Unheimlichkeit* e all'appropriazione (*Zueignen*) del se-stesso più proprio, come influirà questa differenza sulla dimensione abitativa dell'uomo, sul suo soggiornare con gli altri mortali sulla terra? E come influirà sulla sua specifica *Räumlichkeit*? Essa, infatti, rispondendo a prossimità tra loro molto diverse, scoprirà lo spazio a partire solo da una di esse. È forse pensabile una quotidianità autentica, muovendo dalla riflessione heideggeriana, e dunque un'etica della *Unheimlichkeit*? Potrebbe tale dimensione avere a che fare con una spazialità in cui la misura non sia l'ente ma il riferimento all'essere come *Ereignis*?

L'esserci è *Lichtung* nel senso che esso è il luogo dell'apparire dell'essere, ed è sempre esposto all'essere, proiettato fuori di sé, e coinvolto nel rapporto (*Bezug*) con una dimensione su cui non può esercitare alcun dominio⁶⁸. Tale apertura precede ogni

secondo il loro modo e la loro ampiezza. L'usabilità del mezzo non è che la conseguenza essenziale della fideità». E ancora: «Il quadro di Van Gogh è l'aprimiento di ciò che il mezzo, il paio di scarpe, è [ist] in verità. Questo ente si presenta nel non-nascondimento (*Unverborgenheit*) del suo essere. Il non-esser-nascosto dell'ente è ciò che i Greci chiamavano *aletheia*. Noi diciamo: "verità", e non riflettiamo sufficientemente su questa parola. Se ciò che si realizza è l'aprimiento dell'ente in ciò che esso è e nel come è, nell'opera è in opera l'evento (*Geschehen*) della verità» (GA 5, pp. 19-21; trad. it., pp. 19-21).

⁶⁶ A tale proposito, cfr. G. Berto, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, cit., p. 195. Ad evidenziare che la visione in Heidegger, lungi dal poter essere identificata con l'attività della coscienza, mantiene al suo interno un'importante dimensione di passività che si lega strettamente all'appartenenza all'essere da parte dell'esserci, Berto afferma: «La dimensione di gettatezza che attraversa il *Dasein* coinvolge dunque anche l'ambito della visione. Essa non è l'atto del rappresentare, ma piuttosto l'essere investiti da ciò che affiora nello spazio di rischiaramento e di diradamento in cui il *Dasein* consiste: il suo illuminare non è un prendere (*Wahrnehmen, Vernehmen*), ma un lasciar emergere qualcosa che si fa incontro, un lasciar apparire, che sia la visione sensibile, sia quella teoretica tendono a nascondere» (ivi, p. 196).

⁶⁷ Sulla problematica concernente la spazialità del *Dasein*, cfr. il § 3 del I capitolo del presente lavoro.

⁶⁸ «Ciò che Heidegger chiama "essere" sembra aver molto a che fare con questa irrisolubilità: un nascondimento, un'inesplicabilità, una segretezza, che, nella loro inesauribilità, si ripresentano in ogni dischiudersi delle cose» (G. Berto, *Freud, Heidegger*, cit., p. 201).

presunta trasparenza della coscienza⁶⁹ e ogni successivo occultamento dell'eccedenza, alla quale quella si relaziona costitutivamente; ed è per questo che non solo la *Unheimlichkeit* coincide con “la più ampia e la più originaria modalità di apertura dell'esserci”, ma essa verrà indicata da Heidegger in modo esplicito nel 1935 come “il carattere fondamentale dell'essenza umana, cui in ogni caso gli altri caratteri debbono essere riportati”⁷⁰.

Tutto questo ha molto a che fare con quella che, nella Prolusione del '29, *Che cos'è metafisica*, viene indicata come “l'esperienza fondamentale del niente”. In tale circostanza, Heidegger affronta la questione della scienza moderna, e in particolare delle scienze esatte e del loro modo di rapportarsi all'ente, prescindendo del tutto dalla domanda sul ‘niente’ (*das Nichts*). L'ente è perciò inteso dalla scienza come suo proprio oggetto d'indagine ed è indagato muovendo dai presupposti della logica tradizionale, fondata sul principio d'identità e di non contraddizione⁷¹. Ciò con cui la scienza si confronta e verso cui essa si dirige nelle proprie indagini è dunque l'ente, ma Heidegger nota a questo proposito un aspetto particolarmente significativo di tale atteggiamento, costituito dal fatto che nel momento in cui la scienza tenta di assicurarsi il proprio oggetto d'indagine, essa tira in ballo qualcosa d'altro, e più precisamente essa si riferisce al ‘niente’. Ciò che bisogna indagare è infatti “l'ente stesso - e nient'altro”, ma è proprio questo riferimento a un che di altro dall'ente che, in tale circostanza, funge da origine per l'interrogazione heideggeriana.

Se dunque la scienza rifiuta espressamente il niente a favore della considerazione esclusiva dell'ente, perché essa si preoccupa di riferirsi a qualcosa d'altro rispetto all'ente, come se volesse difendere, tenere al riparo quest'ultimo da tutto ciò che non rientra in tale categoria? E, dal momento che l'atteggiamento positivo della scienza è talmente influente sulla società europea, da condurre Heidegger ad affermare, ancora nel 1946, che “si è così imbevuti di ‘logica’ che tutto ciò che contraddice l'abituale sonnolenza dell'opinare viene computato come un'opposizione da rifiutare”⁷², non varrà forse la pena di esaminare a fondo tale atteggiamento, specie in relazione al tentativo dichiarato di voler escludere tutto ciò che non c'è, che non è ente?

Ma qui emerge subito una questione importante, connessa alla presunta identificazione tra il ‘niente’ e ciò che non c'è, la quale si lega inscindibilmente ad una precisa interpretazione dell'essere⁷³. Certamente il ‘niente’ non è un ente, ma ciò non vuol

⁶⁹ «Ogni coscienza presuppone l'esistenza, pensata estaticamente, come *essentia* dell'uomo, dove *essentia* significa ciò che l'uomo è essenzialmente (*wes*) in quanto uomo. La coscienza, invece, non crea l'apertura dell'ente, né conferisce all'uomo quello stare aperto per l'ente che lo caratterizza. Verso dove, da dove e in quale libera dimensione potrebbe mai muoversi ogni intenzionalità della coscienza se l'uomo non avesse già nell'in-sistenza la sua essenza?» (M. Heidegger, *Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«* [1949], in GA 9, p. 375; trad. it., pp. 326-327).

⁷⁰ GA 40, p. 160; trad. it., p. 159.

⁷¹ «La regola fondamentale del pensiero in generale, cui comunemente ci si richiama, ossia il principio di non contraddizione, la “logica” generale, sopprime la questione, perché il pensiero, che essenzialmente è sempre pensiero di qualcosa, qui, come pensiero del niente, dovrebbe agire contro la sua propria essenza» (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* [1929], in GA 9, p. 107; trad. it., p. 63).

⁷² GA 9, p. 374; trad. it., pp. 299-300.

⁷³ «La metafisica antica concepisce il niente come non-ente, cioè come materia informe che da sé non è in grado di darsi forma e di diventare un ente dotato di forma e quindi di aspetto (*eidōs*). Essente è

necessariamente dire, secondo Heidegger, che esso debba essere ridotto a specie particolare scaturite dall'operazione logica della negazione; uno dei punti cruciali della questione consiste, appunto, nel porre in dubbio il fatto che il niente scaturisca dalla negazione logica, e nell'ipotizzare, piuttosto, che esso sia preliminare e più originario rispetto a quest'ultima.

Tale tesi, secondo cui la stessa negazione logica e l'intelletto verrebbero a dipendere dal 'niente', non è sicuramente facile da accettare, poiché a suo modo spaesante; essa mette fuori gioco la stessa consequenzialità logica e il dominio dell'intelletto, almeno sulla questione del niente, e si dirige verso l'indagine fenomenologica del modo e del luogo in cui all'esserci è data la possibilità di esperire il niente. Heidegger prende esplicitamente le distanze dall'atteggiamento logico-scientifico riguardo al niente e dal modo in cui quest'ultimo è comunemente inteso, e si esprime al riguardo nel modo seguente:

Ma può la sovranità della «logica» essere lesa? Forse che l'intelletto non è realmente sovrano in questa domanda sul niente?⁷⁴

Una simile domanda apre chiaramente la strada ad un modo alternativo di interrogare l'ente e il niente, rispetto a quello proprio del pensiero calcolante, aspetto che manterrà un'importanza centrale nella speculazione heideggeriana successiva, e che sarà ulteriormente rielaborato attraverso la distinzione tra un pensiero rappresentativo e un pensiero rammemorante⁷⁵.

Heidegger ribadisce qui quanto aveva precedentemente affermato in *Essere e tempo*, questa volta però concentrandosi con maggiore attenzione sulle conseguenze dell'angoscia, e dunque della *Unheimlichkeit*, sul rapporto tra l'esserci e "l'ente nella sua totalità". L'esserci non può infatti in alcun modo cogliere la totalità dell'ente, non può accedervi in ciò che essa è in sé; tuttavia può accedervi nel senso che l'esserci si sente situato "in mezzo all'ente" e coinvolto in questa totalità⁷⁶.

Pur avendo l'impressione di avere a che fare sempre e soltanto con uno o più enti alla volta, l'esserci si mantiene all'interno di una determinata totalità, che si offre però sempre in modo velato, come se stesse in secondo piano, e che funge da sfondo per il

l'insieme delle forme che si forma e che si mostra come tale nella forma (nella veduta)» (GA 9, p. 119; trad. it., p. 74).

⁷⁴ GA 9, p. 107; trad. it., p. 63.

⁷⁵ GA 9, p. 381; trad. it., p. 332. Sempre su questo punto, Heidegger afferma: «Ma se nell'ambito del domandare del niente e dell'essere è così infranto il potere dell'intelletto, allora qui si decide anche il destino del dominio della "logica" all'interno della filosofia. L'idea della "logica" stessa si dissolve nel vortice di un domandare più originario» (ivi, p. 117; trad. it., p. 72).

⁷⁶ «In fondo c'è un'essenziale differenza tra il cogliere la totalità dell'ente in sé e il sentirsi in mezzo all'ente nella sua totalità. La prima cosa è fondamentalmente impossibile, l'altra accade costantemente nel nostro esserci. È vero che, proprio nelle nostre vicende quotidiane, sembra come se fossimo ognora attaccati soltanto a questo o a quell'ente, come se ci fossimo perduti in questo o quell'ambito dell'ente. Ma per quanto frantumata possa apparire la vita quotidiana, nondimeno essa mantiene ancor sempre l'ente, anche se nell'ombra, in un'unità del "tutto"» (GA 9, p. 110; trad. it., pp. 65-66).

consueto svolgersi della vita quotidiana. Essa emerge in modo più chiaro in determinate circostanze legate a stati d'animo quali la noia profonda e l'amore, nei quali però il niente rimane nascosto; quest'ultimo, come precedentemente mostrato attraverso il "nulla di utilizzabile" emerso nel § 40 di *Essere e tempo*, si schiude in modo eminente solo nella tonalità emotiva fondamentale dell'angoscia⁷⁷.

Anche in questo caso, l'angoscia viene distinta dalla paura per via del carattere di totale indeterminatezza di ciò dinanzi a cui ci si angoscia, e tale indeterminatezza emerge qui in modo più chiaro non come l'incapacità da parte dell'esserci di determinarla, ma come la peculiare indeterminatezza e indeterminabilità del davanti-a-che dell'angoscia; il 'niente' si svelerebbe in tale stato d'animo molto raramente e "solo per degli attimi", nei quali appunto la totalità dell'ente sprofonda nell'irrilevanza e nell'insignificatività. Ciò non vuol dire che le cose scompaiono o che cambiano i luoghi, le persone e le cose a noi note; tuttavia si potrebbe dire che esse subiscono una profonda trasformazione poiché, pur rimanendo tali, non sono più tali per noi; in tale circostanza, non si offrono più punti d'appiglio e di riferimento, ed è per questo che non si può dire dinanzi a cosa ci si sente spaesati, poiché si tratta appunto di un che di assolutamente indeterminabile. L'ente nella sua totalità, le cose con cui sempre l'esserci si relaziona, d'improvviso si allontanano, ma proprio in questo loro allontanarsi Heidegger rintraccia al contempo un loro "rivolgersi a noi".

Lo stato di sospensione in cui l'esserci viene a trovarsi nei "rari momenti" di angoscia coincide dunque con il farsi presente del 'niente', con il suo venire a manifestazione e con lo sprofondare dell'ente nella sua totalità. Ciò significa che il 'niente' non si manifesta separatamente dall'ente, né si dà come ente a sé stante; esso non è il risultato di un annullamento della totalità dell'ente, ma si dona come il venire a manifestazione di una presenza irrepresentabile, che si schiude piuttosto proprio nell'ente, o meglio, nel "dileguare dell'ente nella sua totalità"⁷⁸.

In questo senso il 'respingere' da parte del 'niente', che rinvia all'ente nella sua totalità, facendolo però sprofondare nell'irrilevanza e nell'insignificatività, è inteso come l'essenza del niente, la "nientificazione" (*Nichtung*)⁷⁹; esso non dipende né da un annientamento della totalità dell'ente, né da un'operazione logica di negazione effettuata da parte dell'esserci. Il manifestarsi del niente all'esserci non deriva da quest'ultimo e, anzi, avviene spesso quando meno ci si aspetta un tale venire a

⁷⁷ A tale proposito, Heidegger afferma: «Lo spaesamento porta l'Esserci in cospetto di quell'inequivocabile nullità che rientra nella possibilità del suo poter-essere più proprio. Poiché nell'Esserci, in quanto Cura, ne va del suo essere, è dallo spaesamento che l'Esserci chiama se-Stesso, quale Si-stesso effettivamente deietto, per ridestarsi al suo poter-essere. Il richiamo è un richiamare-indietro chiamando-innanzi. *Inmanzi*: alla possibilità di assumere, esistendo, quell'ente gettato che l'Esserci è; *indietro*: nell'esser-gettato, per comprenderlo come il nullo fondamento che l'Esserci, esistendo, ha da assumere» (SZ, pp. 380-381; SZV, p. 342; SZM, pp. 807-809).

⁷⁸ «Nell'angoscia non ha luogo un annientamento di tutto l'ente in sé, né tanto meno una negazione da parte nostra dell'ente nella sua totalità per guadagnare alla fine il niente. Anche prescindendo dal fatto che all'angoscia come tale è estranea l'attuazione esplicita di un'asserzione negativa, noi, con una simile negazione che dovrebbe produrre il niente, arriveremmo sempre troppo tardi. Il niente ci viene incontro già prima [...] "insieme" all'ente nella sua totalità che si dilegua» (GA 9, pp. 113-114; trad. it., p. 69).

⁷⁹ Ivi, p. 114; trad. it., p. 70.

manifestazione. Nel suo rinviare all'ente e al suo essere, il niente lo svela in ciò che esso è, e si schiude attraverso esso⁸⁰.

Mediante il manifestarsi del 'niente', l'ente può dunque schiudersi nel suo significato profondo, e solo perché il niente non deriva da un'operazione logica dell'esserci ma, al contrario, quest'ultimo è come tale "tenuto immerso nel niente", esso può scorgere l'ente nel suo senso autentico e nella differenza rispetto al non-ente; allora è proprio qui che si offrono le condizioni per pensare l'ente in modo diverso rispetto a come esso è stato pensato dalla metafisica, in cui esso è inteso in quanto ente e a partire dall'ente presente, e in cui pertanto l'essere non è pensato come tale, finendo piuttosto per essere enticizzato⁸¹.

L'esserci è già sempre oltre la totalità dell'ente, esso appartiene essenzialmente all'essere e si trova costitutivamente in rapporto con esso; l'esserci è dunque *Lichtung*, ed è solo a partire dal niente, ovvero dallo spingersi dell'esserci oltre l'ente, e dal suo lasciarsi rapire dall'essere, che l'ente può manifestarsi all'esserci come tale.

Tornando sul tema dell'angoscia, Heidegger riprende i nessi appena sviluppati alla luce di quanto avviene nella quotidianità dell'esistenza, e del modo in cui tali nessi vengono effettivamente vissuti; la questione è sviluppata nel modo seguente:

Ma che cosa significa che quest'angoscia originaria accade solo in rari istanti? Nient'altro che questo: innanzitutto e per lo più il niente nella sua originarietà ci è occultato. Perché mai? Perché noi in certo modo ci perdiamo completamente nell'ente. Quanto più nel nostro affaccendarci ci volgiamo all'ente, tanto meno lo lasciamo dileguare come tale, tanto più ci distogliamo dal niente. [...] Il niente nientifica ininterrottamente, senza che noi, col sapere in cui quotidianamente ci muoviamo, veniamo veramente a sapere di questo accadere⁸².

Risulta a questo punto interessante notare come Heidegger, già in tale circostanza, parli di una "trasformazione dell'uomo nel suo esser-ci, che ogni angoscia fa accadere in

⁸⁰ Risulta particolarmente interessante, al fine di chiarire il ruolo che il 'niente' assume in rapporto all'ente e all'interpretazione di quest'ultimo, la riformulazione heideggeriana della "domanda fondamentale della metafisica", già affrontata nella Prolusione del '29. Si tratta del noto interrogativo, formulato da Leibniz in *Principi della natura e della grazia*, e successivamente ripreso da Schelling: "Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?". Heidegger lo affronta ulteriormente nell'*Introduzione* del '49 a *Che cos'è metafisica*, pensandolo però non più a partire dalla metafisica, ma muovendo da un pensiero che pensa la verità dell'essere, che in quella sarebbe piuttosto rimasta obliata. Egli si esprime al riguardo nel modo seguente: «Com'è che ovunque l'ente ha il primato e rivendica a sé ogni "è", mentre ciò che non è ente, il niente inteso come l'essere stesso, resta nell'oblio? Com'è che dell'essere non ne è veramente niente, e che il niente non dispiega propriamente la sua essenza (*west*)?» (ivi, pp. 382-383; trad. it., pp. 333-334).

⁸¹ Ivi, pp. 365-366; trad. it., pp. 317-318. Su questo punto, Esposito afferma: «E difatti, quando noi comprendiamo l'essere, trascendendo l'ente nella sua totalità, il suo senso non può che sfuggirci, e questa sottrazione è tutt'uno con l'essere stesso in quanto radicalmente differente dall'ente. [...] In definitiva, solo nell'angoscia del niente si apre lo spazio perché l'ente possa venirci incontro. Esso, l'ente – e non niente. Solo che la seconda parte della frase non è un'aggiunta rispetto alla prima, ma al contrario è ciò che permette la prima» (C. Esposito, *Heidegger*, cit., pp. 101-102).

⁸² GA 9, p. 116; trad. it., pp. 71-72.

noi”⁸³, la quale evidentemente influisce in modo significativo sull’interpretazione che l’esserci ha di se stesso, del mondo, delle cose e dell’essere.

Tale questione concerne certamente il senso e il compito della scienza e della ricerca, che Heidegger riprende nella parte finale della sua Prolusione, identificando quest’ultimo, lungi dall’essere raccolta di conoscenze sicure e indubitabili, con la possibilità di tornare a “dischiudere l’intero spazio della verità della natura e della storia”⁸⁴, dove la verità assume un senso di gran lunga più ampio e più profondo della mera adeguazione dell’intelletto alle cose⁸⁵.

Diverse furono le reazioni scatenate dalla Prolusione del ’29; tra queste, particolarmente dura fu la critica mossa da Carnap alle riflessioni heideggeriane sul ‘niente’ in un saggio del 1932 intitolato *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*, in cui egli manifestava l’esigenza di risolvere i numerosi “pseudoproblemi”, logicamente insensati ed empiricamente non verificabili, tra cui anche quelli sollevati da Heidegger in *Che cos’è metafisica?*. Tali “pseudo-proposizioni”, che secondo Carnap attanagliano l’indagine filosofica, andrebbero perciò risolte attraverso la costruzione di una sintassi logica, e dunque di un linguaggio logicamente corretto, fondato sulla perfetta corrispondenza tra sintassi logica e sintassi grammaticale⁸⁶.

Heidegger rispose a tale critica già nel corso universitario del ’35 *Introduzione alla metafisica*⁸⁷ e successivamente nell’*Appendice* del 1964 alla conferenza *Fenomenologia e teologia*⁸⁸, indicando Carnap e se stesso come rispettivi rappresentanti l’uno della concezione tecnico-scientistica e, l’altro, dell’esperienza speculativo-ermeneutica del linguaggio.

Ad ogni modo, la Prolusione apriva una via alternativa al pensiero rappresentativo, sviluppata in tale circostanza attraverso le analisi sul ‘niente’ come nettamente distinto dal concetto formale del niente, e dunque attraverso un pensiero cui Heidegger accenna qui di sfuggita come ad un “pensiero del niente”⁸⁹.

⁸³ Ivi, p. 113; trad. it., p. 68.

⁸⁴ Ivi, p. 121; trad. it., p. 76.

⁸⁵ «Tuttavia la metafisica non porta l’essere stesso al linguaggio, perché non pensa l’essere nella sua verità e la verità non come svelatezza e la svelatezza non nella sua essenza. Nella metafisica, l’essenza della verità compare sempre e solo nella forma già derivata della verità della conoscenza e dell’asserzione» (ivi, p. 369; trad. it., p. 321) E ancora: «L’omissione di tale pensarci dipende solo dal modo di pensare della metafisica? Oppure fa parte del destino essenziale della metafisica che le sfugga il suo proprio fondamento, perché nello schiudersi della svelatezza, ciò che in essa dispiega la sua essenza (*das Wesende*), la velatezza, rimane assente a favore dello svelato, che proprio così soltanto può apparire come l’ente?» (ivi, pp. 369-370; trad. it., pp. 321-322).

⁸⁶ R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* [conferenza del 1930, ripetuta in versione modificata nel 1932], in “Erkenntnis”, 2, 1931, pp. 219-41, trad. it. di R. Rossini, *Il superamento della metafisica mediante l’analisi logica del linguaggio*, in A. Pasquinelli, *Il neoempirismo*, UTET, Torino 1969, pp. 504-32.

⁸⁷ Il riferimento a Carnap appare nell’edizione inclusa nella *Gesamtausgabe*, ma non è presente nella traduzione italiana a cura di G. Masi. Per tali motivi cfr. F. Volpi, *Nota introduttiva*, in M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a. M 1976, trad. it. di F. Volpi, *Che cos’è metafisica?*, Adelphi, Milano 2001, pp. 26-29.

⁸⁸ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* [1927], in GA 9, pp. 45-78; trad. it., pp. 3-34.

⁸⁹ GA 9, p. 107; trad. it., p. 63.

Nel *Poscritto* del 1943 a *Che cos'è metafisica?*, alla luce dell'avvenuta *Kebr*, diviene ancora più chiaro cosa Heidegger intendesse attraverso l'«esperienza fondamentale del niente». Viene qui ripresa la difficoltà da parte di ogni indagine a raggiungere l'ambito dell'essere, legata all'ostinazione volta alla spiegabilità e all'oggettività di ogni cosa. Tuttavia, l'essere non è in alcun modo oggettivabile, esso è il non-ente, l'«assolutamente altro» dall'ente.

L'angoscia non è uno stato d'animo tra gli altri e non va in questo caso analizzata da un punto di vista psicologico; essa interessa ad Heidegger quanto alla sua stretta connessione con il niente, talmente stretta che proprio attraverso l'angoscia verrebbe a schiudersi, nella *Lichtung*, il riferimento dell'essere all'uomo⁹⁰. Così Heidegger si esprime al riguardo:

Questa Prolusione non coltiva una «filosofia dell'angoscia», così come non cerca di suscitare l'impressione di una «filosofia eroica». Essa pensa solo ciò che al pensiero occidentale si è rivelato fin dal suo inizio come ciò che è da pensare, e che tuttavia è rimasto dimenticato: l'essere. Ma l'essere non è un prodotto del pensiero. Al contrario, il pensiero essenziale è un evento dell'essere⁹¹.

Tale riferimento dell'essere all'uomo non può certo venire a manifestazione mediante l'atteggiamento oggettivante e calcolante, che considera ogni cosa come 'numerabile' e interscambiabile, come disponibile⁹². L'angoscia e lo spaesamento sfuggono inesorabilmente a tale approccio, e dunque anche l'essere rimane ad esso precluso.

Ecco che si chiarisce a questo punto il senso di quella trasformazione che ogni angoscia porta con sé, su cui Heidegger aveva attirato l'attenzione nella Prolusione del '29: essa consente di passare dalla pretesa di controllare l'ente, come qualcosa da misurare e consumare, alla possibilità di esperire l'eccedente e l'irrappresentabile, a partire dal quale l'ente stesso si manifesta per ciò che esso è. La trasformazione, che accade mediante l'angoscia, conduce perciò ad un modificato rapporto con le cose e con gli altri, e ad una diversa considerazione di essi da parte dell'esserci; essa non solo guida quest'ultimo verso l'afferramento modificato in cui consiste l'autenticità dell'esistenza, ma lo conduce al contempo nell'ambito di un pensiero che si lascia chiamare dall'inconoscibile, senza pretendere di costringerlo all'interno delle proprie griglie rappresentative, e che Heidegger svilupperà attraverso la nozione di 'pensiero essenziale'⁹³. Tale pensiero non è altro che l'insistenza (*Inständigkeit*) nell'esserci; esso si distingue dal pensiero rappresentativo innanzi tutto perché non si fonda più sull'identificazione di essere e presenza e, in tal modo, esso può prestare attenzione ai «segnali»⁹⁴ che sfuggono ad ogni pretesa di calcolo e di controllo da parte dell'esserci. Sarà dunque tale passaggio verso una considerazione alternativa dell'ente, che lo interpreta a partire dalla verità dell'essere e non più muovendo esclusivamente dall'ente

⁹⁰ M. Heidegger, *Nachwort zu: »Was ist Metaphysik?«* [1943], in GA 9, pp. 307-308; trad. it., pp. 261-262.

⁹¹ Ivi, p. 308; trad. it., p. 262.

⁹² Ivi, pp. 308-309; trad. it., pp. 262-263.

⁹³ Ivi, p. 311; trad. it., p. 265.

⁹⁴ *Ibidem*.

stesso, e che dopo la *Kehre* non sarà più riconducibile al *Dasein* umano, ma verrà a scaturire precipuamente dallo stesso sottrarsi dell'essere, a consentire ad Heidegger di pensare un rinnovato rapporto con le cose, le quali si riveleranno non ulteriormente riducibili a meri utilizzabili intramondani.

In questo senso, la brocca⁹⁵ rivela adesso un che di ulteriore e di non disponibile che la stessa brocca, se considerata come mero oggetto o come utilizzabile, non rivela. Tale ulteriorità è la stessa che emerge nel momento della *Unheimlichkeit*, ed è quell'ulteriorità, ovvero la *lethe* insita nell'*aletheia* che, secondo Heidegger, sarebbe rimasta obliata nel pensiero metafisico. Ciò era già emerso a proposito del saggio del '36 sull'opera d'arte, nel quale Heidegger rintraccia in quest'ultima il porsi in opera della verità, e dunque il venire a manifestazione dell'essere nell'ente⁹⁶.

Sulla scorta di tali considerazioni, nella conferenza del 1950 su *La cosa*, Heidegger intenderà l'essenza della cosa (*das Ding*) muovendo dalla nozione di "Quadrato" (*Geviert*), e dunque dal dispiegarsi dell'evento dell'essere, scorgendo nella 'cosa' in quanto 'cosa' il carattere peculiare attraverso cui essa riunisce la Quadratura di cielo, terra, divini e mortali⁹⁷.

Tuttavia, è bene che ci si limiti qui a semplici cenni, mantenendo piuttosto l'attenzione sul tema della *Unheimlichkeit*, dal momento che il legame tra la cosa e il *Geviert* sarà trattato in modo più approfondito nel capitolo successivo del presente lavoro, nel quale tenterò di esplicitare tali nessi alla luce del senso profondo del soggiornare dell'uomo "sulla terra presso i luoghi e le cose"⁹⁸.

4. Il "farsi-di-casa nell'esser-spaesato"

A giudicare da quanto fin qui emerso relativamente al tema della *Unheimlichkeit*, si potrebbe dire che essa assume un ruolo opposto rispetto a quello svolto dalla coscienza⁹⁹, intesa come "scudo protettivo", il quale renderebbe sopportabile per l'uomo il continuo essere sottoposto a stimoli da parte di una dimensione non pienamente controllabile. Lo spaesamento, lungi dal proteggere da quanto eccede ogni possibile rappresentazione e ogni attività della coscienza, dirada l'ambito dell'irrepresentabile e lo rende accessibile.

È possibile rintracciare nel corso universitario del 1935, *Introduzione alla metafisica*, un altro importante luogo in cui Heidegger, alla luce dell'avvenuta *Kehre*, affronta tale problematica. L'occasione che gli consente di esplicitare il senso profondo della

⁹⁵ Con l'esempio della brocca, intendo riferirmi alla già citata conferenza *Das Ding*, tenuta da Heidegger nel 1950.

⁹⁶ GA 5, pp. 25-26; trad. it., pp. 42-43. Cfr. anche il § 1 del I capitolo del presente lavoro.

⁹⁷ Per tali motivi, cfr. GA 7, in particolare le conferenze *Das Ding* e *Bauen Wohnen Denken*.

⁹⁸ Ivi, p. 159; trad. it., p. 105.

⁹⁹ Su questo punto, cfr. il § 1 del II capitolo del presente lavoro.

Unheimlichkeit in relazione all'essenza dell'uomo, e al riferimento dell'essere a quest'ultimo, è data dal commento al primo coro dell'*Antigone* di Sofocle, ivi sviluppato. In tale circostanza, dopo aver discusso la sentenza permenidea, secondo cui *to gar auto noein estin te kai einai*, che viene qui tradotta come “apprensione ed essere stanno in un rapporto di coappartenenza reciproca”, Heidegger passa al commento del primo coro dell'*Antigone* (vv. 332-375), al fine di far emergere “quella che, secondo l'esperienza greca, è l'essenza dell'uomo”, al di qua di ogni possibile fraintendimento in senso antropologico, e di ogni possibile rappresentazione di ciò che significa appunto essere uomo.

Heidegger precisa subito di essere consapevole dei limiti che tale interpretazione comporta, già solo per il fatto di non poter essere posta in relazione con l'intera tragedia o con l'intera opera di Sofocle, e tuttavia è chiaro fin dall'inizio che essa renderà percorribili sentieri imprescindibili per l'indagine concernente l'uomo e il suo 'proprio' essere.

L'analisi si svolge attraverso tre vie. La prima mira ad individuare l'elemento centrale del componimento; la seconda è intesa come l'attraversamento dello sviluppo delle strofe nel loro proprio ordine, alla luce di quanto emerso nella prima via; l'ultima è legata al tentativo di rintracciare un “punto fermo”, che venga in soccorso all'interpretazione, consentendole di accedere al senso profondo dell'esperienza greca dell'essenza umana.

L'elemento centrale del componimento viene subito rintracciato nei primi due versi:

Di molte specie è l'inquietante, nulla tuttavia di più inquietante dell'uomo s'aderge.¹⁰⁰

Tale elemento è dato dalla caratterizzazione dell'uomo attraverso l'espressione *to deinotaton*, che Heidegger rende in tedesco come *das Unheimlichste*, ovvero “ciò che vi è di più inquietante”, in grado di esprimere i diversi significati cui si riferisce il termine *deinon*.

La difficoltà di cogliere il senso di tale espressione è data non solo dal fatto che, secondo Heidegger, tale aspetto peculiare all'uomo rimane precluso a chi persista nell'ostinazione di voler determinare l'essenza umana attraverso una mera descrizione di qualità ad essa inerenti, e che dunque l'emergere di esso richiede un particolare modo di disporsi; essa dipende in modo altrettanto significativo dall'ambiguità propria della parola *deinon*.

Il principale significato del termine, attorno a cui inizialmente si sviluppa l'interpretazione heideggeriana, concerne il *deinon* nella modalità di ciò che è violento (*das Gewaltige*). Esso si dispiega da un canto come l'«imporsi predominante» (*überwältigendes Walten*), e coincide con la totalità dell'ente; dall'altro, invece, per quanto concerne precipuamente l'uomo, il significato di *deinon* emerge appunto come “il violento”, colui che esercita violenza. Tali accezioni si intrecciano con altri due significati fondamentali del *deinon*: il ‘terribile’, lo ‘spaventoso’ (*das Furchtbare*), che viene

¹⁰⁰ GA 40, p. 158; trad. it., p. 156.

qui a corrispondere con l'imporsi predominante e, d'altro canto, l'insolito, l'inconsueto (*das Ungewöhnliche*)¹⁰¹.

È d'obbligo, a questo punto una precisazione su cosa Heidegger intenda con il termine violenza (*Gewalt-tätigkeit*) poiché, se essa fosse da assumere nel modo in cui la si intende comunemente, ne seguirebbe che il carattere peculiare all'essere umano verrebbe a coincidere con la sua brutalità, e ciò condurrebbe ad una strada del tutto diversa da quella che viene dischiusa nei passi in questione. E infatti Heidegger si preoccupa di sottolineare come non si tratti della violenza nel modo in cui essa è comunemente intesa, ma di una sorta di 'perturbamento' e di 'violazione', che ha molto a che fare con il rapporto tra l'uomo e l'essere, o meglio con il riferirsi dell'essere all'uomo.

L'uomo risulta perciò essere spaesante e spaesato, ovvero mantiene una duplice relazione con la *Unheimlichkeit*; esso è infatti tale sia perché si trova costantemente esposto alla totalità dell'ente, ovvero al predominante (*das Überwältigende*), sia perché egli esercita la violenza proprio nei confronti di quest'ultimo, ovvero, come afferma Heidegger, "egli raccoglie l'imporsi e lo reca in una apertura". Ed è relativamente all'accezione che qui la violenza viene ad assumere, e attraverso essa, che l'essere *deinon* dell'uomo può dispiegarsi in un altro fondamentale significato, quello che lo concerne nella modalità dell'insolito, dell'inconsueto e di ciò che estromette dall'ambito del familiare¹⁰².

L'uomo, infatti, esercitando violenza sul predominante, ovvero raccogliendolo e recandolo in una determinata apertura, permette a quest'ultimo di venire a manifestazione e oltrepassa i limiti di ciò che gli è consueto e familiare, incontrando in tal modo la sua propria estraneità a se stesso. Heidegger argomenta tale carattere dell'*Unheimliche* in un passo che vale la pena di riportare interamente:

Noi concepiamo l'in-quietante (*das Un-beimliche*) come quello che estromette dalla «tranquillità», ovvero sia dal nostro elemento, dall'abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa. Ciò che è insolito, non familiare (*das Unheimische*), non ci permette di rimanere nel nostro elemento. Ed è in ciò che consiste il pre-dominante. Ma l'uomo è quanto vi è di più inquietante non soltanto perché svolge la sua essenza in mezzo all'in-quietante così inteso, ma lo è perché fuoriesce, sfugge da quei limiti che gli sono anzitutto e per lo più familiari, in quanto, come colui che esercita la violenza, trasgredisce i limiti del familiare, e ciò proprio in direzione dell'inquietante

¹⁰¹ A tale proposito, cfr. l'interessante studio condotto da A. Ardovino, *L'Antigone di Heidegger*, in P. Montani (a. c. di), *Antigone e la filosofia. Hegel, Hölderlin, Kierkegaard, Heidegger, Bultmann, Donzelli*, Roma 2001, in particolare p. 168.

¹⁰² Tuttavia, come giustamente sottolinea Ardovino, la traduzione heideggeriana della *deinotes* dell'uomo con *die Unheimlichkeit* attribuisce una sorta di privilegio all'ambito concernente lo spaesamento. Così leggiamo in un passo particolarmente significativo al riguardo: «In primo luogo, rispetto alla dimensione della minaccia e dell'incombere violento, la scelta dell'*Unheimliche* privilegia, seppure di poco, la terza dimensione semantica del termine greco, quella legata allo spaesamento (all'inusuale che ci si rivela dentro e con ogni familiare). Ma questo privilegio non accade semplicemente perché l'indisponibilità linguistica ci forza ad assumere come separato ciò che in greco si rende compresente. Al contrario, la *Unheimlichkeit* è autenticamente la *deinotes* in quanto tutti i fenomeni che si raccolgono in essa trovano la loro radice essenziale prima di tutto nell'essere qualcosa di *un-beimlich*, di non-familiare, e solo così, nello spazio aperto dall'inappartenenza e dallo sbigottimento, qualcosa di tremendo e di mirabile, di minaccioso e di violento» (A. Ardovino, *L'Antigone di Heidegger*, cit., p. 169).

inteso come il predominante. [...] essere ciò che vi è di più inquietante costituisce il carattere fondamentale dell'essenza umana, cui in ogni caso gli altri caratteri debbono essere riportati¹⁰³.

Heidegger afferma esplicitamente che la peculiarità della condizione umana deve essere ricercata nella dimensione della *Unheimlichkeit*, solo che adesso, a differenza di quanto avveniva in *Essere e tempo*, essa non è più intesa a partire dal progettarsi dell'esserci, ma dall'emergere di una dimensione di estraneità e di ulteriorità, e dunque muovendo dal riferimento (*Bezug*) dell'essere all'uomo.

L'inquietante che riguarda l'uomo è unico tra tutto ciò che vi è di inquietante: egli infatti esercita violenza sul predominante e, così facendo, permette all'essere di manifestarsi, ma non può in alcun modo dominare la totalità dell'ente.

L'evento dell'inquietante è dato precipuamente dal rapporto reciproco tra il predominante e l'uomo, inteso come il violentante. Heidegger tenta di esplicitare ulteriormente il senso del predominante, ovvero "l'essere dell'essente nella sua totalità", attraverso il termine greco *dike*, intendendolo primariamente come "connessione e ordinamento". L'essere violentante dell'uomo va invece inteso come *techne*, dove ovviamente essa non corrisponde ad un sapere tecnico ma all'operare dell'uomo, ad una prospettiva (*Hinaussehen*) che oltrepassa ciò che è meramente presente, e dunque, in ultima analisi, al "porre in opera" l'essere, ovvero la *physis*, nell'ente¹⁰⁴.

Proprio muovendo da tali nessi, Heidegger afferma che "l'esserci dell'uomo storico è un in-cidente (*Zwischen-fall*)", ovvero quel varco all'interno del quale l'essere ha la possibilità di venire a manifestazione, e nel quale può, appunto, aver luogo l'evento (*Ereignis*) dell'essere; ma perché ciò avvenga è necessario un rivolgimento, ovvero è necessario che l'uomo scopra la propria condizione di mortale e la assuma su di sé, lasciando in tal modo venire incontro l'ente per ciò che esso è, e scorgendo nell'essere un che di ulteriore rispetto alla stabilità e alla presenza. Il rischio, qualora questo non avvenisse, è quello di continuare ad avanzare in direzione opposta rispetto alla *Unheimlichkeit* e all'ascolto dell'appello che l'essere ci rivolge, nell'ambito di una sempre maggiore controllabilità e disponibilità di quanto ci circonda.

Heidegger torna qui a parlare, commentando la seconda strofe del coro, di un tema che aveva svolto un ruolo centrale in *Essere e tempo*, il tema della morte¹⁰⁵, limite proprio e

¹⁰³ GA 40, p. 160; trad. it., p. 159.

¹⁰⁴ «Così il *deimon* considerato come il predominante (*dike*) e il *deimon* considerato come il violentante (*techne*) si fronteggiano, peraltro non come due cose sussistenti. Questo "essere a fronte" consiste piuttosto in ciò, che la *techne* si erge contro la *dike*, la quale dal suo canto come ordine (*Fug*) dispone di ogni *techne*. È questo reciproco esser di fronte che è. Esso è solamente in quanto ciò che vi è di più inquietante, l'esser-uomo, accade (*geschieht*), in quanto l'uomo è presente come storia (*als Geschichte west*)» (A. Ardovino, *L'Antigone di Heidegger*, cit., p. 168).

¹⁰⁵ «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 *anticipazione della possibilità*. [...] La morte, in quanto possibilità, non offre niente «da realizzare» all'Esserci e niente che esso stesso possa *essere* come realtà attuale. Essa è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso... ogni esistere. [...] L'essere-per-la-morte, come

misura dell'uomo, la quale mette fuori gioco ogni suo possibile operare. Essa non influisce sulla vita umana soltanto nel momento in cui sopraggiunge; al contrario, essa è talmente 'presente' nell'ambito dell'esistenza, da condurre Heidegger, nella parte conclusiva del suo commento al primo coro dell'*Antigone*, ad affermare che "l'esser-ci (*Da-sein*) è la stessa in-quietudine accadente"¹⁰⁶.

Tuttavia il rapporto che l'uomo intrattiene con essa è innanzi tutto e per lo più di fuga e di evasione, e ciò, come sarà ribadito nel corso universitario del '42 su *L'inno Der Ister di Hölderlin*¹⁰⁷, non gli consente di accedere al suo stesso essere. Nel corso appena citato, Heidegger riprende tali problematiche in un'ulteriore interpretazione del primo canto corale dell'*Antigone*, e mostra come, proprio attraverso il senso dell'*Unheimliche*, e mediante il rapporto tra il proprio e l'estraneo, si offra la possibilità di sentir risuonare il primo componimento, il canto corale, nel secondo, *Der Ister*.

Viene qui ribadito il ruolo del *deinon*, inteso come unità dei suoi tre significati fondamentali, già emersi in *Introduzione alla metafisica*; ma questa volta ci si mette in guardia in modo esplicito contro il rischio di interpretare tale carattere come esclusivamente negativo, ovvero come "allontanamento e uscita"¹⁰⁸ da ciò che è di casa, dall'ambito del familiare. Ogni possibile soggiorno dell'uomo storico non solo deve affrontare ed assumere il suo stesso essere *unheimlich*, ma deve scoprire nello stesso spaesamento, e dunque nel coappartenersi del proprio e dell'estraneo, il luogo autentico del suo abitare¹⁰⁹.

La condizione umana si rivela perciò segnata da una possibilità peculiare, che la distingue dall'essere *unheimlich* di ogni altro ente, e che fa sì che l'uomo esperisca il suo più proprio, innanzi tutto e per lo più, come se gli fosse estraneo; egli non è il più inquietante da un punto di vista quantitativo o qualitativo rispetto agli altri enti, piuttosto lo è in modo del tutto differente, nel senso che solo l'uomo può essere nella

anticipazione della possibilità, rende possibile questa possibilità e la rende libera come tale» (SZ, p. 348; SZV, pp. 313-314; SZM, pp. 741-743).

¹⁰⁶ »So ist das Da-sein die geschehende Un-heimlichkeit selbst« (GA 40, p. 167; trad. it., p. 166).

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"* [Sommersemester 1942], hrsg. von W. Biemel, in GA, Bd., 53, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, p. 92; trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 70.

¹⁰⁸ Ivi, p. 89; trad. it., p. 67.

¹⁰⁹ Vengono inoltre analizzate, in modo più approfondito rispetto a quanto era avvenuto in *Introduzione alla metafisica*, due ulteriori "determinazioni essenziali dell'uomo", nelle quali emerge chiaramente l'essere profondamente segnato da contrasti dell'essere inquietante proprio dell'uomo. La prima concerne l'espressione *pantoporos aporos*, ed è posta al verso 360 del componimento; essa rivela il contrasto per cui l'uomo, "aggirandosi dappertutto, è tuttavia privo d'esperienza", ovvero perviene al nulla, nel senso che in niente, tra tutto ciò che egli raggiunge, gli è possibile cogliere la sua propria essenza. Egli, infatti, è immerso in una molteplicità di esperienze, che però non gli rendono mai l'esperienza del suo costitutivo appartenere all'essere. La seconda contrapposizione è invece data dall'accostamento dei termini *hypsipolis apolis*, tradotto come "dall'alto la sede dominando, dalla sede escluso", attraverso il quale emerge come l'uomo, nell'ambito specifico del suo operare, la *pòlis*, non si riduca alle sue imprese e a ciò che fonda, e non possa cogliere in esse il suo stesso essere. Proprio in riferimento alla coappartenenza dei contrasti che caratterizza la condizione umana, Heidegger afferma: «Sotto questo rispetto, dobbiamo tentare di pensare il doppio rapporto costituito di contrasti, "dappertutto in cammino-senza scampo" e "la sede oltrepasando-senza sede", per capire in quale senso e perché l'uomo sia nel mezzo dell'ente il più inquietante degli enti» (ivi, p. 111; trad. it., p. 82).

modalità dell'essere 'spaesato'¹¹⁰. Egli, trovandosi in mezzo alla totalità dell'ente, si perde spesso nell'ente, dimenticando in tal modo l'essere, ovvero il manifestarsi a partire dal quale ogni manifestazione e ogni manifesto diviene possibile¹¹¹.

L'esistenza umana permane dunque inevitabilmente in uno stato conflittuale tra familiare ed estraneo, che non si risolve neanche dopo che l'uomo abbia assunto su di sé tale condizione, neanche dopo che egli sia giunto a quella trasformazione che conduce ad una possibile esistenza autentica, poiché proprio lì emerge, in tutta la sua portata inquietante, la non risolvibilità del contrasto e la coappartenenza essenziale del proprio e dell'estraneo. Ciò vuol dire che proprio a questo punto diviene 'chiaro' che per raggiungere il 'proprio' e per accedervi, bisogna allontanarsi, attraverso la *Unheimlichkeit*, da quanto in prima battuta ci appare come il più proprio e il più familiare.

Non vi è pertanto possibilità alcuna di ristabilire una presunta trasparenza della coscienza, e tantomeno una qualche logica identitaria escludente. L'unica appropriazione possibile di sé si dà come espropriazione, come scoperta della propria appartenenza ad altro e del proprio essere solo ed esclusivamente in rapporto con altro. L'uomo non è tale in quanto soggetto, né come animale razionale, ma come mortale, e ciò significa nel riferimento essenziale a quanto viene indicato da Heidegger attraverso il dispiegarsi della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali.

L'abitare dell'uomo deve dunque assumere tali rapporti e tali contrasti, e non può divenire un abitare autentico prescindendo dal fatto che non si dà per l'uomo una dimora tranquillizzante e protetta dal velo dell'ovvio e del consueto, che non sia al contempo intimamente abitata da un'ulteriorità incontrollabile, che minaccia di mettere fuori gioco ogni certezza e ogni rassicurazione¹¹².

Come precedentemente accennato, Heidegger ritorna sul tema del rapporto tra il proprio e l'estraneo, e sul legame tra la *Unheimlichkeit* e l'ambito della dimora, nel corso universitario del 1942 concernente la poesia innica di Hölderlin e, in particolare, l'inno *Der Ister*.

In tale circostanza Heidegger, muovendo dai riferimenti della poesia di Hölderlin alla peculiare motilità dei fiumi, intesi come luoghi per una possibile dimora per l'uomo storico, si interroga sull'essenza poetica del fiume e sul suo rapporto con lo spazio e con il tempo. Secondo tale interpretazione, i fiumi nella poesia di Hölderlin non sono

¹¹⁰ «Ciò che tuttavia è nella sua essenza spaesato supera in maniera inquietante tutto ciò che è inquietante, ossia lo supera nell'essenza. [...] Questa intima densità di contrasti risiede in ogni modo del tratto spaesato come sua interna costituzione fondamentale. I restanti modi dell'inquietante hanno invece la forma con cui sono in opposizione sempre al di fuori di sé e non sono in contrasto al loro stesso interno come accade nel tratto spaesato» (ivi, pp. 103-104; trad. it., p. 77).

¹¹¹ Su questo punto, cfr. ivi, p. 93; trad. it., p. 70.

¹¹² A tale proposito, in riferimento alla "voce estranea e straniante" che 'parla' all'uomo nella dimensione dello spaesamento, Resta afferma: «Chiamandolo a sé, lo chiama ad essere altro, a diventare Straniero e a riguardare come straniera ogni cosa. Gli impone di lasciare per sempre la casa, lo sradica, lo trascina fuori in un esodo che non può conoscere confortanti appaesamenti in nessun dove. Lo disabituata al consueto per renderlo abituale con l'inabituale e solo così poter "abitare". Lo chiama ad un processo di estraniamento e di alterazione senza possibile ritorno a un Sé, all'unità dell'Identico, rivelandolo come *l'in se stesso differente*. Questo comando che già da sempre fa di lui un espatriato senza possibilità di ritorno in patria, esclude perciò ogni logica conciliativa, né può obbedire ad alcuna *Aufhebung* dialettica» (C. Resta, *L'Estraneo*, cit., pp. 68-69).

né eventi o fatti naturali, né ‘immagini-di-senso’, ovvero immagini scaturenti da qualcosa di afferrabile in modo sensibile, che tuttavia rimandano a qualcosa di non sensibile¹¹³; al di qua del fiume ‘reale’, analizzato e definito dalla geografia e dalla scienza, l’essenza nascosta del fiume si rivela come “località del soggiorno dell’uomo”. Lo scorrere del fiume, il suo sfuggire inesorabilmente ad un tempo e ad uno spazio numerabili, e alle contrapposizioni nette tra un passato, un presente e un futuro, tra un proprio e un estraneo, corrispondono ad un soggiornare alternativo dell’uomo sulla terra; anzi, è proprio quest’ultimo che, attraverso il rivolgimento scaturente dalla *Unheimlichkeit*, può corrispondere al carattere errante, espropriante e spaesante del fiume.

Il fiume conduce perciò l’uomo al suo “tratto proprio”¹¹⁴, ma è esattamente qui che, come emerso durante il commento al primo coro dell’*Antigone* di Sofocle, diviene chiara l’impossibilità di un ‘essere-a-casa’ che non sia, seppur in modo ancora velato, già estraneo a se stesso. La strada che conduce al più proprio non può dunque muovere da se stessi, ma deve muovere da altro e dall’assunzione della propria essenziale appartenenza ad altro.

Lo scorrere del fiume muove al contempo, come “dileguante” verso “ciò-che-è-stato” e, come “colmo di presagio”, verso “ciò-che-viene”, e offre all’uomo il luogo di un possibile abitare e costruire, alternativi rispetto all’occupazione di uno spazio padroneggiabile, all’interno del quale ci si possa appaesare, al riparo di quanto ci risulta estraneo ed eccede ogni nostra rappresentazione. Il fiume è dunque passaggio, erranza, migrazione, impossibilità di una dimora fissa, e di una qualsivoglia identità con sé. Heidegger si esprime a tale riguardo nel modo seguente:

Alla piena essenza del passaggio [*Wanderung*], in corrispondenza alla località [*Ortschaft*] del luogo [*Ort*], diamo il nome di transitorietà [*Wanderschaft*]. [...] Questa transitorietà, che è il fiume stesso, determina il modo in cui l’uomo è di casa su questa terra¹¹⁵.

Ma cosa vuol dire che l’uomo deve «assumere la terra come il fondamento di ciò-che-è-di-casa»?¹¹⁶ Esso non sarà certamente da intendere da un punto di vista prettamente fisico. Dunque, in che senso la terra svolge un ruolo così importante per un abitare alternativo dell’uomo, al quale sia data la possibilità di scoprire nello spaesamento il suo tratto peculiare, e che sappia sopportare la non risolvibilità dei contrasti da cui la propria condizione è segnata?

Un aiuto considerevole al fine di chiarire tale questione, ci si offre a partire dal saggio del 1936 su *L’origine dell’opera d’arte*, in cui Heidegger affronta con particolare attenzione il rapporto, o meglio, la contesa (*Streit*) tra terra (*Erde*) e mondo (*Welt*). Come

¹¹³ «Tale struttura [dell’immagine-di-senso] consiste nella distinzione di un ambito sensibile e di un ambito non sensibile. In ogni uso d’immagini-di-senso questa distinzione è presupposta come già in atto» (GA 53, p. 18; trad. it., p. 19).

¹¹⁴ Ivi, p. 23; trad. it., p. 23.

¹¹⁵ Ivi, p. 35; trad. it., p. 30.

¹¹⁶ Ivi, p. 35; trad. it., p. 31.

precedentemente emerso, l'opera d'arte non è qui intesa come rappresentazione o riproduzione della realtà, ma come ciò in cui l'ente si apre 'nel suo essere', ovvero ciò in cui emerge il velamento insito nel dis-velamento, e la contesa tra terra e mondo; essa è, più precisamente, la "messa in opera della verità", a sua volta compresa non come mera adeguazione, ma come *aletheia*¹¹⁷.

In tale circostanza, Heidegger identifica la terra con ciò che, nell'aprirsi di un mondo, rimane 'chiuso'; essa è ciò che rimane nascosto nella modalità di un che di ulteriore rispetto al preciso mondo, cui di volta in volta ci si riferisce¹¹⁸. La terra si mostra solo attraverso il suo sottrarsi, a partire dal quale un determinato mondo può venire a manifestazione¹¹⁹. Tuttavia, la terra e il mondo non coincidono con il velamento e con il disvelamento, e la loro contesa non coincide, a sua volta, con quella, più originaria, tra *lethe* e *aletheia*, piuttosto essa corrisponde a tale contrasto¹²⁰.

¹¹⁷ Sulla questione della verità come *aletheia*, in particolare per quanto concerne i *Beiträge zur Philosophie*, si veda l'interessante articolo di Samonà, del 2008, dal quale riporto di seguito un passo particolarmente esplicativo: «In modo schematico potremmo dire che Heidegger si sforza di rovesciare radicalmente un approccio filosofico nel quale la verità dell'essere assume carattere e validità dalla capacità del pensiero di trascendere l'ente o di superare il falso; o più in generale egli tenta di liberare la verità dalla concezione antagonista che essa ha conosciuto in una tale fondazione, agli occhi di Heidegger caratteristica della metafisica. Nel superamento che abbatte il falso e sottomette l'ente a una verità posta più in alto di esso è implicito il finale fallimento della ricerca del fondamento. Ma in questo fallimento si nasconde l'essenza conflittuale della verità. Ripensando la questione a partire dall'essere, Heidegger intende perciò innanzitutto dare piuttosto un fondamento all'oblio dell'essere, mostrando che l'allontanamento dall'essere è possibile solo perché l'appartenenza del *non* all'essere apre una distanza all'interno di quest'ultimo. Ciò però comporta l'accoglimento di una non-verità, di un non-essere e perfino di un'infondatezza dell'essere [...]» (L. Samonà, *Verità, spazio-tempo, salvezza nei* *Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, cit., p. 365).

¹¹⁸ In questo senso, Heidegger afferma: «Da ciò che intendiamo con questo termine [Terra] occorre tener ben lontano ogni idea di massa materiale stratificata o di pianeta in senso astronomico. La Terra è ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento protettivo. In ciò che sorge è-presente la Terra come la nascondente-protettiva» (GA 5, p. 28; trad. it., p. 28). Poco più avanti, egli afferma: «L'opera porta e mantiene la Terra nell'aperto di un mondo. L'opera lascia che la Terra sia una Terra. [...] Aperta e illuminata in se stessa, la Terra appare soltanto se è garantita e conservata come la essenzialmente indischiudibile, sottraentesi ad ogni dischiudimento e mantenentesi in un costante rifiuto» (ivi, pp. 32-33; trad. it., pp. 31-32).

¹¹⁹ Nel saggio del '36 su *L'origine dell'opera d'arte*, in merito al rapporto tra terra e mondo, Heidegger afferma: «Il mondo è l'autoaprentesi apertura delle ampie vie delle opzioni semplici e decisive nel destino di un popolo storico. La Terra è la non costretta apparizione del costantemente autochiudentesi, cioè del coprente-custodente. Mondo e Terra sono essenzialmente diversi l'un dall'altro e tuttavia mai separati. Il Mondo si fonda sulla Terra e la Terra sorge attraverso il Mondo. Ma la relazione fra Mondo e Terra non si esaurisce affatto nella vuota unità contrappositoria di elementi indifferenti. Riposando sulla Terra, il Mondo aspira a dominarla. In quanto autoaprentesi, esso non sopporta nulla di chiuso. Invece la Terra, in quanto coprente-custodente, tende ad assorbire e a risolvere in sé il Mondo. Il contrapporsi di Mondo e Terra è una lotta. Sarebbe però una banale falsificazione della natura di questa lotta se la si intendesse come contesa e rissa, attribuendo ad essa solo i caratteri del perturbamento e della distruzione. Nella lotta autentica, i lottanti – l'un l'altro – si elevano all'autoaffermazione della propria essenza. L'autoaffermazione dell'essenza non è però mai l'irrigidimento in uno stato accidentale, ma l'abbandono di sé alla originarietà nascosta da cui scaturisce il proprio essere» (GA 5, p. 35; trad. it., pp. 33-34).

¹²⁰ A tale proposito, Heidegger afferma: «All'Aperto appartengono il Mondo e la Terra. Ma il Mondo non è senz'altro l'Aperto, corrispondente all'illuminazione, e la Terra non è senz'altro il chiuso, corrispondente al nascondimento. Il Mondo è piuttosto l'illuminazione delle direttrici delle ingiunzioni essenziali in cui si ordina ogni decidere. Ma ogni decisione si fonda in qualcosa di non padroneggiato,

In questo senso la terra rientra in quell'ulteriorità e in quell'eccedenza rispetto a quanto si dà nella modalità della presenza, intesa nel suo significato tradizionale. Pertanto, dal momento che tale spaesante ulteriorità emerge attraverso il rivolgimento scaturente dalla *Unheimlichkeit*, che si rivela a sua volta imprescindibile per ogni autentico abitare dell'uomo, sembra plausibile che la terra, così intesa, svolga un ruolo centrale nel percorso che conduce l'uomo alla scoperta di un "farsi-di-casa nell'esser-spaesato" (*das Heimischwerden im Unheimischsein*)¹²¹ e alla possibile assunzione di tale condizione, tratto peculiare al suo stesso essere uomo.

Tale questione accompagna l'intero commento heideggeriano all'inno *Der Ister* di Hölderlin, in cui Heidegger afferma che si dà una possibilità di intravedere, o meglio di 'presagire', "l'essenza della verità poetica nel senso di Hölderlin" proprio attraverso la differenza che emerge tra "l'essenza poetica dei fiumi" e il modo in cui essi sono comunemente e quotidianamente intesi¹²². E proprio seguendo questo indizio, e prestando una particolare attenzione al tema del soggiornare dell'uomo, Heidegger sviluppa una trattazione molto interessante concernente lo spazio, il tempo e la loro relazione.

L'elemento centrale attorno a cui si sviluppa l'argomentare heideggeriano è dato dalla differenza rintracciata tra l'unità di ciò che egli ha precedentemente indicato attraverso i termini *Ortschaft* e *Wanderschaft*, e il rapporto tra lo spazio e il tempo, nel modo in cui essi vengono intesi, muovendo da un canto dalla comprensione metafisica¹²³ di essi e, dall'altro, dall'esperienza quotidiana e dunque dall'atteggiamento calcolante della scienza moderna. Infatti, l'atteggiamento tecnico-scientifico moderno, riducendo lo spazio e il tempo a mere coordinate, volte alla determinazione numerica e dunque alla possibilità di ordinare e di calcolare qualcosa, avrebbe condotto ad una precisa interpretazione di ciò che è reale, che verrebbe pertanto ad essere tale solo sulla base della sua prestazione quantificabile e dell'effetto (*Wirkungsgröße*)¹²⁴ da esso prodotto. Lo spazio, il tempo e il loro rapporto si rivelano in tale prospettiva come avvolti da una

di nascosto, di fuorviante, senza di che non potrebbe mai essere un decidere. La Terra, a sua volta, non è semplicemente il chiuso, ma ciò che emerge come autochiudentesi. Mondo e Terra sono sempre, e in virtù della loro stessa essenza, in contrapposizione e in lotta» (ivi, p. 42; trad. it., p. 40).

¹²¹ GA 53, p. 143, trad. it., p. 104. Al fine di chiarire in che senso l'*Unheimliche* dell'uomo si distingua da quello concernente gli altri enti, Heidegger afferma: «Dovrebbe ora, per certi versi, essere divenuto più chiaro perché e in quale senso il *deimon*, qui, sia stato tradotto con "inquietante". La parola che dice che l'uomo è il più inquietante degli enti non vuole dire che l'uomo per lo più provochi paura e incuta terrore. In questo modo, l'inquietante sarebbe inteso esclusivamente come l'impressione che esso produrrebbe su di noi. Ma l'inquietante non vuole essere avvertito come impressione; vuole invece essere compreso a partire dall'esser-spaesato, dal tratto cioè che sta a fondamento del soggiornare dell'uomo nel mezzo dell'ente» (ivi, p. 83; trad. it., pp. 112-113).

¹²² «In che cosa consista e su che cosa poggi l'essenza della verità poetica nel senso di Hölderlin, possiamo imparare a presagirlo nella differenza tra l'essenza poetica dei fiumi e la realtà che attribuisce loro l'esperienza quotidiana [...] non si può negare, però, che il poeta intenda quel luogo "reale" a lui familiare situato sul Danubio. Solo che la realtà di questo reale non è colta da noi con i concetti consueti; per questo motivo, è necessario che, prima, l'essenza del fiume sia pensata più distintamente» (ivi, pp. 45-46; trad. it., pp. 37-38).

¹²³ Su questo punto, Heidegger afferma: «La metafisica moderna pensa l'essenza di spazio e tempo soprattutto sotto il rispetto dell'ordine, ossia della misurazione, della determinazione di grandezza e partizione del molteplice che è dato "nello" spazio e "nel" tempo» (ivi, p. 57; trad. it., p. 45).

¹²⁴ Ivi, p. 48; trad. it., p. 39.

nube di ovvietà, che in un certo senso non consente ulteriori interrogazioni su di essi¹²⁵. Ma la certezza raggiunta dagli attuali strumenti di calcolo e di misurazione non deve per ciò stesso impedire di continuare a porsi interrogativi, anche inquietanti, sul senso dello spazio, del tempo e della loro relazione, poiché l'esattezza dei risultati raggiunti non coincide certo con l'assolutezza dei presupposti assunti.

A differenza di quanto, nell'ottica produttiva della tecnica moderna, è comunemente ritenuto 'reale', l'unità originaria di "località" e "transitorietà" sfugge ad ogni calcolo e ad ogni possibile misurazione numerica, e non è riconducibile a relazioni spaziotemporali, o almeno non nel modo in cui la scienza moderna le ha intese. Il fiume, quale luogo di un possibile abitare per l'uomo storico¹²⁶ non ha dunque a che fare con lo spazio e con il tempo intesi l'uno come "cornice della rappresentazione cosale"¹²⁷ e l'altro come "successione degli ora", ma con due modalità diverse, inconsuete, in cui la spazialità e la temporalità si manifestano, nell'ambito di una possibilità alternativa di intendere la condizione umana e la costitutiva appartenenza dell'uomo all'essere¹²⁸.

Mentre il mondo, dal punto di vista del pensiero calcolante, è inteso come mondo della natura e della 'storia'¹²⁹, in cui i luoghi e le cose sono soggetti a regole ben determinate

¹²⁵ «Che cos'è più comprensibile ed ovvio dell'unità di "spazio e tempo"? L'accostamento dei due termini è diventato per noi una locuzione corrente. Facciamo uso dell'unità di spazio e tempo, senza riflettere sui precedenti che hanno assicurato a quest'unità, divenuta per noi abituale, la certezza della sua consistenza. Qui ci limitiamo ad osservare molto rozzamente che nel dispiegamento dell'immagine moderna del mondo, vale a dire del progetto tecnico-matematico della natura inanimata il carattere dell'"ordine" è divenuto essenziale per il reale. [...] Ordine significa qui disposizione calcolabile secondo un ordine» (ivi, p. 47; trad. it., pp. 38-39).

¹²⁶ «Quando, nelle nostre annotazioni, qui e ovunque, il discorso riguarda "l'uomo", ci riferiamo sempre all'essenza dell'uomo storico della storia cui noi stessi apparteniamo: l'essenza dell'umanità occidentale. "L'uomo" non significa né "l'uomo in generale" e "l'umanità universale", né solo "il singolo" uomo e neppure una qualche forma di unificazione di più o di molti individui. Ma nel concetto dell'essenza dell'umanità occidentale sono anche necessariamente e quindi costantemente pensati quei rapporti essenziali in cui questa umanità si trova: il rapporto con il mondo, il rapporto con la Terra, il rapporto con gli dèi e con i loro opposti e gli idoli. Questi rapporti, tuttavia, non sono aggiunti "all'uomo" oltre il fatto che "egli" sia l'uomo, ma essere l'unità di questa commettitura è l'essere-uomo stesso. Il farsi-di-casa dell'uomo in questo modo comprende in sé questa piena essenza dell'essere uomo. A quest'essenza soltanto è riferita anche l'essenza del fiume» (ivi, pp. 51-52; trad. it., p. 41).

¹²⁷ GA 65, p. 371; trad. it., p. 363.

¹²⁸ «L'essere non è nulla di reale, ma è ciò che determina il poter-essere del reale, in particolare il poter-essere dell'uomo, quel poter-essere in cui si adempie l'esser-uomo: l'esser-spaesato nel farsi di casa. Tale è l'appartenenza all'essere stesso» (GA 53, p. 150; trad. it., p. 109).

¹²⁹ Dal punto di vista del pensiero calcolante, la storia va però considerata come mero succedersi di eventi. Nella trattazione che Heidegger compie di questi temi in *Essere e tempo*, la storicità viene a mostrarsi come struttura dell'esserci, come suo fondamentale modo di essere dal quale deriva, successivamente, ogni altro possibile significato di storia (*Geschichte*) e, in ultima analisi, anche il senso del termine storiografia (*Historie*). L'esserci non è temporale perché sta nel tempo e nella storia, intesa come susseguirsi di eventi in un infinito flusso di istanti, viceversa, esso «sta nella storia» solo in quanto è intrinsecamente e costitutivamente temporale, essendo la temporalità originaria il senso del suo essere. Così si esprime Heidegger al riguardo: «Il tema della storiografia non è né l'accadimento singolo né un universale che si libra sopra di esso, ma la possibilità essente-stata in modo effettivamente esistente. Questa non è ripetuta come tale, cioè non è compresa in modo storiograficamente autentico, se è deformata a pallido modello ultratemporale. Solo la storicità effettiva e autentica può, come destino deciso, aprire la storia essente-ci-stata in modo tale che, nella ripetizione, la "forza" del possibile irrompa nell'esistenza effettiva, cioè pervenga a se stessa nell'ad-venire dell'esistenza. [...]

e sono misurabili attraverso le coordinate spazio-temporali, nel mondo connesso alla località, alla transitorietà e alla loro unità originaria, tutto questo non tiene più.

Si potrebbe dire che, nell'ambito di una riflessione sull'abitare dell'uomo storico, e dunque su un abitare poetico, che verrà rielaborata con particolare attenzione nelle conferenze dei primi anni Cinquanta, si dispiega la possibilità di intendere anche uno spazio poetico e un tempo poetico, manifestatisi come alternativi rispetto ad una concezione dominante che li riduce a meri strumenti di misurazione, a loro volta misurabili. Il punto, infatti, è che lo spazio e il tempo di cui qui si tratta non solo non sono riducibili al calcolo e alla misurazione numerica, ma, più a fondo, essi non sono in alcun modo misurabili attraverso tali criteri, poiché sfuggono ad ogni tentativo di assoggettamento e di controllo da parte dell'attività rappresentativa del soggetto.

Qual è dunque la loro misura? E, più precisamente, qual è la misura per un abitare ad essi connesso?

A tale proposito risulta particolarmente interessante quanto afferma Heidegger nella parte conclusiva del suo commento all'inno *Der Ister* di Hölderlin, esprimendosi nel modo seguente:

[...] potrebbe essere, infatti, che l'origine essenziale di spazio e tempo segretamente stia in quel che noi tentiamo di pensare unitariamente sotto il nome di località e transitorietà. Allora dovrebbe avere qui le sue radici anche quella straordinaria condizione grazie alla quale ci muoviamo pienamente a nostro agio all'interno di spazio e tempo senza tuttavia alcun bisogno di badare nel contempo alla loro essenza¹³⁰.

In tale circostanza, oltre a sottolineare come il soggiornare debba essere inteso come l'essere familiare dell'uomo con il proprio mondo, Heidegger sta qui riferendosi a quella carenza di interrogativi propria dell'epoca della tecnica planetaria, ovvero alla questione, già sviluppata con particolare attenzione nei *Beiträge*, della spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) concernente l'ovvietà e l'appiattimento peculiari alla comprensione dominante dell'essere, nell'epoca dell'assenza di domande¹³¹ e della dimenticanza di quest'ultimo. In questo caso, infatti, tale questione è rivolta nello specifico all'apparente chiarezza e sicurezza, che caratterizza l'interpretazione dominante dello spazio e del tempo, e al fatto che su di essi non ci si interroghi abbastanza o, addirittura, per nulla.

Anche l'apertura *storiografica* si temporalizza *partendo dall'avvenire*. La "scelta" di ciò che deve costituire l'oggetto possibile della storiografia è *già implicita* nella *scelta* effettiva esistenziale della storicità dell'Esserci, nel quale soltanto la storiografia scaturisce e unicamente è» (ZS, p. 464).

¹³⁰ GA 53, p. 58; trad. it., pp. 45-46.

¹³¹ Su questo punto, particolarmente interessanti risultano le considerazioni svolte da Heidegger in riferimento a ciò che nei *Beiträge* è indicato come la conseguenza del pensiero metafisico, ovvero "la sicurezza di sé del non lasciarsi più chiamare; l'irrigidirsi contro ogni cenno; la *mancaza della forza* di *stare ad aspettare*; ormai solo il calcolo» (GA 65, p. 118; trad. it., p. 137). Su questi temi, cfr. anche L. Samonà, *Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, cit., in particolare, pp. 364-365).

Località e transitorietà vengono perciò a manifestarsi come strettamente connesse con il “farsi-di-casa dell’uomo storico”¹³², e dunque con una possibile appropriazione di sé che, alla luce di quanto emerso, rispetto alla *Unheimlichkeit* come peculiarità della condizione umana, si rivela problematica e non può certo esser ricondotta ad una presunta identità del soggetto o ad un’illusoria separazione tra familiare ed estraneo. Tale appropriazione e tale spaesamento non sono schemi universali validi per un non meglio precisato ‘uomo’, ma sono di volta differenti sulla base della precisa epoca storica in cui accadono e della particolare umanità storica cui si riferiscono¹³³.

Ciò che è di casa, il familiare, si nasconde sotto ciò che in prima battuta ci appare come il più estraneo e il più spaesante. Esso si rivela però essere il più proprio, in una duplice modalità: da un canto, come tratto peculiare della condizione umana, dall’altro come concernente quella dimensione che eccede ogni nostra rappresentazione, e che sorge solo una volta che ci si sia decisi a rinunciare alla pretesa di assoggettamento e di controllabilità piena di tutto ciò con cui ci troviamo ad avere a che fare. Non vi è possibilità di un essere-a-casa che non si ponga in rapporto reciproco con l’essere-spaesato.

Poiché tale appropriazione avviene solo mediante la scoperta e l’assunzione del proprio essere-spaesato, Heidegger, riferendosi alla condanna espressa a conclusione della seconda antistrofe del primo coro dell’*Antigone*, e dunque al ripudio dal focolare di colui che è il più inquietante tra tutto l’inquietante, può affermare:

La condanna dice che colui che ha il tratto dell’inquietante ha una relazione essenziale con il focolare, relazione che però è di dimenticanza e di accecamento, con la conseguenza che egli non può avere l’essere nello sguardo e nel ricordo [*Andenken*]. Con il ripudio finalmente è detto nel modo più duro di che cosa faccia parte colui che ha il tratto dell’inquietante, è detto cioè che fa parte dell’essere che determina tutto l’ente e determinandolo lo conserva e lo protegge¹³⁴.

Proprio a questo punto Heidegger introduce una differenza fondamentale, sulla quale bisognerà tornare in seguito, tra un “autentico essere-spaesato dell’uomo”, incarnato dalla figura di Antigone, il cui spaesamento coincide con l’assunzione della propria condizione e della sua costitutiva appartenenza all’essere e, d’altro canto, un “essere-spaesato inautentico”¹³⁵, che emerge nella figura di Creonte, disperso nell’ente e dimentico dell’essere. Tuttavia, si può già dire che tale differenza si dispiega nella riflessione heideggeriana, attraverso il rapporto tra la *Unheimlichkeit* e il tema della spaesatezza (*Heimatlosigkeit*), riguardo alla quale i *Beiträge*, testo steso tra il ’36 e il ’38, offrono interessanti spunti di riflessione.

¹³² GA 53, pp. 37-38; trad. it., p. 32.

¹³³ Ivi, p. 153; trad. it., p. 113.

¹³⁴ Ivi, pp. 135-136; trad. it., p. 99.

¹³⁵ «La parola conclusiva nasconde in sé il cenno all’azzardo non ancora dispiegato ed ancora incompiuto, destinato però a compiersi nell’insieme della tragedia, di distinguere e decidere tra l’autentico esser-spaesato dell’uomo e l’esser-spaesato inautentico» (ivi, p. 146; trad. it., p. 106).

Si noti, inoltre, come l'importanza dell'operazione compiuta da Heidegger mediante il fenomeno della *Unheimlichkeit* sia stata ben evidenziata da Caterina Resta nel suo *Il Luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, del 1996, in cui la filosofia di Heidegger è intesa come incentrata sul rapporto tra estraneo e familiare, il quale impedirebbe ogni tentativo di ristabilire un'identità soggettiva, e dunque ogni logica identitaria ed escludente, creando piuttosto le condizioni per una riflessione attenta alle questioni concernenti uno "spaesamento originario"¹³⁶.

In tale prospettiva, la *Unheimlichkeit* e la *Heimatlosigkeit* vengono considerate l'una da un punto di vista ontologico, e dunque come "condizione ontologico-esistenziale del Dasein", l'altra su un piano storico, ovvero come "condizione storico-epocale del nostro tempo".

La *Heimatlosigkeit* ha dunque a che fare direttamente con le conseguenze scaturenti dal dominio del pensiero calcolante, che ha condotto alla società massificata della tecnica moderna, la quale ha dimenticato ogni legame con ciò che la circonda, e con la terra, nel modo in cui essa è emersa nell'ambito della presente analisi. E dunque, essa ha a che fare, in ultima analisi, con il ritrarsi peculiare all'essere e con il carattere di velatezza, proprio della verità intesa come *aletheia*. Ad ogni modo, lo spaesamento, che sia o meno 'autentico', si dispiega all'interno di un piano storico, e dunque ontico; esso prende di mira la situazione storica concreta in cui l'uomo è gettato, la sua fatticità.

La spaesatezza viene peraltro a coincidere con il processo di dilagante sradicamento, su cui Heidegger pone l'attenzione nei *Beiträge*, il quale deve essere tenuto sotto controllo, in modo che si creino le condizioni per un radicamento (*Verwurzelung*) alternativo, e dunque per un nuovo abitare dell'uomo sulla terra.

La questione è sicuramente complessa e verrà ripresa in seguito, quando ci si occuperà del modo in cui la *Heimatlosigkeit* viene rielaborata nella *Lettera sull'«Umanismo»*, ma un tratto cruciale, su cui vale la pena soffermarsi, è dato dalla funzione che, già a partire dai *Beiträge*, la *Heimatlosigkeit* assume in qualità di ciò che può portare a quell'inversione di rotta rispetto a se stessa che, almeno fino ad *Essere e tempo*, era stata attribuita in modo esclusivo alla *Unheimlichkeit*. Infatti, mentre in *Sein und Zeit* la dimensione inautentica è rappresentata dall'abbandono allo stato interpretativo pubblico, nei *Beiträge* essa è intesa appunto come *Heimatlosigkeit* e come sradicamento (*Entwurzelung*); quest'ultima, però, si mostra adesso nella sua duplice modalità, ovvero come rischio estremo e, al contempo, come possibilità, attraverso esso, di essere risvegliati a ciò che la spaesatezza e lo sradicamento nascondono.

La *Heimatlosigkeit*, infatti, essendo essenzialmente dimenticanza dell'essere, si rivela potenzialmente in grado di far sì che l'uomo torni a rivolgersi a ciò cui costitutivamente appartiene. Tutto ciò rientra chiaramente nel tentativo heideggeriano di portare a manifestazione la possibilità di un esistere e di un abitare alternativi rispetto a quelli immediatamente connessi al pensiero calcolante, nei quali possa essere scoperta e assunta la non risolvibilità del contrasto peculiare alla condizione umana.

Quanto fin qui emerso diviene probabilmente più chiaro attraverso un passo particolarmente esplicativo in cui Resta si esprime nel modo seguente:

Non si tratta infatti di trasformare la sua [dell'uomo] *Heimatlosigkeit* in uno *Zuhause-sein*, nella tranquillità di un essere-a-casa, ma di approfondirla fino a scorgervi il risolto non nichilistico, fino a riguardarla come *Unheimlichkeit*. Per questa via

¹³⁶ Caterina Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 86.

soltanto giungiamo a lambire quel margine ripiegato sul quale essere e niente si mostrano l'uno-l'altro, nell'indecidibilità della loro contraddizione, differenti e co-appartenenti.¹³⁷

5. Wer sind wir?

La domanda *Wer sind wir?*, che Heidegger si pone ripetutamente nei *Beiträge*, apre un ampio spazio di riflessione, che tenterò di circoscrivere ad alcune questioni particolari. Tuttavia, alla luce dei risultati fin qui guadagnati, sembra plausibile che il tentativo di rispondervi avrà a che fare con il legame indissolubile tra l'uomo e un che di ulteriore, che eccede ogni tentativo da parte del pensiero di porlo sotto il proprio controllo, e che gli si sottrae inevitabilmente.

L'interrogativo heideggeriano rinvia al senso profondo del compito dell'uomo, che viene qui inteso come una vera e propria trasformazione (*Verwandlung*), ovvero come uno spostamento della posizione dell'uomo nell'ente; tale spostamento è pensato come rivolto verso un 'luogo' che deve essere preparato, ovvero verso una migrazione che conduca ad una nuova posizione dell'uomo che, però, non implichi affatto il possesso di sé e del proprio posto ma, al contrario, l'appropriazione di sé nella modalità di un'espropriazione. L'essere umano, lasciando risuonare l'abbandono dell'Essere (*Seinsverlassenheit*), può trarsi fuori dalla sua attuale condizione e accedere ad una dimensione precedentemente occultata e inaccessibile.

Ma prima di trattare tali problematiche nel modo in cui sono state affrontate nei *Beiträge*, ritengo opportuno fare un passo indietro e tornare a *Essere e tempo*, ripercorrendo le considerazioni heideggeriane concernenti il tema dell'autenticità (*Eigentlichkeit*), che meglio andrebbe tradotta come 'proprietà' nel senso di un'appropriazione di sé, al fine di comprendere se, e come, tale questione può essere messa in relazione con quella, precedentemente accennata, di una possibile trasformazione dell'uomo attraverso il salto (*Sprung*) nell'esser-ci.

Analizzerò pertanto tale percorso, prestando una speciale attenzione al secondo capitolo della seconda sezione, dedicata al rapporto tra esserci e temporalità (*Zeitlichkeit*). Essa prende le mosse dall'interrogazione sulla possibilità, per l'esserci, di poter-essere un tutto, e condurrà all'identificazione della «morte» (*Tod*) con la possibilità dell'impossibilità dell'esistenza, ovvero, con la possibilità estrema, la più propria per l'esserci, la quale riguarda quest'ultimo interamente e intimamente quale progetto gettato e scaduto¹³⁸. L'emergere della morte quale possibilità insuperabile, nel

¹³⁷ C. Resta, *L'Estraneo*, cit., pp. 74-75.

¹³⁸ A tale proposito, Heidegger afferma: «L'anticipante farsi libero *per* la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente. L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni sclerotizzazione su posizioni esistenziali di volta in volta raggiunte». E ancora, sulla funzione ermeneutica schiudente della morte, Heidegger si esprime nel modo seguente: «Poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile dischiude nel contempo le possibilità situate al di qua di

suo senso autentico, richiede però che essa venga assunta come tale, e dunque richiede una presa di distanza rispetto ad una considerazione di essa da un punto di vista prettamente biologico, che conduca l'esserci verso "l'anticipante farsi libero per la propria morte" (*das vorlaufende Freiverden für den eigenen Tod*)¹³⁹.

La funzione della morte è dunque quella di schiudere tutte le altre possibilità proprio in quanto possibilità, non consentendo in tal modo all'esserci di irrigidirsi in esse, e conducendolo ad assumere tali possibilità come proprie, non più frammentate e tra di esse separate, ma all'interno, appunto, di una totalità aperta.

In tale sezione, in particolare nel § 65, il senso ontologico della cura sarà rintracciato nella temporalità, e l'analisi esistenziale sarà pertanto ripercorsa alla luce di quest'ultima, al fine di ricondurre le strutture ontologiche, precedentemente individuate, al loro senso temporale.

Quel che però risulta particolarmente interessante per la presente analisi, ed è di questo che mi occuperò adesso, concerne il momento in cui Heidegger sente l'esigenza di rintracciare l'"attestazione di una possibilità esistentiva autentica", e dunque del "poter-essere-un-tutto" autentico (*eigentliches Ganzseinkönnen*) da parte dell'esserci, cui si era giunti attraverso l'anticipazione della morte quale possibilità estrema e più propria dell'esistenza¹⁴⁰.

Innanzitutto bisogna tenere presente la distinzione tra un piano ontico e un piano ontologico, tra essi inseparabili, che accompagna l'intero procedere di *Essere e tempo*. Si tratta di una questione che fa da sfondo all'intera trattazione, e che include la differenza tra un piano esistentivo e uno esistenziale¹⁴¹; essa consiste nel far rientrare nel primo versante (quello ontico) tutto ciò che riguarda l'ente effettivo, senza tenere in considerazione l'essere di questo ente; al secondo versante (quello ontologico) appartiene invece quel che riguarda l'ente, qualora questo sia colto in riferimento al proprio essere.

Per quanto concerne, nello specifico, la distinzione esistentivo – esistenziale, il riferimento verte esclusivamente sull'esistenza umana, ossia sull'essere dell'esserci.

essa, essa porta con sé la possibilità dell'anticipazione esistentiva dell'Esserci *totale*, cioè la possibilità di esistere concretamente come *poter-essere totale*» (SZ, pp. 350-351; SZV, pp. 315-316; SZM, pp. 745-747).

¹³⁹ Ivi, p. 350; p. 315; p. 745.

¹⁴⁰ A tale proposito, risulta interessante quanto afferma Ardovino nel suo *Heidegger. Esistenza ed effettività*, esprimendosi nel modo seguente: «Sebbene l'intento fondamentale sia quello di rintracciare un poter-essere *esistentivo* autentico, dobbiamo rilevare per una volta ancora che l'*intera* trattazione del fenomeno della coscienza *rimane su un piano rigorosamente esistenziale*. E sebbene si affermi che l'"andarsi a riprendere (*Sichzurückholen*) dal Si, cioè la modificazione esistentiva del Si-stesso in un autentico esser se-Stesso, debba attuarsi come *recupero di una scelta* (*Nachholen einer Wahl*), e dunque come alcunché di massimamente "esistentivo" e in quanto tale 'dicibile' e attuabile *in molti modi*, qui è piuttosto in questione un'interpretazione "esistenziale" della coscienza, assolutamente distinta da quella ordinaria (*vulgär*). Lo statuto ontologico-esistenziale dei fenomeni analizzati è del resto esplicitamente segnalato e attestato lungo il corso della trattazione» (A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit. p. 251).

¹⁴¹ «Il problema dell'esistenza, in ogni caso, non può essere posto in chiaro che nell'esistere stesso. La comprensione di sé stesso che fa *qui* da guida noi la chiamiamo *esistentiva*. Il problema dell'esistenza è un "affare" ontico dell'Esserci. A tal fine non si richiede la trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza. Il problema intorno ad essa mira invece ad esplicitare ciò che costituisce l'esistenza. All'insieme di queste strutture diamo il nome di *esistenzialità*. L'analitica di essa non ha il carattere di una comprensione esistentiva, ma quello di una comprensione *esistenziale*. Il compito di un'analitica esistenziale dell'Esserci è predelineato, quanto alla sua possibilità e alla sua necessità, nella costituzione ontica dell'Esserci» (SZ, p. 17; SZV, p. 25; SZM, pp. 51-53).

L'orizzonte esistentivo abbraccia il dispiegarsi dell'esistenza, considerata nella sua concrezione fattizia; a quello esistenziale appartiene, invece, ogni comprensione che l'esistenza ha di se stessa, ossia tutto ciò che la riguarda in riferimento alle strutture ontologiche fondamentali, facenti capo al fenomeno unitario della costituzione ontologica dell'esserci, che coincide con l'unitarietà originaria di comprensione, situazione emotiva e discorso.

Le difficoltà che tale distinzione comporta sono considerevoli, già soltanto per il fatto che i due piani tendono costantemente a confondersi¹⁴². La prima questione

¹⁴² Su questo, cfr. l'attento studio condotto da A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998, in particolare pp. 205-280. L'elaborazione, ivi compiuta, dei nessi tra i momenti strutturali della cura (*Sorge*) ruota intorno al ruolo svolto dalla fatticità (*Faktizität*), la quale, in *Essere e tempo*, coincide con uno di questi tre momenti. Tuttavia, muovendo dall'analisi di tale questione nell'ambito dei corsi tenuti da Heidegger negli anni della libera docenza (1919-1923), Ardovino pone in evidenza un'eccedenza della fatticità, e dunque della ricerca condotta negli anni precedenti alla pubblicazione di *Essere e tempo*, rispetto all'impostazione dell'ontologia fondamentale e all'esistenza stessa che, come sottolinea lo stesso Heidegger, non dice lo stesso della fatticità («*Faktizität und Existenz besagen nicht dasselbe*). Il problema della vita fattizia (*faktisches Leben*) e il programma di un'"ermeneutica della fatticità" subirebbero perciò un "arretramento" (ivi, p. 19) già a partire dall'ultimo corso friburghese del 1923, nel quale si assiste ad una coincidenza tra la 'vita fattizia' e il *Dasein*, inteso quale "essere-nel-mondo". Lo statuto della fatticità non sarebbe pertanto riconducibile all'orizzonte ontologico-esistenziale, nel quale piuttosto verrebbe meno la centralità della 'vita fattizia' "nella sua storicità e autoassegnazione" (ivi, p. 18); quest'ultima, infatti, non solo si era rivelata "l'orizzonte esclusivo dell'elaborazione di Heidegger, cioè dell'effettività della *Lebenserfabrung*" (ivi, p. 224), e quindi il nucleo attorno al quale ruotava il tentativo heideggeriano di "afferrare in modo originario il fenomeno della vita", ma, successivamente a *Essere e tempo*, negli anni della *Kehre*, ovvero nel passaggio dalla temporalità dell'esserci alla temporalità dell'essere, e dunque alla *Seinsgeschichte*, avverrebbe, secondo Ardovino, "un ripensamento radicale della *Faktizität* come *Geworfenheit*" (ivi, p. 291). Tuttavia, in *Essere e tempo*, la fatticità subirebbe una "torsione ontologica" (ivi, p. 27), in direzione appunto di un arretramento della vita e dell'emergere dell'ontologizzazione di quest'ultima, mediante l'esserci e la struttura ontologica della 'cura'. In tale prospettiva, il primato dell'esistenza, e dunque del progetto (*Entwurf*) sull'effettività, scaturirebbe dal fatto che l'esistenza è intesa come la possibilità di "ricondurre alla trasparenza dell'autenticità" la vita stessa, la quale, dal canto suo, è intesa come "l'ambito prevalentemente deiettivo dal quale può sorgere l'esistenza" (ivi, p. 28). Tutto ciò, nei termini in cui si svolgono le analisi condotte in *Essere e tempo*, e dunque nel passaggio dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale, condurrebbe perciò ad un "deriva ontica e deiettiva dell'effettività" (ivi, p. 28-29). A tale riguardo, Ardovino si esprime nel modo seguente: «[...] ciò che è in gioco nella nostra ricostruzione in relazione a *Essere e tempo* è propriamente la *transizione di prospettiva* tra i 'termini' in cui viene pensata dapprima l'esperienza effettiva della vita e successivamente l'esistenza dell'esserci nella sua autenticità ontologica» (ivi, p. 31). Le analisi esposte da Heidegger in *Essere e tempo* segnerebbero pertanto, secondo Ardovino, la "transizione da un'ermeneutica fenomenologica della *faktische Lebenserfabrung* a un'interpretazione ontologico-esistenziale dell'esserci umano" (ivi, p. 270). In questo senso, non vi sarebbe in *Essere e tempo* alcuna considerazione della *Faktizität*, che non intenda quest'ultima nella sua costituzione d'essere, ponendola già sempre come dipendente rispetto all'esistenza e sotto il suo primato (ivi, pp. 220-221). Per di più, la fatticità verrebbe accostata sempre più ai modi della chiusura e del coprimento, dunque al versante deiettivo, "sino alla quasi identificazione con esso" (ivi, p. 225). L'autenticità emergerebbe chiaramente nella seconda sezione di *Essere e tempo* non come una possibilità ontica, ma come "l'espressione concettualmente più compiuta dell'interpretazione ontologico-esistenziale"; essa non ha pertanto la possibilità di scaturire dall'autocomprensione in ambito esistentivo, ma "abbisogna in via essenziale dell'*articolazione esplicita della situazione ermeneutica delineata sul piano esistenziale, delineata cioè in termini ontologico-concettuali*" (ivi, p. 245). Inoltre, l'evidente associazione tra autentico e originario verrebbe a porsi in contrasto con il fatto che l'autenticità era stata precedentemente equiparata con l'inautenticità, almeno da un punto di vista strutturale, in quanto entrambe erano emerse come possibilità

problematica emerge proprio all'inizio del paragrafo, quando Heidegger, riferendosi al se-Stesso autentico, afferma che esso "si determina come una modificazione esistentiva del Si, da definirsi esistenzialmente"¹⁴³. Tale indicazione era già stata accennata in conclusione al § 27, dedicato a *L'esser se-Stesso quotidiano e il Si*, e aveva già lasciato presagire una sorta di primato dell'inautentico, almeno sul piano ontico. Heidegger, infatti, afferma che l'esserci, innanzi tutto e per lo più, non è se stesso, nel senso che il suo poter-essere non è gestito da se stesso, ma dallo stato interpretativo pubblico, che guida ogni sua scelta e lo sgrava da ogni responsabilità.

Tuttavia, tra le possibilità proprie dell'esserci vi è quella di potersi riprendere dall'immedesimazione deiettiva con il *Man*, cosa che però richiede un profondo rivolgimento dell'esserci, disperso nella quotidianità inautentica, che gli consenta la scoperta di sé nella modalità del progetto gettato e scaduto, e che lo conduca a ciò che Heidegger indica qui come il "recupero della scelta"¹⁴⁴. Più precisamente, si tratta adesso di rintracciare ciò a partire da cui tale rivolgimento può avere luogo sul piano esistentivo.

Tale possibilità è raggiunta attraverso l'analisi del fenomeno della voce della coscienza (*Ruf des Gewissens*), nel quale viene posto in primo piano il carattere di chiamata, mediante cui verrebbero a porsi le condizioni per un risveglio dell'esserci a se stesso, lungi dagli appiattimenti e dallo stato di indecisione, peculiari allo stato interpretativo pubblico. Tuttavia, nonostante la potenza schiudente della chiamata, essa chiama, in netta opposizione rispetto alla chiacchiera, che caratterizza lo stato interpretativo pubblico, nel modo del silenzio¹⁴⁵; essa non suggerisce alcuna indicazione pratica e comportamentale¹⁴⁶, né dice al chiamato cosa esso debba o possa fare, anzi non dice

fondamentali dell'esistenza (ivi, p. 246). Anche e soprattutto in riferimento alla problematica concernente l'essere-per-la-fine, e dunque la possibilità per l'esserci di un poter-essere-un-tutto autentico, verrebbe a verificarsi uno "scollamento" tra il piano ontologico-esistenziale e quello ontico-effettivo, legato al fatto che "l'autocomprensione ontologica in cui l'esserci viene in chiaro a se stesso del proprio autentico-appropriato (cioè *ontologicamente originario e trasparente*) poter essere-per-la-morte si rende possibile *soltanto* in forza dell'esplicazione e dell'elaborazione concettuale (in altre parole del trattamento) 'peculiare' di una comprensione ontologico-progettuale della mortalità", la quale, pur essendo una possibilità ontico-esistentiva dell'esserci, si determinerebbe come più originaria rispetto ad ogni altra possibilità (ivi, pp. 248-249). Muovendo da tali considerazioni, e sulla base di un'attenta analisi della problematica concernente l'*Entschlossenheit*, Ardovino giunge a sostenere "l'incostituibilità dell'autentico al di fuori dell'ontologico-esistenziale" (ivi, in particolare pp. 257-280). Su tali questioni, cfr. anche Id., *Dal vivere all'essere. Heidegger e il problema della fatticità tra logos tes zoes e logos tou ontos*, in FIERI. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi, Università degli Studi di Palermo, vol. 3, pp. 85-111.

¹⁴³ SZ, p. 355; SZV, p. 320; SZM, p. 755.

¹⁴⁴ Ivi, p. 356; p. 321; p. 757.

¹⁴⁵ «Poiché quest'ultimo sentire è stordito dal "chiasso" e dalla rumorosa equivocità della chiacchiera ogni giorno "nuova", la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente, inequivocabilmente e senza appiglio per la curiosità. *Ciò che dà a comprendere chiamando in questo modo è la coscienza*» (ivi, p. 360; p. 324; p. 765).

¹⁴⁶ «L'interpretazione esistenziale di ciò a cui la chiamata risveglia, se è consapevole delle sue possibilità metodologiche e dei suoi compiti, non può quindi pretendere di determinare alcuna singola e concreta possibilità dell'esistenza. Ciò che può e deve essere determinato non è il rispettivo contenuto esistentivo delle singole chiamate nei singoli Esserci, ma ciò che rientra nella condizione esistenziale della possibilità del poter-essere effettivo esistentivo» (ivi, p. 372; p. 334; p. 789) E ancora: «La coscienza, nella sua chiamata, non dà ingiunzioni di tal genere, *unicamente perché* essa ridesta l'Esserci

proprio nulla, ma interrompe il “dare ascolto”¹⁴⁷ al Si da parte dell’esserci, in esso disperso. La coscienza, a differenza del modo inautentico del discorso, individuato nella chiacchiera, articola la comprensibilità attraverso la modalità autentica di questo esistenziale fondamentale, che viene appunto a dispiegarsi nel modo del silenzio. Essa, pur non dicendo nulla in modo esplicito, spinge verso una determinata direzione¹⁴⁸.

Certamente si tratta di un richiamo del tutto particolare, e ciò perché è l’esserci stesso a chiamare se stesso, nella modalità del Si-stesso, alle sue possibilità più proprie. Più precisamente, la chiamata muove da un che di ‘estraneo’, di non familiare, che si rivela però essere il Se-stesso più proprio, e va a riprendere l’esserci dalla sua immedesimazione deiettiva con il Si¹⁴⁹.

Ma in cosa consiste l’estraneità da cui tale chiamata prende avvio? Una volta stabilito che a chiamare non sia un altro esserci, né un utilizzabile intramondano o una semplice-presenza, bisogna infatti capire in che senso l’esserci chiami se stesso e da dove provenga tale chiamata. Proprio a questo punto ritorna il tema della *Unheimlichkeit*.

Vero è che la peculiarità della chiamata della coscienza sta nell’esser chiamato dell’esserci da parte di se stesso, ma il punto cruciale della questione va rintracciato nel fatto che esso chiama se stesso a partire dal suo ‘essere spaesato’, ovvero da una dimensione in cui ogni punto di appiglio alle certezze del Si è andato perduto, e in cui emerge un’ulteriorità incontrollabile e incalcolabile, che riguarda profondamente e intimamente l’esserci stesso. Heidegger si esprime al riguardo nel modo seguente:

Sul piano «mondano» il Chi del chiamante non è determinabile da *nulla*. Esso è l’Esserci nel suo spaesamento, l’originario e gettato essere-nel-mondo come non-sentirsi-a-casa-propria, il nudo «fatto che» nel nulla del mondo. Il chiamante è così poco familiare al Si-stesso quotidiano che gli appare come una voce *estranea*. Che mai vi può essere di più estraneo al Si, perduto nel «mondo» molteplice di cui si prende cura, del se-Stesso isolato nel suo spaesamento e gettato nel nulla? «Qualcuno» chiama, e tuttavia non dice nulla di udibile da un orecchio immerso nelle cure e curioso, nulla che possa passare indifferentemente da orecchio a orecchio ed essere pubblicamente discusso. [...] Lo spaesamento è il modo fondamentale dell’essere-

all’esistenza, al suo poter-essere-se-Stesso più proprio. Se fornisse le massime di cui c’è attesa, inequivocabilmente calcolabili, la coscienza negherebbe all’esistenza niente meno che la *possibilità di agire*. Poiché evidentemente la coscienza non può essere “positiva” in questo senso, non può neppure svolgere una funzione “soltanto negativa” nel medesimo senso. La chiamata non apre nulla che possa essere positivo o negativo in quanto *oggetto del prendersi cura*, perché indica un essere ontologicamente del tutto diverso, *l’esistenza* [...] Udire autenticamente la chiamata significa portarsi nell’agire effettivo» (ivi, p. 390; p. 351; p. 829).

¹⁴⁷ Ivi, p. 360; p. 324; p. 765.

¹⁴⁸ «L’apparente indeterminazione del contenuto della chiamata non può valere da pretesto per ignorare la *direzione precisa del suo appello*» (SZ, p. 364; SZV, p. 327; SZM, p. 773).

¹⁴⁹ In questo senso, Heidegger afferma: «La chiamata non è mai né progettata né preparata né volutamente effettuata *da noi stessi*. “Qualcuno” chiama, contro la nostra attesa e contro la 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 me» (ivi, pp. 365-366; p. 329; pp. 775-777).

nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto. L'Esserci stesso, come coscienza, chiama dal profondo di questo suo essere¹⁵⁰.

Lo spaesamento conduce perciò l'esserci dinanzi al proprio essere gettato, ovvero al 'che' (*Daß*) dell'essere-gettato del *Dasein*, all'indeterminabilità del suo donde (*Woher*) e del suo dove (*Wohin*), e dunque dinanzi al suo poter-essere. Il ricorso a entità altre rispetto all'esserci, alle quali attribuire la provenienza di tale chiamata non farebbe altro che fraintendere il senso dello spaesamento e, cosa ancora più ricca di conseguenze, impedirebbe all'esserci di scoprirsi nella sua condizione di progetto gettato e scaduto, e di assumere su di sé tale condizione.

Infatti, anche la problematica relativa alla colpa (*Schuld*) viene rielaborata a partire dal presupposto che sia l'esserci a chiamare se stesso, e che dunque il significato di questa colpa non possa in alcun modo essere inteso in senso tradizionale, né venire connesso a qualche genere di prescrizione o a possibili gerarchie di valori, cui doversi attenere. La chiamata non ammonisce in merito a precisi accadimenti, né chiama a fare o a non fare determinate cose, piuttosto essa chiama al poter-essere più proprio, e cioè all'"esserci quale essere-nel-mondo prendente cura e con-essere con gli altri"¹⁵¹, il che, come si chiarirà più avanti, vuol dire già, per Heidegger, agire in un certo modo.

Il 'da dove' della chiamata, l'essere spaesato dell'esserci, viene perciò a coincidere con il suo verso dove, ovvero con la dimensione a cui l'esserci chiama se stesso nella modalità del Si-stesso, e con la direzione in cui lo spinge. Ed è seguendo tale direzione, che l'esserci scopre un senso più profondo e autentico dell'essere colpevole, che scaturisce dal suo stesso esistere quale essere gettato.

L'esserci è *Lichtung*, schiusura, e ha da essere il suo 'ci' (*Da*); tuttavia esso non ha fondato l'apertura che esso è, ma vi si è trovato. Tale nullità va rintracciata anche nella dimensione dell'esistenzialità, ovvero dell'esserci quale progetto, poiché esso, nel suo progettarsi, sceglie una possibilità ma non può al contempo scegliere le altre.

L'esserci può certamente determinare la modalità in cui tale apertura si apre o si chiude, in base alle due possibilità fondamentali dell'autenticità e dell'inautenticità dell'esistenza, e nonostante ciò esso rimane caratterizzato da una negatività originaria, da un 'non'¹⁵², che scaturisce dal fatto di non aver posto esso stesso il proprio fondamento, e dunque di non poterlo possedere, né di potersi ergere a 'signore' di se stesso.

¹⁵⁰ »Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-sein« (SZ, p. 368; SZV, p. 331; SZM, p. 781).

¹⁵¹ Ivi, p. 372; p. 334; p. 789.

¹⁵² «L'Esserci, essendo-fondamento, è, come tale, una nullità di se stesso. Ma "nullità" non significa affatto non essere-presente, insussistenza; essa concerne un "non" che è costitutivo dell'essere dell'Esserci, del suo esser-gettato. 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 fondamento*. L'Esserci non è esso stesso il fondamento del suo essere nel senso che questo fondamento derivi da un progetto dell'Esserci; ma l'Esserci, nel suo esser-se-Stesso, è l'essere del fondamento. Questo fondamento è sempre e solo fondamento di un ente il cui essere ha da assumere l'esser-fondamento» (ivi, p. 378; p. 340; pp. 801-803).

La comprensione della chiamata non va dunque confusa con l'aver guadagnato delle nozioni o delle informazioni su di sé, che accrescono il proprio bagaglio da un punto di vista conoscitivo; essa coincide piuttosto con un rivolgimento profondo della comprensione stessa, in direzione di un'articolazione autentica di quest'ultima, che coincide, a sua volta, con ciò che Heidegger indica attraverso il "voler-aver-coscienza", ovvero come "l'aver scelto la scelta"¹⁵³, essendosi in tal modo resi "liberi per il più proprio esser-colpevole", a prescindere dall'interpretazione dominante e dalle catene dello stato interpretativo pubblico. Tuttavia, i contenuti concreti delle singole scelte, che da tale modalità possono scaturire, non rientrano in modo diretto nell'analisi ontologico-esistenziale e non possono rientrarvi, poiché essi si dispiegano in ambito ontico-esistentivo, e riguardano il singolo esserci, nella sua unicità e irripetibilità, e dunque nella sua concrezione fattizia¹⁵⁴.

A questo punto dell'analisi, Heidegger accenna al tema della responsabilità, in relazione al fatto che, stando a quanto egli afferma, l'esserci può essere responsabile (*verantwortlich*) esclusivamente "lasciando agire in sé il se-Stesso più proprio"¹⁵⁵. Non si tratta perciò, in linea con quanto poco prima era stato precisato, di una responsabilità che riguardi "l'ottemperanza o la violazione di regole pratiche e norme pubbliche"¹⁵⁶; non ci sono valori universali cui attenersi, né indicazioni che possano in qualche modo guidare l'esserci. Ciò a cui la chiamata risveglia non è altro che l'esserci nella modalità dell'essere spaesato, e dunque nella modalità fondamentale del suo stesso essere. Esso non ha nulla a che fare con la 'bontà' e con la 'cattiveria' delle proprie azioni, poiché riguarda una questione diversa, ovvero il passaggio, certamente possibile, da un'interpretazione di sé in senso tradizionale, come *animal rationale*, alla scoperta di sé quale progetto gettato e scaduto, e all'assunzione su di sé di tale condizione.

Ma in contrapposizione a cosa avviene tale rivolgimento? Da cosa l'esserci, che si è lasciato chiamare dallo spaesamento del suo stesso essere, deve prendere le distanze? Heidegger afferma a tale riguardo:

La quotidianità assume l'Esserci come un utilizzabile di cui ci si prende cura come oggetto di impiego e di calcolo. Il «vivere» è un «affare», copra o no i suoi costi¹⁵⁷.

E per quale motivo l'interpretazione quotidiana riduce l'esserci a mero utilizzabile o addirittura a semplice-presenza? Si tratta del fatto che il mondo e gli altri debbano

¹⁵³ A tale proposito, Heidegger afferma: «Il voler-aver-coscienza è invece il presupposto esistentivo più originario per la possibilità del divenir-colpevole effettivo. Comprendendo la chiamata, l'Esserci lascia agire in sé il se-Stesso più proprio in base al poter-essere che ha scelto. Solo così l'Esserci può essere responsabile» (ivi, p. 382; p. 344; p. 811).

¹⁵⁴ Quanto all'impossibilità di stabilire preliminarmente i contenuti concreti per i quali ci si possa o meno decidere, Heidegger afferma: «La decisione è sicura di se stessa solo in quanto decidersi. Ma l'indeterminatezza esistenziale della decisione che via via si determina soltanto nel decidersi, ha nondimeno la sua determinatezza esistenziale» (SZ, pp. 395-396; SZV, pp. 355-356; SZM, p. 841).

¹⁵⁵ Ivi, p. 382; p. 344; p. 811.

¹⁵⁶ Ivi, p. 382; p. 343; p. 811.

¹⁵⁷ Ivi, p. 384; p. 345; p. 815.

necessariamente rientrare in una dimensione inautentica, oppure essi vi rientrano “innanzitutto e per lo più”, a causa della tendenza deiettiva dell’esserci a immedesimarsi con l’ente di cui si prende cura? Tutto ciò verrebbe peraltro a dispiegarsi, nel preciso contesto storico dell’epoca della tecnica planetaria, attraverso una precisa prospettiva, scaturita da una determinata interpretazione dell’essere¹⁵⁸, divenuta dominante, che attribuisce a quest’ultimo i caratteri della presenza e della stabilità, e che dimentica la *lethe* che si nasconde nell’*aletheia*. Se tale interpretazione, muovendo dalla *Unheimlichkeit*, ovvero dal rivolgimento e dal decentramento che quest’ultima comporta, venisse meno, si potrebbe forse parlare di una quotidianità autentica?

Certamente in *Essere e tempo* tutto ciò risulta molto problematico, soprattutto a causa della distinzione tra un piano ontico e un piano ontologico dell’indagine¹⁵⁹. Inoltre, la dimensione quotidiana viene costantemente avvicinata a quella inautentica, rendendo facilmente fraintendibile tutta la questione che ruota intorno all’isolamento in cui l’esserci verrebbe a trovarsi proprio nel momento dello spaesamento. Tali questioni non possono certo trovare in questa sede una risposta definitiva, ma torneranno nel corso dell’analisi, e saranno ulteriormente rielaborate in relazione ai mutamenti significativi che hanno condotto Heidegger alla *Kehre* dei primi anni ’30.

Tornando a *Essere e tempo*, e avendo Heidegger individuato nella comprensione della chiamata della coscienza l’attestazione esistenziale di un poter-essere autentico da parte dell’esserci, seguiamo adesso il percorso verso la struttura esistenziale di tale attestazione, e di tale voler-aver-coscienza, la quale condurrà, come afferma Heidegger, a “quella costituzione fondamentale, aperta nell’Esserci stesso, che è l’autenticità della sua esistenza”¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Su questo punto, Heidegger, in riferimento all’interpretazione ordinaria della coscienza, afferma: «Bisognava poi mostrare che l’interpretazione ordinaria scaturisce dalla limitatezza dell’autointerpretazione deiettiva dell’Esserci, e che, facendo la deiezione parte della Cura stessa, anche l’interpretazione ordinaria non è qualcosa di casuale, nonostante la sua ovvietà» (ivi, p. 391; p. 351; pp. 829-831).

¹⁵⁹ Quanto alla distinzione tra un piano ontico-esistenziale e uno ontologico-esistenziale dell’indagine, in riferimento all’interpretazione della coscienza, Heidegger afferma: «La serietà è possibile nell’esperienza ordinaria della coscienza non meno di quanto lo sia la mancanza di serietà in una comprensione più originaria della coscienza. Tuttavia l’interpretazione esistenziale più originaria apre anche la possibilità di una comprensione esistenziale più originaria, purché la comprensione concettuale ontologica non si lasci separare dall’esperienza ontica» (ivi, p. 391; pp. 351-352; p. 831).

¹⁶⁰ Ivi, p. 392; p. 352; p. 833. Sulla problematicità concernente lo “scollamento” tra un piano ontico-esistenziale e uno ontologico-esistenziale, con particolare attenzione alle difficoltà legate ad un’attestazione esistenziale di un poter-essere-un-tutto autentico, nell’ambito dell’interpretazione ontologico-esistenziale, Ardovino afferma: «Se le strutture che Heidegger ha posto in luce (e che vengono ontologicamente approfondite tramite la *Schuld* e la “nullità del fondamento”) sono attestate nell’esserci stesso e da esse richieste, si deve pur dire che esse lo sono bensì, ma soltanto su un piano esistenziale e non mai esistenziale. L’autoprogetto tacito e angoscioso di cui si tratta più avanti non è altro che la “struttura esistenziale” del poter essere autentico attestato dalla coscienza, inteso come trasparente ricapitolazione ontologica dell’apertura in quanto costituzione d’essere dell’esserci [...] In nessun modo sarebbe lecito mescolare i progetti di volta in volta effettivi ed esistenziali (possibili tutt’al più come *conseguenze*) con la “chiamata della coscienza compresa esistenzialmente. Essa è l’unica a poter rendere ragione (*bekunden*) del progetto autentico, ponendosi problematicamente come condizione ontologico-esistenziale *previa* a qualsiasi ripresa ontica della scelta» (A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit., p. 253).

Le strutture ontologiche fondamentali dell'esserci, ovvero la comprensione, la situazione emotiva e il discorso, sono dunque state rintracciate, nella comprensione della chiamata della coscienza, rispettivamente nell'autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole, nell'angoscia e nel silenzio, ovvero nel "dare a comprendere qualcosa nella modalità del tacere (*Schweigen*)". La *Lichtung*, e dunque la schiusura che l'esserci costitutivamente è, si dispiega in modalità del tutto diverse, in base al fatto che essa rientri nella possibilità autentica o in quella inautentica dell'esistenza. Nel caso dell'autenticità, tale schiusura viene a coincidere con il fenomeno della risolutezza (*Entschlossenheit*), e cioè con "il tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole"¹⁶¹.

Essa coincide con una modalità della schiusura dell'esserci, quella autentica, che però non riguarda direttamente una particolare decisione (*Entscheidung*), la quale ha piuttosto a che fare con le possibilità effettive dell'esserci, ovvero quelle che rientrano nell'ambito ontico-esistenziale, il quale, a sua volta, pertiene alla singolarità e all'irripetibilità dell'esserci nella sua concrezione fattizia; tale ambito non può, pertanto, essere trattato in modo diretto dall'analisi ontologico-esistenziale, la quale dichiara esplicitamente di procedere per indicazioni formali, e dunque attraverso 'indizi' mediante i quali potersi orientare, senza che però il riferimento al contenuto possa in alcun modo essere mediante essa determinato.

Proprio per ciò, l'*Entschlossenheit* è caratterizzata da un'inevitabile "indeterminatezza esistenziale", che può trovare una sua determinazione solo nel decidersi effettivo (*Entschluß*) ma, d'altro canto, Heidegger afferma che essa si caratterizza per il fatto che "non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione, ma si è già insediata in essa". Ciò vuol dire, e Heidegger lo dichiara esplicitamente, che l'esserci deciso per il se stesso più proprio agisce già in un modo determinato, si è già insediato nella propria *Situation*, la quale scaturisce direttamente ed esclusivamente dalla risolutezza stessa¹⁶².

Le conseguenze di tale modalità della schiusura sono considerevoli, poiché proprio attraverso essa l'esserci assume una prospettiva alternativa rispetto a quella dominante dello stato interpretativo pubblico. Ciò non vuol dire che l'esserci che ha avuto accesso alla modalità autentica della propria esistenza debba restare nell'isolamento rispetto al mondo o agli altri, o che in questi ultimi si verifichi un mutamento effettivo.

Il cambiamento avviene però nell'esserci stesso che, assumendo su di sé la condizione di progetto gettato e scaduto, attraverso la scoperta del proprio essere spaesato, si rapporta in modo diverso a ciò con cui si trova ad avere a che fare e agli altri esserci,

¹⁶¹ «Diese ausgezeichnete, im Dasein selbst durch sein Gewissen bezeugte eigentliche Erschlossenheit – das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein – nennen wir die *Entschlossenheit* (SZ, p. 393; SZV, p. 354; SZM, p. 835).

¹⁶² «La situazione non è un'intelaiatura semplicemente-presente in cui l'Esserci si trova o in cui si installa. La situazione è ben lontana dall'essere un miscuglio di circostanze e di accidenti che capitano; essa è solo in virtù della decisione e in essa. Solo all'Esserci che ha deciso per quel Ci che il se-Stesso ha da essere esistendo, si apre il carattere di appagatività proprio delle circostanze nella loro rispettiva effettività. Solo alla decisione possono *accadere*, nel mondo-ambiente e nel mondo pubblico, quelli che chiamiamo "accidenti"» (ivi, p. 397; p. 357; p. 845). E ancora, in merito al 'fenomeno esistenziale' della *Situation*, Heidegger afferma: «Si fa così del tutto chiaro che la chiamata della coscienza, risvegliando al poter-essere, non prospetta un vuoto ideale di esistenza, ma *chiama innanzi dentro la situazione*» (ivi, p. 398; p. 357; p. 845).

lasciandoli venire incontro per ciò che essi sono, e cioè, nel caso degli altri esserci, non come meri utilizzabili di cui prendersi cura, ma a loro volta, come poter-essere (*Seinkönnen*) gettati e scaduti.

Heidegger, muovendo dai risultati cui è giunta l'analisi di un'attestazione esistenziale del poter-essere-un-tutto attraverso la comprensione della chiamata della coscienza e, d'altro canto, attraverso l'analisi di tale attestazione da un punto di vista esistenziale, si inoltrerà nel sentiero che conduce alla determinazione del senso ontologico di tale possibile totalità aperta, e dunque, attraverso la *vorlaufende Entschlossenheit* (risolutezza precorritrice)¹⁶³, quale possibilità più propria della stessa risolutezza, verso la determinazione della temporalità (*Zeitlichkeit*) come senso della cura.

Quest'ultima, dal canto suo, sarà indicata attraverso il “fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante”, e dunque mediante l'unitarietà originaria delle tre estasi temporali, le quali indicano rispettivamente i caratteri fenomenici dell'ad-sé-in', dell'indietro-verso' e del venire-incontro-del', mediante i quali la stessa temporalità viene a caratterizzarsi non come «un ente che poi esce fuori di sé», ma come «l'originario “fuori di sé” in sé e per sé»¹⁶⁴.

Ma quello che interessa allo stato attuale della presente analisi, è tenere fermo il legame tra tale trasformazione, che avviene nell'esserci, e che lo condiziona in ogni suo rapporto con gli enti, con gli altri esserci, e con se stesso, e il tema dello spaesamento. Quest'ultimo è già insito nell'essere dell'esserci, anzi si rivela addirittura come il suo modo di essere fondamentale, e tuttavia esso è per lo più coperto dall'interpretazione ordinaria dell'essere e dell'esserci stesso. La questione che qui si pone concerne dunque

¹⁶³ A differenza di Chiodi, che traduce *Vorlaufende Entschlossenheit* come «decisione anticipatrice», Marini rende i due termini come «risolutezza precorritrice» e argomenta in tal modo la sua scelta: «Nella nostra traduzione abbiamo voluto distinguere nettamente la condizione esistenziale della “risolutezza” (*Entschlossenheit*) con l'atto esistenziale, ancora psicologicamente riferito all'io della “decisione” (*Entscheidung*); infatti la capacità di “decidersi” (*Sich entscheiden*) è interna alla risolutezza che ne costituisce come una condizione di possibilità. Ciò implica che non si possano confondere nemmeno l'“anticipazione” (*Vorwegnahme*) di un aver da-essere (vivere un futuro come se fosse già oggi, sogno o patologia) col “precorritore” (*Vorlaufen*) del futuro che accetta con chiara coscienza ogni fase in vista del suo senso conclusivo» (A. Marini, *Lessico di «Essere e tempo»*, in SZM, p. 1477). In questo caso, nonostante il termine “anticipazione” nella traduzione di Chiodi-Volpi, renda in modo più immediato e semplice il senso del *vorlaufen*, esso rischia di essere confuso con un anticipare che renda qualcosa ‘disponibile’ preliminarmente, e dunque con un senso del tutto diverso da quello che qui assume l'anticipazione assume. Preferisco inoltre seguire la traduzione di Marini, in modo da poter rendere il fatto che l'*Entschlossenheit* è intesa come la struttura esistenziale del poter-essere-un-tutto attestato, sul piano esistenziale, dalla comprensione della chiamata della coscienza. Temporalizzandosi autenticamente, ovvero anticipando la propria morte e rivenendo sul proprio essere-stato, l'esserci si riappropria di se stesso nella modalità originaria della risolutezza e dell'autenticità, portandosi, in tal modo, nella situazione ad esso più propria. Con ciò esso assume su di sé e modifica attivamente, pur non dominandolo e non potendolo fondare, il proprio esser-gettato. Così Heidegger si esprime al riguardo: «Ad-veniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione. L'esser-stato scaturisce dall'avvenire in modo che l'avvenire che è stato (o meglio essente-stato) lascia scaturire il presente da sé. Questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante lo chiamiamo *temporalità*. Solo in quanto determinato dalla temporalità, l'Esserci rende possibile a se stesso l'autentico poter-essere-un-tutto che risultò proprio della decisione. *La temporalità si rivela come il senso della Cura autentica*» (SZ, pp. 431-432; SZV, p. 387; SZM, p. 917).

¹⁶⁴ SZ, p. 435; SZV, p. 390; SZM, p. 925.

il tema della *Situation*, cui l'analisi dei §§ 54-60 ha condotto, e il modo in cui essa si sviluppa nel corso della speculazione heideggeriana successiva.

A tal fine, risulta interessante chiarire la via attraverso cui l'esserci si porta nella propria situazione. Infatti, ciò che rende accessibile la dimensione dello spaesamento, mediante il quale l'esserci ha la possibilità di "scegliere la scelta", e dunque di decidere, portandosi così nella propria *Situation*, è, come già anticipato nel § 40 di *Essere e tempo*, la tonalità emotiva dell'angoscia, la quale apre l'esserci in modo eminente. Heidegger sintetizza i risultati guadagnati in merito a tale questione nel modo seguente:

La comprensione della chiamata apre il proprio Esserci allo spaesamento del suo isolamento. Lo spaesamento, con-svelato nella comprensione, è aperto genuinamente dalla situazione emotiva che le è propria, l'angoscia. Il fatto dell'*angoscia di coscienza* è una riprova fenomenica che, nella comprensione della chiamata, l'Esserci è posto innanzi al proprio spaesamento. Il voler-aver-coscienza diviene così un esser-pronto all'angoscia¹⁶⁵.

Heidegger riprenderà il tema dell'angoscia con particolare attenzione nella Prolusione del '29 e, proprio in tale occasione, dirà qualcosa di molto interessante, su cui vale sicuramente la pena soffermarsi. Infatti egli, dopo aver posto la questione dell'"esperienza fondamentale del niente", e riferendosi all'esigenza di "tener ferma come realmente posta la questione del niente", afferma esplicitamente che «per far questo, bisogna che ci immedesimiamo nella trasformazione dell'uomo nel suo esser-ci, che ogni angoscia fa accadere in noi, al fine di cogliere il niente ivi manifesto nel modo in cui si manifesta»¹⁶⁶. Dunque, al fine di tener ferma la questione del 'niente', Heidegger fa riferimento alla "trasformazione dell'uomo nel suo esser-ci" (*die Verwandlung des Menschen in sein Da-sein*), la quale è pensata come strettamente connessa alla tonalità emotiva dell'angoscia, anzi come scaturente da quest'ultima.

Ma cosa intende Heidegger attraverso tale trasformazione? E come bisogna interpretare l'insistenza da parte di Heidegger, specialmente nei *Beiträge*, nell'affermare che il compito dell'uomo coincide con una possibile trasformazione di quest'ultimo nell'esserci (*eine Verwandlung des Menschen in sein Da-Sein*)? Tale trasformazione mantiene una certa continuità con il rivolgimento e con il mutamento che nell'opera del '27 scaturiva dal fenomeno dell'*Entschlossenheit*? Oppure il senso che essa assume ha subito modifiche significative? E soprattutto, cosa è cambiato veramente da *Essere e tempo*, ovvero dal portarsi dell'esserci nella propria situazione (*Situation*), in seguito alla decisione (*Entschlossenheit*), ai *Beiträge*, ovvero alla possibile trasformazione dell'uomo mediante il salto nell'esserci? È forse possibile affermare che, mentre in *Sein und Zeit* la trasformazione che conduce alla *Situation* avrebbe condotto l'esserci ancora nel *Dasein*, che pure se non autopostosi e non autofondantesi, si limitava comunque all'orizzonte estatico-trascendentale dell'esserci, nei *Beiträge*, l'esserci ha assunto un senso

¹⁶⁵ Ivi, p. 392; pp. 352-353; p. 833.

¹⁶⁶ GA 9, p. 113; trad. it. p. 68.

considerevolmente diverso, che muove non più dal progettarsi dell'esserci, ma dalla provenienza stessa di tale progetto?

Senza pretendere di voler esaurire l'intero ambito dei mutamenti concernenti la *Kebre*, mi limiterò, anche in questo caso, a circoscrivere la questione ad un aspetto particolare, tentando cioè di comprendere il senso che l'esser-ci viene qui ad assumere, e seguendo l'interrogativo a partire da cui ha preso le mosse il presente paragrafo, e cioè la domanda che Heidegger si pone ripetutamente nei *Beiträge*, *Wer sind wir?* Chi siamo noi?

Il testo in questione, uno dei più complessi tra gli scritti di Heidegger, coincide con il luogo in cui viene a dispiegarsi il pensiero dell'altro inizio e dunque dell'*Ereignis* (evento-appropriazione), ovvero di ciò che destina le varie epoche¹⁶⁷ della storia dell'essere (*Seinsgeschichte*), e che dunque corrisponde al “presentarsi essenziale dell'Essere”¹⁶⁸. Tale passaggio, ovvero la possibilità di “affidarsi all'*Ereignis*”, equivale, come afferma Heidegger, ad «una trasformazione dell'essenza dell'uomo da “animale razionale” (*animal rationale*) in esser-ci»¹⁶⁹; la meditazione che gli è propria è intesa come una “meditazione storica”, poiché in essa la storia si dispiega come “il sito delle proprie decisioni”¹⁷⁰. Essa non è certo da intendere come il mero susseguirsi di eventi, ma si delinea attraverso la nozione di *Zeit-Raum*, ovvero attraverso la schiusura spaziotemporale in cui l'Essere accade e si dà ‘storicamente’, e in cui si danno le condizioni per il possibile ascolto da parte dell'uomo dell'appello che l'Essere gli rivolge.

Emerge, rispetto ad *Essere e tempo*, una riconsiderazione del rapporto tra l'uomo e l'essere, questa volta però inteso appunto non più muovendo dal progettarsi dell'esserci, quanto a partire dal venire a manifestazione dell'essere, nella modalità di un sottrarsi, e dal modo in cui l'uomo esperisce storicamente tale rapporto e tale sottrarsi. L'essere non può essere posto come tema di un'indagine concettuale poiché il suo venire alla presenza si dispiega precipuamente attraverso il sottrarsi ad esso peculiare.

¹⁶⁷ «Epoca non significa qui un periodo di tempo nel corso degli eventi, ma il tratto fondamentale del destinare, il suo di volta in volta trattenersi presso di sé a favore della percepibilità della donazione (*Gabe*), cioè dell'essere in vista della fondazione dell'essente. La successione delle epoche nell'invio destinale di essere (*im Geschick von Sein*) né è casuale, né si lascia determinare come necessaria» (GA 13, p. 13; trad. it., p. 107).

¹⁶⁸ Quanto all'importanza assunta dalla storia e dalla storicità nella riflessione heideggeriana, particolarmente interessanti risultano le considerazioni svolte da Ardovino, il quale sostiene che proprio nella speculazione successiva a *Essere e tempo*, in particolare a partire dagli anni della *Kebre*, si verificherebbe una “riacquisizione del rango primario dell'interrogazione storico-attuativa”, che andrebbe intesa come il recupero della “vita fattizia nella sua temporalità e storicità”, attorno alla quale ruotava la riflessione heideggeriana degli anni dei primi corsi friburghesi, e che avrebbe però subito un “arretramento” nell'ambito dell'interpretazione ontologico-esistenziale condotta in *Essere e tempo*, e volta a determinare le strutture d'essere dell'esserci (A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit., in particolare p. 278). Così si esprime Ardovino a tale riguardo: «Come ormai sappiamo, in ambito ontologico-fondamentale, l'esistenza dell'esserci veniva analizzata rispetto a “il mondo” e mai a “un mondo”: mancava la giusta collocazione storica dell'essere, che sebbene fosse implicita nei presupposti storico-epocali dell'ontologia fondamentale (la riattivazione del domandare greco), non era ancora emersa in modo adeguato, almeno rispetto all'analisi che Heidegger sviluppa in seguito» (A. Ardovino, *L'Antigone di Heidegger*, cit., p. 163).

¹⁶⁹ GA 65, p. 3; trad. it., p. 34.

¹⁷⁰ Ivi, p. 5; trad. it., p. 35.

Uno degli aspetti su cui Heidegger insiste maggiormente è dato dall'esigenza di uno "spostamento" (*Ver-rückung*) dell'uomo nell'esser-ci, il che rimane in profonda continuità con l'esigenza di un rivolgimento che conduca l'uomo ad una diversa interpretazione del mondo, degli altri e di se stesso. Tale interpretazione deve essere differente e alternativa rispetto ad una precisa concezione dell'essere che, come precedentemente emerso, ha attribuito a quest'ultimo i caratteri della presenza e della stabilità, e dunque essa deve avere la forza di sopportare un che di incontrollabile, che la riguarda profondamente, al di qua di ogni possibile occultamento da parte della tradizione. A partire da tali presupposti, si dispiega il passaggio dalla temporalità (*Zeitlichkeit*) dell'esserci alla temporalità (*Temporalität*) dell'essere, passaggio che si era rivelato talmente complesso per l'impostazione di *Essere e tempo* da condurre l'opera alla sua interruzione.

L'essere non è in alcun modo un prodotto del pensiero e non è innanzi tutto fondato sull'uomo; esso si dà (*es gibt*), e ciò accade precisamente nella schiusura che coincide con il *Da* del *Da-sein*, e che viene a dispiegarsi come il luogo del donarsi dell'essere. Tale donarsi non significa affatto che esso divenga chiaro nei suoi tratti, e per ciò stesso descrivibile e rappresentabile. Esso si dà nel venire a manifestazione degli enti, e sempre nella modalità di un ritrarsi.

Ora, posto che il *Da* coincide con l'apertura in cui l'essere come tale può venire alla presenza e, d'altro canto, sapendo che l'uomo ha il compito di trasformare se stesso attraverso il salto nell'esser-ci, dunque nel *Da-sein*, allora il *Da* è proprio la schiusura in cui l'uomo deve saltare trasformandosi in essa, divenendo cioè l'apertura che esso stesso è, e che è rimasta coperta sulla base di una determinata interpretazione dell'essere. Ma come possiamo comprendere tale apertura? E in cosa si distingue precipuamente dalla *Lichtung*, ovvero dalla schiusura dell'esserci già presente in *Essere e tempo*?

Secondo la lettura che orienta il presente lavoro, la differenza fondamentale sta nel fatto che, alla luce del mutato punto di partenza rispetto ad *Essere e tempo*, alla luce della coappartenenza essenziale tra essere e uomo, e della ripristinata cooriginarietà tra spazio e tempo, che nei *Beiträge* è dichiarata in modo esplicito¹⁷¹, viene a precisarsi il senso di queste due dimensioni, in direzione di ciò che Heidegger indica attraverso l'espressione *Zeit-Raum*. A tale nozione, Heidegger dedica una sezione dei *Beiträge*, intitolata *Lo spazio-tempo in quanto fondo abissale*¹⁷², appartenente alla quarta 'fuga', *La fondazione*, nella quale emerge appunto la stretta connessione tra le nozioni di spazio e tempo e quanto viene indicato attraverso l'espressione "fondo abissale" (*Ab-grund*).

Nell'ambito di tali considerazioni, l'apertura del *Da-sein* si dispiega spazialmente come *Be-rückung* e temporalmente come *Ent-rückung*. La spazializzazione si manifesta attraverso la *Be-rückung*¹⁷³, ovvero una sorta attrazione e di irretimento che coinvolge

¹⁷¹ GA 65, p. 377; trad it., p. 368.

¹⁷² Ivi, pp. 371-388; trad. it., pp. 363-379.

¹⁷³ «La *Berückung* vuole suggerirci che nel nostro fare spazio siamo irretiti da un'alterità dissimmetrica, ovvero che nel nostro rivolgerci agli enti è già sempre implicato, nella forma della mancanza, l'essere stesso. [...] Tutto sta nel capire che l'essere non è un essente, e che il suo donarsi è un farsi altro, un presentarsi all'interno dell'incontro fra l'uomo e gli enti» (P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit., p. 118).

ogni fare spazio da parte dell'uomo, ogni suo *einräumen*, e che coincide con il far sentire la propria presenza, attraverso la sua assenza e il suo sottrarsi, da parte dell'essere. Tale attrazione si mostra precipuamente come la possibilità di “dare spazio all'evento”¹⁷⁴, e dunque all'accadere dell'Essere¹⁷⁵. Heidegger insiste sul fatto che l'Essere non è caratterizzato dalla stabilità e dal fatto di sussistere per sé e in sé; in tale prospettiva, piuttosto, “l'evento è la simultaneità spazio-temporale per l'Essere e l'ente”¹⁷⁶.

La spazialità, o meglio spazializzazione, non è più riducibile alla spazialità del *Dasein* e, per quanto concerne il rapporto tra l'uomo e le cose, essa è ormai lontana dall'essere limitata, come lo era in *Essere e tempo*, all'ambito dell'utilizzabilità. Si tratta, perciò, in linea con il passaggio dall'ontologia fondamentale ad un pensiero della verità dell'essere, di una spazializzazione strettamente connessa al *Bezug* dell'essere all'uomo, e alla costitutiva appartenenza di quest'ultimo all'essere.

Dal canto suo, la temporalità è intesa come *Ent-rückung*, ovvero come una sorta di rapimento, di estasi che coincide con il dispiegarsi, sul piano temporale, dello stretto legame che l'essere umano intrattiene con un che di altro da sé. La schiusura per l'accadere dell'Essere emerge perciò temporalmente e spazialmente attraverso l'*Ent-rückung* e la *Be-rückung*, che vengono a delinearci rispettivamente come un “dare spazio” all'accadere dell'essere e come un “accordargli il momento”. Lo spazio è ora inteso come il ‘luogo’ di tale accadere, e il tempo come il ‘momento’ dell'evento dell'essere.

Così si esprime Cesarone, in un passo particolarmente esplicativo, relativamente alla dinamica concernente la temporalizzazione e la spazializzazione, e il loro emergere come l'ambito per l'accadere dell'Essere:

Da una parte le estasi temporalizzanti indicano un movimento di uscita, o meglio lo stare sempre già nelle estasi temporali del controsfondo tra progetto dell'esserci e getto dell'essere. Ma questo temporalizzarsi estatico va pensato come un tutt'uno insieme alla fascinazione, che accade nell'essere affascinati nel momento del progetto comprensivo di fronte al getto dell'essere. La fascinazione dello spaziamiento è ciò che dona, che apre uno spazio, appunto fascinando, ammaliando e quindi catturando. Tutto ciò si traduce nella possibilità di una appropriazione da parte dell'esserci. L'essenza originaria dello spazio accade dunque come spaziamiento, vale a dire come fascinazione. Tale fascinazione sposta l'esserci, che, fascinato, è collocato nel diniego dell'essere, e nella fascinazione l'esserci trova il sostegno

¹⁷⁴ «Tale attrazione è il contenente (*Umbalt*) in cui sono tenuti l'attimo e dunque la temporalizzazione (in che modo l'originario fondo abissale? Il “vuoto”? Non è né questo né la pienezza). Questa attrazione ammette la possibilità della donazione come possibilità che è essenzialmente, le dà spazio. L'attrazione è il dare spazio all'evento. L'abbandono, tramite l'attrazione, è tale da essere fissato e deve essere *sopportato*» (GA 65, p. 384; trad. it., p. 375).

¹⁷⁵ Su questi temi, particolarmente interessanti risultano le considerazioni svolte da Samonà, il quale, riferendosi al ruolo dello *Zeit-Raum* nei *Beiträge*, afferma: «Se pensati a partire dall'*ousia*, spazio e tempo scivolano nel loro carattere abituale, per cui l'uno separa ed esclude e l'altro strappa via e disperde. Pensati invece a partire dallo spazio-tempo essi sospingono *insieme* nel *-ci* dell'essere, ovvero nell'esservia, nell'abbandono dell'essere che è però, in modo estremo e radicale, appartenenza all'essere stesso, al suo “rivolgimento” verso l'ente» (L. Samonà, *Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, cit., pp. 369-370)

¹⁷⁶ Ivi, p. 42.

[*Umball*] dove si tengono insieme le tre estasi evenemenziali. Nella reciproca differenza attimo e sostegno danno ‘durata’ e ‘luogo’ alla verità dell’essere¹⁷⁷.

Particolarmente interessante risulta il ruolo che qui assume il tema del ‘vuoto’, che sarà successivamente ripreso e rielaborato, in particolare nella speculazione heideggeriana degli anni Sessanta concernente lo spazio. Lo *Zeit-Raum* è infatti strettamente connesso con il presentarsi della verità, e dunque con il presentarsi essenziale dell’Essere. Ma c’è di più: esso è inteso precipuamente come il “fondo abissale” (*Ab-grund*), il quale, a sua volta, va considerato come il “restar via (*wegbleiben*) del fondamento”. In linea con le riflessioni fin qui svolte, concernenti l’Essere come un darsi attraverso il sottrarsi che gli è peculiare, il “restar via del fondamento” va perciò inteso come una particolare modalità di negarsi da parte di quest’ultimo che, però, anziché chiudere, schiude, dirada. Ma ciò che il fondamento, negandosi, dischiude non è altro che il “vuoto”. Certamente non si tratta del vuoto inteso come mancanza o come mera assenza di qualcosa; piuttosto esso coincide con il modo in cui il negarsi del fondamento, a partire dall’*Ereignis* e rimanendo nello spazio aperto dal pensiero dell’evento, apre e fonda, e più precisamente, esso coincide con il venir meno di ogni fondamento inteso in senso tradizionale. L’argomentazione heideggeriana è sviluppata nel modo seguente:

Ma quale vuoto si intende qui? Non quello vacante delle forme di ordine delle cornici per ciò che è lì presente e calcolabile di spazio e tempo, non l’assenza di cose lì presenti in essi, bensì il vuoto dello spazio-tempo, l’originario spalancarsi dell’indugiante negarsi. [...] Il negarsi non crea solo il vuoto della privazione e dell’attesa bensì, insieme con esse, il vuoto come qualcosa che rapisce in sé, che rapisce nella futurità e dunque al tempo stesso avvia un essente-stato, il quale imbattendosi nell’essente-futuro, costituisce il presente come entrata ricordante-attendente nell’abbandono¹⁷⁸.

Non si tratta perciò di un vuoto inteso come mera assenza ma di un vuoto “disposto e disponente”¹⁷⁹, ovvero di un non essere disponibile, disposto dall’evento, che, nell’ambito di una coappartenenza essenziale tra presenza e assenza, tra proprio ed estraneo, risveglia l’uomo alla sua stessa indigenza; in tal modo, risvegliando l’uomo alla propria appartenenza a tale ulteriorità, esso lo risveglia all’abbandono dell’Essere. In questo caso, però, non si tratta di un mero abbandono, ma della possibilità che, proprio attraverso esso, l’uomo sia risvegliato alla propria costitutiva appartenenza all’Essere, e dunque all’appello che quest’ultimo gli rivolge.

¹⁷⁷ V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell’abitare*, cit., p. 119. Su questi temi, cfr. anche l’interessante articolo di R. Messori, *Lo spazio dell’intermezzo*, in “Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea”, num. 1-2, anno II, Il Poligrafo, 1993, pp. 85-96.

¹⁷⁸ GA 65, pp. 380-381; p. 383 (trad. it., pp. 372-374).

¹⁷⁹ Ivi, p. 386; trad. it., p. 377.

Lo stato d'animo che si rivela fondamentale nel passaggio all'altro inizio del pensiero è il ritegno (*Verhaltenheit*)¹⁸⁰. Quest'ultimo non coincide affatto con uno starsene in attesa, ma corrisponde ad un trattenersi, che consente all'uomo di rapportarsi all'essere, accogliendolo nel modo di venire alla presenza ad esso peculiare, e dunque attraverso il suo proprio sottrarsi. Gli stati d'animo fondamentali del passaggio all'altro inizio del pensiero sono lo sgomento (*das Erschrecken*) per l'abbandono dell'essere, il ritegno (*die Verhaltenheit*) quale 'assunzione' di tale abbandono, il pudore (*die Scheu*) e il presagio (*die Ahnung*); essi non indicano un mero "tirarsi indietro", piuttosto conducono ad una modalità di rapportarsi all'Essere e all'ente che lascia essere quest'ultimo come ciò che è, e che consente di rivolgersi all'Essere senza pretendere di assoggettarlo¹⁸¹.

Tale fondamentale tonalità emotiva consente l'accesso allo *Zeit-Raum*, ovvero appunto ad una dimensione precedentemente occultata e resa inaccessibile, e conduce, al contempo ad una modalità alternativa di rapportarsi alle cose, al mondo e agli altri uomini, e dunque ad un soggiornare dell'uomo sulla terra, che trovi la sua misura nell'*Ereignis*, e nella costitutiva appartenenza ad un'eccedenza incontrollabile, e non più nell'ente. Il fondo abissale, e dunque l'unitarietà originaria di spazializzazione (*Räumung*) e temporalizzazione (*Zeitigung*), consente la preparazione del frammezzo, dell'esser-ci quale "ambito della decisione per l'Essere"¹⁸², attraverso la quale si offrono le condizioni per la possibile trasformazione dell'uomo attraverso il salto nell'esser-ci, cui Heidegger fa riferimento.

La decisione, dal canto suo, alla luce del fatto che l'esserci non è più limitato al modo di essere dell'essere umano, ma si configura come la radura per l'accadere dell'essere, assume un significato profondamente diverso. Come giustamente sottolinea Cesarone, essa non va intesa come un atto del soggetto in senso morale o antropologico¹⁸³, ma come la possibile appropriazione dell'uomo nell'evento-appropriazione, che lo conduce all'ascolto dell'appello che l'essere gli rivolge, e dunque alla possibilità di accogliere l'eccedenza che in tale evento si manifesta come altra da sé, e al contempo come ciò a

¹⁸⁰ Si veda, a tale proposito, quanto afferma Vinci in merito al legame tra la possibilità per l'uomo di accettare la propria finitezza, e lo 'spaesamento' che ciò comporta, in quanto intrinseco rapporto con l'estraneo: «Rivelarsi *Dasein* significa per l'uomo accettare la finitezza e fare i conti con la differenza. Il destarsi della tonalità emotiva del riserbo coincide allora con l'ammissione, da parte del soggetto, di essere non autosufficiente, finito, mancante, privo di fondamento, dipendente da un'alterità – quella dell'essere in quanto essere –, che non può non rimanere inaccessibile. La finitezza coincide con un modo d'essere che si dispiega come intrinseco rapporto con l'estraneo. Per questo l'accesso a se stesso per l'esserci è traumatico, richiede un contegno, una forma di stabilità che è sempre anche uno *spaesamento* [c. n.], un inevitabile entrare in oscillazione» (P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit., p. 117).

¹⁸¹ Particolarmente interessanti risultano le riflessioni di Vinci concernenti la finitezza dell'uomo in relazione al rapporto con un'ulteriorità e un'estraneità e, d'altro canto, con la tonalità emotiva del ritegno. Così leggiamo in uno dei passi più illuminanti al riguardo: «Il destarsi della tonalità emotiva del riserbo coincide allora con l'ammissione, da parte del soggetto, di essere non autosufficiente, finito, mancante, privo di fondamento, dipendente da un'alterità- quella dell'essere in quanto essere -, che non può non rimanere inaccessibile. La finitezza coincide con un modo d'essere che si dispiega come intrinseco rapporto con l'estraneo. Per questo l'accesso a se stesso per l'esserci è traumatico, richiede un contegno, una forma di stabilità che è sempre anche uno *spaesamento*, un inevitabile entrare in oscillazione» (ivi, p. 117)

¹⁸² GA 65, p. 385; trad. it., p. 376.

¹⁸³ V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare*, cit., p. 96.

cui si è costitutivamente legati. Essa è da intendere come “l’evento-appropriazione dell’esser-ci a opera dell’Essere e la fondazione della verità dell’essere nell’esser-ci”¹⁸⁴; il che vuol dire che, nella decisione, l’uomo si rende disponibile a lasciarsi chiamare dall’Essere e, in questo farsi disponibile per la chiamata, esso fonda nella modalità del “lasciar-essere il fondamento”¹⁸⁵.

In modo più esplicito rispetto ad *Essere e tempo*, emerge come la decisione, per la quale non sarà più utilizzato il termine *Entschlossenheit*, ma *Ent-scheidung*, non sia da attribuire esclusivamente all’essere umano, né sia da intendere nel senso che si attribuisce abitualmente ad una scelta arbitraria tra possibilità differenti, e anzi, come il decisivo in essa non sia da rintracciare in un atto propriamente umano; essa è piuttosto resa possibile dal diniego dell’essere, dal suo sottrarsi e dal suo rifiutarsi, a partire dal quale all’uomo è data la possibilità di rivolgersi all’impensato della tradizione, e dunque a quanto non si dà nella modalità della semplice-presenza sottomano¹⁸⁶.

L’appello, a partire dal quale la decisione diviene possibile, non viene dall’uomo e non è riconducibile al *Dasein* umano, ed è proprio nel disporsi ad accogliere tale appello che l’uomo ‘fa spazio’ all’accadere dell’essere e al dispiegarsi della verità come *aletheia*, e ciò nonostante tale disporsi e tale decisione si rendano possibili solo muovendo dalla chiamata dell’essere, e dunque muovendo dal suo darsi nella modalità di un rifiuto, ovvero del sottrarsi ad esso peculiare. In questo senso, si potrebbe dire che non è più propriamente l’esserci umano a dirigersi verso l’essere al fine di interpretarlo e di comprenderne il senso, ma è l’uomo stesso a ricevere dall’essere una chiamata, a partire dalla quale si rende possibile la trasformazione dell’essenza dell’uomo e il dispiegarsi dell’essere come tale. Diviene perciò più esplicito come il progettarsi dell’uomo nelle possibilità che gli sono proprie non sia solo un suo modo d’essere fondamentale, ma sia sempre da intendere nella modalità di una precisa risposta all’appello che l’essere gli rivolge. Il rivolgimento, che da tale risposta può scaturire, avviene attraverso il salto (*Sprung*), in cui accade la trasformazione dell’essenza dell’uomo, il quale, in tal modo, diviene *Da-sein*, ovvero diviene il frammezzo, in cui egli può in-sistere, nella coappartenenza reciproca con l’essere.

¹⁸⁴ GA 65, p. 262; trad. it., p. 264.

¹⁸⁵ Sul tema della decisione nei *Beiträge*, cfr. M. De Carolis, *La possibilità della decisione nei “Beiträge”*, in «Aut-Aut», 2248-249, 1992, pp. 173-186.

¹⁸⁶ Sul rapporto tra *Entschlossenheit* in *Sein und Zeit* ed *Ent-scheidung* nei *Beiträge*, Heidegger afferma: «Il pericolo di fraintendere *Essere e tempo* in questo senso “esistentivo”-“antropologico”, di vedere le connessioni tra risolutezza-verità-esserci dal punto di vista della risoluzione moralmente intesa, anziché concepire *all’inverso*, dal punto di vista del fondamento dominante dell’esser-ci, la verità come apertura e la ri-solutezza come la concessione che matura il gioco dello spazio-tempo dell’Essere, un simile pericolo è evidente, ed è rafforzato da tutto ciò che in *Essere e tempo* è rimasto per molti aspetti insoluto. Ma il fraintendimento è in fondo bandito, sia pure con un effettivo superamento, se si tiene salda fin dall’inizio la domanda fondamentale sul “senso dell’Essere” come *la* unica domanda» (GA 65, pp. 87-88; trad. it., p. 109). Ancora sulla questione dell’*Ent-scheidung*, Heidegger afferma: «Allora ciò che qui è chiamato de-cisione (*Entscheidung*) entra nel più intimo centro essenziale dell’Essere stesso e non ha nulla in comune con ciò che si dice “fare una scelta” e simili, ma significa: lo stesso separarsi che scinde (*scheidet*) e solo nella scissione (*Scheidung*) fa entrare in gioco l’evento-appropriazione di ciò che appunto nella reciprocità è *aperto* in quanto radura per ciò che si vela ed è ancora in-deciso, l’appartenenza dell’uomo all’Essere come fondatore della sua verità e l’assegnatezza dell’Essere nel tempo dell’ultimo Dio» (GA, 65, p. 88; trad. it., p. 109).

Muovendo da tali presupposti, la spazializzazione e la temporalizzazione, ovvero il luogo e il momento per l'accadere dell'essere, non possono certo essere intese come strumenti di misura, ma devono essere mantenuti nella loro differenza e nella loro unitarietà originaria, compatibilmente con tale accadere¹⁸⁷.

Spazio e tempo, pur mantenendo l'uno un'essenza propria e distinta rispetto all'altro¹⁸⁸, sono adesso pensati nella loro unità originaria¹⁸⁹, preliminare ad ogni possibile separazione e ad ogni ulteriore interpretazione, che riduca l'uno a "cornice (*Rahmen*) della rappresentazione cosale" e l'altro al mero susseguirsi di punti-ora¹⁹⁰; essi non sono dunque forme ordinatrici al servizio di quel particolare 'ordine', strettamente connesso all'esattezza matematica propria della scienza moderna, imposto dal pensiero calcolante¹⁹¹. Piuttosto, lo spazio e il tempo si rivelano come le due modalità attraverso le quali si dispiega il costitutivo decentramento dell'uomo, il suo essere sempre in relazione con ciò che lo eccede, e che non può essere ridotto a rappresentazione alcuna; l'uomo non è autosufficiente, ma è uomo proprio in quanto riferito a tale incalcolabile ulteriorità e ad essa appartenente.

Si tratta perciò del tentativo heideggeriano di intendere lo spazio e il tempo non più come forme ordinatrici calcolabili che, a loro volta, consentono una certa calcolabilità; essi devono piuttosto essere mantenuti nella loro essenziale differenza e nella loro cooriginarietà. Si potrebbe forse dire che spazio e tempo sono, da un canto, modi in cui l'uomo è colpito, toccato dall'accadere dell'essere e in esso coinvolto, in un'apertura per tale accadere, che però non coincide con l'uomo, e, dall'altro, essi sono al contempo modi di questo manifestarsi nella modalità di un sottrarsi e, nel caso specifico, di un irretire e di un rapire. Più precisamente, l'uomo vive lo spazio e il tempo nella modalità di un essere attratto e di un essere rapito, ma tale irretimento e tale rapimento sono al contempo modi dell'accadere della verità dell'Essere, ovvero del venire a manifestazione di quest'ultimo, mediante il sottrarsi ad esso peculiare.

¹⁸⁷ «Se quella temporalizzazione e quello spazializzare sono l'essenza originaria del tempo e dello spazio, allora la loro provenienza – che è abissale e fonda il fondo abissale – è resa visibile in base all'essenza dell'essere. Tempo e spazio (originariamente) non "sono", bensì si presentano essenzialmente» (ivi, p. 385; trad. it., pp. 375-376). E ancora, sul rapporto tra spazio e tempo, nella loro rinnovata interpretazione, alla luce dell'*Ereignis*, Heidegger afferma: «Il tempo dà spazio senza mai attrarre. Lo spazio dà tempo, senza mai rapire. Essi non hanno nemmeno alcunché di comune in quanto unità, bensì ciò che li unifica, che li fa scaturire *in* quella inseparabile corrispettività, lo spazio-tempo, l'abissale fondare il fondamento: l'essenziale permanere della verità» (ivi, p. 386; trad. it., p. 376).

¹⁸⁸ Ivi, pp. 377-378; trad. it., pp. 368-369.

¹⁸⁹ Il "tempo" è tanto poco conforme all'io quanto poco lo spazio è conforme alla cosa; e a maggior ragione lo spazio non è "oggettivo" né il tempo "soggettivo". Entrambi sono originariamente uniti nello spazio-tempo; appartenendo all'essenza della verità sono la fondazione abissale del Ci, tramite il quale, soltanto, sono fondati l'ipseità e tutto ciò che dell'ente è vero» (ivi, p. 376; trad. it., p. 368).

¹⁹⁰ «Lo spazio-tempo in quanto scaturisce dall'essenza della verità e vi appartiene, in quanto struttura (combinazione), così fondata, di estasi e attrazione del Ci. (Non ancora "cornice" della rappresentazione cosale, non ancora il mero trascorrere in sé della successione)» (GA 65, p. 371; trad. it., p. 363).

¹⁹¹ «[...] così lo spazio-tempo non costituisce l'abbinamento di spazio e tempo nel senso che il tempo preso come (t) del calcolo diventi il quarto parametro per postulare lo spazio tetradimensionale della *fisica*. Qui spazio e tempo sono abbinati dopo essere stati entrambi ridotti prima allo stesso livello di ciò che è calcolabile e rende possibile il calcolo (ivi, p. 377; trad. it., p. 369).

All'interno di tale tentativo, la spazializzazione viene a manifestarsi come un'"ampiezza non chiusa" e non delimitata e la temporalizzazione come "lontananza non misurata ed estranea alla misura"¹⁹².

L'importanza assunta dallo spazio, dal tempo e dalla loro unitarietà originaria nella speculazione heideggeriana successiva alla svolta, emerge con particolare chiarezza in un passo di Vinci, tratto dal suo *Essere ed esperienza in Heidegger*¹⁹³:

Abbiamo così nei *Beiträge* una estaticità che non nasce dal movimento intenzionale del soggetto, o meglio che si determina nell'uomo, ma è già da subito un "fuori". Essa si presenta come l'eccentricità mobile del venir intonati strutturalmente con l'essere. Lo spazio e il tempo sono così le forme di una traspropriaione originaria del *Da-sein*; esse impediscono di pensare l'uomo in termini di coscienza, di identità e di riflessività, dispiegandosi in un'area che viene prima della distinzione fra soggetto e oggetto, fra dentro e fuori. Heidegger vuole produrre col proprio pensiero una contropinta rispetto alla stabilità e alla certezza con le quali la metafisica ha determinato la soggettività e l'ha attribuita all'ente che noi stessi siamo. Si tratta di rivelare il nostro «aver da essere», per farci assumere il compito di attuare quel che propriamente siamo, e che finora è rimasto coperto e non realizzato¹⁹⁴.

Attraverso la rinnovata interpretazione dello spazio e del tempo, e muovendo dalla possibilità di una trasformazione dell'uomo mediante il salto nell'esser-ci, si pongono le condizioni per l'emergere di una dimensione, quella dello *Zeit-Raum*, compatibile con l'auspicato abitare alternativo dell'uomo sulla terra, che è emerso come il filo conduttore della presente analisi.

Su questo punto è perciò possibile ravvisare una certa continuità con *Sein und Zeit*. Heidegger sta ancora pensando al raggiungimento di una dimensione autentica, di una *Situation*, intesa però non più a partire dal *Dasein* come progetto gettato e scaduto¹⁹⁵, ma da quella dimensione spazio-temporale che va delineandosi come esser-ci e come frammezzo (*Zwischen*), che l'uomo deve preparare uscendo dalla sua attuale condizione, e che sola consente la trasformazione dell'essere umano mediante il salto nell'esserci¹⁹⁶.

¹⁹² «Il contenente dell'attrazione ha l'ampiezza non chiusa delle velate possibilità del cenno. Il raccoglimento dell'estasi ha la lontananza, non misurata ed estranea alla misura, di ciò che, assegnato, è dato come dote e come compito. L'aperto del fondo abissale non è senza fondamento. Abisso non è il "no" a ogni fondamento come assenza di fondamento, ma è il "sì" al fondamento nella sua velata ampiezza e lontananza» (ivi, p. 387; trad. it., p. 378).

¹⁹³ P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit.

¹⁹⁴ Ivi, p. 119.

¹⁹⁵ A tale proposito, nell'*Avvertenza del curatore all'edizione italiana dei Beiträge*, Volpi afferma: «L'esserci quindi non è più visto nel suo autoprogettarsi puro, addirittura come condizione ontologico-trascendentale del senso dell'essere, bensì nell'insondabile gratuità del suo presentarsi insieme alle cose che sono, in quella che è lodata come "la meraviglia delle meraviglie": che l'ente è. Ma pensare l'esserci in questo modo significa pensarlo nell'orizzonte dell'Essere e in una essenziale congiunzione con esso» (M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, cit. pp. 22-23).

¹⁹⁶ «Nel frattempo la filosofia, nel passaggio all'altro inizio, deve aver compiuto qualcosa di essenziale: il progetto, vale a dire l'apertura fondante del gioco di spazio-tempo (*Zeit-Spiel-Raum*) della verità dell'Essere» (GA 65, p. 5; trad. it., p. 35). E ancora: «L'identità dell'uomo – dell'uomo storico così come del popolo – è l'ambito di un accadere del quale egli è dedicato a sé solo se riesce ad accedere allo spazio-tempo aperto nel quale può accadere una appropriazione» (ivi, p. 51; trad. it., p. 76).

L'esser-ci non coincide più con quanto Heidegger ha inteso in *Essere e tempo* attraverso il termine *Dasein*, poiché qui esso non è più limitato all'essere umano e al suo orizzonte estatico-trascendentale; esso coincide piuttosto con il 'luogo', che deve essere preparato, nel quale sia possibile porre la domanda sull'Essere a partire dall'Essere stesso. Tale domanda non è affatto compatibile con la serie di concezioni e interpretazioni divenute dominanti, e scaturenti dall'aver inteso l'essere come presenza stabile, e men che meno lo è con l'atteggiamento proprio dell'uomo dell'epoca della tecnica e della "macchinazione" (*Machenschaft*).

Si tratta dunque del tentativo di sovvertire l'usuale e l'abituale rendendo la significatività, con cui l'uomo ha quotidianamente a che fare, finalmente estranea, al fine di aprire la strada verso un'interpretazione altra. Anche qui l'estraneità si rivela essere la via per il raggiungimento da parte dell'uomo della sua propria essenza, che coincide con il suo essere esposto all'inappropriabile verità dell'essere e indissolubilmente legato a quest'ultimo.

Giunti a questo punto dell'indagine, ed essendo stati analizzati da un canto il tema dello spazio (primo capitolo) e, dall'altro, la problematica concernente la condizione umana, e dunque la dimensione della *Unheimlichkeit* (secondo capitolo), si offrono strumenti e condizioni più adeguate per tornare a riflettere sull'affermazione heideggeriana, da cui aveva preso avvio il presente lavoro, secondo la quale: "la relazione di uomo e spazio non è null'altro che l'abitare pensato nella sua essenza"¹⁹⁷.

¹⁹⁷ GA 7, p. 160; trad. it., p. 105.

III. *Il luogo di un abitare autentico*

1. *Lo Zeit-Raum*

Nella *Lettera sull'«Umanismo»*, testo pubblicato nel '47, Heidegger affronta in modo esplicito il tema della *Kebre*¹, affermando che in essa “veniva raggiunto per la prima volta il luogo della dimensione (*die Ortschaft der Dimension*), a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere”². Tale svolta non sarebbe perciò riconducibile ad un mutamento di prospettiva interno al percorso di pensiero dello stesso Heidegger, ma riguarderebbe precipuamente l'essere e la sua peculiare modalità di venire a manifestazione mediante il sottrarsi ad esso peculiare e, ancor più, il riferimento (*Bezug*) di quest'ultimo all'uomo. La svolta sarebbe già insita nel cammino iniziato con *Essere e tempo*; esso, infatti, nonostante il progetto non venne mai realizzato nel modo in cui era stato annunciato nel § 8 dell'opera, prevedeva già il passaggio da *Essere e tempo* a *Tempo ed essere*.

Certamente, uno dei testi più importanti al fine di comprendere tale passaggio e tale svolta, è rappresentato dai *Beiträge zur Philosophie*. Come precedentemente emerso, in

¹ Per quanto concerne la tematica della ‘svolta’ (*Kebre*), la conferenza del 1930 *Dell'essenza della verità*, pubblicata nel 1943, ricopre un ruolo di fondamentale importanza poiché proprio in essa, secondo lo stesso Heidegger, verrebbe a compiersi «il salto nella svolta» (M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1943, trad. it. di F. Volpi, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 148). Inoltre, nella *Lettera sull'«Umanismo»*, Heidegger dichiara che non si tratta semplicemente del mutamento della prospettiva di *Essere e tempo*, ma del raggiungimento della dimensione a partire dalla quale anche l'analisi condotta in quell'opera era vissuta come “esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere” (GA 9, p. 328; trad. it., p. 281). La svolta non sarebbe dunque riducibile al cambiamento della prospettiva nel pensiero di Heidegger, ma riguarderebbe intimamente lo stesso essere, il suo «darsi» e «ritrarsi» a seconda del carattere destinale delle «epoche», in cui di volta in volta l'Esserci viene a trovarsi, nella stessa storia dell'essere. Un altro testo di grande importanza per la comprensione della questione della svolta è rappresentato dal trattato scritto tra il 1936 e il 1938, pubblicato postumo nel 1989, in cui Heidegger sviluppa la tematica dell'essere come «evento» (*Ereignis*). Per questi motivi, cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, cit. Quanto al dibattito sulla problematica della *Kebre*, particolarmente interessanti risultano le considerazioni svolte da L. Samonà, *La «svolta» e i «Contributi alla filosofia»: l'essere come evento*, in F. Volpi, Guida ad Heidegger, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 159-198. Su tale questione cfr. anche A. Marini, *Antologia storico-sistemica del «primo Heidegger»*, in M. Heidegger, *Il senso dell'essere e la «svolta»*. *Antologia storico-sistemica del «primo Heidegger»* a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. LXXXII-XC. Ulteriori spunti interessanti sono rintracciabili in: M. Ferraris, *Cronistoria di una svolta*, in M. Heidegger, *Die Kebre*, Neske, Pfullingen 1962 trad. it. di M. Ferraris, *La svolta*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 37-106. Inoltre, cfr. A. Rosales, *Zum Problem der Kebre im Denken Heideggers*, in „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 38 (1984), pp. 241-62 e T. Sheehan, *Kebre and Ereignis: A Prolegomenon to “Introduction to Metaphysics”*, in R. Polt e G. Fried (a c. d.), *A Companion to Heidegger's “Introduction to Metaphysics”*, Yale University Press, New Haven 2001, pp. 3-16, in cui l'autore sottolinea l'importanza di una distinzione tra il cambiamento (*die Wendung*) avvenuto nel percorso di pensiero di Heidegger e la *Kebre* del pensiero come tale.

² GA 9, p. 328; trad. it., p. 281.

essi si delineano le conseguenze del percorso che era stato avviato in *Essere e tempo*, il quale mirava a portare l'essere a tema di un'analisi concettuale e che, adesso, deve fare i conti con il costitutivo sottrarsi dell'essere. Il problema concernente il 'senso' dell'essere, che era stato al centro delle analisi condotte nell'opera del '27, si trasforma, a partire dai primi anni '30, nella questione relativa alla 'verità' dell'essere, dove la 'verità' non va certamente intesa come *adaequatio rei et intellectus*, ma nel senso del concetto greco di *a-letheia*. L'attenzione si sposta dunque dalla dimensione del progetto (*Entwurf*) dell'esserci alla dimensione del getto (*Wurf*), e dunque appunto dell'essere, a partire dal quale l'essere-gettato si rivela nella modalità del controgetto (*Gegenwurf*)³. Muovendo dal peculiare negarsi dell'essere al disvelamento, ovvero dall'"esitante diniego del fondamento", si apre un vuoto originario, che non va inteso come mera mancanza o assenza di qualcosa, e che conduce alla determinazione dello *Zeit-Raum* come "fondo abissale" (*Ab-grund*)⁴.

In questo spazio vuoto, non riempito, si apre la radura per il celarsi e per l'accadere dell'essere, e dunque il "sito dell'attimo" (*Augenblicks-Stätte*) e la schiusura per la custodia (*Bergung*) dell'evento dell'essere; ed è proprio attraverso tale schiudersi, che si

³ «Il progetto, del resto, è essenzialmente un progetto gettato. Nel progettare, chi getta non è l'uomo, ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza. Questo destino avviene come radura dell'essere, e come tale radura esso è. Essa custodisce la vicinanza all'essere. In questa vicinanza, nella radura del "ci", abita l'uomo come e-sistente, senza essere già oggi capace di esperire espressamente questa dimora e di assumerla» (GA 9, p. 337; trad. it., p. 290).

⁴ Sulla questione dello *Zeit-Raum*, ha scritto pagine molto interessanti Samonà, nel suo *Verità, spazio-tempo, salvezza nei* *Beiträge zur Philosophie di Heidegger*. L'aspetto che viene subito posto in rilievo concerne il ruolo che la verità come *aletheia* assume nella riflessione heideggeriana, a partire dalla *Kebr*, in relazione alla domanda intorno all'essere. La rielaborazione dell'*aletheia* e della *lethe* in essa nascosta, del 'non' che appartiene già all'essere e alla verità dell'essere, determinerebbe infatti un mutamento significativo nella ricerca filosofica concernente la verità. Nel pensiero dell'"altro inizio", essa sarebbe inscindibilmente connessa ad un senso della negazione, che non implica che quest'ultima "sia pensata come separazione ed esclusione, né si esaurisca nell'ostilità e nella lotta per l'annientamento del contrastante" (L. Samonà, *Verità, spazio-tempo, salvezza nei* *Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, cit., p. 361). Il conflitto interno alla verità intesa come 'dis-velatezza' non si riduce pertanto a mera lotta e opposizione di contrari, piuttosto la verità si delinea come "ammissione del contrasto e legame che sostiene i contrastanti" (ivi, p. 362); proprio a partire da tali presupposti, si determina un pensiero del 'fondamento' che rompe con ogni tentativo di posizione e di conquista di quest'ultimo, e che si mostra piuttosto come un "lasciar essere il fondamento in quanto fondante". La "svolta" verrebbe perciò a delinarsi attraverso "l'affiorare, nella spazio-temporalità dell'apertura dell'esserci, di un carattere dell'essere radicalmente sottratto alla dimensione ontica e raccolto nella differenza e nella negazione" (ivi, p. 366), e dunque attraverso l'emergere di "un diverso pensiero della differenziazione, della separazione, della sottrazione e della rimozione" (*ibidem*). A partire da tali presupposti, lo spazio e il tempo vengono considerati "in base al modo estremo in cui essi, nella forma privativa del vuoto, presentano unitariamente l'ente" e, attraverso la loro connessione, consentono "l'esperienza di un legame tra le cose, dimenticato dal pensiero metafisico dell'Occidente per far posto alla presenza costante dell'ente" (ivi, p. 368). Quanto al ruolo dello spazio e del tempo, in relazione al tema dell'aperto (*das Offene*), Samonà afferma: «L'aperto lascia essere lo spostamento (*l'Entrückung*, il "sospingimento") estatico del tempo riportando il distacco all'interno di un legame, trasformandolo in una ripresa di ciò da cui esso allontana e in un incontro tra futuro e passato nel presente; e lascia essere la stabilizzazione dello spazio trasformandola in una contemporaneità e in un incontro tra i diversi, senza esclusioni e incompatibilità. La chiave decisiva dell'approfondimento è il senso originario e fondante che viene attribuito al legame, in modo che il tempo e lo spazio, tradizionalmente connessi con i "molti" e dunque contrari all'uno, diventano il fondamento stesso dell'unità e della semplicità» (ivi, p. 369).

offre per l'uomo la possibilità di co-appartenere con l'essere nell'evento-appropriazione. Tempo e spazio non sono più pensati a partire dal progettarsi del *Dasein*, ma alla luce dell'accadere dell'essere e del suo venire a manifestazione mediante un sottrarsi, e dunque attraverso il gioco spazio-temporale, o meglio attraverso lo spazio di gioco del tempo (*Zeit-Spiel-Raum*) della verità dell'essere.

Soprattutto, essi non sono pensati separatamente, ma nella loro unitarietà e cooriginarietà, che si delinea attraverso il “frammento” (*Zwischen*), e dunque mediante l'Aperto (*das Offene*) per l'accadere dell'essere, pensato a partire dal modo peculiare di tale accadere, e dall'essere, inteso come mantenimento e coappartenenza dei contrasti.

Il fatto che lo spazio e il tempo vengano qui pensati a partire dalla verità (*a-letheia*) dell'essere, e corrispondentemente ad essa, vuol dire che essi non possono più coincidere con le rappresentazioni che di essi ha elaborato il pensiero metafisico, ovvero non possono più essere compresi muovendo dall'*ousia*, intesa come presenza stabile⁵.

Spazio e tempo vengono perciò pensati in relazione all'emergere di un 'vuoto' che non è mera mancanza, ma che anzi determina ogni possibile venire a manifestazione e rimane con esso inscindibilmente legato. Lo spazio, che rispetto alla sussistenza e alla presenza stabile dell'ente, è inteso come “straniamento”, e il tempo, che a sua volta, in relazione all'*ousia*, è inteso come “dispersione”⁶, non sono più compresi l'uno come ciò che separa e l'altro come ciò che disperde; essi vengono pensati piuttosto muovendo dalla loro unitarietà originaria, dallo *Zeit-Raum*, e vengono così intesi l'uno come “sospingimento” estatico, come estasi (*Entrückung*), l'altro come seduzione, fascinazione (*Berückung*), la quale si rivela essere il sostegno, il “contenente (*Umbalt*), in cui sono tenuti l'attimo e dunque la temporalizzazione”⁷. Entrambi, nella loro unità “sospingono *insieme* nel *-ci* dell'essere”⁸, e consentono il co-appartenersi di essere ed esser-ci, non nella modalità dell'opposizione e dell'esclusione, ma come appropriazione e mantenimento del contrasto. Essi rendono possibile lo “spostamento” nel *Da-sein*, e dunque la trasformazione dell'uomo nell'esser-ci. L'oblio dell'essere (*Seinsvergessenheit*) emerge ora come il tratto peculiare alla verità, intesa come *a-letheia*, e dunque come non interamente attribuibile alla dimenticanza dell'essere da parte dell'uomo, ma anzi, proprio tale dimenticanza deve essere pensata corrispondentemente al 'non' insito nell'essere, e al coappartenersi, nella verità, di velamento e dis-velamento.

A partire da tali presupposti, Malpas afferma che la *Kebre* viene a delinarsi attraverso un “ripensamento della natura della relazione tra l'uomo e l'essere”⁹, il che è certamente plausibile, se si intende, come nel caso di Malpas, il fatto che in *Essere e tempo* il *Dasein* tendeva a coincidere con l'essere umano, e con i modi di essere ad esso peculiari, e che successivamente avviene nel pensiero di Heidegger una significativa ridefinizione del *Da-sein* stesso; e lo è anche nel senso che tale relazione viene appunto rielaborata, a partire dagli anni della 'svolta', sulla base di un punto di partenza

⁵ Su questi temi, cfr. Samonà, *Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, cit., p. 368.

⁶ GA, 65, p. 385; trad. it., p. 376.

⁷ Ivi, p. 384; trad. it., p. 375.

⁸ Samonà, *Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, cit., p. 370.

⁹ J. Malpas, *La topologia di Heidegger, Essere, luogo, mondo*, cit, p. 269.

differente rispetto a *Essere e tempo*, ovvero muovendo dalla ‘provenienza’ del progetto e non dal progetto stesso. Tuttavia, ciò rimane plausibile, a mio giudizio, solo nel caso in cui non implichi una lettura soggettivistica dell’opera del ’27¹⁰.

Il luogo in cui avviene compiutamente il passaggio da *Essere e tempo* a *Tempo ed essere*, che risale tuttavia ai primi anni ’30, è da rintracciare nella conferenza tenuta da Heidegger nel 1962 e intitolata, appunto, *Zeit und Sein*. In tale circostanza, infatti, l’uomo e l’essere non sono più pensati muovendo dal progetto esistenziale, ma sono intesi a partire dal *Bezug*, ovvero dal loro reciproco appartenersi, e dunque dalla provenienza dello stesso progetto.

Leggendo il testo della conferenza, può tornare alla memoria l’osservazione che veniva rivolta ad Heidegger durante il ciclo di seminari tenuti nel decennio 1959-1969 a Zollikon, a casa di Medard Boss, e della quale lo stesso Boss ha lasciato una testimonianza nella prefazione ai *Seminari di Zollikon*. I partecipanti ai seminari erano docenti e studenti di psichiatria, i quali, secondo quanto racconta Boss, ogni tanto chiedevano ad Heidegger “perché mai non si sforzasse a dire la sua cosa [*Sache*] in un tedesco universalmente comprensibile”. E la risposta, da quanto apprendiamo tramite Boss, si articolava nel modo seguente:

[...] noi possiamo, invero, parlare [*sagen*] solo nel modo in cui pensiamo, e pensare solo nel modo in cui parliamo. Ora, se il fondamento essenziale di una cosa [*Sache*] – sia questa l’esser-uomo stesso – si schiude, nell’esperienza di un nuovo pensare e vedere, in altre significatività, ciò esige di per sé anche un nuovo dire ad essa conforme. Se, per esempio, nella determinazione dell’uomo, si restasse a parlare di un soggetto o di un ‘io’, in tal caso resterebbe completamente occultata anche la comprensione del fondamento essenziale dell’esser-uomo, che consiste nel sostenere [*Aushalten*] un ambito percettivo di esser-costantemente-aperto del mondo¹¹.

La conferenza del ’62 non è certo di facile lettura, essa risulta in qualche modo spaesante, ma offre spunti di riflessione particolarmente interessanti al fine di avvicinarsi, per quanto possibile, al modo in cui il rapporto tra essere e tempo viene rielaborato nella speculazione successiva alla *Kehre*, e si determina, come giustamente

¹⁰ Su questo punto si veda quanto afferma Malpas relativamente alla tesi, esposta da Blattner, secondo cui Heidegger avrebbe riconosciuto la problematicità del taglio soggettivistico di *Essere e tempo*, e lo avrebbe fatto, più precisamente, dopo aver preso atto dell’incapacità dell’opera del ’27 di “derivare in maniera convincente la temporalità ordinaria dalla ‘temporalità originaria’”. A tale proposito, Malpas afferma: «Concordo con Blattner sulla sua diagnosi di un fallimento della tesi esposta in *Essere e tempo*, ma mi discosto dal suo punto di vista poiché ritengo che questo fallimento non derivi dall’assunzione, da parte di Heidegger, di una prospettiva soggettivistica, ma piuttosto da una sua incapacità di elaborare in maniera adeguata i concetti spaziali e topologici che entrano necessariamente in gioco in quest’opera [...] e dalla sua adozione di una metodologia particolare che tenta di combinare modalità di dipendenza reciproche e gerarchiche, e porta pertanto con sé una concezione problematica di quello che significa unificare e fondare» (ivi, p. 272). Su questi temi, si veda anche W. Blattner, *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 310.

¹¹ ZS, p. XIII; trad. it., pp. 12-13.

sottolinea Mazzarella, nella modalità di “una compiuta ridefinizione dell’analitica esistenziale già esposta in *Essere e tempo*”¹².

Zeit und Sein muove dal ‘luogo’, cui Heidegger faceva riferimento nei *Beiträge* come al ‘frammento’ (*Zwischen*), che l’uomo ha il compito di preparare, consentendo in tal modo una trasformazione (*Verwandlung*) di se stesso e della propria essenza, attraverso il salto nell’esserci (*Da-sein*). Più precisamente, le riflessioni ivi condotte muovono dal pensiero dell’*Ereignis*, ovvero dell’evento-appropriazione; quest’ultimo rimane però del tutto inaccessibile qualora non accada la scoperta e l’assunzione da parte dell’uomo della propria costitutiva appartenenza all’essere, possibile solo mediante una chiara presa di distanza nei confronti del pensiero rappresentativo, e attraverso un preciso corrispondere dell’uomo all’appello che l’essere gli rivolge. Solo in tal modo, all’uomo è data la possibilità di appropriarsi a sé, nel senso di poter giungere a ciò che gli è proprio (*eigen*)¹³.

Il *Da* del *Da-sein* emerge più chiaramente come scaturente dalla donazione (*Er-gelbnis*) dell’*Ereignis*; esso non può però essere confuso con il ‘soggetto’ della filosofia moderna, né limitato all’essere umano e ai modi di essere peculiari a quest’ultimo, ma accoglie in sé tutto quanto viene a manifestazione, mantenendosi nella modalità della schiusura, e non della chiusura su di sé. Non si tratta di un’apertura posta dall’uomo, né essa è riconducibile all’orizzonte estatico-trascendentale del *Dasein* di *Essere e tempo*¹⁴, e ciò perché adesso essa non è più pensata a partire dall’ente, né da quell’ente del tutto particolare intorno al quale ruotava l’analitica esistenziale, ma è intesa propriamente a partire dal *Bezug* tra l’uomo e l’essere, nel quale, al di là delle differenze fin qui emerse, permane il senso profondo di ciò che nell’opera del ’27 era inteso attraverso la *Faktizität*¹⁵ dell’esserci e il suo essere-gettato (*Geworfensein*).

¹² E. Mazzarella, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 65.

¹³ Su questi temi, risultano particolarmente interessanti le considerazioni svolte da Mazzarella in M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., in particolare pp. 11-15. A tale proposito, vale la pena di riportare un passo particolarmente esplicativo sul rapporto tra *Kebre* e *Bezug*: «È nella costellazione di questo *Bezug* che va pensata la *Kebre*, per il semplice fatto che essa è la sua dinamica interna. La *Kebre* è l’*Einkehr* del *Seyn* als *Wahr-heit*, *Lichtung*, *a-letbeia* nel *Bezug*, è quell’entrare che istituisce la radura, l’apertura dove sosta, e per sostarvi; è quel simultaneo entrare e dimorare (*einkehren*) che costituisce il “ci” dell’Esserci, il “da” del *da-sein*. Questo *Einkehr des Seyn in da-sein* è ciò che da sempre costituisce il “da” del *dasein*, che è in circolo nel *Bezug* uomo-essere. [...] In questo estatico stare l’uomo è da sempre come nel suo proprio (*eigen*), anche se innanzi tutto e per lo più in modo inappropriato (*uneigentlich*). L’autenticità come *Eigentlichkeit*, come appropriazione del più proprio del *da-sein* è possibile solo su questa base» (ivi, p. 12).

¹⁴ Particolarmente interessante, a tale proposito, risulta un passo del *Protocollo* seminariale sulla conferenza del ’62 *Zeit und Sein*: «*Essere e tempo* è il tentativo di un’interpretazione dell’essere che poggia sull’orizzonte trascendentale del tempo. Cosa significa qui “trascendentale”? Non l’oggettività di un oggetto dell’esperienza come costituito nella coscienza, ma il luogo – visto a partire dalla radura aperta dell’esser-ci (*aus der Lichtung des Da-seins*) – dove progettandosi si proietta la determinazione dell’essere, cioè della presenza (*Anwesen*) come tale» (GA 13, p. 35; trad. it., pp. 129-130).

¹⁵ Per quanto concerne il tema della *Faktizität*, ovvero l’ambito della vita effettiva “nella sua storicità e autoassegnazione”, Ardovino ritiene che essa, dopo essere stata al centro della riflessione heideggeriana risalente agli anni dei primi corsi friburghesi, subisca, in *Essere e tempo*, un “arretramento” e una “deriva ontico-esistentiva”, legata al passaggio da “da un’ermeneutica fenomenologica della *faktische Lebenserfahrung* a un’interpretazione ontologico-esistenziale dell’esserci umano”, e dunque all’ontologizzazione della stessa *Faktizität*. Tuttavia, attraverso la *Kebre*, la dimensione ontico-esistentiva verrebbe ripresa e rielaborata attraverso un “ripensamento radicale della *Faktizität* come *Geworfensein*,

A giudicare dall'affermazione heideggeriana presente nella *Lettera sull'«Umanismo»*, cui ho fatto cenno all'inizio del paragrafo, risulta plausibile affermare che ciò che emerge “per la prima volta” a partire dagli anni '30 deve essere rintracciato precipuamente nel “luogo della dimensione” da cui la stessa esperienza di *Essere e tempo* era scaturita come “esperienza dell'oblio dell'essere” e che, tuttavia, nell'opera del '27 non era ancora venuta in chiaro in modo esplicito¹⁶.

Se così stanno le cose, bisogna innanzi tutto tentare di comprendere il modo in cui tale *Dimension* si dispiega nella riflessione heideggeriana successiva alla *Kehre*, e dunque nel passaggio dall'ontologia fondamentale di *Essere e tempo* al pensiero dell'*Ereignis*.

Innanzitutto, nella conferenza del '62, vengono analizzati l'essere come *Anwesenheit* (presenza), il tempo e il loro rapporto (*Verhältnis*). Heidegger pone subito in rilievo che l'essere “non è”, ovvero non è nella modalità dell'essente, e tuttavia, in quanto *Anwesenheit*, esso rimane determinato attraverso il tempo; dal canto suo, il tempo, non è certo qualcosa di essente, ma attraverso il ‘permanere’, è, a sua volta, determinato dall'essere. Tempo ed essere “si determinano reciprocamente”, ma ciò non equivale affatto a dire che l'uno sia essente e l'altro temporale.

L'essere e il tempo non sono pertanto assimilabili ad un che di essente, e non ci si può riferire ad essi dicendo che “il tempo è” o che “l'essere è”, ed è per tale ragione che Heidegger, in riferimento al tempo e all'essere, adotta l'espressione *es gibt* (si dà) al posto di *es ist*, preoccupandosi di precisare che non si tratta di un mutamento da intendere da un punto di vista meramente linguistico.

Ma una volta che si sia stabilito che le espressioni “il tempo è” e “l'essere è” risultano inadeguate ad esprimere il modo in cui essi vengono a manifestazione, e che ciò che è proprio del tempo e dell'essere può essere avvicinato con espressioni che meglio gli corrispondano, quale appunto “si dà essere” e “si dà tempo”, il passo successivo sarà per Heidegger il tentativo di risalire a quell'*Es* che dà tempo e che dà essere, ovvero a quel ‘dare’ a partire dal quale essere e tempo sono ciò che sono.

Per quanto riguarda l'essere, esso viene indicato, come precedentemente accennato, nella presenza (*Anwesenheit*), che si delinea più precisamente, in riferimento a ciò che è presente, come un “lasciar-esser-presente” (*Anwesenlassen*), ovvero ancora come un portare nel non-ascoso (*ins Unverborgene*), nell'Aperto (*ins Offene bringen*)¹⁷.

Ricapitolando, l'essere non va pensato nel modo in cui lo ha pensato la metafisica, e cioè “a partire dall'essente e in vista di esso”, ma va inteso in stretta connessione con la donazione (*Gabe*) di questo *Es* che dà tempo e che dà essere, e a partire da tale donazione; inoltre, ciò che emerge come il proprio dell'essere, nella modalità dell'*Anwesenheit*, è un portare nell'Aperto, un disvelare. Tuttavia, questo disvelare corrisponde pienamente a quella dinamica di coappartenenza tra velamento e disvelamento, tra presenza ed assenza, che era emersa, nel capitolo precedente del presente lavoro, come l'elemento centrale del *Bezug* tra l'essere e l'uomo.

cioè a dire dell'autoassegnazione metafisica dell'uomo”. Per questi motivi, cfr. A. Ardovino, *Heidegger, Esistenza ed effettività*, cit., in particolare pp. 270-294.

¹⁶ Su questo, particolarmente illuminanti risultano le considerazioni svolte da Mazzarella, cui si è precedentemente fatto cenno nel corso del presente lavoro. Per questi motivi, cfr. M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., pp. 7-93.

¹⁷ GA 13, p. 9; trad. it., p. 102.

Infatti l'essere, nella modalità dell'*Anwesenlassen* si offre nel disvelamento, e dunque nel portare nel non-nascosto ma, d'altro canto, esso "rimane trattenuto nel dare", si sottrae¹⁸. A partire da tale sottrarsi, e dunque da un 'dare' (*Geben*), che si mostra come un destinare (*Schicken*), hanno luogo le "epoche della storia dell'essere", la quale, a sua volta, non è da intendere come il mero susseguirsi degli eventi (*Historie*), ma come lo stesso "destino dell'essere" (*Seinsgeschick*), il quale di volta in volta viene inviato da quell'*Es* che "dà essere" e che "dà tempo".

I due modi di essere precedentemente individuati in *Essere e tempo* come *Zuhandenheit* (utilizzabilità) e come *Vorhandenheit* (semplice-presenza) vengono ora a precisarsi quali modi dell'essere inteso come *Anwesenheit*, e però quest'ultima, e questo risulta particolarmente interessante per la presente analisi, mostra la sua ampiezza, ovvero le possibilità del suo stesso essere, in connessione con il fatto che "anche e proprio l'assenza (*Abwesen*) resta determinata da un venire nella presenza dell'essere a volte spinto nell'inquietante (*ins Unheimliche*)"¹⁹.

Per quale ragione, infatti, proprio a questo punto, quando si apre la via verso una considerazione della presenza che non si riduca a mero essere presente inteso come *Gegenwart*, ma che anzi mantenga il forte legame con l'*Abwesen*, Heidegger tira in ballo il tema dell'inquietante? In che senso "anche e proprio l'assenza resta determinata da un venire nella presenza dell'essere a volte spinto nell'inquietante"? Potrebbe darsi che tale riferimento sia legato alla stretta connessione tra il momento della *Unheimlichkeit* e l'emergere di un che di ulteriore e di non rappresentabile, che sfugge ad ogni tentativo di assoggettamento da parte del pensiero rappresentativo? E ancora, potrebbe darsi che la *Unheimlichkeit* si ponga come condizione di possibilità della decisa presa di distanza dal pensiero rappresentativo e calcolante, a partire dalla quale diviene possibile la scoperta e l'assunzione da parte dell'uomo della propria indigenza e della propria appartenenza all'essere?

Tali questioni saranno momentaneamente lasciate in sospeso, per essere successivamente riprese, al fine di seguire, nella conferenza del '62, la via che conduce a quella *Dimension*, "a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere".

Heidegger pone dunque l'attenzione sul fatto che non solo la presenza come *Anwesenheit* riguarda l'uomo e lo concerne intimamente, ma anche l'assenza (*Abwesen*) "viene incontro", nel senso che essa si rende presente nelle forme del non-più-presente (*nicht-mehr-Gegenwärtige*) e del non-ancora-presente (*noch-nicht-Gegenwärtige*), proprio attraverso la sua assenza. Essa fa sentire la sua presenza proprio mediante il suo essere assente, e si rivela pertanto come una modalità in cui l'essere si rivolge a noi, e dunque come un modo dell'accadere dell'essere²⁰.

¹⁸ «L'essere non è (*ist*). Essere si dà (*gibt Es*) in quanto disvelamento di un ostendersi dell'essere nella presenza (*als das Entbergen von Anwesen*)» (GA 14, p. 10; trad. it. p. 103).

¹⁹ »Am bedrängendsten zeigt sich uns das Weitreichende des Anwesens dann, wenn wir bedenken, daß auch und gerade das Abwesen durch ein bisweilen ins Unheimliche gesteigertes Anwesen bestimmt bleibt« (GA 14, p. 11; trad. it., p. 105).

²⁰ GA 14, p. 17; trad. it., p. 112.

Quanto al tempo, esso viene innanzi tutto distinto dal tempo ordinario, quello che già in *Sein und Zeit* era stato indicato come “il tempo degli orologi”²¹, ovvero la mera successione di punti-ora. Esso non è dunque da intendere alla maniera del presente (*Gegenwart*), ma si chiarisce attraverso il tratto peculiare, che Heidegger rintraccia nel permanere (*Währen*), il quale, a sua volta, deve essere tenuto ben distinto da un mero ‘durare’ (*dauern*), e che viene a manifestarsi piuttosto come un “venire-ed-essere-nella-permanenza” (*im Währen als dem Anwähren*), inteso però come “l’aver stanza” (*Weilen*) e il soggiornare (*Verweilen*)²². Tale presenza, questo venire-nella-permanenza²³ si rivela come il modo stesso in cui l’essere, attraverso il suo permanere, “prende stanza, soggiorna di fronte all’uomo”²⁴, e lo riguarda intimamente e in ciò che gli è peculiare. Non a caso, proprio a questo punto dell’analisi, ritorna l’interrogativo che si era fatto pressante in conclusione al precedente capitolo del presente lavoro, e che Heidegger si era già posto con una certa insistenza nei *Beiträge*. Infatti, se l’essere, che non è certo da intendere come un che di essente, si è mostrato nella modalità dell’*Anwesenheit*, nella quale emerge il legame inscindibile e la coappartenenza tra un darsi e un sottrarsi, tra un essere presente e un essere assente e se, d’altro canto, il tempo viene qui a dispiegarsi nella sua propria dimensionalità attraverso un permanere di fronte all’uomo e un soggiornare dinanzi ad esso, ovvero come la dimensione in cui all’uomo è data la possibilità di ‘essere appropriato’ dall’essere, attraverso il salto nell’esser-ci e se, ancora, l’uomo è tale proprio in quanto appartiene all’essere e in base al riferimento (*Bezug*) ad esso da parte di quest’ultimo, allora la domanda più pertinente non può che essere *Wer sind wir?* chi siamo noi?

La risposta a tale interrogativo non è affatto una risposta ‘definitiva’, ma si colloca all’interno di un cammino che conduce verso un domandare ulteriore; essa ribadisce la coappartenenza essenziale tra l’uomo e l’essere, e il fatto che l’essere umano non è tale in quanto ‘soggetto’, né come *animal rationale*, ma è uomo proprio poiché riceve la donazione d’essere, la quale muove dall’*Es*, cui Heidegger tenta di risalire nel corso della conferenza in questione. Ciò non vuol affatto dire che sia l’uomo a produrre tale dimensione, né che esso sia ora soggetto al dominio di un enigmatico essere, che non gli lascia spazio per azione e decisione alcuna, piuttosto si tratta del tentativo da parte di Heidegger, alla luce della ridefinizione del senso del *Dasein*, e alla luce della ripristinata cooriginarietà di spazio e tempo, di tracciare i contorni di tale rapporto e di tale essenziale coappartenenza, e di mostrare come tramite essa sia offerta all’uomo una misura (*Maß*). Così Heidegger si esprime a tale riguardo:

²¹ «Ma da nessuna parte sull’orologio che ci dà il tempo noi troviamo il tempo, né sul quadrante, né nel meccanismo dell’orologio. Altrettanto poco troviamo il tempo sui moderni cronometri tecnici. Una considerazione si impone: più tecnici, cioè più esatti e utili nell’effettuare la misurazione sono i cronometri, e meno si ha occasione di meditare su ciò che è proprio del tempo» (GA 14, p. 15; trad. it., p. 110).

²² Ivi, p. 16; trad. it., pp. 110-111.

²³ «*Anwesenheit*, essere-nella-presenza, significa: il continuo soggiornare (*Verweilen*) offerto all’uomo, la cui venuta lo raggiunge e lo riguarda. Ma donde, insomma, questo raggiungere che arreca (*dieses reichende Erreichen*), in cui rientra la presenza (*Gegenwart*) come esser presente (*Anwesen*) nella misura in cui si dà (*es gibt*) l’ostendersi dell’essere nella presenza (*Anwesenheit*)? (ivi, p. 17; trad. it., pp. 111-112).

²⁴ *Ibidem*.

L'uomo – la cui intimità a questo venire a lui della presenza è però tale che egli riceve come donazione (*Gabe*) l'esser presente (*Anwesen*), che grazie allo *Es* si dà (*das Es gibt*), percependo ciò che appare nel lasciar-l'essere-ostendersi-nella-presenza (*im Anwesenlassen*). Se l'uomo non fosse colui che costantemente riceve e accoglie la donazione recata dallo *Es* nel «si dà presenza» (*aus dem «Es gibt Anwesen»*), se ciò che è recato e porto (*das Gereichte*) nella donazione non giungesse (*erreichte*) all'uomo, allora in mancanza di questa donazione l'essere rimarrebbe non solo nascosto e non solo chiuso, ma l'uomo stesso resterebbe escluso dalla portata dello: *Es gibt Sein*. L'uomo non sarebbe uomo²⁵.

Ma, più precisamente, dove accade l'ostendersi dell'essere nella presenza? Qual è la dimensione in cui l'uomo e l'essere si coappartengono, e in cui l'essere “prende stanza di fronte all'uomo”, riguardandolo intimamente? E inoltre, come si dispiega tale dimensione?

L'analisi heideggeriana, condotta nella conferenza *Zeit und Sein*, e muovente dall'interrogazione concernente il tempo, l'essere e il loro rapporto, conduce allo *Zeit-Raum* (spazio-tempo), inteso come la schiusura quadridimensionale in cui si danno cooriginariamente temporalizzazione e spazializzazione, ovvero come la “radura dell'Aperto” per l'accadere dell'essere e per il soggiornare dell'uomo. Esso coincide perciò con “l'Aperto (*das Offene*), che si dirada (e si fa libero per esso) nel recarsi e arrecarsi l'uno all'altro di advenire (*Ankunft*), essere-stato e presente”²⁶. Le tre dimensioni temporali arrecano l'una all'altra nient'altro che “l'ostendersi dell'essere nella presenza”, e ciò accade nel diradarsi di una vastità, di una regione aperta che, lungi dal poter essere identificata con lo spazio naturale omogeneo, si pone dunque come condizione di possibilità dello spazio, nel modo in cui esso è comunemente interpretato; tale apertura è qui da intendere come “pre-spaziale” (*vor-räumlich*), e ciò vuol dire che essa, e solo essa, “può accordare spazio allo spazio, cioè dare spazio (*Raum einräumen, d. h. geben*)”²⁷.

Lo *Zeit-Raum* non va perciò confuso con la misurazione attraverso il tempo, inteso come mera successione di punti-ora, di un determinato intervallo. Non si tratta di un determinato periodo di tempo nello spazio geometrico, né dunque dello spazio-tempo della fisica. A differenza di quest'ultimo, infatti, lo ‘spazio libero del tempo’ è dimensionale, ad esso è peculiare una *Dimension*, ovvero il “dispiegarsi della misura (*Durchmessung*)”²⁸; ed essa, a sua volta, risulta inscindibilmente connessa con il recare e con l'arrecare l'una all'altra delle tre dimensioni temporali, “secondo cui l'advenire (*Ankunft*) pro-duce (*erbringt*) l'essere-stato (*Gewesenheit*), questo quello, e il reciproco rapporto dei due la radura dell'Aperto (*die Lichtung des Offenes*)”²⁹.

Sembrerebbe perciò plausibile affermare che, mentre ciò che è proprio dell'essere è stato rintracciato nel modo dell'*Anwesenheit*, dell'*Anwesenlassen* e del suo stretto legame con l'*Abwesen*, il tempo viene qui a dispiegarsi come dimensionale, più precisamente

²⁵ GA 14, pp. 16-17; trad. it., p. 111.

²⁶ Ivi, pp. 18-19; trad. it., p. 114.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ GA 14, p. 18; trad. it., p. 114.

²⁹ *Ibidem*.

come quadridimensionale, proprio per via della ripristinata cooriginarietà di spazio³⁰ e tempo, che emerge in tutta la sua portata attraverso il dispiegarsi del reciproco recare e arrecare delle estasi temporali nella “radura dell’Aperto”. Il modo in cui di volta in volta viene ad ostendersi l’essere nella presenza, sulla base del gioco reciproco tra advenire, essere-stato e presente, non può pertanto essere assegnato ad una sola delle tre dimensioni temporali, ma concerne il gioco del recare e dell’arrecare di queste ultime, che coincide con l’unità peculiare alle tre dimensioni, e che viene indicato come “la quarta dimensione”³¹.

Il dispiegarsi dell’essere nella presenza, ogni volta peculiare alle tre dimensioni temporali e al gioco reciproco del recare e dell’arrecare l’una all’altra di queste dimensioni, è perciò reso possibile da una quarta dimensione, che coincide con il gioco stesso e che si dispiega nella radura dell’Aperto, attraverso quella che Heidegger indica come una prossimità (*Nähe*). Quest’ultima è, più precisamente, la “prossimità vicinante” (*die nähernde Nähe*), la quale avvicina le tre dimensioni temporali, tenendole unite, e al contempo le allontana; essa “ha il carattere del rifiutare e del ritenere (*der Verweigerung und des Vorenthalts*)”³², ed è a partire da essa che si rende possibile “l’aperto dello spazio libero del tempo (*das Offene Zeit-Raumes*)”³³.

A questo punto, Heidegger si interroga in modo più esplicito su quale sia il luogo in cui si danno il tempo e lo *Zeit-Raum*, nel modo in cui essi sono stati analizzati nel corso della conferenza, ma la risposta suona come segue:

Per quanto pressante sia a prima vista la domanda, non ci è più lecito domandare in tal modo di un dove, di un luogo del tempo. Giacché il tempo autentico stesso, la regione instaurata (*Bereich*) dal suo triplice arrecare (*Reichen*) determinato dalla

³⁰ A tale proposito, particolarmente interessanti risultano le considerazioni svolte da Cesarone, il quale, in riferimento al mutamento avvenuto tra la concezione dello spazio in *Sein und Zeit*, e quella esposta nei *Beiträge*, legata alla nozione dello *Zeit-Raum*, afferma: «Alla luce del pensiero dell’evento, infatti, Heidegger cerca di pensare la compagine di tempo ed essere in base all’accadere della verità dell’essere. Questa si dispiega nella storia temporalmente e spazialmente in una maniera originaria. La preminenza del tempo, che aveva connotato l’approccio analitico trascendentale di *Sein und Zeit*, non viene ritenuta più sufficiente; ora si parla di *Zeit-Spiel-Raum*, di un gioco spazio-temporale, ed è questa espressione che cerca di dire tale originarietà» (V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell’abitare*, cit., p. 112).

³¹ «Il tempo autentico è quadridimensionale. Quella che, però, nell’enumerazione chiamiamola quarta, è, secondo la cosa stessa, la prima, cioè l’arrecare che tutto determina. Esso pro-duce (*erbringt*) nell’advenire, nell’essere-stato, nel presente l’*Anwesen*, quel dispiegarsi d’essere nella presenza ogni volta proprio ad essi, li tiene – liberandoli nella radura dell’Aperto (*lichtend*) – l’uno distinto dall’altro e li tiene così l’uno per l’altro nella prossimità (*Nähe*), a partire dalla quale le tre dimensioni restano tenute l’una nella vicinanza dell’altra» (GA 14, p. 20; trad. it., p. 115).

³² Ivi, p. 20; trad. it., pp. 115-116.

³³ «Il tempo non è (*ist*). Si dà (*es gibt*) tempo. Il dare, che dà tempo, si determina dalla prossimità che rifiuta e ritiene. È essa che concede (*gewährt*) l’Aperto dello ‘spazio libero del tempo’ (*das Offene des Zeit-Raumes*) e salvaguarda (*verwahrt*) ciò che resta nell’essere-stato rifiutato e nell’advenire ritenuto. Noi chiamiamo il dare che dà il tempo autentico: l’arrecare ostensivo-celante (*das lichtend-verbergende Reichen*). In quanto l’arrecare stesso è un dare, nel tempo autentico si cela la donazione di un dare». E ancora: «Ora, nell’essere-stato, che – in virtù di un rifiuto (*Verweigerung*) di presente – lascia ostendersi nella presenza ciò che non-è-più-presente, e nel venire-a-noi-dell’avvenire, che – in virtù di una ritenzione (*Vorenthalt*) di presente – lascia ostendersi nella presenza ciò che non è ancora presente, si è mostrato quel modo dell’arrecare liberante nell’Aperto, che dà ogni ostendersi in questo della presenza» (ivi, pp. 20-22; trad. it, pp. 116-117).

prossimità vicinante, è il «luogo» (*Ortschaft*) prespaziale tramite cui solo si ha un possibile «dove»³⁴.

Certamente non è più lecito domandare di un 'luogo' inteso come una porzione dello spazio naturale omogeneo, né è più possibile intendere il tempo come un prodotto dell'uomo, ma l'aspetto che qui emerge come particolarmente interessante riguarda il modo in cui viene a delinarsi la dimensione dello *Zeit-Raum*, che funge da 'misura' per ogni possibile determinazione spaziale, e che funge da misura per l'uomo stesso, che, come sarà affermato, poco dopo il passo appena citato, è uomo proprio in quanto "insiste (*innesteht*) nel triplice arrecare ed ek-siste la prossimità che nel rifiutare e ritenere lo determina"³⁵. Lo *Zeit-Raum* è dunque il luogo dell'accadere dell'essere e del venire alla presenza di quest'ultimo, ma è anche il luogo in cui l'uomo può trasformarsi in *Da-sein*, e dunque la regione aperta in cui esso può scoprirsi come costitutivamente legato ad un'ulteriorità incontrollabile e non rappresentabile, che tuttavia lo determina intimamente in ciò che gli è peculiare.

Dunque, non è l'uomo a produrre l'essere e il tempo, piuttosto questi è inscindibilmente connesso con il venire alla presenza dell'essere come *Anwesenheit*, e con il tempo, inteso come la regione quadrimensionale aperta di un dispiegarsi dell'essere, muovente dal gioco reciproco del recare e dell'arrecare di tale ostendersi dell'essere nella presenza, che si delinea, appunto, nella radura dell'Aperto. L'essere e il tempo, dal canto loro, vengono a trovarsi in una relazione reciproca poiché entrambi, nel modo in cui sono stati analizzati, si manifestano come la donazione (*Gabe*) di quell'*Es* che dà tempo e che dà essere. Tale *Es*, più precisamente, dà essere nella modalità di un 'destinare', di un 'inviare', e dà tempo nel modo di un "arrecare che libera nella radura dell'aperto"; esso determina l'essere e il tempo in ciò che è loro proprio, e viene indicato da Heidegger attraverso il termine *Ereignis*³⁶. L'essere, inteso come *Anwesenheit*, e il tempo, inteso come "la regione dell'Aperto", si co-appartengono³⁷.

Heidegger, riferendosi all'*Ereignis*, precisa che non si tratta di un mero 'accadimento', né di un che di aggiuntivo, che venga a configurarsi solo in un secondo momento come rapporto tra l'essere e il tempo; esso piuttosto ap-propria (*ereignet*) il tempo e

³⁴ GA 14, pp. 20-21; trad. it., p. 116.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, 24; trad. it., p. 119. Per quanto riguarda quel che Heidegger intende attraverso il termine *Ereignis*, vale sicuramente la pena di riportare un passo particolarmente significativo: «*Ereignis* non è il concetto sommo che tutto abbraccia, e sotto il quale si lasciano inordinare essere e tempo. [...] al dare come destinare appartiene il tenersi-in-sé che opera una sospensione (*das Ansiehalten*), cioè ancora nell'arrecante apporto di essere-stato e advenire (*von Gewesen und Ankommen*) giocano, rispettivamente, un rifiuto e una ritensione di presente. Quello che ora è stato detto: tener-si-in-sé come sospensione, rifiuto, ritensione, mostra qualcosa come un sottrarsi (*ein Sichentziehen*), detto in breve: il ritrarsi (*den Entzug*). Ma in quanto i modi del dare da esso determinati, il destinare e l'arrecare, riposano nell'appropriare im-propriante (*im Ereignen*), il ritrarsi deve appartenere a quel che è proprio e peculiare dell'*Ereignis*» (ivi, p. 27; trad. it., pp. 122-123).

³⁷ «Essi [il dare come il raccogliersi in un destino di ciò che è destinato, il dare come arrecare che libera nella radura dell'Aperto (*das Geben als Geschick, das Geben als lictendes Reichen*)] si co-appartengono (*zusammengehören*), in quanto quello – il destino – riposa in questo – l'arrecare liberante» (*ibidem*).

l'essere in ciò che è loro proprio (*in ihr Eigenes*), ed è pertanto inteso come l'evento-appropriazione, a partire dal quale il destino dell'essere e "l'arrecare liberante" vanno pensati³⁸. L'*Ereignis* destina l'essere come *Anwesenheit* ma al contempo, proprio in questo suo destinare, esso si ritrae, rimane nascosto, ovvero si dis-propria (*sich enteignet*), sottraendo ciò che gli è più proprio al disvelamento.

Lo spazio e il tempo, o meglio lo 'spazio libero del tempo', devono pertanto essere pensati in corrispondenza a questo 'dare', che Heidegger indica attraverso l'*Ereignis* come evento-appropriazione, e offrono all'uomo il luogo in cui poter in-sistere e in cui poter corrispondere all'appello che l'essere gli rivolge; ed è per questo che, nella parte conclusiva della conferenza, lo spazio è richiamato in riferimento a quanto era stato detto nella conferenza del 1951, *Bauen Wohnen Denken*, ovvero in relazione al fatto che esso trova la sua provenienza in ciò che è proprio del 'luogo'³⁹.

Muovendo dalla riconsiderazione del senso del *Dasein*, avvenuta a partire dagli anni della *Kehre*, Heidegger sente l'esigenza di precisare come "il tentativo del § 70 di *Essere e tempo*, di ricondurre la spazialità dell'esserci alla temporalità, non è più sostenibile"⁴⁰.

Avendo perciò mostrato il modo in cui si determina la ridefinizione del senso del *Dasein* a partire dalla *Kehre*, e la rielaborazione della struttura spazio-temporale di quest'ultimo, attraverso il ripristino della cooriginarietà di spazio e tempo, e mediante l'emergere dello *Zeit-Raum* come il 'luogo' per l'accadere dell'essere e per il soggiornare dell'uomo, seguirò l'indizio offerto dallo stesso Heidegger, avviando un'interrogazione concernente il senso del 'luogo', e di ciò che ad esso risulta peculiare; esso infatti, come giustamente sottolinea Heidegger nella conferenza del '62, se pensato a partire da se stesso e dal "gioco d'insieme dei luoghi", viene a coincidere con la stessa provenienza (*Herkunft*) dello spazio; a tal fine presterò una particolare attenzione alle analisi su di esso condotte nella conferenza del '51 *Bauen Wohnen Denken*.

2. Pensare lo spazio a partire dal 'luogo'

Tirando brevemente le somme su quanto finora emerso relativamente al mutamento avvenuto nel pensiero di Heidegger intorno ai primi anni '30, ma anche e soprattutto in seguito alla *Kehre* in quanto tale, si potrebbe dire che la questione riguarda una rielaborazione dell'analisi della schiusura (*Lichtung*) dell'esser-ci, già presente e centrale nell'opera del '27, la quale, a partire dalla 'svolta', viene intesa non più muovendo dal modo in cui tale apertura è progettata dall'esserci, che in *Essere e tempo* tende a coincidere con l'essere umano e con i modi di essere ad esso peculiari, ma muovendo dalla provenienza di tale progetto e dall'apertura stessa, ovvero dal *Da-sein* quale 'luogo' per l'accadere dell'essere⁴¹. Si rende in tal modo più chiaro il fatto che la radura non è

³⁸ Ivi, p. 24; trad. it., p. 120.

³⁹ Ivi, pp. 28-29; trad. it., p. 125.

⁴⁰ »Der Versuch in „Sein und Zeit“ § 70, die Räumlichkeit des Daseins auf die Zeitlichkeit zurückzuführen, läßt sich nicht halten« (GA 14, p. 29; trad. it., p. 125).

⁴¹ Su questi temi, cfr. J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit., pp. 300-301.

un prodotto dell'uomo, ma non è neanche l'uomo stesso, il quale piuttosto le appartiene come a ciò che gli è assegnato⁴².

Peraltro, il senso di tale accadere si delinea sempre più in relazione ad un carattere dell'essere non tematizzabile, che rimane inevitabilmente sottratto ad ogni tentativo di rappresentazione, e con il quale l'esser-ci, e dunque anche l'essere umano, è inscindibilmente legato. La verità dell'essere, intesa nella modalità dell'*aletheia*, si fa sempre più pressante nell'analisi heideggeriana, facendo emergere come il tratto 'negativo' appartenga alla verità stessa, e dunque all'essere, e come l'essere in rapporto con l'essere voglia dire anche essere in rapporto con tale negatività e con tale ulteriorità e, più precisamente, con il modo peculiare del darsi dell'essere come evento (*Ereignis*), che viene a manifestarsi attraverso un sottrarsi e un 'rimanere via' (*wegbleiben*) del 'fondamento'.

L'oblio dell'essere è dunque esplicitamente posto in connessione con il peculiare ritrarsi dell'essere, e non è pertanto interamente riconducibile ad un atteggiamento umano; esso, però, lungi dall'impedire che l'essere e l'esser-ci possano co-appartenersi nel frammezzo (*Zwischen*), si offre come condizione di possibilità affinché l'uomo giunga a ciò che gli è più proprio, ascoltando l'appello che l'essere gli rivolge; tuttavia, ciò richiede una netta presa di distanza dal pensiero rappresentativo e calcolante, scaturente dalla scoperta del 'vuoto', che si apre a partire dal 'diniego' e dal sottrarsi dell'essere, non come un mero nulla e una mancanza, ma come ciò che consente la trasformazione dell'uomo attraverso il salto nel *Da-sein*, e dunque come la possibilità di un rapporto con gli enti alternativo rispetto a quello dominante, e di un nuovo soggiornare dell'uomo sulla terra.

Inoltre, e questo ha molto a che fare con la ridefinizione del senso del *Dasein* avvenuta in particolare a partire dal saggio del '36 su *L'origine dell'opera d'arte*, si assiste ad una revoca del tentativo operante in *Essere e tempo* di ricondurre la spazialità alla temporalità, che sarà espressa in modo esplicito nella conferenza del '62, ma che già a partire dalla svolta, e in particolare nei *Beiträge*, consente di pensare la cooriginarietà di spazio e tempo, ovvero l'unità originaria di spazializzazione e temporalizzazione, attraverso la complessa nozione dello *Zeit-Raum*, mediante la quale viene a dispiegarsi la stessa verità dell'essere, e che sarà ripresa nella conferenza *Zeit und Sein* quale possibilità dell'accadere di quest'ultimo.

A partire da tali presupposti, lo spazio e il tempo non possono più rientrare nella prospettiva calcolante, che determina l'uno come la "cornice della rappresentazione cosale" e l'altro come "il mero scorrere di punti-ora"; al contrario, essi emergono rispettivamente come il 'luogo' e il 'momento' dell'accadere dell'Essere, e come i modi attraverso cui si dispiega il peculiare 'decentramento' dell'uomo; tale decentramento, dal canto suo, non è altro che la via che conduce alla possibilità di un soggiornare che non abbia come misura l'uomo stesso, ma l'*Ereignis*, e dunque la costitutiva appartenenza dell'uomo ad un'ulteriorità che sfugge al suo controllo e che non dipende

⁴² «Questa radura [...], questa apertura non l'ha creata l'uomo, non è l'uomo. Al contrario, essa è quello che gli è assegnato perché a lui si rivolge: è ciò che gli è destinato» (M. Heidegger, *Seminar in Zähringen* [1973], in GA 15, pp. 386-387; trad. it., p. 163).

da esso, seppur da esso dipende la custodia del venire alla presenza di quest'ultima in quanto tale.

In particolare lo spazio, nel passaggio dall'interrogazione sul 'senso' dell'essere a quella concernente la 'verità' dell'essere, e dunque al pensiero dell'*Ereignis*, verrebbe ad assumere, secondo Malpas, un ruolo particolarmente importante, a partire dal quale emergerebbe in modo più chiaro il carattere topologico della riflessione heideggeriana e l'attenzione da parte di quest'ultima per la 'situatività' dell'essere umano.

Con ciò, Malpas intende dire che l'intera speculazione heideggeriana può essere intesa come il tentativo di articolare il 'luogo' in cui ogni cosa viene a manifestazione ed è riunita insieme a tutti gli altri elementi, in un accadere che è tale solo sulla base del reciproco appartenersi degli elementi stessi e delle loro interconnessioni⁴³.

A dire il vero, in *Essere e tempo* ciò risulta particolarmente problematico e, in un certo senso ambiguo; infatti, nonostante la dichiarata cooriginarietà dell'esserci e del mondo nella costituzione ontologica fondamentale dell'*in-der-Welt-sein*, Heidegger avrebbe tentato di "derivare alcuni elementi della struttura da altri" al fine di mostrare l'unitarietà della costituzione d'essere del *Dasein*; egli avrebbe inoltre assegnato una sorta di 'primato' alla dimensione progettuale dell'esserci, e ciò si sarebbe poi rivelato piuttosto critico, poiché si presterebbe ad un'interpretazione della *Lichtung* come dipendente dal progettare del *Dasein*, e dunque dell'essere umano, con il quale il *Dasein*, in *Essere e tempo*, tende pressoché a coincidere. In questo senso, Malpas individua nei due fattori appena emersi i motivi del 'fallimento' dell'opera del '27⁴⁴.

Ma a partire dagli anni della svolta, e in particolare dal saggio del '36 su *L'origine dell'opera d'arte*, avverrebbe, come precedentemente mostrato, un ripensamento e una ridefinizione del senso e del ruolo del *Da-sein*, orientato verso il tentativo di non limitare quest'ultimo ai modi di essere peculiari all'uomo e, d'altro canto, verso una considerazione di esso, e dunque della *Lichtung*, non più a partire dal progetto (*Entwurf*), quanto dalla provenienza di tale progetto e dal rapporto (*Bezug*) tra l'Essere e l'uomo.

Le considerazioni di Malpas sulla cooriginarietà e sulla reciproca dipendenza degli elementi implicati nell'accadere dell'essere non valgono dunque allo stesso modo e allo stesso livello per l'intero percorso di pensiero di Heidegger, ma vanno sempre contestualizzate, ovvero poste in relazione con la precisa fase di tale pensiero, che si vuole prendere in considerazione, e con i testi cui ci si riferisce.

La lettura proposta da Malpas muove dalla convinzione secondo cui il concetto di 'luogo', nonostante esso appaia esplicitamente solo in seguito alla svolta degli anni Trenta, riveste un ruolo centrale nella speculazione heideggeriana⁴⁵; essa si delinea

⁴³ «Il luogo di cui stiamo parlando (che appare in varie forme come il "Da" del *Dasein*, come la radura, *die Lichtung*, in cui consiste la verità dell'essere, come il riunire della Quadratura nell'*Ereignis*) si costituisce soltanto mediante le interrelazioni tra gli elementi originarie reciprocamente dipendenti ("co-originari) che compaiono al suo interno» (J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit., p. 502).

⁴⁴ Ivi, pp. 354-355.

⁴⁵ J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, p. 65. Interessanti, a tale proposito, risultano le considerazioni di Malpas concernenti il nesso tra il concetto di luogo e il senso di riunione e di raccoglimento, che è a quello peculiare. Con ciò, Malpas fa riferimento a quanto lo stesso Heidegger ha evidenziato nella sua *Erörterung* della poesia di Trakl, in *In cammino verso il linguaggio* [1950-1959], ovvero al fatto che il termine *Ort* significa originariamente la punta della lancia, ovvero ciò che "riunisce attirando verso di sé" tutte le parti della lancia. Per tali motivi, cfr. *ibidem*. Quanto alle nozioni di 'spazio' e 'luogo', cfr. Malpas, *La*

attraverso l'analisi di tale interrogazione, nel suo dispiegarsi come incentrata sul "senso dell'essere", sulla "verità dell'essere" e sul "luogo dell'essere"⁴⁶.

Secondo la tesi esposta da Malpas, Heidegger non sarebbe giunto a trattare il tema del 'luogo' in modo indiretto ma, al contrario, egli avrebbe tentato costantemente di pensare la questione dell'essere come inscindibilmente connessa, anche se non sempre in modo esplicito, con la problematica del luogo, della 'situatività' e del manifestarsi degli enti "nelle loro correlazioni e differenze reciproche"⁴⁷. Tuttavia, come precedentemente evidenziato, la questione concernente la "topologia dell'essere" emerge solo nella tarda fase del pensiero di Heidegger, e "le nozioni spaziali e topologiche presentano un profilo problematico", specie in relazione all'impostazione delineatasi in *Essere e tempo*⁴⁸.

Ciò non vuol affatto dire che l'attenzione alla 'situatività' e il carattere topologico della riflessione heideggeriana si limitino alla fase successiva alla *Kehre*, ma che in questa fase si assiste ad una tematizzazione esplicita di ciò che Heidegger intende attraverso il termine *Ort* (luogo), la quale rimarrà centrale nella tarda speculazione heideggeriana. Così Malpas si esprime relativamente al ruolo del 'luogo' nel pensiero di Heidegger:

È importante sottolineare che l'idea di luogo implicata qui non corrisponde a qualcosa in cui gli enti sono meramente "collocati"; piuttosto, [...] il luogo è quell'ambito aperto e diradato, ma delimitato, in cui ci troviamo riuniti con le altre persone e con le cose, in cui ci apriamo al mondo ed il mondo si apre a noi. È da questo luogo che emergono sia lo spazio che il tempo, e tuttavia questo luogo possiede anche un carattere dinamico di per sé – non è semplicemente l'apparizione statica di una località o un paesaggio, ma è un *farsi-ambito* unificante, unificato – in quest'accezione il luogo si configura sempre come un "aver luogo", un "accadere" del luogo⁴⁹.

topologia di Heidegger, cit., pp. 62-79. In particolare, Malpas afferma: «In generale l'uso che faccio dei termini "spazio", "tempo" e topologia fa riferimento in maniera massiccia all'analisi che ho condotto in *Place and Experience*. In quell'opera distinguevo il luogo dallo spazio, sebbene ammettessi che nella nozione di luogo è implicito un senso di dimensionalità che gioca a favore di una necessaria connessione tra i due concetti, così come tra lo spazio ed il tempo. Infatti in *Place and Experience* sostenevo che il luogo fosse una nozione più ampia sia dello spazio che del tempo, presentando questi ultimi come modalità complementari della dimensionalità legate rispettivamente alla simultaneità ed alla successione (ivi, p. 63).

⁴⁶ J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit., pp. 15-16.

⁴⁷ Ivi, p. 37. Quanto alla possibilità di intendere la questione dell'essere come la questione dell'accadere della 'presenza' (*Anwesenheit*), dove quest'ultima andrebbe però da intendere nel senso di *Zeit und Sein*, Malpas afferma: «Questo accadere è di fatto il nucleo essenziale della "questione dell'essere" che interessa a Heidegger. Tale "accadere" non è un avvenimento astratto o standardizzato [...] e non avviene in una sfera separata dall'esperienza ordinaria. Al contrario, l'"accadere" di cui stiamo trattando qui è l'"accadere" delle cose che incontriamo nella nostra esperienza immediata e concreta del mondo" [...] questo accadere della presenza o questa apertura consiste sempre nell'accadere di un certo ambito aperto nel quale non solo le cose, ma anche noi stessi, siamo svelati e diventiamo presenti – in cui siamo riuniti con le cose che ci circondano» (ivi, p. 39).

⁴⁸ Ivi, p. 23.

⁴⁹ J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit., p. 369.

Ma il fatto che dal 'luogo' emergano lo spazio e il tempo vuol dire che esso viene a coincidere con lo stesso Evento, e dunque con l'accadere dell'essere e della co-appartenenza tra essere e uomo, la quale risulta strettamente connessa con l'emergere di un ineliminabile legame tra il velamento e il dis-velamento⁵⁰. Il luogo coincide, in tale prospettiva, con questo accadere, che non è un semplice venire a manifestazione, e che, a sua volta, verrà rielaborato attraverso la coappartenenza e l'interconnessione di cielo, terra, divini e mortali, e dunque attraverso l'Aperto (*das Offene*), la radura (*die Lichtung*) quale luogo per l'accadere di tali connessioni.

L'Aperto, infatti, come precedentemente emerso attraverso la conferenza del '64 *La fine della filosofia e il compito del pensiero*, è tale non solo per ciò che si svela, ma anche per ciò che rimane velato, non solo per ciò che è presente, ma anche per tutto ciò che è assente. Esso "rinvia a qualcosa di spaziale", ma il punto sta proprio nel tentare di comprendere in che modo si delinei tale rinvio, e, d'altro canto, cosa bisogna intendere in questo caso attraverso il termine 'spaziale'.

Come giustamente sottolinea Malpas⁵¹, in *Essere e tempo*, il 'luogo' compare nella modalità del 'posto' (*Platz*) e della 'prossimità' (*Gegend*)⁵², entrambe riferite al complesso dei mezzi utilizzabili, l'uno come la 'collocazione' propria di tali mezzi, il loro 'posto', considerato a partire dall'insieme di appagatività, e l'altra come "il più ampio spazio all'interno del quale i mezzi utilizzabili sono posti in relazione gli uni rispetto agli altri", e dunque come "qualcosa che è più simile ad una rete di posti (*Plätze*)"⁵³. Anche il termine *Stelle* compare nel § 22 di *Essere e tempo*, in relazione al trovarsi del mezzo "in un luogo dello spazio", ma anche in questo caso il 'luogo' è inteso più come la collocazione, la 'posizione' del mezzo nel contesto di rinvii proprio degli utilizzabili intramondani, e non ancora nel modo in cui sarà sviluppato nella tarda speculazione heideggeriana. In essa, infatti, l'attenzione per la problematica concernente il 'luogo' si fa più pressante, e ciò specialmente attraverso l'utilizzo dei termini *Ort* e *Ortschaft*, e mediante un diverso uso della parola *Gegend* rispetto a quanto avveniva nell'opera del '27.

⁵⁰ A tale proposito, Malpas afferma: «Il luogo è temporale, ma è anche spaziale (ed intrattiene anche una relazione essenziale con il corpo). Inoltre, non si deve far derivare il luogo dalla temporalità, ma al contrario la temporalità stessa deve essere compresa in relazione alla temporalizzazione/spazializzazione dell'accadimento/riunione in cui consiste il luogo» (ivi, p. 119). Su questo punto, inoltre, risulta particolarmente interessante quanto afferma lo stesso Heidegger relativamente all'evento-appropriazione, esprimendosi nel modo seguente: «[...]esso non ammette alcuna localizzazione; poiché esso è la località di tutti i luoghi e di tutti gli spazi di gioco temporale [*Zeit-Spiel-Räume*]» (M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* [1950-1959], in GA, Bd. 12, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 203). Al riguardo si veda anche Pöggeler, il quale afferma: «Se però prendiamo il nome localizzazione in un senso più essenziale, allora è lo stesso accadere della verità e del linguaggio che è l'autentica localizzazione: il cammino che produce luoghi e che conduce il cammino dall'uno agli altri luoghi. Come cammino la verità è la località che non si dà e che non è rappresentabile, poiché essa stessa «è» il dare luoghi, ambiti di diradamento della svelatezza» (O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., p. 356).

⁵¹ J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit., p. 415.

⁵² Su tema della *Gegend*, cfr il § 5 del III capitolo del presente lavoro.

⁵³ J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit., pp. 68-69.

La “distinzione fondamentale”, al fine di comprendere la riflessione heideggeriana sul rapporto tra il luogo e lo spazio, concerne perciò, secondo Malpas, i «termini quali ‘Ort’ e ‘Ortschaft’ (ed in misura minore ‘Stätte’), e termini quali ‘Platz’ e ‘Stelle’»⁵⁴. Più precisamente, mentre i primi due termini indicherebbero ciò che per Malpas rappresenta “l’accezione prettamente ontologica” del luogo, ovvero “il luogo inteso come l’ambito aperto in cui le cose sono riunite e svelate”, gli altri due, *Platz* e *Stelle* “si riferiscono invariabilmente al luogo nella mera accezione di collocazione o posizione – generalmente la collocazione o la posizione di un’entità già identificata e determinata, il suo posto”⁵⁵.

Tuttavia, la questione concernente lo spazio rimane nella riflessione heideggeriana, inclusa quella degli anni Sessanta, un che di particolarmente problematico. In effetti, le molte considerazioni sul tema dello spazio, sviluppate con particolare insistenza proprio nella tarda speculazione heideggeriana, non riescono ad articolare il modo in cui quest’ultimo possa essere compreso e lasciano emergere, in tutta la sua portata, la difficoltà che tale questione comporta; ciononostante, un tratto costante, che accomuna tali considerazioni, è dato dallo stretto legame tra lo spazio e il luogo, e dalla determinazione di quest’ultimo quale ‘provenienza’ dello spazio stesso.

Tenendo perciò presente la via finora percorsa, ed avendo tentato di chiarire l’elaborazione del tema dello spazio nel *Denkweg* heideggeriano, e il senso che tale questione assume all’interno di esso, seguirò il rinvio offerto dallo stesso Heidegger, nella parte conclusiva della conferenza *Zeit und Sein*, e mi soffermerò sul modo in cui il legame tra il ‘luogo’ e lo ‘spazio’ viene sviluppato nella conferenza del ’51 *Bauen Wohnen Denken*.

L’analisi condotta da Heidegger nello scritto in questione prende le mosse da una riflessione concernente il legame tra il ‘costruire’ (*bauen*) e l’abitare (*wohnen*), nel tentativo di pensare entrambi i termini al di qua del significato che ad essi viene comunemente attribuito, e del loro senso ordinario.

Innanzitutto salta agli occhi l’inversione operata da Heidegger nel rapporto tra quelle che in prima battuta potrebbero essere intese come due ‘attività’ proprie dell’essere umano. Il punto di partenza, infatti, è dato dall’interpretazione secondo cui il costruire non è preliminare all’abitare, il quale, a sua volta, non si determina come il ‘fine’ cui il costruire mira; al contrario, è proprio l’abitare che risulta in un certo senso preliminare. La sfera dell’abitare viene perciò distinta dal mero avere un alloggio all’interno di un edificio e viene piuttosto ricondotta al significato del termine altotedesco “*buan*”, da cui deriverebbe *bauen*, costruire. *Buan* indicherebbe originariamente un certo “trattenersi,

⁵⁴ J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit., p. 70.

⁵⁵ *Ibidem*. In merito al fatto che la questione del luogo “in senso ontologico” emergerebbe esplicitamente solo nella tarda speculazione heideggeriana, Malpas afferma: «Perciò, mentre nel secondo Heidegger possiamo seguire più direttamente lo sviluppo di un pensiero incentrato sul concetto di luogo, attraverso la sua appropriazione e l’impiego delle nozioni di luogo e di *topos*, nella prima fase del suo pensiero quest’impresa si rivela molto più difficoltosa. L’esplorazione del carattere topologico della prima fase del pensiero di Heidegger, incluso *Essere e tempo*, richiede che ci dimostriamo sensibili al modo in cui tale topologia emerge, non tanto nell’uso heideggeriano del linguaggio specifico del luogo, del *topos*, dell’*Ort* e dell’*Ortschaft*, ma attraverso l’adozione di altri termini» (ivi, pp. 70-71). I termini cui Malpas fa riferimento sono, nello specifico, *Dasein*, *Welt*, *Umwelt*, *Situation*, *Lage*, ma anche *jeweilig* ed *Ereignis*.

rimanere”, che viene perciò accostato al soggiornare, il quale però non è più riferito ad un preciso luogo fisico, o addirittura ad un edificio, ma assume un significato più ampio e più profondo.

Ancora più interessante risulta l’associazione compiuta da Heidegger tra il senso del costruire che, come appena emerso, indica già un certo modo di abitare, e il verbo essere, attraverso la quale diviene possibile intendere l’abitare stesso non come un’attività tra le altre, propria dell’essere umano, ma come “il tratto fondamentale dell’essere dell’uomo”⁵⁶, pensato non più come soggetto o come *animal rationale*, ma come il ‘mortale’ che, appunto, soggiorna sulla terra presso i luoghi e le cose⁵⁷. Tale associazione richiama peraltro in modo diretto quanto Heidegger aveva affermato nel § 12 di *Essere e tempo* a proposito dell’abitare e dell’essere familiare con il mondo. Così Heidegger si esprime a tale riguardo:

Costruire significa originariamente abitare. Là dove la parola abitare parla ancora in modo originario, essa dice anche *fin dove* arriva l’essenza dell’abitare. *Bauen* (costruire), *buan*, *bhu*, *beo* sono infatti la stessa parola che il nostro *bin* (sono) nelle sue varie forme: *ich bin* (io sono), *du bist* (tu sei), la forma imperativa *bis*, sii. Che significa allora: *ich bin*, io sono? L’antica parola *bauen*, a cui si ricollega il «*bim*», risponde: «*ich bin*», «*du bist*» vuol dire: io abito, tu abiti. Il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini siamo sulla terra, è il *Buan*, l’abitare. Essere uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare⁵⁸.

Inoltre il termine *bauen*, nel suo antico significato, conserva due ulteriori ambiti di senso, di cui l’uno, più comune e scontato, concerne l’edificazione di edifici e costruzioni, l’altro, invece, è legato al custodire, al proteggere e al “coltivare il campo” (*den Acker bauen*)⁵⁹. A mio giudizio, ciò non va affatto inteso come un tentativo di idealizzare la vita pastorale e contadina, quanto invece come la possibilità di far emergere una modalità alternativa, rispetto a quella dominante, di rapportarsi al mondo e alle cose che ci circondano, fondata sul senso profondo del custodire, che era precedentemente emerso, nei *Beiträge*, attraverso ciò che Heidegger intende per custodia (*Bergung*) della verità, quest’ultima a sua volta intesa come *aletheia*. Ciò vuol dire anche, ma non soltanto, rapportarsi al mondo e alle risorse della terra secondo una ‘logica’ alternativa a quella fondata sullo sfruttamento sfrenato. Pensato più a fondo, però, ciò conduce ad una modalità di rivolgersi all’ente che muove dalla co-appartenenza essenziale dei contrastanti e dal mantenimento dello stesso contrasto, e dunque dalla contesa tra il mondo e la terra, tra la dis-velatezza e la velatezza.

Proprio seguendo questa linea, e attraverso una serie di ulteriori derivazioni e associazioni etimologiche, Heidegger tenta di precisare come il senso profondo e autentico del soggiornare vada inteso in relazione ad un aver riguardo e ad un “aver cura” (*Schonen*), che viene a coincidere con il “lasciar-essere” ciò con cui ci si rapporta

⁵⁶ GA 7, pp. 149-150; trad. it., p. 98.

⁵⁷ Ivi, p. 160; trad. it., p. 105.

⁵⁸ Ivi, p. 149; trad. it., p. 97.

⁵⁹ Ivi, p. 149; trad. it., p. 98.

per ciò che esso è; tale lasciar essere, tenendo in considerazione le analisi fin qui svolte, consente di procedere oltre verso ciò che Heidegger intende mediante il “lasciar-essere” l’ente non a partire dall’ente stesso, ma a partire dal suo proprio essere, e dunque dal gioco tra la *lethe* e l’*aletheia* che, pur rimanendo velato per via del sottrarsi ad esso peculiare, fa sentire la propria presenza mediante la sua stessa assenza.

Semplificando un po’, si potrebbe tentare di elaborare la questione attraverso un esempio. Il cestino di uva nera, che mi sta dinanzi, si presta particolarmente ad una simile possibilità: esso proviene da un piccolo banchetto di legno, sito nei pressi della stazione del villaggio in cui vivo. Ogni giorno vengono esposti nel banchetto diversi cestini contenenti frutta. All’interno di ogni cestino c’è un biglietto con su scritto il prezzo corrispondente, e al centro del banchetto si trova un salvadanaio, così che gli acquirenti possano pagare la frutta che hanno preso. Nessuno sta lì di guardia a controllare che la frutta venga effettivamente pagata, perciò, volendo, si potrebbero portar via anche diversi cestini, e nessuno se ne accorgerebbe. Il punto cruciale della questione è, a mio avviso, cosa ‘si vede’ in quel cestino, o meglio, cosa emerge attraverso esso.

Parafrasando quanto Heidegger afferma nella conferenza del 1950 su *La cosa*, a proposito della brocca, potremmo dire che se nel cestino si coglie soltanto un contenitore con della frutta, allora effettivamente si potrebbe con facilità pensare di portarlo via senza pagare. Se, invece, il cestino di frutta è colto all’interno delle connessioni attraverso le quali soltanto esso è ciò che è, ovvero come il risultato del lavoro del contadino, che abita nei pressi, e che ogni giorno va nel campo a raccogliere la frutta, che poi viene esposta nel banchetto, e via dicendo, allora anche il modo di rivolgersi all’ente ‘cestino di frutta’, e di rapportarsi ad esso, subisce delle modifiche profonde rispetto all’atteggiamento di colui che veda nel cestino un mero contenitore con dell’uva.

Tornando alla conferenza del ’51, *Bauen Wohnen Denken*, Heidegger sviluppa la propria argomentazione sul senso dell’abitare e del costruire attraverso la nozione di *Geviert*, che aveva introdotto l’anno precedente nella conferenza su *La cosa*, e che indica l’unità originaria delle quattro regioni o ambiti dell’essere, ovvero cielo, terra, divini e mortali. Ciascun ambito deve essere pensato a partire da tale unità, dalla Quadratura, e dalle interconnessioni che le sono proprie, ed esso si determina solo sulla base di tali rapporti. L’uomo non può essere pensato separatamente da tale legame, e a partire da sé stesso, piuttosto esso è tale proprio in quanto mortale, e dunque come costitutivamente appartenente alla Quadratura stessa; il suo abitare sta proprio nell’essere situato nella regione aperta e diradata per l’accadere dell’essere, e dunque per lo stagliarsi di tali relazioni e interconnessioni.

Se ci si sofferma sul senso dell’uomo, inteso come mortale, risulta particolarmente interessante notare come proprio tale appartenenza e coappartenenza venga per esso a costituire la ‘misura’ che più gli è propria. Infatti, rispetto all’interpretazione della morte esposta in *Essere e tempo*, dove quest’ultima emergeva come la “possibilità dell’impossibilità dell’esistenza”, a partire dalla quale l’esserci si scopre come un poter-essere (*Seinkönnen*), e muovendo dalla quale ogni possibilità particolare è colta come tale, di modo che non ci si possa più irrigidire in essa, si assiste ad uno slittamento del

ruolo della morte in un ambito non più esclusivamente temporale. Morire assume adesso un legame forte con la terra e con l'ambito aperto in cui l'essere può venire a manifestazione mediante il sottrarsi ad esso peculiare, ovvero con il 'luogo' per l'accadere dell'essere come *Ereignis*. Anche in questo caso, come già in *Essere e tempo*, la morte non è certo intesa come decesso, dunque non da un punto di vista biologico, solo che adesso essa intrattiene un legame più stretto con il "soggiornare dell'uomo sulla terra, presso i luoghi e le cose", e dunque con l'accadere, spaziale e temporale, della verità. Così Heidegger si esprime al riguardo:

I mortali sono gli uomini. Si chiamano mortali perché possono morire. Morire significa esser capace della morte *in quanto* morte. Solo l'uomo muore, e muore continuamente, fino a che rimane sulla terra, sotto il cielo, di fronte ai divini. Quando nominiamo i mortali, pensiamo già anche insieme gli altri tre, ma non riflettiamo ancora sulla semplicità dei Quattro. Questa loro semplicità noi la chiamiamo *Geviert*, la Quadratura⁶⁰.

Questa è dunque l'unità originaria a partire dalla quale e nella quale l'essere si dispiega nei molteplici modi ad esso propri, ed è la stessa unità che anche in *Essere e tempo* Heidegger andava cercando, che aveva preparato attraverso l'individuazione della temporalità (*Zeitlichkeit*) come il senso dell'essere dell'esserci, e sulla base della quale si sarebbe dovuti passare al senso dell'essere *überhaupt*. Tuttavia, si domanda Mazzarella, "bastava la traccia della temporalità (*Zeitlichkeit*) a portare sulle tracce dell'essere *überhaupt*? Detto altrimenti (e ci mette sulla strada): bastava il *titolo* 'tempo' a definire il senso dell'essere dell'esserci?"⁶¹.

Secondo quanto emerge nella densa *Introduzione a Tempo ed essere*, il punto cruciale sta proprio nel fatto che, nonostante l'attenzione per la spazialità del *Dasein* emersa attraverso l'analisi sul dis-allontanamento e sull'orientamento direttivo, lo spazio, specie mediante la riconduzione esplicita dello spazio al tempo nel § 70, verrebbe a configurarsi come "il rimosso di *Essere e tempo*"⁶².

A partire da tale problematica, come si è precedentemente mostrato, Heidegger opera una ridefinizione del senso del *Dasein* in direzione non solo della ripristinata cooriginarietà di spazio e tempo, ma verso un'interrogazione sull'essere che non prenda le mosse dal progettarsi del *Dasein*, per come esso era inteso nell'opera del '27, ma che muova piuttosto dalla provenienza di tale progetto e dallo stesso accadere dell'essere nella radura aperta, nella *Lichtung*, e che si rivela pertanto nella modalità di un'indagine non più sul 'senso' dell'essere, ma sulla 'verità' dell'essere. La questione cruciale non è più legata in modo esclusivo al modo in cui l'essere e gli enti entrano a far parte del progetto dell'esserci, ma concerne adesso in modo diretto il venire alla presenza e l'accadere dell'essere nello spazio libero e diradato, nella radura dell'Aperto (*das Offene*).

⁶⁰ GA 7, p. 152; trad. it., p. 99.

⁶¹ E. Mazzarella, *Introduzione*, in M. Heidegger, *Tempo ed essere*, cit., p. 52.

⁶² Ivi, p. 51.

Dal momento che tale ambito aperto è quello in cui anche gli uomini sono, bisogna tentare di comprendere in che senso tale accadere e tali interconnessioni influiscano sul rapporto tra l'uomo e le cose, o meglio, in termini heideggeriani, bisogna pensare il modo in cui la Quadratura stessa entra in rapporto con le cose, presso le quali i mortali soggiornano.

A tale proposito, Heidegger ribadisce che l'abitare avviene attraverso il modo in cui i mortali si relazionano agli altri ambiti del *Geviert*, e dunque all'unità originaria della Quadratura. Più precisamente, esso avviene attraverso un "salvare la terra", che sta ad indicare il fatto che, lungi dal volerla dominare e assoggettare, la si lasci essere per ciò che essa è, ovvero la si liberi per ciò che è; un "accogliere il cielo", ovvero un corrispondere all'alternarsi del giorno e della notte, al corso delle stagioni, senza imporsi su di essi e senza tentare ad ogni costo di modificarli in direzione di ciò che risulta utile e disponibile; un "attendere i divini" che si dispiega attraverso la possibilità di accogliere i 'segnali' della loro assenza, dove in questo caso l'assenza va intesa alla luce della stretta coappartenenza tra presenza e assenza, emersa nelle analisi precedentemente condotte; e infine, attraverso un "condurre i mortali", ovvero attraverso un condurre la propria essenza da parte dei mortali "all'uso di questa capacità", e dunque ad una precisa considerazione del proprio essere in quanto mortale, che si discosta nettamente, come Heidegger si preoccupa di precisare, tanto da un intendere la morte come "vuoto nulla", quanto dal vivere "con uno sguardo ottusamente fissato sulla fine"⁶³.

Anche in questo caso, il procedere dell'argomentazione heideggeriana conduce in ultima analisi ad un modo insolito e in un certo senso inquietante (*unheimlich*) di intendere il senso di termini che vengono comunemente usati in un'accezione del tutto diversa. Dunque, 'abitare' non significa affatto, almeno non primariamente, avere un alloggio all'interno di un determinato edificio, piuttosto vuol dire essere 'situati', in quanto mortali, nell'ambito aperto e diradato per l'accadere dell'essere, e dunque delle interconnessioni concernenti la Quadratura di cielo, terra, divini e mortali, "nella loro semplicità (*einfältig*)"⁶⁴.

L'aver cura della Quadratura, ovvero l'abitare così inteso, e il volgersi agli enti muovendo non dagli enti stessi, ma a partire dall'unità originaria dei Quattro, si dispiega nel rapporto tra l'uomo e le cose, presso cui egli soggiorna; in esse i mortali custodiscono la Quadratura stessa. Per questo motivo, Heidegger precisa che il soggiornare presso le cose non va affatto inteso come una quinta modalità di questo prendere cura, in cui è stata rintracciata l'essenza dell'abitare; essa è piuttosto il modo in cui tale abitare autentico si compie, ovvero il modo in cui il gioco tra nascondimento

⁶³ GA 7, p. 153; trad. it., p. 100. Quanto al significato che l'abitare viene qui ad assumere, Heidegger afferma: «Nel salvare la terra, nell'accogliere il cielo, nell'attendere i divini, nel condurre i mortali avviene l'abitare come il quadruplici aver cura della Quadratura. Aver cura significa custodire la Quadratura nella sua essenza. Ciò che è preso in custodia deve essere messo al riparo. Ma l'abitare, quando ha cura della Quadratura, dove mette al riparo la sua essenza? Come attuano i mortali l'abitare inteso come un tale aver cura? Di questo i mortali non sarebbero mai capaci, se l'abitare fosse solo un soggiornare sulla terra, sotto il cielo, davanti ai divini, insieme ai mortali. L'abitare, invece, è già sempre un soggiornare presso le cose. L'abitare come aver cura preserva la Quadratura in ciò presso cui i mortali soggiornano: nelle cose» (GA 7, p. 153; trad. it., pp. 100-101).

⁶⁴ Ivi, p. 162; trad. it., p. 107.

e svelamento, tra presenza e assenza, può farsi sentire anche nella semplicità della vita quotidiana. Ma perché ciò accada, è necessario che le cose vengano lasciate essere in quanto tali, ovvero che non si imponga loro un determinato modo d'essere, specie se esso scaturisce da una precisa interpretazione dell'essere, che attribuisce a quest'ultimo i caratteri della presenza e della stabilità, e a partire dalla quale sarebbe scaturito il pensiero rappresentativo, l'interpretazione dell'uomo quale soggetto e 'padrone' dell'essere, e il dominio sfrenato sul mondo e sulle cose, dispiegantesi nella *Machenschaft* (macchinazione) dell'epoca della tecnica.

Lasciar-essere le cose in quanto cose, dunque non in quanto oggetti, vuol dire lasciar emergere l'insieme di connessioni cui esse appartengono, non rimuovere i legami con ciò che nell'Aperto viene a manifestazione e con ciò che invece rimane nascosto, ma non per questo deve essere inteso come un 'mero nulla'. E ciò significa, più precisamente, custodire nelle cose l'essere (*Wesen*) del *Geviert*. Così Heidegger sviluppa la propria argomentazione:

Il soggiornare presso le cose non si aggiunge però, come una quinta modalità, ai quattro modi menzionati dell'aver cura; anzi, il soggiornare presso le cose è l'unico modo in cui di volta in volta si compie unitariamente il quadruplici soggiornare nella Quadratura. L'abitare ha cura della Quadratura in quanto porta l'essere (*Wesen*) di questa nelle cose. Le cose, però, albergano e danno riparo alla Quadratura *solo quando* esse stesse vengono lasciate essere nella loro essenza di cose. Come accade questo? Può accadere nella misura in cui i mortali proteggono e curano le cose che crescono, e edificano in modo appropriato quelle che non crescono da sé. Curare e edificare costituiscono il costruire in senso stretto. *L'abitare*, nella misura in cui mette al riparo la Quadratura nelle cose, è, in quanto tale mettere al riparo, *un costruire*⁶⁵.

A questo punto, proprio in relazione al rapporto tra l'uomo e le cose che non crescono da sé, e dunque al costruire inteso nella modalità dell'edificare', Heidegger si serve del noto esempio concernente il vecchio ponte di Heidelberg, dove però il fatto che egli si riferisca a tale ponte non vuole per ciò dire che l'esempio abbia a che fare necessariamente con un preciso ponte e con una specifica porzione dello spazio fisico oggettivo. Certamente, ciò non vuol neanche dire che il vecchio ponte di Heidelberg riunisce la terra, il cielo, i divini e i mortali nello stesso modo in cui tale riunione avviene attraverso il ponte di un'autostrada, ovvero mediante "una maglia della rete delle grandi correnti di traffico, rette dal calcolo e dal principio della massima rapidità". Ogni ponte riunisce a suo modo la Quadratura, e lo fa in modo diverso rispetto agli altri ponti e alle altre cose, ma ciò non toglie che l'esempio non intende affatto circoscrivere i risultati, ottenuti dall'analisi, ad uno specifico ponte.

Il ponte si rivela perciò essenzialmente e primariamente una cosa (*Ding*), ma non perché è fatto di un certo materiale o in quanto prodotto dall'uomo; esso è una cosa proprio poiché riunisce la Quadratura in un determinato modo, e ciò risuonerebbe, secondo Heidegger nello stesso termine *Ding*, e nella sua vicinanza con l'antica parola

⁶⁵ Ivi, p. 153; trad. it., p. 101.

tedesca “*thing*”, la quale starebbe ad indicare proprio il concetto di “riunione” e di “raduno”⁶⁶.

Il ponte è un luogo (*Ort*), ma questo non significa che esso è una determinata porzione dello spazio naturale omogeneo, piuttosto indica il fatto che esso si offre come il luogo per l'accadere dell'essere, come l'ambito in cui quest'ultimo può venire alla presenza, e dunque come la riunione e il raccoglimento di tale accadere. Il luogo cui Heidegger fa riferimento non coincide affatto con la porzione di territorio preesistente rispetto al ponte, e in cui il ponte è stato costruito. Se anche intendessimo il luogo in un senso più profondo, che è precedentemente emerso come l'Aperto per la verità dell'essere, i due luoghi, quello preesistente al ponte, e in cui esso è stato eretto, e il luogo che il ponte è, non potrebbero comunque coincidere. E ciò perché il ponte, in quanto luogo, non dipende dal luogo in cui è stato eretto, ma è lo stesso luogo a scaturire e a sorgere per via del ponte. Il luogo che si dà attraverso il ponte, non si dà né prima, né separatamente rispetto ad esso, ma si rivela come la riunione e il raccoglimento della Quadratura che ha luogo esclusivamente nel ponte e attraverso il ponte. L'essenza del ponte, e dunque del luogo, coincide precipuamente con tale riunire.

Ancora più interessante risulta, a mio giudizio, il fatto che proprio a partire dal ponte, e dal luogo che esso è, non solo viene accordato un posto (*eine Stätte*) alla Quadratura, ma si determinano le “località e le vie (*Plätze und Wege*) in virtù delle quali uno spazio si ordina e si dispone (*ingeräumt wird*)”. Ma cosa vuol dire tutto questo? E, più precisamente, quali conseguenze implica nel rapporto tra il luogo (*Ort*) e lo spazio (*Raum*)?⁶⁷ La conseguenza più importante è data dal fatto che Heidegger opera un'inversione rispetto al modo ordinario di intendere tale rapporto. Il luogo, infatti, non va inteso come una determinata porzione dello spazio, ma è qualcosa di più complesso e di preliminare rispetto allo spazio. A partire dal luogo, infatti, si determinano vie, direzioni, sentieri, connessioni, sulla base delle quali un determinato spazio può essere disposto e ordinato. Ma perché ciò accada, bisogna anche che vi sia un determinato ‘ordine’, il quale, come appena emerso, ha a che fare con le vie e con le località che, a loro volta, scaturiscono dalla cosa ‘ponte’, intesa come luogo. E di che tipo di ordine potrebbe trattarsi?

Se facciamo un passo indietro verso il corso universitario tenuto da Heidegger nel '42 su *L'inno Der Ister di Hölderlin*, è possibile notare come, oltre all'insistenza sui temi dello spazio e del tempo, ivi rielaborati attraverso la località (*Ortschaft*) e la transitorietà (*Wanderschaft*), Heidegger presti una particolare attenzione al fatto che lo spazio e il tempo sono soggetti ad un certo tipo di ‘ordine’, scaturente da una precisa interpretazione dell'essere, e peculiare al pensiero rappresentativo. Più precisamente, egli afferma: «La metafisica moderna pensa l'essenza di spazio e tempo soprattutto

⁶⁶ Ivi, p. 155; trad. it., p. 102.

⁶⁷ «Certo il ponte è una cosa di un tipo *particolare*; esso infatti riunisce la Quadratura *in questo senso*, che le accorda un posto (*eine Stätte verstatet*). Ma solo ciò che è *esso stesso* un luogo (*Ort*) può accordare un posto. Il luogo non esiste già prima del ponte. Certo, anche prima che il ponte ci sia, esistono lungo il fiume numerosi spazi (*Stellen*) che possono essere occupati da qualcosa. Uno di essi diventa a un certo punto un luogo, e ciò *in virtù del ponte*» (GA 7, p. 156; trad. it., pp. 102-103).

sotto il rispetto dell'ordine, ossia della misurazione, della determinazione di grandezza e partizione del molteplice che è dato “nello” spazio e “nel” tempo»⁶⁸.

Attraverso la rielaborazione dello spazio e del tempo, muovente dall'*Ereignis* e dall'accadere dell'essere come *Ereignis*, e mediante un'attenta analisi del rapporto tra il 'luogo' e lo spazio, Heidegger apre la via alla possibilità di un 'disporre' alternativo e non soggetto al dominio del calcolo, sulla base del quale lo stesso spazio potrebbe essere trattato in modo diverso da come è avvenuto nel pensiero metafisico, e potrebbe dunque, a partire da ciò, essere disposto. La questione rientra pienamente nel tentativo heideggeriano di prendere le distanze dal pensiero rappresentativo e di volgersi ad un “pensiero rammemorante”, che prenda avvio non dall'ente, ma dalla verità dell'essere.

Lo spazio emerge perciò come un che di 'libero' e di sgomberato (*etwas Eingeräumtes*), ma esso può essere disposto (*gefügt*) e accordato (*gestattet*) solo a partire da cose quali il ponte, ovvero da 'luoghi'. Il fatto che esso sia stato reso libero e sgomberato vuol dire anche che sta dentro certi limiti, è delimitato, ma in questo caso, come Heidegger precisa in più occasioni, il limite va inteso nel senso greco di *peras*, ovvero non come “il punto in cui una cosa finisce”, ma come “ciò a partire da cui una cosa inizia la sua essenza (*Wesen*)”⁶⁹. Ma se uno spazio può di volta in volta essere disposto e accordato soltanto dai luoghi, allora anche i suoi propri limiti dovranno in qualche modo scaturire da questi ultimi, ed è proprio per questo che Heidegger può affermare che “*gli spazi ricevono la loro essenza non dallo spazio, ma dai luoghi?*”⁷⁰.

Un aspetto particolarmente interessante, se si tiene conto che il rapporto tra lo spazio e il luogo mantiene una stretta connessione con l'abitare e con il costruire, è dato dal fatto che cose come il ponte “non crescono da sé”, e sono appunto costruite, edificate; il modo in cui esse riuniscono la Quadratura dipende precipuamente dal modo in cui sono state edificate. Ciò non vuol dire che l'essere (*Wesen*) del *Geviert* dipenda dal modo in cui avviene la riunione e il raccoglimento delle interconnessioni ad esso proprie, ma che da ciò dipende la 'custodia' di tale unità originaria, che, come emerso nella parte iniziale della conferenza in questione, viene a coincidere con lo stesso abitare dell'uomo, inteso come il soggiornare dei mortali sulla terra “presso luoghi e cose”.

Dunque, nel caso delle cose 'edificate', degli edifici (*Bauten*)⁷¹, essendo essi i luoghi che accordano un posto alla Quadratura, a partire dal quale si dispiegano *Plätze und Wege*, “in virtù dei quali uno spazio si ordina e si dispone”, lo spazio così disposto dipenderà in ultima analisi dal modo in cui tali cose sono state costruite. E chi le ha costruite, se non i mortali? Occorre tenere ben presente che ciò non vuol affatto dire che il *Geviert* sia un prodotto dei mortali o che dipenda da essi, ma, cosa non da poco, dipende dai mortali e dal loro costruire e abitare, il modo in cui può essere custodito il venire alla presenza dell'essere, e dunque il modo in cui la Quadratura di cielo, terra, divini e

⁶⁸ GA 53, p. 57; trad. it., p. 45.

⁶⁹ GA 7, p. 156; trad. it., p. 103.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ «L'uomo tuttavia non coltiva (*bebaut*) soltanto ciò che si sviluppa da sé con una propria crescita, ma costruisce (*baut*) anche nel senso dello *aedificare*, in quanto erige cose che non potrebbero nascere e sussistere per una crescita propria. Costruzioni e fabbricati, in questo senso, non sono soltanto gli edifici, ma tutte le opere prodotte dalla mano dell'uomo e eseguite da lui» (M. Heidegger, «...*dichterisch wohnt der Mensch...*» [1951], in GA 7, p. 195; trad. it., p. 128).

mortali può essere riunita mediante la cosa (*Ding*), e in essa tenuta in custodia⁷². Così si esprime Heidegger al riguardo:

Queste cose sono luoghi, che accordano un posto alla Quadratura, un posto che di volta in volta dispone (*einräumt*) uno spazio. Nell'essere (*Wesen*) di queste cose come luoghi risiede il rapporto di luogo e spazio, ma risiede anche la relazione del luogo all'uomo che in esso prende dimora⁷³.

Tale dimora ha molto a che fare con il modo in cui lo spazio, attraverso i luoghi, è stato disposto. Infatti, se si considera lo spazio come puro *spatium*, come intervallo, allora diviene possibile sottoporre tale spazio alla misurabilità e all'interscambiabilità proprie del calcolo, fino a giungere all'interpretazione di esso come "la pura molteplicità delle tre dimensioni". Heidegger nota come anche lo spazio inteso come *extensio* sia ulteriormente riducibile a "relazioni analitico-algebriche", le quali, a loro volta, dispongono "la possibilità della pura costruzione matematica di molteplicità con qualunque numero di dimensioni"⁷⁴. Ma cosa ha a che fare tutto questo con lo spazio scaturente dal *Geviert* e dal modo in cui esso è riunito nella cosa, intesa come luogo?

Certamente il modo d'intendere lo spazio proprio del pensiero calcolante è una prospettiva legittima che, secondo Heidegger, può essere tale solo a partire dagli "spazi disposti e aperti dai luoghi" e che risiede sempre in essi. Al contrario, come viene qui giustamente sottolineato, nello spazio inteso come estensione misurabile "non troveremo mai dei luoghi, cioè delle cose del tipo del ponte"⁷⁵.

Lo spazio non è perciò da pensare separatamente rispetto all'uomo; esso non è nulla di interno al soggetto né di esterno, e ciò proprio perché non si tratta più di affrontare la questione muovendo dalla separazione preliminare tra soggetto e oggetto. Lo spazio è invece già implicato dalla riunione della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali nella cosa, e dunque esso è già implicato nel luogo, e nel rapporto tra il luogo e l'uomo, inteso come mortale. Se il soggiornare presso le cose non coincide con una quinta modalità dell'aver cura della Quadratura, ma è il modo in cui tale aver cura può compiersi; e se, d'altro canto, lo spazio è disposto proprio dalle cose presso cui l'uomo abita, allora esso stesso è già talmente legato all'accadere dell'essere e al riunirsi dell'insieme dei Quattro mediante i luoghi, che non è possibile parlare dell'uomo senza con ciò riferirsi già anche al suo soggiornare, e dunque allo spazio che in tale soggiornare viene disposto a partire dai luoghi.

Lo spazio scaturisce dai luoghi, e questi non sono tali nel senso in cui essi vengono comunemente intesi, ma sono luoghi per l'accadere dell'essere. Essi accordano un posto alla Quadratura sia nel senso che è il luogo che le "dà accesso", sia nel senso che

⁷² «Gli spazi che ogni giorno percorriamo sono disposti e aperti da luoghi; e l'essenza di questi si fonda in cose del tipo del ponte. Se facciamo attenzione a questi rapporti tra luogo e spazi, tra spazi e spazio, troviamo anche una base per riflettere sulla relazione tra uomo e spazio» (GA 7, p. 158; trad. it., p. 104).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ GA 7, p. 158; trad. it., p. 104.

⁷⁵ *Ibidem*.

la “dispone” (*einrichtet*)⁷⁶. Ciò vuol dire che il soggiornare non ha primariamente a che fare con una distanza di tipo fisico e oggettivamente misurabile, ma trova ciò che gli è più proprio nella costitutiva appartenenza al *Geviert*, e d’altro canto, che la stessa distanza va intesa propriamente e primariamente a partire da tale unità originaria. Ed è per tale motivo che Heidegger può esprimersi al riguardo nel modo seguente:

Anche quando ci rapportiamo a cose che non sono in una vicinanza raggiungibile, soggiorniamo pur sempre presso le cose stesse. Non è vero, come si suole insegnare, che noi semplicemente ci rappresentiamo interiormente le cose lontane, di modo che, al posto di queste cose lontane, sfilano nella nostra intimità e nella nostra testa solo delle rappresentazioni. Se noi ora, quanti siamo qui, pensiamo di qui al vecchio ponte di Heidelberg, il pensare a quel luogo non è un puro *Erlebnis* interno alle persone presenti qui, ma invece appartiene all’essenza del nostro pensare a quel ponte il fatto che questo pensare *in sé stesso* abbracci l’intera distanza che ci separa da quel luogo e si mantenga in essa (*die Ferne zu diesem Ort durchsteht*). Di qui noi siamo là presso il ponte, e non invece presso un qualche contenuto rappresentativo della nostra coscienza. Anzi, anche stando qui possiamo essere, rispetto a quel ponte e a ciò che esso dispone e apre, più vicini di uno che lo usa quotidianamente come una qualunque via di passaggio. Degli spazi, e con essi «lo» spazio, sono sempre già disposti e aperti nel soggiornare dei mortali. Degli spazi si aprono in virtù del fatto che sono am-messi entro l’abitare dell’uomo. Che i mortali *sono* vuol dire che, *abitando*, abbracciano spazi e si mantengono in essi (*wohnend durchstehen sie Räume*) sulla base del loro soggiornare presso cose e luoghi. [...] Il rapporto dell’uomo ai luoghi e, attraverso i luoghi, agli spazi, risiede nell’abitare. La relazione di uomo e spazio non è null’altro che l’abitare pensato nella sua essenza⁷⁷.

3. Cosa significa prestare ascolto all’appello dell’Essere?

La problematica concernente la dimensione dell’abitare, e il ruolo centrale che essa assume nella riflessione heideggeriana, emerso in modo particolarmente chiaro attraverso l’analisi della conferenza *Bauen Wohnen Denken*, conduce inevitabilmente ad un’interrogazione sull’etica e sul modo in cui essa è stata affrontata nel *Denkweg* heideggeriano⁷⁸. Certamente Heidegger non ha mai tematizzato un’etica, anzi ha sempre insistito sulla necessità di non intendere le due possibilità dell’esistenza, individuate in *Essere e tempo* nell’*Eigentlichkeit* e nell’*Uneigentlichkeit*, da un punto di vista

⁷⁶ Ivi, p. 160; trad. it., p. 105.

⁷⁷ GA 7, pp. 158-160; trad. it., pp. 104-105.

⁷⁸ Sulla questione concernente l’etica nel pensiero di Heidegger, si veda in particolare A. Gethmann-Siefert e O. Pöggeler (hrsg. von), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988. Si veda inoltre F. Raffoul e D. Pettigrew, *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY Press, Albany 2002; A. Ardovino (a. c. di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, cit.; F. Bianco (a. c. di), *Heidegger in discussione*, Angeli, Milano 1992; P. Di Giovanni (a. c. di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994; AA. VV., *Heidegger e l’etica*, in “Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea”, num. 1-2, anno II, Il Poligrafo, 1993.

morale, e con esse anche tutta la dimensione concernente la risolutezza (*Entschlossenheit*), la chiamata della coscienza (*Ruf des Gewissens*) e la colpa (*Schuld*)⁷⁹.

Tale invito appare però particolarmente problematico se posto in relazione con l'inevitabile "forza etica" che Ricoeur ha riconosciuto all'opera del '27 e che, tuttavia, secondo tale prospettiva, verrebbe a trovarsi nel «paradosso di un'opera di cui non si può negare la forza etica ma della quale si può deplorare la carenza morale»⁸⁰.

La questione deve essere analizzata tentando di far luce preliminarmente sul rapporto tra il con-essere e l'inautenticità del *Man*. Infatti, se quest'ultima venisse a coincidere con il *Mit-sein* (con-essere), risulterebbe quantomeno complicato rintracciare in *Sein und Zeit* una qualche valenza etica; ma se si tiene fermo il fatto che il *Dasein*, come tale, è già *Mitdasein*, e rimane tale anche nel percorso che lo guida verso la possibilità di un esistere autentico, allora si schiude la possibilità di intendere diversamente le analisi condotte da Heidegger in merito a tale problematica. Il fatto che Heidegger abbia compreso il *Mit-sein* come un esistenziale non deve essere confuso con l'idea secondo cui l'alterità verrebbe inglobata nella dimensione dell'autoprogettarsi del *Dasein* umano, ma sta ad indicare che quest'ultimo è tale sempre e solo in riferimento agli altri esserci, ovvero che il rapporto con gli altri è costitutivo del *Dasein* stesso, così come esso risulta tale imprescindibilmente dal proprio essere-nel-mondo, e dunque dalla mondità del mondo.

Muovendo da una chiara identificazione tra la dimensione del *Mitsein* e quella dell'inautenticità nell'opera heideggeriana del '27, Karl Löwith, nel suo *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur antropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*⁸¹, pubblicato nel 1928, critica Heidegger poiché, nonostante questi fosse stato mosso inizialmente dall'esigenza di far emergere le questioni concernenti il fenomeno della vita e la centralità della *Faktizität*, egli avrebbe mutato profondamente il modo stesso di trattare tali questioni, e il ruolo ad esse precedentemente attribuito, in seguito al passaggio dalla fatticità della vita all'esistenzialità del *Dasein*, e dunque in relazione alla centralità della struttura ontologico-esistenziale del *Dasein* stesso. In questo senso, la possibilità di una *Fürsorge* autentica sarebbe sì stata elaborata sul piano ontologico, ma

⁷⁹ Anche nella *Lettera sull'«Umanismo»*, Heidegger ribadisce come né la deiezione né la coppia autenticità – inautenticità vadano intese in senso morale, e afferma: «L'oblio della verità dell'essere a favore dell'imporsi dell'ente, non pensato nella sua essenza, è il senso di ciò che *Sein und Zeit* chiama "deiezione" (*Verfallen*). La parola non si riferisce a un qualche peccato dell'uomo inteso dal punto di vista della "filosofia morale" e contemporaneamente secolarizzato, ma indica un rapporto essenziale dell'uomo con l'essere, all'interno del riferimento dell'essere all'essere umano. Analogamente, i termini che preludono a tale concetto, ossia "autenticità" e "inautenticità", non significano una differenza né morale-esistenziale né "antropologica", bensì ciò che va pensato prima di ogni altra cosa perché finora è rimasto nascosto alla filosofia, cioè il riferimento "estatico" dell'essenza dell'uomo alla verità dell'essere. Ma questo riferimento è così com'è non sul fondamento dell'esistenza; è bensì l'essenza dell'esistenza che è destinalmente estatico-esistenziale a partire dall'essenza della verità dell'essere» (GA 9, pp. 332-333; trad. it., pp. 285-286).

⁸⁰ P. Ricoeur, *La question de l'éthique dans Sein und Zeit*, trad. it. di D. Iannotta, *Il problema etico in Essere e tempo*, in F. Bianco, *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992, p. 50.

⁸¹ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur antropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken, München 1928, trad. it. di A. Cera, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007.

ciò non eliminerebbe la distanza che quest'ultima mantiene dal modo in cui essa si dispiega sul piano ontico-esistenziale, e dunque nell'ambito della quotidianità. Tale separazione e tale distanza andrebbero a convergere, secondo quanto afferma Löwith, nell'isolamento radicale di un *Dasein* che si rapporta a se stesso, e a partire dal quale soltanto la dimensione del *Miteinandersein* diverrebbe pensabile. Tale isolamento emergerebbe in *Sein und Zeit* come la condizione di possibilità per un esistere autentico, mediante il quale il singolo esserci isolato, e divenuto 'proprio' a se stesso, verrebbe a sbarazzarsi della dimensione pubblica. Da ciò seguirebbe peraltro l'emergere dell'avvenuto svuotamento della vita di ogni suo contenuto e, di conseguenza, il 'formalismo' concernente non solo la dimensione del *Mit-sein* e del *Miteinandersein* (essere-assieme), ma anche quel fenomeno esistenziale fondamentale che Heidegger aveva indicato attraverso l'*Entschlossenheit*, senza la quale ogni accesso alla dimensione autentica del proprio esistere rimarrebbe precluso⁸².

Come precedentemente emerso, anche J.-F. Courtine, nel suo *La voce (estranea) dell'amico. Richiamo e/o dialogo*, insiste sulla problematicità del *Mitsein* heideggeriano, identificando quanto in *Essere e tempo* emerge attraverso l'essere-con-gli-altri con una dimensione esclusivamente inautentica, e ponendo in evidenza i pericoli scaturenti da un presunto solipsismo esistenziale dell'esserci nel suo essere-per-la-morte. Secondo tale interpretazione, il *Miteinandersein* verrebbe a configurarsi come autentico solo nel caso in cui non venisse a trovarsi in alcuna relazione effettiva, e ciò comporterebbe l'impossibilità, muovendo da tali presupposti, di pensare una modalità autentica dell'essere-con-gli-altri.

Anche Arendt, nel precedentemente richiamato *What is Existenz Philosophy?*, assume una posizione estremamente critica nei confronti dell'esserci autentico e dell'essere-per-la-morte elaborato da Heidegger, che interpreta alla luce di un pericoloso egocentrismo del *Dasein*, che non consentirebbe a quest'ultimo l'incontro con l'altro e che, anzi, lo separerebbe irrimediabilmente dai propri simili e dalla dimensione pubblica⁸³.

Tra le critiche più dure mosse ad Heidegger in merito a tale questione va sicuramente ricordato quanto afferma Lévinas, il quale vede nella filosofia di Heidegger un esempio di quella «riduzione dell'Altro al Medesimo», e del conseguente privilegio della dimensione ontologica a scapito di quella etica, propri della tradizione filosofica occidentale. Nella celebre opera del 1961, *Totalità e infinito*, Lévinas si esprime nel modo seguente:

⁸² La questione concernente il 'formalismo assoluto' della 'risolutezza', elaborata da Heidegger in *Sein und Zeit*, è pienamente condivisa da Jonas, il quale, come emergerà nel prosieguo del presente paragrafo, ne espone la problematicità in modo particolarmente chiaro in un'intervista del 1987. Sia Löwith che Jonas legano esplicitamente il fenomeno esistenziale dell'*Entschlossenheit* all'adesione da parte di Heidegger al nazionalsocialismo. Sui rapporti tra Heidegger e il nazismo, si veda F. Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Éd. Laffont, Paris 1988, trad. it. di M. Borghi, *Heidegger e la politica. Anatomia di uno scandalo*, Egea, Milano 1993; cfr. anche A. Marini, *La politica di Heidegger*, in M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare. Intervista con lo «Spiegel»*, Guanda, Parma 1987. Quanto alla questione concernente gli *Schwarze Hefte* e la recentissima pubblicazione, a cura di Peter Trawny, dei primi tre volumi, che riguardano l'arco di tempo che va dal 1931 al 1941, si veda A. Fabris (a c. di), *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*, ETS, Pisa 2014.

⁸³ H. Arendt, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, cit.

«Filosofia del potere, l'ontologia, come filosofia prima che non mette in questione il Medesimo, è una filosofia dell'ingiustizia. L'ontologia heideggeriana che subordina il rapporto con Altri alla relazione con l'essere in generale – anche se si oppone alla passione tecnica, venuta dall'oblio dell'essere nascosto dall'ente – resta all'interno dell'obbedienza dell'anonimo e porta, fatalmente, ad un'altra potenza, al dominio imperialista, alla tirannide. Tirannia che non è l'estensione pura e semplice della tecnica e degli uomini reificati. Essa risale a degli “stati d'animo” pagani, al radicamento nel suolo, all'adorazione che degli uomini ridotti in schiavitù potevano consacrare ai loro padroni. L'essere prima dell'ente, l'ontologia prima della metafisica – cioè la libertà (sia anche quella della teoria) prima della giustizia. È un movimento nel Medesimo prima dell'obbligo nei confronti dell'Altro»⁸⁴.

Ora, che Heidegger non tematizzi esplicitamente un'etica è sicuramente vero. L'intenzione di mantenersi lontano da ogni valutazione di tipo morale al fine di rimanere su un terreno fenomenologico e non legittimante, nonostante ciò risulti particolarmente problematico già in *Sein und Zeit*, e il rifiuto a considerare l'etica come disciplina e come mera «ottemperanza di norme pratiche e regole pubbliche» emergono in tutto il percorso heideggeriano. Tuttavia, a giudicare dalle analisi fin qui svolte, sembrerebbe che la riflessione heideggeriana sulla questione dell'abitare si muova in un ambito di senso radicalmente diverso da quello che Lévinas vorrebbe far emergere. Inoltre, le affermazioni di Lévinas appena citate mal si conciliano con l'interpretazione heideggeriana del soggiornare e con le riflessioni, contenute nel *Brief über den »Humanismus«*, in merito alla necessità di soffermarsi sulla questione dell'etica, specialmente nell'epoca della tecnica e della massificazione globale.

Tale contrasto è stato ben notato ed evidenziato da Caterina Resta, la quale, nel suo *Il Luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, del 1996, offre una lettura della filosofia di Heidegger come una «radicale riflessione sulla differenza – e dunque sull'alterità». Tale interpretazione sarà peraltro mantenuta in un testo di due anni successivo a quello appena citato, nel quale Resta sviluppa un'interessante riflessione sull'etica nel pensiero di Heidegger, indicando quest'ultima come un'etica che, “proprio per la sua aspirazione post-metafisica, risulta a prima vista irriconoscibile”⁸⁵.

Più precisamente, in relazione alla stretta coappartenenza dell'estraneo e del familiare, di appropriazione ed espropriazione, del solito e dell'insolito nel pensiero di Heidegger, e in merito alle considerazioni di Lévinas sull'ontologia heideggeriana, Resta afferma:

Il rapporto tra estraneo e familiare che qui viene istituito impedisce perciò, come vorrebbe Lévinas, di poter considerare l'abitare – fin da *Essere e tempo* – nel senso di un'autoctonia paga di sé e di un insediarsi radicato. Ontologicamente antecedente ad ogni appaesamento, si dà invece l'esperienza di una sradicatezza essenziale, di uno spaesamento originario⁸⁶.

⁸⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 44-45.

⁸⁵ C. Resta, *La terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 10.

⁸⁶ C. Resta, *Il luogo e le vie*, cit., p. 86.

Stando a quanto afferma Resta, il senso che la dimensione del soggiornare assume nel pensiero di Heidegger si trova in una stretta connessione con quella che qui viene definita come “l’esperienza di una sradicatezza essenziale, di uno spaesamento originario”, e che risulta particolarmente interessante per la presente analisi, la quale, a sua volta, mira a porre in risalto e ad esplicitare il nesso implicito tra lo spazio, pensato a partire dallo stretto legame con il luogo, la dimensione della *Unheimlichkeit* e il senso profondo dell’abitare. L’abitare, e dunque la scoperta e l’assunzione della propria appartenenza a un che di ulteriore e di non controllabile, che nella conferenza *Bauen Wohnen Denken* si rende accessibile attraverso la riunione della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali, non sarebbe perciò possibile né raggiungibile se non a partire dall’esperienza di uno “spaesamento originario”. Tale esperienza coincide, a mio giudizio, con quella descritta nel § 40 di *Essere e tempo*, a partire dalla quale soltanto si offrono le condizioni per una netta presa di distanza dal pensiero rappresentativo e dall’interpretazione di sé nella modalità del soggetto della filosofia moderna. Solo muovendo da tali presupposti, diviene possibile la scoperta dello spazio come un che di ‘sgomberato’ e di disposto a partire dal luogo quale ambito aperto per l’accadere dell’essere e, in ultima analisi, per un abitare che non si limiti al senso che ad esso viene comunemente attribuito, ma che si dispieghi attraverso l’aver cura della Quadratura nelle ‘cose’ presso cui si soggiorna, e dunque attraverso il lasciar-essere l’ente per ciò che esso è.

Certamente tale esperienza subisce delle modifiche profonde sulla base della *Kehre*, e dunque del mutamento del punto di partenza dal quale muove l’interrogazione sull’essere prima e dopo *Essere e tempo*, ma è proprio l’emergere di un che di ulteriore, con il quale l’uomo si scopre inscindibilmente legato, a determinare, a mio avviso, la possibilità di un abitare sulla terra alternativo rispetto a quello che, muovendo da una precisa interpretazione dell’essere, si è reso dominante. A partire dagli anni della *Kehre*, infatti, Heidegger svilupperà la propria interrogazione muovendo dall’accadere dell’essere, e dunque dalla verità intesa come *a-letheia*; attraverso quest’ultima permane quell’ambito di incalcolabilità, di incontrollabilità, che sfugge ad ogni presa da parte del pensiero, ma che cionondimeno fa sentire la propria presenza attraverso la sua assenza, ed influisce significativamente su ogni possibile venire a manifestazione.

L’uomo non può astenersi dal legame con tale ulteriorità, con la quale egli è in rapporto già in quanto tale e indipendentemente dalla propria scelta, ma può decidere se assumere o meno su di sé tale condizione e tale legame; egli può anche ignorare l’appello che gli viene rivolto o fuggire da esso, ma ciò significherebbe rimanere, in *Essere e tempo*, nella dimensione inautentica dell’esistenza e, successivamente alla svolta, nella *Heimatlosigkeit* propria dell’epoca della tecnica, e nell’oblio dell’essere, senza che tale spaesatezza, da pericolo estremo, riesca a tradursi in ciò che salva⁸⁷. Sia in *Essere e tempo* che nella speculazione ad esso successiva si tratta di corrispondere ad un’ulteriorità incalcolabile,

⁸⁷ Il riferimento è chiaramente ai versi dell’inno *Patmos* di Hölderlin: «*Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das rettende auch*» («Ma là dove c’è il pericolo, cresce/ Anche ciò che salva»). Heidegger cita questi versi nella conferenza del ’53 su *La questione della tecnica*. Per tali motivi, cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* [1953], in GA 7, p. 29; trad. it., p. 22.

solo che mentre nell'opera del '27 la possibilità di corrispondere all'essere muove dal modo in cui esso entra a far parte del progettarsi del *Dasein*⁸⁸, dopo la *Kehre*, tale possibilità, e l'interrogazione che la concerne, prende le mosse dall'essere stesso e dall'accadere dell'essere. Inoltre, dopo la svolta, si fa sempre più pressante la possibilità che, proprio attraverso la *Heimatlosigkeit* e l'oblio dell'essere, l'uomo si rivolga a ciò che sta nella dimenticanza, e a cui esso appartiene costitutivamente. Si tratta di una possibilità particolarmente significativa, che in *Essere e tempo* non era stata attribuita alla dimensione inautentica dell'esistenza.

Il luogo in cui Heidegger affronta in modo esplicito la questione dell'etica è la *Lettera sull'«Umanismo»*, testo scritto nel 1946, e pubblicato nel '47, in risposta ad alcune questioni, poste da Beaufret, concernenti il rapporto tra l'ontologia e "un'etica possibile", la teoria dei valori e le problematiche ad essa connesse, l'interpretazione della filosofia di Heidegger come una forma di "irrazionalismo", e la possibilità o meno di "ridare un senso alla parola 'umanismo'"⁸⁹.

Il noto *incipit* del testo in questione pone in chiaro come la problematica attorno alla quale ruotano le ulteriori considerazioni concerna il tema dell'agire, e ciò poiché, come afferma Heidegger, "noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire"⁹⁰. Il tentativo heideggeriano, in linea con la speculazione precedente l'*Humanismusbrief*, mira infatti a portare tale questione al di fuori dell'ambito di senso che comunemente e ordinariamente la riguarda, e dunque al di qua di una presunta dipendenza dell'agire umano dall'utilità, dai risultati, dagli effetti e dai prodotti che dall'azione possono scaturire. Pensiero e azione non sono affatto separati, così come teoria e prassi non sono facoltà tra esse distinte. Più precisamente, il pensiero dell'essere, al quale Heidegger lavora già a partire dalla *Kehre*, si pone al di qua di tale distinzione e rintraccia nel pensiero, qualora questo si mostri come un "portare a compimento (*Vollbringen*) il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo"⁹¹, la forma più elevata dell'agire umano.

Non si tratta dunque di un agire volto ad effetti e a risultati constatabili o valutabili, ma di quel 'disporsi' da parte dell'uomo all'ascolto dell'appello dell'essere, che era emerso nelle analisi precedenti come il tratto fondamentale dell'abitare dei mortali, e muovendo dal quale diviene possibile il lasciar-essere l'ente per ciò che esso è, ovvero non a partire dall'ente stesso, ma dal suo proprio essere. Bisogna però tenere presente che il fatto che l'uomo porti a compimento il riferimento dell'essere mediante il pensiero, custodendolo nel linguaggio, non vuol dire affatto che tale riferimento dipenda in qualche modo dall'uomo, o che addirittura sia l'uomo stesso a produrlo⁹². L'uomo non è pensabile

⁸⁸ A tale proposito, risulta interessante quanto afferma Heidegger nel § 58 di *Essere e tempo* sul nesso tra spaesamento e gettatezza. Heidegger si esprime al riguardo nel modo seguente: «Nello spaesamento, l'Esserci è in un rapporto originario con se stesso. Lo spaesamento porta l'Esserci in cospetto di quell'inequivocabile nullità che rientra nella possibilità del suo poter-essere più proprio» (SZ, p. 380; SZV, p. 342; SZM, pp. 807-809).

⁸⁹ Su questi temi, cfr. F. Volpi, *Nota introduttiva*, in M. Heidegger, *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 2011, pp. 14-16.

⁹⁰ GA 9, p. 313; trad. it., p. 267.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² «Ma in *Sein und Zeit*, là dove il "si dà" viene al linguaggio, non si dice forse: "solo finché l'esserci è, si dà essere?" Certo. E ciò significa: solo finché la radura dell'essere avviene (*sich ereignet*) l'essere si trasmette (*übereignet sich*) all'uomo. Ma che il "ci", la radura della verità dell'essere stesso, avvenga, è destinamento (*Schickung*) dell'essere stesso» (ivi, p. 336; trad. it., p. 289).

separatamente dall'essere e dal suo costitutivo appartenere a quest'ultimo⁹³. Egli non decide se porsi in rapporto con tale eccedenza, né può determinare il modo di essere di tale venire alla presenza; tuttavia, si tratta di un'eccedenza che, pur ritraendosi, viene a manifestazione, fa sentire la sua presenza attraverso il suo accadere nell'esser-ci, e dunque anche attraverso il pensiero e attraverso il linguaggio, il quale, non a caso, viene indicato in tale circostanza come "la casa dell'essere"⁹⁴.

Il pensiero, seguendo l'interpretazione esposta nello *Humanismusbrief*, sarebbe stato strappato a ciò che più gli è proprio, la sua costitutiva appartenenza all'essere, e sarebbe stato anch'esso assoggettato alla logica del produrre e all'"interpretazione tecnica del pensiero"⁹⁵.

Quanto all'interrogativo posto da Beaufret in merito alla possibilità di "ridare un senso alla parola umanismo", Heidegger si mostra piuttosto restio a mantenere, seppur modificandone il senso, il termine in questione, e ciò perché esso risulterebbe troppo compromesso con il pensiero metafisico e rappresentativo e porterebbe con sé l'ambito significativo peculiare a tali interpretazioni⁹⁶. Esso non potrebbe perciò esprimere la questione concernente l'uomo poiché non sarebbe in grado di cogliere né ciò che è più proprio all'uomo, il suo costitutivo appartenere all'essere, né il modo in cui tale problematica può essere affrontata da un pensiero che muova dalla verità dell'essere. Così Heidegger si esprime al riguardo:

Il pensiero, detto semplicemente, è il pensiero dell'essere. Il genitivo vuol dire due cose. Il pensiero è dell'essere in quanto fatto avvenire (*ereignet*) dall'essere, all'essere appartiene. Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere. Appartenendo all'essere in quanto ne è all'ascolto, il pensiero è ciò che è in base alla sua provenienza essenziale⁹⁷.

⁹³ Su questo punto, Heidegger afferma: «È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. [...] Nel determinare l'umanità dell'uomo, l'umanismo non solo non si pone la questione del riferimento dell'essere all'essere umano, ma impedisce persino che si ponga una simile questione, perché, a causa della sua provenienza metafisica, l'umanismo non la conosce e non la comprende» (GA 9, p. 321; trad. it., p. 275).

⁹⁴ Ivi, p. 313; trad. it., p. 267. In questo senso, Heidegger afferma: «Il linguaggio è avvento (*Ankunft*) diradante-velante dell'essere stesso» (ivi, p. 326; trad. it., p. 279).

⁹⁵ Ivi, p. 315; trad. it., p. 268. In riferimento all'"interpretazione tecnica del pensiero" e alla logica ad essa connessa, e tenendo conto di quanto Beaufret aveva scritto ad Heidegger nella lettera del 10 novembre 1946 sulla possibilità di interpretare il suo pensiero come un "irrazionalismo", Heidegger afferma: «Nell'interpretazione tecnica del pensiero, l'essere, come elemento del pensiero, è abbandonato. La "logica" è la sanzione di questa interpretazione che prende l'avvio dalla sofistica e da Platone. Si giudica il pensiero con una misura ad esso inadeguata. Questo modo di giudicare equivale al processo che tenta di valutare l'essenza e le facoltà del pesce in base alle sue capacità di vivere all'asciutto. Già da molto, anzi, da troppo tempo, il pensiero si trova all'asciutto. Ora, si può chiamare "irrazionalismo" lo sforzo di portare di nuovo il pensiero nel suo elemento?» (ivi, p. 315; trad. it., p. 269).

⁹⁶ A tale proposito, Heidegger afferma: «A poco a poco la filosofia diventa una tecnica della spiegazione a partire dalle cause supreme. Non si pensa più, ma ci si occupa di "filosofia". Tali occupazioni, in concorrenza fra loro, si offrono poi pubblicamente come "ismi" e tentano di superarsi. Il dominio di tali etichette non è casuale. Soprattutto nell'epoca moderna, esso riposa sulla dittatura peculiare della dimensione pubblica» (ivi, p. 317; trad. it., p. 271).

⁹⁷ Ivi, p. 316; trad. it., p. 270.

Dunque, il pensiero dell'essere e l'accadere dell'essere abbisognano dell'uomo, il quale peraltro ha tra le sue possibilità quella di un rivolgimento, che conduca quest'ultimo verso l'ascolto dell'appello che gli viene rivolto. L'uomo non è in alcun modo obbligato a tale rivolgimento, e, cosa ancor più ricca di conseguenze problematiche, si tratta di una chiamata che, come in *Essere e tempo*, e nell'ambito della chiamata della coscienza, non dice nulla. Essa non spinge verso determinate azioni, né offre linee direttive per il proprio comportamento; cionondimeno, essa si offre come la via attraverso la quale diviene possibile "ritrovare la vicinanza dell'essere" e giungere ad essa, ovvero alla "dimora per abitare nella verità dell'essere"⁹⁸.

Primariamente rispetto alla determinazione metafisica dell'uomo come *animal rationale*, e rispetto ad ogni possibile interpretazione dell'abitare, il soggiorno nell'uomo, come già in *Essere e tempo*, deve perciò essere rintracciato nel carattere estatico di quest'ultimo, ovvero nel suo essere sempre proiettato fuori di sé ed esposto all'essere. Egli sta nella radura (*Lichtung*) dell'essere e appartiene all'ambito aperto e diradato per l'accadere di quest'ultimo; ed è proprio nel fatto che l'uomo esiste nel suo coappartenersi con l'essere, e abita la radura per l'accadere di quest'ultimo, che va rintracciato non solo ciò che è più proprio per l'uomo, ma soprattutto, e in questo caso le due cose vengono a coincidere, il senso del soggiornare dei mortali, e dunque della dimensione etica nel pensiero di Heidegger.

Su questo punto, Heidegger precisa come già in *Essere e tempo* la "comprensione dell'essere" non sia affatto stata intesa con connotazioni soggettivistiche, né come un "porre di tipo rappresentativo", ma, al contrario, come essa stia già ad indicare l'essere e-statico dell'esserci e il suo essere costantemente esposto nella radura dell'essere.

Questo essere proiettato del *Dasein* fuori di sé non va a sua volta inteso come il portarsi fuori da una dimensione interiore, poiché l'esserci, in quanto tale è già sempre fuori di sé, già sempre estatico e in rapporto con l'essere. Proprio in questo senso, ovvero poiché l'essere si rivela qui come la "dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza"⁹⁹, Resta, riferendosi alla dimensione tematizzata nel *Brief über den »Humanismus«* come "l'abitare e-statico nelle vicinanze dell'essere", afferma che "il fatto è che questa vicinanza, questa prossimità nella quale soltanto l'uomo può radicarsi, Heidegger l'ha pensata, per quanto lungo un difficile cammino, fin da *Sein und Zeit*, attraverso quella parola *Ex-sistenz*, della quale qui si scopre la profonda valenza *ethica*"¹⁰⁰.

Dopo le note osservazioni sulla *Kehre* e sul fatto che nella terza sezione di *Essere e tempo* "tutto si capovolge", e che tale sezione non fu pubblicata proprio perché "il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica"¹⁰¹, e dopo essersi confrontato con la posizione sartriana, avendo preso le distanze da essa, e avendo affermato che, semmai, "*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*"¹⁰², e che "l'essere e *le plan* sono lo

⁹⁸ GA 9, p. 319; trad. it., p. 273.

⁹⁹ Ivi, p. 334; trad. it., p. 287.

¹⁰⁰ C. Resta, *Il luogo e le vie*, cit., p. 70

¹⁰¹ GA 9, p. 328; trad. it., p. 281.

¹⁰² Ivi, p. 334; trad. it., p. 287.

stesso”, ovvero la dimensionalità in cui noi stessi siamo¹⁰³, Heidegger si concentra sulla questione della *Heimatlosigkeit*.

Essa indica la condizione di spaesatezza dell'epoca moderna e si trova in una stretta relazione con l'oblio dell'essere, e dunque con il tratto della velatezza peculiare alla disvelatezza. Non a caso, la conferenza del '51 *Bauen Wohnen Denken*, che si propone di far emergere un senso insolito e non ordinario dell'abitare, in relazione al costruire e al pensare dei mortali, si conclude con una riflessione concernente il modo di 'soggiornare' proprio della nostra epoca, e dunque la *Heimatlosigkeit*. Proprio in tale circostanza, emerge l'importante funzione che la sradicatezza assume nel momento in cui essa viene colta come tale e si trasforma, in tal modo, dalla più grande 'misericordia' all'"unico appello che *chiama* i mortali all'abitare"¹⁰⁴.

Si potrebbe forse intendere la *Heimatlosigkeit* come un "esser-spaesato inautentico", il quale però, portato al suo estremo, si offre come condizione di possibilità del rivolgimento dell'uomo e dell'assunzione da parte di quest'ultimo della propria co-appartenenza con l'essere; tale rivolgimento, a sua volta, verrebbe a coincidere con "l'autentico esser-spaesato dell'uomo". Ciò sembra plausibile, a maggior ragione, poiché è lo stesso Heidegger a operare la distinzione tra uno spaesamento autentico e uno inautentico nel corso universitario del '42 su *L'inno Der Ister di Hölderlin*, e precisamente nelle riflessioni concernenti *L'interpretazione greca dell'uomo nell'Antigone di Sofocle*. Tale distinzione compare nell'ambito di una riflessione sull'autentico esser-spaesato dell'uomo, incarnato dalla figura di Antigone, in cui Heidegger afferma che ella "è propriamente nel modo più alto quanto vi sia di più inquietante, e lo è in modo tale da assumerlo in tutta l'essenza che ad esso è propria, assumendo su di sé il farsi-dicasi nell'essere"¹⁰⁵. Si tratterebbe dunque di uno "spaesamento originario" che consiste nella scoperta da parte dell'uomo del suo costitutivo legame con un che di ulteriore, che non dipende da lui e, in ultima analisi, nell'assunzione su di sé della condizione di mortale e del suo non essere "padrone della propria situazione" e della propria dimora. A tale proposito, risulta particolarmente interessante un passo dell'*Humanismusbrief*, in cui Heidegger si esprime nel modo seguente:

Ma qui compare l'enigma: l'uomo è nella condizione dell'essere-gettato (*Geworfenheit*). Ciò significa che l'uomo, come e-sistente controgetto (*Gegenwurf*) dell'essere, è più che *animal rationale*, proprio in quanto è meno rispetto all'uomo che si concepisce a partire dalla soggettività. L'uomo non è il padrone dell'ente. L'uomo è il pastore dell'essere. In questo "meno" l'uomo non perde nulla, anzi ci guadagna, in quanto perviene alla verità dell'essere. Guadagna l'essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell'esser chiamato dall'essere stesso a custodia della sua verità. Questa chiamata viene con il getto (*Wurf*) da cui scaturisce l'esser-gettato dell'esserci. L'uomo, nella sua essenza secondo la storia dell'essere, è quell'ente il cui essere, in

¹⁰³ A tale proposito, Heidegger afferma: «L'espressione *il y a* non traduce esattamente il "si dà" (*es gibt*) perché "ciò" (*es*) che qui "si dà" (*gibt*) è l'essere stesso. Il "si dà" (*gibt*) indica l'essenza dell'essere che dà, concedendola, la sua verità. Il darsi all'aperto, unitamente all'aperto stesso, è l'essere stesso» (ivi, p. 334; trad. it., p. 287).

¹⁰⁴ GA 7, pp. 163-164; trad. it., p. 108.

¹⁰⁵ GA 53, p. 146; trad. it., p. 106.

quanto e-sistenza, consiste nell'abitare nella vicinanza dell'essere. L'uomo è il vicino dell'essere¹⁰⁶.

Il superamento della *Heimatlosigkeit*, che coincide con la possibilità per l'uomo di "imparare ad abitare"¹⁰⁷ nel modo del custodire la verità dell'essere, può compiersi, secondo quanto afferma Heidegger nell'*Humanismusbrief*, soltanto se "l'essere viene a diradarsi ed è esperito nella sua verità"¹⁰⁸; ma perché ciò avvenga è appunto necessario un rivolgimento da parte dell'uomo, che lo conduca a prestare ascolto all'appello, che l'essere gli rivolge, e ad assumere su di sé la condizione ad esso peculiare, rendendo così possibile la co-appropriazione tra essere ed esser-ci e un abitare sulla terra alternativo rispetto a quello dominante, guidato dal calcolo e dalla logica del produrre.

Le questioni emerse nell'ambito di tali analisi conducono Heidegger a prendere in considerazione in modo più diretto l'interrogativo che gli era stato posto da Beaufret, nella lettera del 10 novembre 1946, in merito al rapporto tra l'ontologia e "un'etica possibile"¹⁰⁹. Certamente, se di un'etica si può continuare a parlare, essa non sarà intesa alla maniera di una determinata disciplina, né potrà essere tale in connessione con una serie di norme e regole di comportamento. Essa dovrà piuttosto essere pensata in corrispondenza con un'interrogazione sull'essere e sull'uomo, che muova dalla verità dell'essere, e dunque dal suo accadere nella radura dell'aperto, e che scopra ciò che è il più proprio dell'uomo nel suo costitutivo legame con un'ulteriorità incalcolabile, e nella possibilità di custodire il venire alla presenza dell'essere.

La domanda che si fa urgente concerne allora il senso dell'ontologia e dell'etica, e solo a partire da essa diviene possibile precisare il loro rapporto. Seguendo questa linea, Heidegger tenta un ripensamento del senso che viene comunemente attribuito all'etica¹¹⁰, in direzione di una rielaborazione del significato che essa assume prima di essere ridotta a disciplina, e dunque in direzione del ripristino dell'*ethos* eracliteo, nell'ambito del pensiero che muove non più dall'ente, ma dalla verità dell'essere.

L'interrogazione concernente l'etica deve perciò svolgersi su uno sfondo diverso rispetto a quello proprio di un'interpretazione che riguardi l'uomo a partire dall'uomo stesso, e che dimentichi il suo inscindibile legame con l'essere, e il suo essere sempre estatico ed esposto nella radura dell'aperto. Heidegger apre la via a tale possibilità rinviando, da un canto, all'aneddoto su Eraclito, riportato da Aristotele, che racconta di un gruppo di visitatori che, trovando il pensatore a scaldarsi nei pressi di un forno, rimasero delusi dalla scena del tutto ordinaria e furono invitati ad entrare da Eraclito, che si era accorto della loro "curiosità delusa"¹¹¹, con l'espressione "*einai gar kai entautha*

¹⁰⁶ GA 9, p. 342; trad. it., p. 295.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ GA 9, p. 339; trad. it., p. 291.

¹⁰⁹ Ivi, p. 353; trad. it., p. 304.

¹¹⁰ A tale proposito, Resta afferma: «Per Heidegger si tratterà quindi, attraverso la decostruzione di questa potente impalcatura che continua a reggere fino ad oggi, di scardinare dalle fondamenta la convinzione forse più radicata e più ampiamente condivisa nel pensiero occidentale, quella che riconosce la possibilità dell'etica nella libera volontà di una soggettività ab-soluta, capace di accogliere e rispettare valori da essa posti» (C. Resta, *La terra del mattino*, cit., p. 17).

¹¹¹ GA 9, p. 357; trad. it., p. 307.

theous” (“gli dei sono presenti anche qui”), e, d’altro canto, al frammento 119 di Eraclito, secondo cui “*ethos anthropo daimon*”, tradotto da Heidegger come “Il soggiorno (solito) è per l’uomo l’ambito aperto alla presenza del dio (dell’in-solito)”¹¹².

Attraverso essi, Heidegger tenta di riportare la dimensione etica a ciò che essa era prima di trasformarsi in disciplina e prima di essere intesa in connessione a possibili norme di comportamento per l’uomo; dunque egli tenta di far emergere l’etica come concernente in modo primario il soggiorno (*Aufenthalt*) dell’uomo, l’ambito aperto del suo abitare, ovvero il luogo per l’accadere dell’essere. Tale ambito, tale dimensione, è certamente ciò che riguarda gli uomini nel loro abitare quotidiano e ordinario, perché è proprio lì che si nasconde, a prescindere dal fatto che esso venga o meno colto come tale, l’insolito e il non abituale, ovvero il legame con un’ulteriorità non controllabile, che tuttavia ci determina. L’etica è dunque da intendere come la riflessione sul soggiornare dei mortali; pertanto, lungi dal riguardare un aspetto specifico del loro essere, essa riguarda interamente l’essenza dell’uomo, che viene rintracciata da Heidegger nell’abitare come il custodire la verità dell’essere, e che sarà successivamente rielaborata attraverso l’aver cura della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali, nelle ‘cose’ presso cui si soggiorna.

Lungi dal rifiutare ogni preoccupazione di tipo etico, Heidegger tenta di ripristinare “un’etica originaria”, che abbia come tema il soggiorno dell’uomo sulla terra, e dunque la possibilità di quest’ultimo di custodire il venire alla presenza dell’essere nella radura che egli abita, e in cui si dispiega il gioco tra lo svelamento e il nascondimento, tra l’assenza e la presenza, tra il solito e l’insolito. Proprio su tale coappartenenza, a partire dalla quale soltanto diviene comprensibile il senso profondo dell’abitare dell’uomo, Heidegger vuole portare l’attenzione. Etica e ontologia risultano pertanto strettamente connesse, e ciò poiché, come nota Fabris in un interessante saggio su *Heidegger e l’ethos dell’abitare*¹¹³, emerge, fin da *Essere e tempo*, uno stretto legame tra “essere” e “abitare”, che rappresenterebbe, secondo tale prospettiva, “il filo conduttore sotterraneo dell’intera interpretazione heideggeriana dell’essere dell’esserci”¹¹⁴.

Tale questione è stata peraltro notata anche da Resta, della quale riporto qui un passo che si distingue per profondità e chiarezza:

Dunque, ancor prima di essere una disciplina che si occupa di stabilire i criteri dei comportamenti atti a indirizzare l’uomo sulla strada del bene, l’etica nomina il luogo del soggiornare che gli è proprio, quel che gli è consueto, consono, *abituale*: l’abitare, il dimorare nell’ambito aperto all’inabituale. Questa apertura è quella stessa che

¹¹² GA 9, pp. 355-357; trad. it., pp. 306-307.

¹¹³ A. Fabris, *Heidegger e l’ethos dell’abitare*, cit. Sul rapporto tra ontologia ed etica, con particolare riferimento all’*Humanismusbrief*, Fabris afferma: «Ciò significa che l’ontologia stessa è etica in senso proprio, nella misura in cui appunto l’ontologia – lo ha mostrato *Essere e tempo* – definisce e articola i luoghi e i modi del soggiornare dell’uomo. Ma per affermare ciò bisogna assumere ambedue questi termini - ‘ontologia’ ed ‘etica’ – in un senso non più metafisico [...]» (ivi, p. 120). Fabris, inoltre, non manca di sottolineare la duplicità dell’atteggiamento heideggeriano per cui se da un lato «il pensiero dell’essere è ben oltre ogni teorizzazione morale di qualsiasi tipo; dall’altro lato, però esso non sembra poter rinunciare all’indicazione di una qualche modalità di comportamento, adeguata e conforme a quel nuovo orizzonte di pensiero che appunto Heidegger viene elaborando» (ivi, p. 121).

¹¹⁴ Ivi, p. 116.

definisce l'essere dell'uomo come *Da-sein*, come quella ek-sistenza che non va pensata in termini esistenzialistico-umanistici, ma come uno star-fuori presso altro, come *Lichtung*, slargo, diradarsi, apertura di quello spazio in cui si annoda quel vincolo liberante che lega uomo e essere. Etica e ontologia mostrano così di appartenersi l'una all'altra, dal momento che descrivono quel medesimo ambito entro il quale soltanto l'uomo può trovare accesso a quel che gli è proprio, tras-propriandosi in altro¹¹⁵.

Tuttavia, come afferma esplicitamente Heidegger, il pensiero dell'essere, che muove dall'accadere dell'essere e dalla verità di quest'ultimo, “non è né etica né ontologia”, e dunque “in quest'ambito, la questione della relazione tra queste due discipline non ha più alcun fondamento”¹¹⁶. Si tratta perciò del passaggio ad un pensiero rammemorante, preliminare rispetto alla distinzione tra teoria e prassi¹¹⁷, e non più soggetto ad essa, né alla suddivisione di tale pensiero in settori e discipline. Esso rende possibile una modalità alternativa di pensare il soggiorno dei mortali, e pensa quest'ultimo come il tratto peculiare all'uomo¹¹⁸, che consiste, a sua volta nella possibilità di custodire la verità dell'essere. Tale abitare, stando a quanto afferma Heidegger, è lo stesso cui si faceva riferimento nel §12 di *Sein und Zeit* come all'essenza dell'essere-nel-mondo¹¹⁹. Prestare ascolto all'appello dell'essere vuol dire dunque disporsi in modo tale da poter scoprire, nel venire alla presenza dell'essere, la coappartenenza e il mantenimento di velamento e dis-velamento, di assenza e presenza, rendendosi in tal modo disponibili per la custodia della verità dell'essere, intesa come *aletheia*.

A partire da tali presupposti, si delinea un concetto di responsabilità come risposta (*Antwort*) da parte dell'uomo all'appello che l'essere gli rivolge. Abitare non vuol dire occupare una determinata porzione dello spazio naturale omogeneo, ma rispondere in una determinata maniera alla propria condizione di mortale e al legame inscindibile tra

¹¹⁵ C. Resta, *La terra del mattino*, cit., pp. 17-18.

¹¹⁶ GA 9, pp. 357-358; trad. it., p. 308.

¹¹⁷ «Ma che relazione c'è tra il pensiero dell'essere e il comportamento teorico e pratico? Il pensiero dell'essere supera ogni contemplazione, perché si prende cura della luce in cui solo può dimorare e muoversi un vedere inteso come *theoria*. Il pensiero è attento alla radura dell'essere in quanto colloca il suo dire dell'essere nel linguaggio come dimora dell'e-sistenza. Così il pensare è un fare. Ma è un fare che supera ogni prassi. Il pensare, infatti, è superiore all'agire e al produrre non per la grandezza delle sue prestazioni e neppure per gli effetti che causa, ma per quel poco (*das Geringe*) che è proprio del suo portare a compimento, privo di successi» (ivi, p. 361; trad. it., p. 312).

¹¹⁸ A tale proposito risulta particolarmente interessante quanto afferma Fabris nel su *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in cui l'autore mette in evidenza come il 'pensiero dell'essere' sia «un pensiero che mostra come l'essere sia già da sempre, per l'uomo, fonte di orientamento e di senso» (A. Fabris, *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, cit., p. 121). Quanto al profondo legame tra essere e abitare, Fabris afferma: «Infine, il legame fra essere e dimorare rappresenta a ben vedere, in una maniera più ampia, il filo conduttore sotterraneo dell'intera interpretazione heideggeriana dell'essere dell'esserci. Lo si comprende, al di là di quanto viene già esplicitamente affermato nel § 12 di *Essere e tempo*, considerando il ruolo decisivo che gioca per esempio, all'interno di quest'opera, il fenomeno della *Geworfenheit*. La dinamica dell'“essere gettati” richiede infatti che vi sia un ambito, un contesto, in cui ci si trova ad esistere, appunto come “gettati”, secondo le varie forme progettuali e di presentificazione degli enti con i quali l'esserci ha a che fare. E questo ambito è ciò che, in generale, può appunto essere chiamato “casa” o addirittura, come accadrà in altre fasi del pensiero heideggeriano, *Heimat*, “patria”, “terra natale”» (ivi, p. 116).

¹¹⁹ GA 9, p. 358; trad. it., p. 309.

l'uomo e l'essere, che può certamente continuare ad essere ignorato ma che non per questo viene meno, e che corrisponde, secondo Heidegger, alla stessa essenza dell'uomo. Muovendo da tale risposta, diviene possibile un modo alternativo, rispetto a quello dominante, di rivolgersi alle cose presso cui si soggiorna e agli altri uomini, lasciandoli essere per ciò che essi sono, e dunque non a partire dall'ente, ma dall'accadere dell'essere nella radura dell'aperto. Accogliere questo appello significa rispondergli e corrispondergli in un modo determinato, assumendo cioè il proprio rapporto con l'essere e il darsi peculiare di quest'ultimo attraverso un sottrarsi e un donarsi che sfuggono inevitabilmente ad ogni presa e ad ogni tentativo di possederlo da parte del pensiero rappresentativo.

Si tratta, secondo quanto afferma Resta, di “accettare l'assoluta *eteronomia* di una responsabilità, della responsabilità di una risposta, che ci viene dall'altro e che ci precede”¹²⁰. Il fatto che tale appello derivi dall'essere, nel modo in cui esso è emerso attraverso le analisi fin qui condotte, non vuol dire affatto che esso escluda il riferimento al mondo, alle cose, e agli altri uomini, e che si delinei attraverso il rapporto con un'entità ‘astratta’ non meglio precisata, poiché è proprio in tale rapporto, e a partire da tale rapporto, che si dispiegano tutte le possibili connessioni e relazioni in cui l'uomo è situato, e in cui egli si trova ad abitare. L'uomo è responsabile già per il solo fatto di esistere come mortale, e dunque la sua responsabilità si dispiega nel suo co-appartenere all'essere, nell'essere il controgetto (*Gegenwurf*) del getto (*Wurf*) dell'essere. Tale corrispondere non deriva da una decisione umana, come non deriva dall'uomo il suo costitutivo legame con un'ulteriorità che gli sfugge e che si sottrae ad ogni tentativo di controllarla, rappresentarla, dominarla; quel che dipende dall'uomo, tuttavia, è proprio il modo in cui tale corrispondere può venire a dispiegarsi, ed è a partire da questa precisa modalità di risposta che dipende ogni ulteriore rapporto con le cose e con gli altri.

Certamente rimangono alcuni aspetti problematici, tra i quali, ad esempio, come sottolinea Fabris, emerge l'“istanza etica”¹²¹ connessa all'“indicazione di una possibilità di comportamento”, che verrebbe qui a coincidere con il “prendere le distanze” dal proprio contesto abitativo e con il “fare i conti con esso”¹²². Più precisamente, la dimensione etica nel pensiero di Heidegger troverebbe il suo “limite strutturale” nell'impossibilità di “esibire il senso in base al quale viene operata una scelta

¹²⁰ C. Resta, *La terra del mattino*, cit., p. 41.

¹²¹ «È qui, appunto, che emerge un'istanza etica in senso proprio. È qui, in altre parole, che s'annuncia la possibilità, tutta da verificare, di prendere una decisione riguardo al contesto stesso, ponendosi in tal modo, contemporaneamente, “fuori” e “dentro” di esso. È qui, infine, che l'etica heideggeriana va incontro, forse, al suo limite strutturale» (A. Fabris, *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, cit., p. 124). Ancora su questo punto, con riferimento a *Essere e tempo*, Fabris afferma: «In *Essere e tempo* il rapporto autentico dell'esserci con il suo più proprio poter-essere – quel rapporto che lo svolgimento dell'ontologia fondamentale rende possibile – si attua attraverso la specifica modalità autoreferenziale della risolutezza. In essa l'esserci assume propriamente la sua mortalità, accoglie il suo carattere di finitezza: diviene ora, insomma, ciò che già da sempre è. Coi facendo, tuttavia, questo ente si rapporta bensì al proprio essere – nel contempo, come dicevamo, ponendosi “fuori” e “dentro” di esso – ma non è in grado di rispondere adeguatamente né alla domanda sul perché deve proprio compiere una tale assunzione autentica di sé, né – soprattutto – all'interrogativo riguardante il senso che può avere l'essere stesso nel suo imporsi, appunto, come condizione di senso» (ivi, p. 125).

¹²² *Ibidem*.

particolare”¹²³. Rimarrebbe in tal modo non chiaro il motivo per cui l’esistenza autentica dovrebbe essere preferibile a quella inautentica e, d’altro canto, non sarebbe possibile esibire il senso proprio della stessa esibizione del senso che, appunto, soltanto si dà (*es gibt*), poiché “ciò che dà senso si presenta esso stesso come qualcosa di insensato”¹²⁴, come qualcosa relativamente alla quale non ci si possa ancora chiedere il perché.

Tuttavia, sulla base delle considerazioni svolte, sembrerebbe plausibile affermare che la dimensione etica, seppur nella prospettiva peculiare al pensiero dell’essere, che considera l’uomo nel suo costitutivo legame con l’essere e mai separatamente da quest’ultimo, mantiene un ruolo centrale nella speculazione heideggeriana. Proprio in questo senso, Heidegger, sollecitato dalle questioni che gli erano state poste da Beaufret, può esprimersi al riguardo nel modo seguente:

Il desiderio di un’etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell’uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura. Al vincolo dell’etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l’uomo della tecnica, in balia della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento e un ordinamento del suo progettare e del suo agire, nel loro insieme, che corrispondano alla tecnica¹²⁵.

4. *Decisione e situazione: il soggiorno dei mortali*

Il dibattito concernente la presenza o meno di un’etica nel pensiero di Heidegger, seppur non esplicitamente tematizzata, ha mostrato la complessità di una questione che difficilmente si potrebbe ritenere risolta. Infatti, nonostante la problematicità connessa con il dispiegarsi dell’analitica esistenziale attraverso la suddivisione tra un piano ontico e uno ontologico, e nonostante quest’ultimo non possa trattare in modo diretto i contenuti della vita fattizia, ma debba rimanere sul piano dell’indicazione formale, non si può certo sottovalutare la centralità che Heidegger attribuisce in *Essere e tempo* alla concretezza dell’esistere e agli aspetti dell’esistenza umana che risultano strettamente connessi con la filosofia pratica. In questo senso, la speculazione heideggeriana è stata posta in connessione con il movimento di “riabilitazione della filosofia pratica”, che ha avuto luogo in Germania negli anni Sessanta e Settanta¹²⁶, e che per buona parte ha

¹²³ *Ibidem*. Fabris precisa come la richiesta dell’esibizione del senso a partire dal quale verrebbe operata una determinata scelta “indica la ricerca di un principio di orientamento, di una motivazione, non già la messa in luce di una causa, di un motivo” (*ibidem*).

¹²⁴ Ivi, p. 126. A tale proposito, Fabris afferma: «Accanto ai vari modi dell’*ethos* come abitare [...] emerge allora quale ultima indicazione di comportamento, volta a consentire un legame con ciò che risulta “senza un perché”, quanto viene espresso dalla nozione di *Gelassenheit*. A quell’essere che, in definitiva, non ha senso alcuno, ci si rapporta al modo dell’abbandono, del lasciar essere (*ibidem*).

¹²⁵ GA 9, p. 353; trad. it., pp. 304-305.

¹²⁶ A tale proposito, riferendosi al rifiuto manifesto da parte di Heidegger di elaborare un’etica in modo esplicito, Volpi afferma: «In relazione a questo stato di cose appare singolare che proprio alla scuola di

coinvolto pensatori che avevano seguito i corsi universitari tenuti da Heidegger negli anni Venti.

Secondo la tesi esposta da Volpi, nel suo *Sono ancora possibili un'etica e una politica? Heidegger e la filosofia pratica*, tale connessione deve essere rintracciata nell'appropriazione heideggeriana della filosofia pratica aristotelica, la quale sarebbe però stata rielaborata in direzione di un'ontologizzazione di quest'ultima e delle categorie ad essa peculiari, che avrebbe condotto ad una conseguente 'neutralizzazione' della loro valenza pratico-morale¹²⁷. L'impostazione di *Essere e tempo* scaturirebbe, secondo tale prospettiva, da un'interpretazione in chiave fenomenologica delle tre determinazioni aristoteliche rappresentate dalla *praxis*, dalla *poiesis* e dalla *theoria*, che sarebbero state rielaborate da Heidegger attraverso quanto nell'opera del '27 viene indicato rispettivamente come *Dasein*, come *Zuhandenheit* e come *Vorhandenheit*. Nell'ambito di tale rielaborazione, esse verrebbero però intese come determinazioni ontologiche, e verrebbero in tal modo private "del valore di atti della vita umana"¹²⁸. Attraverso tale interpretazione, muovendo dai presupposti offerti dalla filosofia pratica aristotelica, Heidegger giungerebbe inoltre ad invertire l'ordine gerarchico delle tre determinazioni, rintracciando nella *Vorhandenheit* una modalità d'essere connessa ad un modo di scoprimento derivato rispetto all'atteggiamento pratico-poietico, e ciò consentirebbe di far venire in chiaro come il modo di rapportarsi a se stesso e al proprio essere, peculiare all'esserci, sia di tipo pratico e non teoretico. Una volta ontologizzata, la *praxis* aristotelica perderebbe però il suo carattere di modalità di un progettare possibile e si trasformerebbe in struttura dell'essere dell'esserci, che determina quest'ultimo a prescindere dalla propria volontà. Ne deriverebbe così una "perdita dei caratteri etico-politici che in Aristotele le competono" e "una chiusura della *praxis* entro un orizzonte solipsistico che ne deforma la configurazione pratico-politica"¹²⁹.

Inoltre, secondo Volpi, attraverso la *Kehre* degli anni Trenta, Heidegger giungerebbe all'impossibilità definitiva di sviluppare un'etica in modo esplicito e articolato, e ciò non "perché l'etica e la politica non siano importanti, ma perché rispetto al pensiero dell'essere esse rimangono qualcosa di subordinato e di derivato"¹³⁰. Più precisamente queste ultime, intese nel senso che è stato loro tradizionalmente attribuito, rientrano pienamente nella tendenza verso il dominio dell'ente e verso la fattibilità di ogni cosa, propria della società della tecnica. L'unica possibilità offerta dalla riflessione

Heidegger si siano formati alcuni pensatori che hanno dato un contributo essenziale alla riflessione etica e politica del nostro secolo. Sorprende, nello scorrere la lista dei partecipanti ai seminari tenuti da Heidegger negli anni Venti a Friburgo e a Marburgo, la presenza di molti di coloro che più tardi – come Gadamer, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Leo Strauss, Hans Jonas e altri ancora – diedero origine a quell'ampio dibattito intorno ai problemi della prassi svoltosi in Germania negli anni Sessanta e Settanta e divenuto noto con il nome di "riabilitazione della filosofia pratica" (*Rehabilitierung der praktischen Philosophie*)» (F. Volpi, *Sono ancora possibili un'etica e una politica? Heidegger e la filosofia pratica*, in A. Ardovino (a c. di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, cit., pp. 283-284.

¹²⁷ Ivi, p. 285.

¹²⁸ A tale proposito, Volpi afferma: «Insomma, per Heidegger *praxis*, *poiesis* e *theoria* non sono disposizioni o azioni particolari, bensì modalità d'essere inerenti alla struttura dell'esserci che costituiscono la condizione di possibilità dei particolari comportamenti teoretici, pratici e poietici» (ivi, pp. 290-291).

¹²⁹ Ivi, pp. 298-299.

¹³⁰ Ivi, p. 303.

heideggeriana è data dallo stesso “pensiero dell’essere”, il quale si determina nella modalità di “una indicazione di comportamento alternativa all’etica e alla politica tradizionali”¹³¹, e tenta di risalire al di qua di esse, verso la possibilità di ripristinare il senso dell’*ethos* come ‘soggiorno’, prima che l’etica venisse intesa come una disciplina tra le altre.

Le questioni che più avvicinano il pensiero di Heidegger alla filosofia pratica possono tuttavia essere considerate alla luce di un’ulteriore punto di partenza dell’indagine, ovvero muovendo dalla riflessione condotta da Heidegger nell’ambito dei primi corsi friburghesi¹³², in merito all’esperienza protocristiana della vita. Analizzando tale questione, e prestando una particolare attenzione al corso del *Wintersemester* 1920/1921, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*¹³³, Galanti Grollo pone l’attenzione su alcune questioni particolarmente interessanti al fine di comprendere la genesi dei fenomeni che, nonostante la loro problematicità, hanno indotto una parte considerevole della letteratura critica a scorgere una dimensione etica presente in *Essere e tempo*.

L’analisi di Galanti Grollo, sviluppata nel suo *Temporalità e fatticità: Heidegger e l’esperienza protocristiana*, si concentra essenzialmente su quattro punti: innanzi tutto viene presa in considerazione la questione della *parousia*, ovvero della seconda venuta di Cristo, e il prodursi di quest’ultima nell’attuazione della vita fattizia; in secondo luogo, viene analizzato il compito dei credenti, che coincide con una trasformazione della propria vita, dove emerge l’importanza del “momento responsivo” di tale trasformazione; viene inoltre preso in esame il senso della temporalità in relazione alle prime comunità cristiane, in cui quest’ultimo “è determinato dal rapporto con Dio”, e risulta pertanto differente sia dal tempo cronologico, sia dal modo in cui la temporalità sarà sviluppata nell’opera del ’27; infine, è posto in risalto il ruolo centrale che assume per Heidegger “l’assenza di sicurezza” propria della fatticità, e dunque dell’esperienza protocristiana

¹³¹ Ivi, p. 304.

¹³² In merito al primo periodo d’insegnamento a Friburgo, e alle analisi in esso condotte da Heidegger, risulta interessante il lavoro di R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Laské)*, Franco Angeli, Milano 2002. Qui l’autore, analizzando con particolare attenzione il *Natorp-Bericht* del 1922, offre un’interpretazione dei corsi tenuti a Friburgo nel periodo che va dal 1919 al 1923 come un «tentativo di pervenire a un concetto di filosofia fenomenologica più radicale di quello husserliano, da cui nasceva il progetto di una ontologia della fatticità orientata in senso ermeneutico» (R. Lazzari, *Ontologia della fatticità*, cit., p. 11). All’interno di tali analisi è posto, a mio avviso con grande chiarezza, il ruolo della vita fattizia nel pensiero di Heidegger, il quale determina quest’ultima come punto di partenza e, al contempo, come scopo della filosofia stessa. In tale ottica, la filosofia si configura come la motilità propria della vita che, ritornando su di sé, tende a riprendersi dall’intrinseca tendenza a «scadere al mondo». Tutto ciò concerne la questione relativa a un «inizio radicale della filosofia», una delle tematiche più importanti che consentono ad Heidegger di riformulare la fenomenologia husserliana, e che nel primo periodo friburghese si articola attraverso il fenomeno della *Bekümmerng*, ovvero della preoccupazione della vita per se stessa e per la propria esistenza. A tale proposito ritengo particolarmente significativa la tesi di Lazzari, secondo cui l’angoscia (*Angst*) rappresenterebbe quella particolare tonalità emotiva che in *Essere e tempo* consente all’esserci di invertire la sua abituale immedesimazione con il “mondo” nella diversione da se-stesso, spingendolo, appunto, dinanzi ad un inizio radicale della filosofia che si distingue nettamente dall’*epoché* della fenomenologia husserliana. Su tali questioni, cfr. in particolare ivi, pp. 129-159.

¹³³ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in GA, Bd. 60, hrsg. von M. Jung und T. Regehly, Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.

della vita. Nelle lettere di Paolo ai Galati e ai Tessalonicesi, Heidegger avrebbe perciò rintracciato “una modalità di pensiero non teoretica, che nasce dalla fatticità della vita e che manifesta quella tendenza, che è propria della vita, a guadagnare una comprensione di sé”¹³⁴. Proprio in tale modalità di pensiero egli avrebbe perciò individuato la centralità della preoccupazione (*Bekümmerng*)¹³⁵ propria della vita fattizia, e di un’inquietudine, strettamente connessa all’attesa della *parousia*, e incompatibile con ciascuna possibile garanzia e sicurezza¹³⁶. L’essere diventato cristiano implica perciò

¹³⁴ S. Galanti Grollo, *Temporalità e fatticità: Heidegger e l’esperienza protocristiana*, in “Giornale di Metafisica”, vol. XXV, 2003, pp. 65-82.

¹³⁵ Quanto al fenomeno della *Bekümmerng* si vedano le osservazioni di Lazzari relative alla problematica dell’“inizio della filosofia”. Precedentemente alla pubblicazione di *Essere e tempo*, il fenomeno che, nel pensiero di Heidegger, rende possibile tale ‘inizio’ è rappresentato dalla *Bekümmerng*, una sorta di contromovimento che si dirige dalla parte opposta rispetto alla tendenza innata dell’esserci a “scadere al mondo” e ad interpretarsi sulla base di esso. A tale riguardo, Lazzari afferma: «L’esperienza fondamentale della “preoccupazione” [*Bekümmerng*] assume così la valenza di indicare la motivazione del movimento per cui la filosofia si istituisce in un rapporto di rivolgimento rispetto alla tendenza da cui la vita è essenzialmente animata, ovvero alla sua inclinazione a cadere nelle significanze oggettive del mondo-circostante e ad interpretarsi alla luce riflessa di queste. Heidegger sembra così inserire il problema husserliano di un inizio radicale del filosofare all’interno di una ontologia dell’essere della vita fattizia e delle sue “motilità” di fondo» (R. Lazzari, *Ontologia della fatticità*, cit., p. 158). Come precedentemente accennato, stando a quanto afferma Lazzari, il ruolo assunto dalla *Bekümmerng* verrà successivamente svolto dalla particolare situazione emotiva dell’angoscia. Così Lazzari si esprime a tale riguardo: «A noi sembra che la funzione della *Bekümmerng*, di costituire nella vita stessa l’inizio del filosofare, sia successivamente riassorbita dal fenomeno dell’“angoscia”. [...] l’angoscia costituisce infatti una schiusura privilegiata dell’essere-nel-mondo, nella misura in cui singolarizza l’esserci e lo toglie dallo scadimento. Essa realizza sul piano della dinamica emotiva del “trovarsi” [*Befindlichkeit*] dell’esserci quella conversione metodica alla filosofia, che nella fenomenologia husserliana era riservata all’*epoché*, intesa come un atto di libertà immotivato dal punto di vista mondano, e che nelle sue prime lezioni Heidegger spostava sul piano della ricerca di un’esperienza fondamentale della vita fattizia» (ivi, p. 159).

¹³⁶ Su questi temi, particolarmente interessanti risultano le considerazioni svolte da Samonà, nel suo *Implicazioni etico-religiose della fatticità*, in A. Ardovino, *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, cit., pp. 189-208. Nel saggio in questione, dopo aver sottolineato come Heidegger, affrontando la questione dell’etica, non sembri “tenere in alcuna considerazione un fondamento intersoggettivo, una volontà orientata verso il bene comune, un principio universale che faccia da movente di un agire non meramente strumentale” (L. Samonà, *Implicazioni etico-religiose della fatticità*, cit., p. 189), e come la stessa etica sembri piuttosto rientrare nell’ambito di una “tendenza autoassicurativa dell’uomo”, Samonà pone l’attenzione sulla centralità della possibilità di invertire la tendenza all’autoassicurazione, peculiare all’essere umano. Si tratta di un “contromovimento” che, come precedentemente emerso, ha a che fare, nei primi corsi friburghesi, con la riflessione concernente l’esperienza protocristiana della vita, e con la fatticità che emerge attraverso quest’ultima. La filosofia, intesa come tendenza della vita a sé e all’auto-comprensione, non è pertanto separabile dalla fatticità della vita e dall’inquietudine ad essa peculiare, e risulta piuttosto in essa radicata. La filosofia viene così a delinearsi come “una possibilità fondamentale della vita stessa”, che è data, appunto, dalla possibilità di un “contromovimento”, ovvero di una trasformazione (*Umwandlung*), che consente l’emergere della vita come un tendere al contempo a sé e via da sé. In questo senso, «il filosofare è la radicalizzazione dell’inquietudine della vita, cioè il suo autoafferramento, che però non può consistere nel rifugio in una nuova assicurazione che porti autosufficienza ed emancipazione dall’inquietudine stessa» (ivi, p. 197). Tale inquietudine non viene affatto eliminata attraverso la possibilità di invertire la rotta della propria esistenza, ma viene semmai assunta, ed è per tale ragione che «il “contromovimento” che la filosofia fa emergere nella vita come suo tratto fondamentale non è un mero rivolgimento capace di realizzare finalmente quello che altrimenti il moto vitale tende fatalmente a mancare (il raggiungimento del Sé *invece* che l’allontanamento). Esso indica piuttosto il riunirsi in circolo del moto verso sé e del moto via da sé»

una temporalità in cui il passato non può essere identificato con quanto risulta trascorso, ma ha a che fare precipuamente con l'impossibilità di intendere la *parousia* come un accadimento oggettivo, e con l'attuazione della vita nell'esperienza protocristiana.

La condizione umana, attraverso la riflessione concernente l'esperienza protocristiana della vita, appare perciò segnata da una costitutiva "assenza di certezze" oggettive e da un'ineludibile inquietudine. Colui che è diventato cristiano rimane coinvolto nel proprio mondo e nella propria situazione, e non è indotto a "disprezzare l'esperienza fattuale della vita"¹³⁷, e tuttavia si determinano in lui e nel proprio comportamento un rivolgimento e una trasformazione radicali. Anche in questo caso è in gioco una decisione, la quale però, secondo Galanti Grollo, verrebbe a differenziarsi dal modo in cui Heidegger sviluppa in *Sein und Zeit* il tema dell'*Entschlossenheit* poiché, a differenza di quanto avviene in quest'ultima, in tale decisione è accentuato "da un lato il carattere di risposta ad altro da sé, dall'altro il fatto che non è nel potere del soggetto operare il mutamento richiesto"¹³⁸.

Alla dimensione etica nella riflessione heideggeriana ha dedicato pagine interessanti Jean-Luc Nancy, il quale, nel suo *L'«éthique originaire» de Heidegger*¹³⁹, mostra come "il pensiero di Heidegger si sia concepito, interamente, come un'etica fondamentale"¹⁴⁰, e come esso sia pertanto venuto a coincidere con quella che, nell'*Humanismusbrief*, era stata individuata come un'"etica originaria"¹⁴¹. Ciò avverrebbe precipuamente poiché il

(ivi, p. 195). Si chiarisce in tal modo come la dimensione etica nel pensiero di Heidegger non miri all'individuazione di regole e di indicazioni di comportamento, o meglio, come afferma Samonà, non risulta possibile coglierne il senso pensando ad essa come ad una "ricerca di regole da applicare alla vita per porre rimedio alla sua fugacità, ma piuttosto come ad un approccio che si trattiene nella fugacità stessa e cerca un sapere ad essa adatto" (ivi, p. 191).

¹³⁷ S. Galanti Grollo, *Temporalità e fatticità*, cit., p. 79.

¹³⁸ Ivi, pp. 79-80.

¹³⁹ Jean-Luc Nancy, *L'«éthique originaire de Heidegger»*, Id., *La pensée dérobée*, Galilée, Paris 2001, trad. it. di A. Moscati, *L'«etica originaria» di Heidegger*, Jean-Luc Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005.

¹⁴⁰ Ivi, p. 15. Particolarmente interessante risulta quanto afferma Nancy in merito all'essere "senza risultati" e "senza effetti", peculiare al "pensiero dell'essere" elaborato da Heidegger. Nancy si esprime a tale riguardo nel modo seguente: «Questa formulazione equivale a dire che un tale pensiero è il suo proprio risultato o "effetto". Non perché giri a vuoto nella sua pura speculazione, ma perché (come ogni autentico pensiero) è possibile solo in quanto è esso stesso una condotta, un agire esistenziale. Mette in movimento e si mette in movimento, si obbliga, cioè, nei confronti della dignità umana, poiché questa è incommensurabile con dei significati prestabiliti e con un senso riempito: incommensurabile, in definitiva, con ogni "pensiero" nel senso corrente della parola (idea, concetto, discorso). Né un senso infinitamente proiettato al di là ("filosofia dei valori"), né il senso captato e fissato come pura autonomia (soggettivismo della libera scelta) possono assicurare tale dignità» (ivi, p. 44).

¹⁴¹ Più precisamente, Nancy afferma che, nonostante si sia creduto di «poter negare ogni dimensione etica del pensiero di Heidegger, sulla base del suo diniego di considerare l'etica come una "disciplina", della conseguente assenza di una "filosofia morale" nella sua opera e del suo rifiuto di ogni interpretazione morale dell'analitica del *Dasein*. [...] Solo una lettura cieca, o la mancanza di una lettura, può considerare Heidegger estraneo alla preoccupazione etica». E ancora a tale riguardo, Nancy afferma: «[...] effettivamente in Heidegger non c'è una "morale", se con essa si intende un corpo di principi e di fini per la condotta, fissati per autorità o per scelta, collettiva o individuale. Ma nessuna filosofia offre o è una "morale" in questo senso. La filosofia non ha il compito di prescrivere delle norme o dei valori: deve piuttosto pensare l'essenza o il senso di ciò che costituisce l'agire in quanto

Dasein, nel modo in cui esso è stato inteso in *Essere e tempo*, coincide con quell'“ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso”¹⁴²; il suo agire verrebbe pertanto a riguardarlo interamente, e non in un aspetto specifico del suo essere.

Questa particolare relazione tra il *Dasein* e il proprio essere è, come afferma Nancy, “quella del senso”, e ciò significa che “nel *Dasein* si tratta di dare senso al fatto di essere – o, più precisamente, nel *Dasein* il fatto di essere è: fare senso”¹⁴³. Ciò che Nancy indica attraverso l'espressione “fare-senso” non va però confuso con un'attività produttiva autonoma, nell'ambito di una considerazione dell'uomo come pienamente autosufficiente; piuttosto, esso coincide con quanto, nell'*Humanismusbrief* era emerso come il “custodire” la verità dell'essere, portandola al linguaggio, e si rivelerebbe pertanto come la possibilità di ‘lasciar-essere’ l'essere.

Nancy sottolinea inoltre come l'essere del *Dasein* nella modalità dell'*ek-sistenza*, ovvero dell'apertura estatica, non separi affatto il suo modo di essere dalla fatticità dell'esistenza concreta, in quanto, piuttosto, ciò “ha luogo *direttamente* nel fatto che questo o quell'uomo concreto ogni volta esiste, e che la sua esistenza ‘ontica’ ha *come tale* la struttura ontologica del *Dasein*”.

A maggior ragione, diventa importante attenersi all'indicazione che lo stesso Heidegger aveva offerto nel § 9 di *Sein und Zeit*, affermando che le espressioni *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* “sono state scelte nel loro senso terminologico stretto”¹⁴⁴, e devono pertanto mantenere un nesso forte con il senso di ‘*eigen*’ (proprio), che potrebbe essere in parte deviato dalla loro traduzione attraverso i termini autenticità e inautenticità. Tale questione assume un'importanza particolare se riferita al modo in cui si relazionano le due possibilità fondamentali dell'esistenza. Così Nancy si esprime a tale riguardo:

In generale ciò che abbiamo preso la cattiva abitudine di tradurre con «autentico», ma che, in realtà, è il «proprio» (*eigen, Eigentlichkeit*) non ha luogo se non direttamente

tale, di ciò che mette in condizione di aver da scegliere le norme e i valori» (ivi, pp. 12-13). Sempre su questo punto Vinci, riferendosi alla dimensione etica nel pensiero di Heidegger, afferma: «Se questa è l'“etica originaria”, essa si caratterizza per il rifiuto di ogni morale normativa che in qualche modo si proponga di stabilire a quali contenuti l'agire umano debba conformarsi. Essa è all'opposto un'etica della non prescrizione: ad essere etico è il gesto filosofico essenziale del corrispondere alla chiamata dell'essere» (P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit., pp. 135-136).

¹⁴² SZ, p. 57; SZV, p. 61; SZM, p. 133. Nella parte conclusiva del saggio in questione, Nancy accenna un critica all'impostazione heideggeriana concernente il fatto che, secondo tale prospettiva, nonostante l'“essere-il-ci-con-altri” risulti “essenzialmente co-implicato nell'esistenza secondo *Essere e tempo*”, tale dimensione non è stata adeguatamente sottolineata, ad esempio in relazione al “portare al linguaggio”, che è tale, secondo Nancy, in modo non separabile da un “fare-senso-in-comune”. Per tali motivi, cfr. Jean-Luc Nancy, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, pp. 52-55, ma anche Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, trad. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, in particolare pp. 125-131, in cui viene sviluppata la tematica della “singolarità-plurale”, nonché la questione concernente la possibilità di una rielaborazione dell'analitica esistenziale che abbia il *Mitsein* come proprio punto di partenza.

¹⁴³ Jean-Luc Nancy, *L'«etica originaria» di Heidegger*, cit., p. 17.

¹⁴⁴ SZ, p. 57; SZV, p. 61; SZM, p. 133.

nell'«improprio», nell'esistenza quotidiana – e, per di più, nel modo stesso della «diversione evasiva» dell'improprio dal proprio¹⁴⁵.

Ciò significa, secondo Nancy, che proprio il fatto che il donde (*Woher*) e il dove (*Wohin*) della propria esistenza restino per lo più nell'oscurità, e dunque nell'«essere-non-dato del senso», consente di accedere alla dimensione propria del fare-senso, nell'ambito di un senso che, appunto, non è preliminarmente dato, ma concerne la stessa *ek-sistenza* del *Dasein* e il modo in cui essa si dispiega. Detto altrimenti, «nell'improprietà ordinaria del semplice esistere si nasconde e si rivela la proprietà del senso dell'essere che consiste proprio nell'aver-da-fare-senso, e non nel disporre di un senso proprio dato»¹⁴⁶. Non ci sono pertanto valori preliminari cui potersi attenere, né un senso prestabilito di cui disporre o che possa essere fissato in modo definitivo; l'unica possibile direzione è data dal rapporto tra l'essere e l'esserci, dalla possibilità di custodire la verità dell'essere, e dunque, dalla possibilità per l'*ek-sistenza* di fare-senso. Tuttavia, la questione sollevata da Nancy si rivela particolarmente complessa, in quanto essa pone in luce il rapporto tra una dimensione 'propria' dell'esistenza e una dimensione 'impropria', che coincide, a sua volta, con uno degli aspetti più problematici dell'impostazione di *Essere e tempo*. Al fine di affrontare in modo adeguato tali nessi e tali rapporti, si rende necessario ripercorrere alcuni momenti significativi delle analisi fin qui condotte, prestando una particolare attenzione al modo in cui essi sono stati elaborati nell'opera del '27.

La questione centrale intorno alla quale ruota l'interrogazione heideggeriana è da rintracciare, secondo quanto afferma lo stesso Heidegger, nella *Seinsfrage*, ovvero appunto nella questione concernente l'essere. In *Essere e tempo*, tale questione si era delineata, muovendo dalla presa di distanza nei confronti dell'identificazione dell'essere con la presenza stabile, attraverso l'individuazione della temporalità (*Zeitlichkeit*) come l'unitarietà originaria dei molteplici modi di essere di quell'ente del tutto particolare, l'esserci, che è tale sempre in quanto «comprensione d'essere», e attraverso il quale soltanto diviene perciò possibile condurre un'indagine che riguardi l'essere.

L'essere o 'essenza' di questo ente è l'esistenza, e ciò perché esso, «fintanto che è, ancora non è», ovvero esso è sempre proiettato nelle possibilità che entrano a far parte del proprio progetto. Le strutture d'essere di questo ente vengono indicate come 'esistenziali', e vengono distinte dalle 'categorie', le quali riguarderebbero in modo esclusivo gli enti che non sono 'conformi' all'esserci, ovvero al modo di essere peculiare a quest'ultimo.

A partire da tali presupposti, come precedentemente emerso, l'indagine si sviluppa attraverso due piani distinti, che però non devono essere pensati prescindendo l'uno

¹⁴⁵ Jean-Luc Nancy, *L'«etica originaria» di Heidegger*, cit., p. 24.

¹⁴⁶ Ivi, pp. 24-25. A tale proposito, Nancy afferma: «Il ci è l'aperto in quanto, in un'esistenza *hic et nunc*, è in questione il fare senso. E *ci* è luogo, in quanto, a partire da esso, dalla sua apertura, qualcosa può aver luogo: una condotta di senso» (ivi, p. 27). Ancora su questo punto, Nancy afferma: «In altri termini, si potrebbe dire che soltanto un soggetto interamente responsabile del senso e della propria esistenza come capace di fare-senso, che non sia, cioè, già soggetto a un senso stabilito, può essere un soggetto etico a pieno titolo» (ivi, p. 29).

dall'altro. Essi coincidono con un piano ontologico, che concerne l'ente colto nel suo essere, e un piano ontico, che riguarda l'ente effettivo senza che con ciò venga messo in questione il suo stesso essere. Inoltre, ai due piani dell'indagine appena menzionati corrisponde un'ulteriore suddivisione tra un piano esistenziale, che concerne appunto le strutture d'essere dell'esserci e la loro comprensione, e un piano esistentivo, che non mira alla comprensione di tali strutture, ma all'esistenza nella sua concrezione fattizia, e che dunque pertiene all'unicità e all'irripetibilità del singolo nella sua fatticità¹⁴⁷.

Il modo di essere peculiare all'esserci viene individuato nel suo essere apertura estatica, ovvero nel suo essere-nel-mondo, sempre proiettato nelle possibilità del proprio autoprogettarsi e sempre 'fuori' di sé; esso è *Erschlossenheit*, e cioè comprensione emotivamente situata, articolata mediante il discorso¹⁴⁸. La totalità unitaria delle strutture d'essere dell'esserci, e dunque di esistenza, gettatezza e deiezione, è individuata da Heidegger nella cura (*Sorge*), ovvero nell'"esser-avanti-a-sé (essendo-già-in...)" e come *esser-presso*"¹⁴⁹.

Il fatto che il *Dasein* sia, innanzi tutto e per lo più, immedesimato con lo stato interpretativo pubblico, con il proprio "mondo"¹⁵⁰, e con gli utilizzabili che in esso incontra, viene meno soltanto attraverso la tonalità emotiva fondamentale dell'angoscia e mediante lo spaesamento che essa porta con sé; in tale condizione, la significatività abituale sprofonda nell'insignificatività, e l'esserci si trova dinanzi a ciò che in prima battuta gli appare come il più estraneo e che invece si rivela come ciò che gli è più proprio, ovvero se stesso nella modalità del progetto gettato e scaduto.

In tal modo, l'esserci si scopre come inscindibilmente connesso ad un'estraneità e ad un'ulteriorità, che pure gli è propria, e che sfugge alle normali griglie interpretative e ad ogni tentativo di rappresentarsela, specie mediante la significatività abituale, e dunque mediante il pensiero rappresentativo.

L'appropriazione autentica di sé non coincide affatto con il farsi padrone di se stesso, con l'entrare in possesso del proprio *esser-gettato*, potendo così in qualche modo dominarlo; essa si mostra piuttosto come la possibilità di assumere su di sé tale condizione, che coincide precipuamente con il non essere padrone del suo stesso essere e della propria dimora, e con l'essere costitutivamente legato dell'esserci ad

¹⁴⁷ A tale proposito, Heidegger afferma: «L'interpretazione esistenziale di ciò a cui la chiamata risveglia, se è consapevole delle sue possibilità metodologiche e dei suoi compiti, non può quindi pretendere di determinare alcuna singola e concreta possibilità dell'esistenza. Ciò che può e deve essere determinato non è il rispettivo contenuto esistentivo delle singole chiamate nei singoli Esserci, ma ciò che rientra nella *condizione esistenziale della possibilità* del poter-essere effettivo esistentivo» (SZ, p. 372; SZV, p. 334; SZM, p. 789).

¹⁴⁸ Ivi, pp. 357-358; p. 322; p. 761.

¹⁴⁹ Ivi, p. 260; p. 239; p. 559. Nell'ambito della trattazione della totalità unitaria e articolata della cura, Heidegger afferma: «L'esplicazione dell'essere dell'Esserci in quanto Cura non forza questo ente in un'idea astratta, ma conduce a chiarezza concettuale ciò che era già stato scoperto in sede ontico-esistentiva» (*ibidem*).

¹⁵⁰ A tale proposito, si presti attenzione all'importante distinzione operata da Heidegger nel § 14 di *Sein und Zeit*, in merito ai molteplici significati di 'mondo'. In questo caso, infatti, il "mondo" è inteso come "la totalità dell'ente che può essere semplicemente-presente all'interno del mondo". Per tali motivi, cfr. SZ, pp. 86-87; SZV, pp. 86-87; SZM, p. 195.

un'ulteriorità incontrollabile, che emerge qui attraverso il proprio esser-gettato (*Geworfensein*)¹⁵¹.

Mediante la tonalità emotiva dell'angoscia, e lo spaesamento che ne consegue, all'esserci è data la possibilità di mutare la propria prospettiva, ovvero di prendere le distanze da una determinata interpretazione dell'essere, che identifica quest'ultimo con la presenza stabile; tale concezione, essendosi resa dominante, coincide *quasi* totalmente con la quotidianità, ovvero con il modo in cui l'essere-nel-mondo si trova "innanzi tutto e per lo più". L'esserci può però smettere di interpretare sé stesso alla maniera dell'*animal rationale* o del soggetto della filosofia moderna e scoprirsi nella modalità dell'apertura estatica, della *Lichtung*.

Sul piano ontico-esistativo, come precedentemente emerso, tale mutamento avviene attraverso la chiamata della coscienza¹⁵², il cui ascolto è da intendere come un disporsi in una certa maniera, ovvero come un rendersi disponibili all'ascolto della chiamata stessa. Tale disporsi, e dunque il poter-essere autentico attestato in ambito esistativo¹⁵³, viene a sua volta analizzato sul piano esistenziale, e conduce all'individuazione dell'*Entschlossenheit* (risolutezza)¹⁵⁴ quale "tacito e pronto all'angoscia autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole" che, però, "non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione", ma porta già "dentro la propria *Situation*"¹⁵⁵.

Sul piano ontologico-esistenziale, inoltre, la risolutezza è posta in stretta connessione con la possibilità estrema della morte, che si rivela appunto come "possibilità dell'impossibilità dell'esistenza"; attraverso essa, l'esserci scopre se stesso nella modalità del poter-essere (*Seinkönnen*), e gli viene offerta una 'misura', a partire dalla quale tutte le altre possibilità vengono colte come tali. Il senso dell'essere dell'esserci è rintracciato nella temporalità (*Zeitlichkeit*), ovvero nel "fenomeno unitario dell'avvenire essentato e presentante"¹⁵⁶, e la risolutezza, dal canto suo, diviene "autenticamente e totalmente ciò che essa può essere solo come decisione anticipatrice [*Vorlaufende Entschlossenheit*]"¹⁵⁷.

Ciò che cambia conseguentemente all'irrompere dell'angoscia è la "pre-struttura" (*Vor-Struktur*) di "pre-cognizione" (*Vorgriff*), "pre-disponibilità" (*Vor-habe*) e "pre-visione" (*Vorsicht*), in cui l'esserci è sempre immerso, e dalla quale non è possibile prescindere.

¹⁵¹ «Il se-Stesso, che come tale ha da porre il fondamento di se stesso, *non può mai* insignorirsi di questo fondamento; ma, esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento. L'aver da essere il proprio gettato fondamento è il poter-essere in cui ne va nella Cura» (SZ, p. 377; SZV, p. 339; SZM, p. 801).

¹⁵² A tale proposito, Heidegger afferma: «La coscienza, in quanto fenomeno dell'Esserci, non è un dato accidentale e semplicemente-presente. Questo fenomeno "è" soltanto nel modo di essere dell'Esserci e si dà a conoscere come fatto sempre e solo con l'esistenza e nell'esistenza effettiva» (SZ, p. 357; SZV, p. 322; SZM, p. 759).

¹⁵³ Ivi, p. 383; p. 344; p. 813.

¹⁵⁴ «Ma in questo fenomeno [nel *voler-aver-coscienza*] ha luogo quella scelta esistativa di scegliere se-Stesso che noi, per la sua struttura esistenziale, chiamiamo *decisione* [*Entschlossenheit*]" (ivi, p. 358; p. 323; p. 761).

¹⁵⁵ Ivi, pp. 397-398; pp. 357-358; pp. 843-845.

¹⁵⁶ Ivi, p. 432; p. 387; p. 917.

¹⁵⁷ Ivi, p. 409; p. 367; p. 869.

Questo ulteriore passo indietro verso *Essere e tempo* consente adesso, alla luce delle analisi fin qui svolte, di tornare ad esaminare due fenomeni che erano già emersi durante l'interrogazione concernente il *Dasein* e il suo proprio essere, ovvero la risolutezza (*Entschlossenheit*) e la situazione (*Situation*), e offre le condizioni per un'analisi di tali fenomeni, che tenga conto dei loro rispettivi legami.

A tal fine, si rivela particolarmente utile prendere spunto da quanto afferma Jonas, in un'intervista del 1987, in merito al carattere estremamente problematico del "formalismo assoluto" della filosofia heideggeriana della decisione, "nella quale il decidere in quanto tale era la suprema virtù"¹⁵⁸. In effetti nell'*Entschlossenheit* non rientrano i contenuti concreti dell'esistenza fattizia, come non vi rientrano in ogni analisi di tipo ontologico-esistenziale, che miri a cogliere le strutture profonde e implicite del modo di essere del *Dasein*, e che deve pertanto mantenersi nell'ambito di indicazioni formali, attraverso le quali potersi orientare, ma che non può trattare in modo diretto i contenuti dei fenomeni cui tali indicazioni si riferiscono, pena, nel caso della risolutezza, il sottrarre alla risolutezza e alla stessa decisione (*Entscheidung*) quanto in esse risulta decisivo. Tuttavia, rimane da pensare se tale questione possa o meno essere liquidata come il "formalismo assoluto" della filosofia heideggeriana della decisione.

Bisognerà pertanto tornare sul § 60 di *Sein und Zeit*, dedicato a *La struttura esistenziale del poter-essere autentico attestato dalla coscienza*, ovvero sul luogo in cui Heidegger affronta la questione in modo esplicito. In esso, e nelle riflessioni ivi condotte, si fa pressante l'esigenza da parte di Heidegger di mantenere in una stretta connessione tra l'analisi ontologico-esistenziale e la dimensione ontico-esistentiva, sulla quale, peraltro quella è fondata e radicata. Non a caso, infatti, in conclusione a paragrafo immediatamente precedente, si trova un passo particolarmente esplicativo, in cui leggiamo:

Quanto poco l'esistenza è necessariamente e direttamente pregiudicata da una comprensione della coscienza ontologicamente insufficiente, altrettanto poco la comprensione esistenziale della chiamata risulta garantita da un'interpretazione esistenziale adeguata della coscienza. La serietà è possibile nell'esperienza ordinaria della coscienza non meno di quanto lo sia la mancanza di serietà in una comprensione più originaria della coscienza. Tuttavia l'interpretazione esistenziale più originaria apre anche la *possibilità* di una comprensione esistenziale più originaria, purché la comprensione concettuale ontologica non si lasci separare dall'esperienza ontica¹⁵⁹.

Il piano ontologico-esistenziale, pur non potendo trattare in modo diretto i contenuti dell'esistenza concreta, deve pertanto essere mantenuto in una stretta connessione con quello ontico-esistentivo, in cui soltanto può compiersi concretamente ogni decisione. La funzione propria di una "comprensione esistenziale più originaria" sarebbe dunque quella di aprire "la *possibilità* di una comprensione esistenziale più originaria", e in tal

¹⁵⁸ H. Jonas, *Risolutezza e decisione di Heidegger*, in G. Neske und E. Kettering (a c. di), *Risposta a colloquio con Martin Heidegger*, cit. p. 249.

¹⁵⁹ SZ, p. 391; SZV, pp. 351-352; SZM, p. 831.

modo essa influirebbe in modo diretto sull'agire dell'esserci, preso nella concrezione fattizia della propria esistenza, e sulle sue scelte.

Il “voler-aver-coscienza”, il “lasciar-agire-in-noi il se-Stesso autentico” verrebbe pertanto a delinarsi come un modo d'essere possibile dell'esserci, e dunque come “una modalità dell'apertura (*Erschlossenheit*)”¹⁶⁰. L'esserci è, come tale, questa apertura, ma essa può dispiegarsi in modi diversi sulla base del fatto che, appunto, ci si disponga o meno all'ascolto della chiamata, allo spaesamento e allo sconvolgimento, che ne consegue, della significatività con cui si è familiari.

La modalità propria dell'esserci, che si è in tal modo disposto alla chiamata della coscienza, e per il quale, nello sprofondare della significatività abituale, si è reso accessibile “lo spaesamento del suo isolamento”, si dispiega nei modi che gli esistenziali dell'esserci assumono in tale schiusura, e dunque rispettivamente attraverso la situazione emotiva dell'angoscia, la “comprensione come autoprogettarsi nell'esser-colpevole più proprio” e il discorso come silenzio¹⁶¹. Tale apertura è una modalità, che Heidegger indica come eminente, dell'esserci quale essere-nel-mondo. Muovendo da essa, si delinea ogni ulteriore rapporto con le cose e con gli altri, e dunque essa determina il modo di essere, e di abitare, dell'esserci nella concrezione fattizia della propria esistenza.

A partire da tale modalità della schiusura si apre una via possibile affinché l'esserci non subisca acriticamente le condizioni in cui si trova gettato, ma sviluppi un atteggiamento critico nei confronti del proprio esistere e modifichi, sul piano ontico-esistenziale concreto, i rapporti con le cose e con gli altri. Infatti, se l'esser-scoperto dell'ente utilizzabile intramondano si fonda sulla schiusura che l'esserci è¹⁶², e sulla particolare significatività che ne deriva, ciò vuol dire che a partire da una modalità della schiusura altra e alternativa, rispetto a quella dominante, scaturirà una significatività nuova, un nuovo abitare (dove si ricordi la connessione tra essere e abitare emersa nel § 12 di *Essere e tempo*), e un nuovo modo di rivolgersi agli enti con cui si ha a che fare, che viene qui a coincidere con il lasciarli essere per ciò che essi sono.

Proprio in questo senso, Heidegger afferma che l'apertura autentica, in cui l'*Entschlossenheit* consiste, “modifica cooriginariamente l'esser-scoperto del “mondo” in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri”¹⁶³. Ma questo vuol dire che, in contrasto con una determinata interpretazione dell'essere, il mondo non sarà più inteso come “la totalità dell'ente che può essere semplicemente-presente all'interno del mondo”¹⁶⁴, ma come “mondità del mondo”, come significatività e come intreccio di connessioni di senso. E l'apertura del con-Esserci con gli altri, dal canto suo, non sarà più compatibile, muovendo dall'apertura autentica in cui l'*Entschlossenheit* consiste, con una considerazione dell'esserci quale “oggetto di un prendersi cura”, ma scoprirà se stessa e gli altri esserci nella modalità del poter-essere, e dunque del progetto gettato e scaduto. Come Heidegger si preoccupa di sottolineare, il mondo è “la cerchia degli

¹⁶⁰ SZ, p. 392; SZV, p. 352; SZM, p. 833.

¹⁶¹ Ivi, p. 393; pp. 353-354; p. 835.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Ivi, p. 394; p. 355; p. 839.

¹⁶⁴ Ivi, p. 87; p. 87; p. 195.

altri” non mutano quanto al loro contenuto, ma muta significativamente il modo in cui ci si rapporta ad essi¹⁶⁵.

Escludendo ogni ipotesi di solipsismo permanente e di distacco e allontanamento duraturo dagli altri esserci, Heidegger afferma esplicitamente che l'*Entschlossenheit*, in quanto apertura autentica, non è altro che l'essere-nel-mondo autentico¹⁶⁶. Essa conduce piuttosto “il se-Stesso nel rispettivo esser-preso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri”, ma in un modo radicalmente diverso rispetto a quanto avviene nell'apertura guidata dal calcolo, dalla produzione sfrenata e dall'interscambiabilità dei luoghi, dei punti dello spazio, e forse anche degli uomini.

Certamente sarebbe quanto meno discutibile identificare tale apertura guidata dal calcolo con la quotidianità *tout court*, ed è per questo che in *Essere e tempo*, la quotidianità viene *quasi* a coincidere con la dimensione dell'inautenticità, e nonostante ciò si offre all'essere-assieme ‘quotidiano’¹⁶⁷ non solo l'aver cura inautentico, ovvero il “sostituirsi dominando”, ma anche la possibilità di una *Fürsorge* autentica, ovvero la possibilità di “anticipare liberando”, e dunque di aiutare «l'altro a divenire trasparente *nella* propria cura e libero *per* essa»¹⁶⁸, e ad orientarsi verso tale scoperta. Se la dimensione quotidiana coincidesse del tutto con quella inautentica, non sarebbe in essa pensabile una modalità autentica dell'aver cura.

Tornando alla questione dell'*Entschlossenheit*, bisogna ora tentare di comprendere come essa si relazioni più concretamente al mutamento dei rapporti che l'esserci intrattiene con le cose, con il mondo e con gli altri, e che è emerso come scaturente precipuamente da essa. Lo si farà attraverso l'analisi del fenomeno esistenziale della *Situation*, che Heidegger affronta nella parte conclusiva del § 60 di *Sein und Zeit*.

A questo punto, Heidegger insiste sul fatto che l'*Entschlossenheit* avviene sempre come la precisa modalità di un'apertura, dunque attraverso il dispiegarsi in un determinato modo della comprensione, della situazione emotiva e del discorso, e sul fatto che essa “è sempre propria di un singolo Esserci nella sua effettività”. Non vi è possibilità di stabilire preliminarmente ciò a cui la decisione deve decidersi, o meglio non vi è una via per trattare in modo diretto i contenuti concreti dell'esistenza fattizia, con i quali la decisione deve avere a che fare.

Ciò vuol dire che non si può stabilire a priori in cosa consista l'autenticità, l'apertura autentica e la risolutezza, poiché tale tentativo di fissarne preliminarmente il senso escluderebbe la possibilità stessa di accedere ad una dimensione autentica dell'esistenza. Se la possibilità di accedere alla dimensione ‘propria’ della propria esistenza si riducesse al dover seguire una serie di norme prestabilite, ciò avrebbe già tolto alla stessa *Eigentlichkeit* ciò che in essa è essenziale e decisivo, ovvero il “recupero della scelta”, e tale recupero non può che essere operato dal singolo nella sua concrezione fattizia. Ciò

¹⁶⁵ Ivi, p. 394; p. 355; p. 839. A tale proposito, si veda *ibidem*, e in particolare il passo, già citato, in cui Heidegger affronta il modo in cui, a partire dall'*Entschlossenheit*, si determina un mutamento nei rapporti con il mondo, con le cose e con gli altri.

¹⁶⁶ Ivi, p. 395; p. 355; p. 839.

¹⁶⁷ «L'essere-assieme *quotidiano* [c. n.] si mantiene tra le due forme estreme dell'aver cura positivo, caratterizzate dal sostituirsi dominando e dall'anticipare liberando; dà così luogo a varie forme miste, la cui descrizione e classificazione esula dai compiti della presente indagine» (SZ, p. 164; SZV, p. 154; SZM, p. 357).

¹⁶⁸ Ivi, p. 163; p. 153; p. 355. Su questo punto, inoltre, Heidegger afferma: «Soltanto dall'esser se-Stesso autentico nella decisione scaturisce l'esser-assieme autentico; non quindi dall'equivoco e geloso accordo o dall'affratellamento ciarliero nel Si e nelle sue imprese» (ivi, p. 395; p. 355; p. 839).

vuol dire che il modo in cui si dispiega tale autenticità, o meglio ‘proprietà’, che indica un farsi proprio a se stesso, non può essere stabilito a priori, poiché esso concerne l’unicità e l’irripetibilità del singolo. L’impossibilità di stabilire preliminarmente i contenuti della decisione emerge in modo particolarmente esplicito in un passo in cui Heidegger affronta il rapporto tra l’*Entschlossenheit* e ciò rispetto a cui la decisione si deve decidere, esprimendosi nel modo seguente:

Ma rispetto a che l’Esserci si decide nella decisione? A che deve decidersi? La risposta può essere data *solo* dal decidersi stesso. Si cadrebbe in una completa incomprendimento del fenomeno della decisione se lo si intendesse semplicemente come l’assunzione ricettiva di possibilità offerte e raccomandate. *Il decidersi è, in primo luogo, l’aprente progettare e determinare le possibilità di volta in volta effettive.* Alla decisione appartiene necessariamente l’*indeterminatezza* che caratterizza ogni poter-essere dell’Esserci effettivamente-gettato¹⁶⁹.

Heidegger non sostiene che non bisogna decidersi a nulla o che non importa ciò per cui ci si decide, basta che si decida¹⁷⁰; egli afferma piuttosto che non lo si può stabilire preliminarmente e separatamente dal singolo, che di volta in volta si trova a decidere, dal preciso contesto in cui la decisione avviene, e dall’insieme di relazioni e connessioni che la concernono. La decisione viene dunque indicata come “l’aprente progettare e determinare le possibilità di volta in volta effettive” (*das erschließende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit*)¹⁷¹, ed è in questo senso che essa ‘apre’ alle possibilità effettive dell’esistenza, ai rapporti e alle connessioni che si dispiegano in ambito ontico-esistenziale.

L’*Entschlossenheit* apre a tali possibilità attraverso l’angoscia e lo spaesamento, che conducono all’assunzione su di sé della propria finitezza e gettatezza; e ciò non porta ad una serie di valori ‘autentici’, che risulterebbero in qualche modo ‘migliori’ rispetto a quelli inautentici; piuttosto l’*Eigentlichkeit* sta tutta in questa assunzione e nel mantenimento di essa, tenendo però conto del sempre possibile doversi andare a riprendere dallo scadimento nello stato interpretativo pubblico.

La dimensione inautentica, infatti, non svanisce in seguito all’accesso all’autenticità del proprio esistere, né viene meno la possibilità di immedesimarsi nuovamente con essa. Tuttavia, attraverso tale mutamento, si offre all’esserci la possibilità di riconoscere il *Man* in quanto tale, e di sviluppare un atteggiamento critico nei suoi riguardi. Il che non vuol dire, a mio giudizio, che si debba disprezzare tutto quanto ha a che fare con la dimensione pubblica o che si debba evitare ogni rapporto con essa, il che sarebbe peraltro incompatibile con la determinazione heideggeriana dell’*Entschlossenheit* come l’autentico essere-nel-mondo; vuol dire però che tale dimensione, che coincide innanzi tutto con il pensiero rappresentativo e con la logica del calcolo, può non essere

¹⁶⁹ SZ, p. 395; SZV, p. 355; SZM, p. 841.

¹⁷⁰ Su questo punto, Jonas afferma: «Il segno distintivo di tale autenticità è la risolutezza: ci si deve decidere entro di sé per qualcosa. La risolutezza in quanto tale, non il *per che cosa* e il *contro che cosa* ci si decide, ma il *fatto che* ci si decide, diviene la sigla autentica dell’esserci autentico» (H. Jonas, *Risolutezza e decisione di Heidegger*, cit., p. 247).

¹⁷¹ *Ibidem*.

ulteriormente considerata come dominante, o più semplicemente, ci si può sottrarre al suo dominio.

A partire da tali presupposti, si comprende infatti in che senso Heidegger affermi che “*al Si, invece, la situazione è radicalmente preclusa*”. Come precedentemente accennato, nella parte conclusiva del § 60, viene introdotto un fenomeno particolarmente interessante, che scaturisce direttamente dalla stessa risolutezza. Innanzi tutto però viene ribadito come, sul piano esistenziale, l’“*a che*” (*Wozu*) della decisione sia la stessa esistenza gettata e scaduta, e ciò è posto in stretta connessione con quanto già emerso nel § 44 b, riguardo al fatto che l’esserci, in quanto tale, “*si mantiene cooriginariamente nella verità e nella non-verità*”¹⁷², nello svelamento e nell’occultamento.

La decisione e il decidersi, infatti, continuano a rinviare al Si, solo che, come afferma Heidegger, l’*Entschlossenheit* “*si appropria autenticamente della non-verità*” (*Sie eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu*), ed è per questo che, nonostante il Si rimanga dominante, esso non lo è più per l’esserci che ha deciso per il proprio essere non più nella modalità del soggetto, non più come *animal rationale*, ma come progetto gettato e scaduto; esso, attraverso lo spaesamento e lo sprofondare della significatività abituale nell’insignificatività, ha colto lo stato interpretativo pubblico in quanto tale, ed è per questo che l’“*esistenza risolta*” (*die entschlossene Existenz*) non può più essere oppugnata dall’indecisione, peculiare allo stato interpretativo pubblico¹⁷³. A questo punto Heidegger, introducendo il tema della *Situation*, sintetizza quanto emerso in merito all’*Entschlossenheit* nel modo seguente:

Nella decisione ne va per l’Esserci del suo poter-essere più proprio, il quale, in quanto gettato, può progettarsi soltanto in determinate possibilità effettive. Il decidersi non si sottrae alla «*realtà*», ma scopre per la prima volta l’effettivamente possibile in modo tale da afferrarlo così com’esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile nel Si. La determinatezza esistenziale dell’Esserci deciso e rispettivamente possibile abbraccia i momenti costitutivi di quel fenomeno esistenziale (finora non esaminato) che chiamiamo *situazione*¹⁷⁴.

Introducendo tale questione, Heidegger fa subito riferimento al “*significato spaziale*” in essa implicito, il quale peraltro, come già emerso nell’ambito dell’analisi dei §§ 22-24, sarebbe già insito anche nel *ci* (*Da*) dell’esserci (*Dasein*), e dunque nell’essere-nel-mondo. Ma tale significato spaziale, ovvero la spazialità esistenziale propria del *Dasein*, a partire dalla quale “*l’esistenza determina sempre il proprio luogo* (*Ort*)”¹⁷⁵, si fonda precipuamente nell’apertura dell’essere-nel-mondo; risulta interessante, a questo punto, come Heidegger ponga a confronto la spazialità del *Ci*, la quale appunto si fonda nella schiusura (*Erschlossenheit*) che l’esserci è, e la *Situation*, la quale invece si fonderebbe propriamente nell’*Entschlossenheit*, e dunque in una modalità, che Heidegger indica come eminente, della stessa *Erschlossenheit*.

¹⁷² SZ, p. 396; SZV, p. 356; SZM, p. 841.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Ivi, p. 397; p. 357; p. 843.

Seguendo tale connessione, Heidegger prosegue insistendo sul carattere spaziale della *Situation*, e afferma che essa è “il Ci di volta in volta aperto nella decisione, quel Ci, essendo il quale, l’ente che esiste è qui”. Ma non ‘qui’ alla maniera di un corpo fisico che occupa una determinata porzione dello spazio naturale omogeneo, e neanche come se il *Dasein* venisse a trovarsi in un “miscuglio di circostanze e di accidenti che capitano”¹⁷⁶. L’aspetto interessante, stando a quanto afferma Heidegger, consiste nel fatto che nell’ambito aperto della *Situation*, la mondità del mondo, e dunque il modo in cui si dispiegano le connessioni di tale accadere, scaturisce direttamente dall’*Entschlossenheit* e dal suo carattere aprente, che, appunto, in tal modo, apre alle possibilità effettive dell’esistenza.

Ciò non vuol dire che l’accadere stesso in cui l’esserci è coinvolto dipende dall’esserci o è addirittura posto da esso; vuol dire piuttosto che, nella *Situation*, tale accadere si dispiega in una modalità che scaturisce direttamente dall’*Entschlossenheit*. Quest’ultima consente all’esserci, che ha deciso per l’assunzione su di sé della propria condizione di progetto gettato e scaduto, di dislocarsi da uno spazio inteso come “intelaiatura semplicemente-presente in cui l’Esserci si trova o in cui si installa”¹⁷⁷, e di collocarsi in un ambito aperto di connessioni, il cui dispiegarsi dipende appunto dalla stessa *Entschlossenheit*. La *Situation* non è dunque una cornice semplicemente presente, ma si determina esclusivamente attraverso la risolutezza. E solo a partire da tale risolutezza, all’esserci può *accadere* qualcosa, ovvero esso può essere coinvolto nelle interconnessioni di un determinato ‘evento’, e in un determinato accadere, il che si distingue radicalmente dal trovarsi in “un miscuglio di circostanze e di accidenti che capitano”¹⁷⁸.

Più precisamente, mentre il Si può accedere soltanto alla “situazione generale” (*die allgemeine Lage*), l’*Entschlossenheit* dell’esserci, decisi per il proprio poter-essere gettato e scaduto, apre, e al contempo delimita, un determinato ambito abitativo, in cui l’esserci attesta il poter-essere più proprio, che al Si rimane essenzialmente precluso e inaccessibile. Ma aprendo a tale ambito, la risolutezza conduce l’esserci già “dentro la situazione” e cioè nel suo proprio agire, ed è per questo che Heidegger può affermare che “la decisione non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione, ma si è già insediata in essa. In quanto deciso, l’esserci agisce già” (*Als entschlossenes handelt das Dasein schon*). La risolutezza modifica così lo stesso modo di essere dell’esserci, conducendo “l’essere del Ci nell’esistenza della sua situazione” (*Die Entschlossenheit bringt das Sein des Da in die Existenz seiner Situation*). Così Heidegger conclude il suo discorso concernente la stretta connessione tra il fenomeno esistenziale dell’*Entschlossenheit* e quello della *Situation*:

Si fa così del tutto chiaro che la chiamata della coscienza, risvegliando al poter-essere, non prospetta un vuoto ideale di esistenza, *ma chiama innanzi dentro la situazione*. Questa positività esistenziale della chiamata della coscienza rettamente compresa fa anche vedere che la restrizione della tendenza a chiamare a

¹⁷⁶ SZ, p. 397; SZV, p. 357; SZM, p. 845.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

colpevolezze presenti o future disconosce il carattere di apertura della coscienza [*den Erschließungscharakter des Gewissens*] e solo in apparenza ne fa comprendere concretamente la voce. L'interpretazione esistenziale della comprensione del richiamo in quanto decisione svela la coscienza come quel modo di essere, rientrando nel fondamento dell'Esserci, in virtù del quale l'Esserci rende possibile a se stesso la sua esistenza effettiva, attestando il poter-essere più proprio¹⁷⁹.

Si delinea in tal modo, già in *Essere e tempo*, un modo d'essere, e di abitare, dell'esserci, alternativo rispetto a quello dominante dello stato interpretativo pubblico, scaturente dall'assunzione su di sé della propria gettatezza e finitezza, il quale viene a coincidere con il fenomeno della *Situation*, che concerne precipuamente le possibilità effettive dell'esistenza.

Tutto ciò si trova in stretta consonanza con quanto afferma Malpas relativamente al tentativo, da parte di Heidegger, di “articolare la situatività essenziale rispetto alla quale deve venire compresa la questione dell'essere”¹⁸⁰, e che però deve essere tenuta fermamente distinta dalla nozione dello spazio naturale omogeneo e misurabile. Ciò emergerebbe già a partire dalla determinazione dell'esserci quale in-essere (*In-Sein*) ed essere-nel-mondo, dove l'“in” dell'“in-essere” non deve essere confuso con l'essere-dentro (*Inwendigkeit*), proprio della semplice-presenza¹⁸¹, e dunque non deve essere inteso alla maniera di un essere semplicemente installato all'interno di qualcosa nell'ambito dell'estensione misurabile.

La stessa *Situation*, infatti, non sarebbe pensabile all'interno di una prospettiva dominata da un'idea di spazialità come mera collocazione nell'estensione misurabile, poiché all'interno di quest'ultima ogni luogo è identico all'altro e con esso interscambiabile; lo stesso rapporto con le cose, e i concetti di ‘vicinanza’ e ‘lontananza’ perderebbero ciò che gli è essenziale in uno spazio inteso in termini di calcolabilità. Essi acquistano piuttosto il loro senso profondo in uno spazio che scaturisce direttamente dal luogo, inteso come il luogo per l'accadere dell'essere, e dunque in ciò che Heidegger pone in luce nel § 12 di *Essere e tempo*, attraverso la stretta connessione tra essere e abitare, nonostante qui tali questioni rimangano in un certo senso ancora implicite e non sufficientemente indagate, se poste in confronto al modo in cui esse verranno ulteriormente sviluppate nella speculazione heideggeriana successiva¹⁸².

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ J. Malpas, *La topologia di Heidegger*, cit., p. 122. Quanto al carattere topologico della riflessione heideggeriana, Malpas afferma: «[...] il progetto dell'ontologia fondamentale delineato in *Essere e tempo* riguarda essenzialmente l'articolazione di una struttura topologica – ovvero è connesso al carattere fondamentale “situato” o “collocato” dell'essere. Sebbene tale situatività o “collocatazza” non vada intesa meramente in termini di collocazione spaziale, nondimeno intrattiene una relazione essenziale con la questione dello spazio e della spazialità» (J. Malpas, *La topologia di Heidegger, Essere, luogo, mondo*, cit., p. 150).

¹⁸¹ Si tratta della distinzione tra l'“in-essere”, inteso come esistenziale, e l'“esser-dentro”, inteso come categoria. Per tali motivi, cfr. in particolare SZ, p. 75; SZV, p. 77; SZM, pp. 169-171.

¹⁸² A tale proposito, Malpas afferma: «Quello di abitazione, in particolare, diventerà un concetto chiave nell'ultimo Heidegger, e sebbene in questo passo [il riferimento è al § 12 di *Essere e tempo*] si possa facilmente individuare la connessione che Heidegger stabilisce tra abitazione e familiarità e “prendersi cura”, grazie all'ulteriore elaborazione di questa connessione mediante l'analisi della cura e della

Tale abitare, che nell'opera del '27 è ancora pensato in relazione con il prendersi cura degli utilizzabili intramondani e con l'aver cura degli altri esserci, ma che successivamente verrà fatto coincidere con la possibilità che l'uomo ha di custodire la verità dell'essere, e con l'aver cura della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali, nelle 'cose' presso cui soggiorna, non è da intendere, neanche in *Essere e tempo*, come un determinato aspetto del modo di essere dell'esserci, ma come la sua stessa essenza, come il suo stesso modo di essere quale essere familiare con il proprio mondo. L'esserci non può sottrarsi alla propria situatività e al proprio essere coinvolto in un determinato accadere, che emergono nel soggiornare, e dai quali scaturisce peraltro una precisa modalità di orientarsi nel mondo¹⁸³, ma può far sì che tale abitare si dispieghi in modalità tra loro differenti.

L'incontro tra l'uomo, le cose e gli altri uomini può dunque determinarsi sulla base di un abitare autentico, il quale emerge, nella modalità che in *Essere e tempo* è intesa come 'propria', attraverso l'assunzione su di sé della propria finitezza e del proprio costitutivo legame con un'ulteriorità incontrollabile e incalcolabile. Tale assunzione permane nella speculazione heideggeriana successiva, attraverso la rinuncia da parte dell'uomo al pieno possesso delle cose e del mondo, e mediante la possibilità di accogliere il manifestarsi dell'essere non come pienezza, ma come il darsi e il sottrarsi ad esso peculiare; attraverso tale disposizione e tale modo d'essere, l'uomo accoglie un legame inscindibile con l'essere, e dunque con l'estraneità e con l'alterità che in esso si dispiega, e corrisponde in tal modo all'appello che l'essere gli rivolge. Ciò vuol dire anche mantenere un atteggiamento critico nei confronti dell'«opinione pubblica della società "civilizzata"»¹⁸⁴, e non consentire a quest'ultima di impadronirsi delle proprie scelte, delle proprie relazioni, del proprio 'spazio', e della propria esistenza.

Heidegger ribadisce in diverse occasioni che l'abitare, il soggiornare dell'uomo, non deve essere inteso come un comportamento tra altri comportamenti possibili e, d'altro canto, come esso non coincida affatto con il possedere un'abitazione, nel senso che a ciò si attribuisce comunemente, e dunque con il mero "avere un alloggio"¹⁸⁵. Si tratta piuttosto di un abitare "inteso in maniera essenziale", che viene a coincidere con "il tratto fondamentale dell'esserci dell'uomo"¹⁸⁶.

In tale prospettiva, le ordinarie griglie interpretative si infrangono, e i rapporti e le convinzioni abituali, assunti come ovvi, si sgretolano e si rovesciano. L'uomo non è 'signore' del mondo né "padrone del linguaggio"¹⁸⁷ e non possiede quest'ultimo alla stregua di un mero strumento dell'espressione linguistica. Nel linguaggio parla

temporalità che egli svolge più avanti, tuttavia *Essere e tempo* concede scarsa o addirittura alcuna attenzione ad un'analisi esplicita del fenomeno dell'abitare in quanto tale, e questo concetto rimane in qualche misura sullo sfondo» (J. Malpas, *La topologia di Heidegger, Essere, luogo, mondo*, cit., p. 139).

¹⁸³ Su questo punto, Malpas afferma: «[...] tale situatività comporta sempre un orientamento verso l'ambiente circostante che consiste in una configurazione particolare di ciò da cui siamo circondati, tale per cui alcune caratteristiche risultano più salienti rispetto ad altre. [...] L'avvicinamento delle cose avviene pertanto grazie all'interrelazione di elementi propri della situatività esistenziale dell'esser-ci» (ivi, p. 141).

¹⁸⁴ GA 7, p. 191; trad. it., p. 125.

¹⁸⁵ Ivi, p. 192; trad. it., p. 126.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Ivi, p. 194; trad. it., p. 127.

piuttosto l'essere, attraverso il suo darsi e sottrarsi, e dunque parla l'appello che all'uomo viene rivolto. E, d'altro canto, nel linguaggio, parla anche l'uomo, ma in un modo del tutto particolare, ovvero “nella misura in cui risponde (*entspricht*)”, e dunque nel modo in cui egli risponde a tale appello.¹⁸⁸

L'abitare così inteso è perciò possibile solo con il darsi della *Dimension*, ovvero con l'accadere delle connessioni e delle interconnessioni concernenti l'insieme dei Quattro, e a partire dalla quale si offre ai mortali il “frammezzo” (*das Zwischen*) come il luogo per il loro soggiornare¹⁸⁹. La misura dell'uomo non è data dall'uomo stesso; piuttosto, egli è uomo proprio nel “misurare (*Messen*) diametralmente la dimensione, e dunque nell'avere come propria misura (*Mass*) la costitutiva appartenenza alla Quadratura di cielo, terra, divini e mortali. Solo muovendo da tale misura, egli può determinare le ‘misure’ per il proprio abitare, ed è per questo che Heidegger identifica quest'ultimo con il “misurare-disporre la dimensione guardando verso l'alto”¹⁹⁰.

Proprio in questo senso, e cioè in quanto “modo eminente del misurare”¹⁹¹, la poesia è qui intesa in stretta connessione con il soggiornare dell'uomo. Essa è attenta ai ‘segnali’ della divinità che, come tale, rimane sconosciuta e che, pur rimanendo sconosciuta, si manifesta tuttavia attraverso il cielo¹⁹²; ed è proprio in questo apparire dello sconosciuto in quanto sconosciuto che sta la ‘misura’, a partire dalla quale diviene possibile la presa-di-misura (*das Nehmen des Masse*) propria del poetare (*das Dichten*)¹⁹³. Così Heidegger si esprime a tale riguardo:

Una misura strana, apparentemente sconcertante per il modo di pensare abituale dei mortali, scomoda per la sbrigatività superficiale del sapere di tutti i giorni che pretende di valere come base per ogni pensiero e per ogni riflessione. Una misura strana per il modo di pensare corrente e anche in particolare per ogni modo di pensare soltanto scientifico, e in nessun caso un metro che si possa semplicemente prendere in mano e adoperare; ma, in verità, misura ancora più semplice da

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ «Il guardare in alto misura tutto il “frammezzo” (*das Zwischen*) che sta fra cielo e terra. Questo “frammezzo” è assegnato come sua porzione all'abitare dell'uomo. Questa misura diametrale così assegnata, e in virtù della quale il “frammezzo” di cielo e terra è aperto, la chiameremo ora la “dimensione” (*Dimension*). [...] tutto ciò ch'è spaziale, infatti, in quanto è disposto in uno spazio sgombro, ha già bisogno a sua volta della dimensione, ossia di ciò entro cui è ammesso. L'essenza della dimensione è la aperta-illuminata, e perciò diametralmente misurabile, assegnazione (*Zumessung*) del “frammezzo”: il verso-l'alto del cielo e il verso-il-basso della terra» (ivi, pp. 198-199; trad. it., pp. 130-131).

¹⁹⁰ Ivi, p. 199; trad. it., p. 131.

¹⁹¹ *Ibidem*. Sul ruolo della poesia, risulta interessante quanto Heidegger afferma nel saggio su *L'origine dell'opera d'arte*, esprimendosi nel modo seguente: «Se ogni arte è, nella sua essenza, Poesia, l'architettura, la scultura e la musica dovranno poter essere ricondotte alla poesia [*Poesie*]. Ma non si tratterà di un arbitrio? Sì, certo, se concepiamo le arti suddette come sottospecie dell'arte della parola, se è lecito designare l'arte della poesia con questa espressione facilmente equivocabile. Ma la poesia [*Poesie*] è soltanto un modo della progettazione illuminante della verità, cioè del Poetare [*Dichten*] nel senso più ampio. [...] Il dire [*sagen*] progettante è Poesia. [...] Il dire progettante è quello che, nella elaborazione del dicibile, fa sì che contemporaneamente acceda al mondo anche l'indicibile come tale» (GA 5, pp. 60-62; trad. it., pp. 56-58).

¹⁹² GA 7, p. 201; trad. it., p. 132.

¹⁹³ *Ibidem*.

maneggiare, solo che le nostre mani non vogliano afferrare, ma si lascino guidare da gesti che corrispondono alla misura che qui c'è da prendere e assumere¹⁹⁴.

Chiaramente Heidegger si sta qui riferendo in tono critico al pensiero rappresentativo e calcolante, che tenta di afferrare e padroneggiare ogni cosa, e che non tollera la possibilità di accogliere lo sconosciuto in quanto sconosciuto, senza pretendere immediatamente di poterlo rappresentare attraverso le abituali griglie interpretative, cercando in tal modo di assoggettarlo e porlo sotto il proprio controllo.

In contrasto con tale tendenza, emerge però la possibilità di prendere le distanze dall'atteggiamento che disconosce tutto quanto risulta eccedente rispetto ad esso, e che pertanto sfugge alla propria presa; si tratta, più precisamente, della possibilità di corrispondere a tale "strana misura", ovvero al proprio essenziale coinvolgimento nell'accadere della Quadratura e alla propria costitutiva appartenenza a quest'ultima. Proprio in questo senso Heidegger, riferendosi al ruolo centrale del poetare, richiama i versi di Hölderlin, che dicono: «Pieno di merito, ma poeticamente, abita / L'uomo su questa terra» («*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnet / Der Mensch auf dieser Erde*»)¹⁹⁵.

Proprio il poetare, infatti, si rivela come un modo eminente di lasciar essere il manifestarsi di ciò che è sconosciuto¹⁹⁶ in quanto sconosciuto, ed è attraverso questo lasciar essere che esso "prende le misure" per il soggiornare dei mortali. Certamente l'uomo coltiva (*bebaut*) e costruisce (*baut*) e ciò, se avviene autenticamente, coincide con il prendersi cura di ciò con cui si trova ad avere a che fare e nel custodirlo; tuttavia "i meriti di questo molteplice coltivare-costruire non compiono esaurientemente l'essenza dell'abitare"¹⁹⁷, anzi, come Heidegger si preoccupa di precisare, essi ostacolano il raggiungimento dell'essenza dell'abitare, qualora vengano colti e considerati esclusivamente a partire da se stessi.

Il fatto che noi abitiamo "in un modo completamente impoetico" non toglie nulla, secondo Heidegger, al nesso tra abitare, costruire e poetare, anzi lo conferma "nel modo più inquietante" (*auf die unheimlichste Weise*)¹⁹⁸. Ad un poetare autentico, che sia capace di lasciar essere lo sconosciuto in quanto tale, e che prenda in tal modo le misure per il soggiornare dell'uomo, corrisponde un abitare autentico, ovvero una precisa modalità di rivolgersi alle cose e agli altri uomini, che muova dalla propria appartenenza all'accadere dell'essere e dal proprio coinvolgimento in esso.

¹⁹⁴ Ivi, pp. 201-202; trad. it., p. 133.

¹⁹⁵ Ivi, p. 194; trad. it., p. 127.

¹⁹⁶ «Ma il poeta, se è poeta, non descrive il puro e semplice apparire del cielo e della terra. Il poeta, negli aspetti del cielo, chiama quello che proprio nello svelarsi fa apparire ciò che si nasconde, e *in quanto* è ciò che si nasconde. Nelle apparenze che sono familiari, il poeta chiama l'estraneo come ciò in cui l'invisibile si trasmette per rimanere ciò che è: sconosciuto» (ivi, p. 204; trad. it., p. 134). Ancora su questo punto, Heidegger afferma: «Per questo le immagini poetiche sono delle immaginazioni (*Ein-Bildung*) in un senso eminente: non pure e semplici fantasie e illusioni, ma immaginazioni come incorporazioni (*Einschlüsse*) visibili dell'estraneo nell'aspetto di ciò che è familiare» (ivi, pp. 204-205; trad. it., p. 135).

¹⁹⁷ Ivi, p. 195; trad. it., p. 128.

¹⁹⁸ Ivi, p. 206; trad. it., p. 136.

Quanto finora emerso trova un interessante riscontro, e l'occasione per un'ulteriore riflessione, in un passo particolarmente esplicativo, in cui Vinci, affrontando la complessa questione del soggiornare nel pensiero di Heidegger, si esprime nel modo seguente:

Viene così a delinearsi un'etica della responsabilità, in cui l'aver cura dell'altro uomo significa aiutarlo a raggiungere da se stesso la libertà di assentire o sottrarsi alla «chiamata» dell'essere. Non è compito della filosofia prescrivere le diverse modalità concrete di questo atteggiamento. L'unicità di quel «proprio», in cui si esercita la libertà di ognuno, sarà un *Ereignis*, un evento che, più che come una svolta epocale rispetto alla modernità, si manifesterà come un agire «di poco conto»¹⁹⁹.

5. **“Ormai solo il calcolo”: il darsi dell'essere nell'epoca della tecnica**

L'interrogazione che Heidegger conduce sull'indissolubile legame tra l'uomo e l'essere, e sull'inviarsi di quest'ultimo nella storia umana e nelle epoche storiche, mediante quel darsi, quella donazione, che verrà appunto rintracciata nell'*Ereignis* come evento-appropriazione, apre la via alla domanda concernente in modo più preciso l'epoca contemporanea, e dunque ciò che ad essa risulta peculiare.

Più precisamente, essendo che l'uomo non può in alcun modo sottrarsi al suo costitutivo legame con l'essere, al quale 'accadere', il linea con il senso della verità come *aletheia*, appartiene al contempo una velatezza e una dis-velatezza, una presenza e un'assenza, che si fa però presente proprio in quanto assente, bisogna tentare di comprendere in che modo l'umanità storica occidentale corrisponde a tale legame nell'epoca contemporanea, ovvero in che modo essa corrisponde all'appello che l'essere le rivolge.

Ne deriva dunque un'attenta riflessione concernente la 'modernità', il cui tratto peculiare viene rintracciato proprio nella questione della tecnica²⁰⁰. Ma l'aspetto interessante sta nel fatto che tale questione non ha le sue radici in qualcosa di tecnico, né in qualcosa di moderno o di contemporaneo; essa risale al primo inizio della filosofia, e più precisamente al velarsi dell'essere nel manifestarsi dell'ente, ovvero al carattere di velamento insito nella verità intesa come dis-velamento.

Secondo quanto afferma Heidegger, infatti, a partire dal primo inizio, la filosofia e la storia occidentale-europea si sono mantenute nella dimenticanza dell'essere, ma quest'ultima non è da intendere come qualcosa che dipende in modo esclusivo dall'uomo e che è interamente attribuibile ad esso, poiché essa risulta piuttosto

¹⁹⁹ P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit., p. 134.

²⁰⁰ Sulla questione della tecnica nel pensiero di Heidegger, si veda in particolare E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981 e M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete «inattuale» dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977.

strettamente connessa con lo stesso accadere dell'essere e con il darsi di quest'ultimo, mediante il sottrarsi ad esso peculiare.

Il pensiero metafisico, avendo tenuto conto soltanto della dis-velatezza e avendo trascurato il tratto concernente la velatezza peculiare alla verità, avrebbe perciò condotto alla 'totale' dimenticanza dell'essere e all'"epoca dell'assenza di domande", la quale, però, viene a coincidere, secondo Heidegger, con il "compimento della metafisica".

Heidegger insiste su come l'essenza della tecnica non sia nulla di tecnico, ma sia precipuamente un "modo del disvelamento"²⁰¹. Essa va perciò intesa come *Ge-stell* (impianto)²⁰², ovvero come l'insieme dei modi in cui l'uomo 'impiega' la natura intesa come fondo (*Bestand*). E ciò concerne precisamente il modo in cui l'essere accade nell'epoca contemporanea, ovvero il modo in cui esso chiama l'uomo mediante il proprio appello. Pertanto, al fine di comprendere il pericolo connesso alla tecnica e il suo senso profondo, non bisogna limitarsi alla tecnica intesa come mezzo o come insieme di strumenti e dispositivi, ma bisogna tentare di interrogare ulteriormente i nessi problematici ad essa relativi, al fine di far emergere la sua stessa origine.

Heidegger tenta questa via nella conferenza del '53 intitolata *La questione della tecnica*²⁰³, nella quale egli parla della possibilità di un "rapporto libero"²⁰⁴ con la tecnica, il quale però richiederebbe una precisa risposta da parte dell'uomo, che era già emersa in un passo particolarmente significativo dell'*Humanismusbrief*²⁰⁵, e che verrebbe a coincidere

²⁰¹ GA 7, p. 7; trad. it., p. 9.

²⁰² «*Ge-stell*, im-posizione, indica la riunione (*das Versammelnde*) di quel ri-chiedere (*Stellen*) che richiede, cioè pro-voca, l'uomo a disvelare il reale, nel modo dell'impiego, come "fondo". Im-posizione si chiama il modo di disvelamento che vige nell'essenza della tecnica moderna senza essere esso stesso qualcosa di tecnico. All'ambito tecnico appartiene invece tutto ciò che conosciamo sotto il nome di intelaiature, pistoncini, armature, e che sono parti costitutive di ciò che si chiama un montaggio. Questo, tuttavia, insieme con le menzionate parti costitutive rientra nell'ambito del lavoro tecnico, il quale risponde sempre soltanto alla pro-vocazione dell'im-posizione, ma non la costituisce né la produce. La parola *stellen* [alla lettera "porre"] non rimanda soltanto, nel termine im-posizione (*Ge-stell*), alla pro-vocazione, ma deve conservare anche la risonanza di un altro "porre" da cui deriva, cioè di quello che si trova nelle parole *Her-stellen* e *Dar-stellen* (produrre, presentare) che – nel senso della *poiesis* – fa avanzare nella disvelatezza ciò che è presente» (ivi, pp. 21-22; trad. it., p. 15).

²⁰³ Ivi, pp. 7-36; trad. it., pp. 5-27.

²⁰⁴ Sempre su questo punto, nella conferenza tenuta nel 1955, *Gelassenheit*, Heidegger afferma: «Sarebbe folle slanciarsi ciecamente contro il mondo della tecnica, sarebbe miope condannarlo in blocco come opera del diavolo. Ormai dipendiamo in tutto dai prodotti della tecnica (*technische Gegenstände*), siamo costretti senza tregua a perfezionarli sempre più. Essi ci hanno, per così dire, forgiati a nostra insaputa e così saldamente che ne siamo ormai schiavi. Tuttavia possiamo anche comportarci altrimenti. Possiamo infatti far uso dei prodotti della tecnica e, nello stesso tempo, in qualsiasi utilizzo che ne facciamo, possiamo mantenercene liberi, così da potere in ogni momento farne a meno (*loslassen*). Possiamo far uso dei prodotti della tecnica, conformarci al loro modo d'impiego, ma possiamo anche allo stesso tempo abbandonarli a loro stessi (*auf sich beruhen lassen*), considerarli qualcosa che non ci tocca intimamente e autenticamente. Possiamo dir di sì all'uso inevitabile dei prodotti della tecnica e nello stesso tempo possiamo dir loro di no, impedire che prendano il sopravvento su di noi, che deformino, confondano, devastino il nostro essere» (M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959, trad. it. di A. Fabris, *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1983, pp. 37-38).

²⁰⁵ «Al vincolo dell'etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l'uomo della tecnica, in balia della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento e un ordinamento del suo progettare e del suo agire, nel loro insieme, che corrispondano alla tecnica (GA 9, p. 353; trad. it., pp. 304-305).

appunto con il corrispondere all'essenza della tecnica. Tale "rapporto libero" non si identifica né con l'essere ad essa rassegnati, né con il fuggirla e il demonizzarla, ma riguarda la possibilità di una terza via²⁰⁶, che scopra la tecnica in quanto tale, e che ne individui l'origine in un che di ulteriore che, come tale, rimane nascosto.

Il modo in cui la questione viene comunemente interpretata coincide invece con quella che Heidegger individua come la "definizione antropologica e strumentale della tecnica", secondo la quale essa è un mezzo, un insieme di mezzi che vengono impiegati in relazione a determinati fini, ed è pertanto un'attività umana. Tale interpretazione però delimita evidentemente all'uomo stesso, e a ciò che da esso scaturisce, il campo in cui la problematica si dispiega, dimenticando perciò quanto, seppur in stretta coappartenenza con l'uomo, non dipende precipuamente da esso, e anzi, gli si sottrae inevitabilmente.

Attraverso la teoria della causalità e le quattro cause aristoteliche, Heidegger tenta di risalire a ciò che originariamente si intende per 'mezzo' e per strumentalità, e mette in evidenza come il senso del termine greco per ciò che noi chiamiamo causa, ovvero *aition*, non abbia nulla a che fare con "l'operare (*Wirken*) e l'effettuare (*Bewirken*)", e come esso sia piuttosto da intendere alla maniera di "ciò che è responsabile di qualcos'altro" (*ein anderes verschuldet*).

Seguendo questa linea, Heidegger mostra cioè che le quattro cause vanno intese nel senso che esse "portano qualcosa all'apparire", ovvero "fanno sì che questo qualcosa si avanzi nella presenza"²⁰⁷. Proprio attraverso il passaggio dalla non-presenza alla presenza, si determina il senso della pro-duzione (*Her-vor-bringen*), della *poiesis*, come ciò che "conduce fuori del nascondimento nella disvelatezza" (*Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor*). Tutto ciò ha dunque a che fare con il senso della verità intesa come *aletheia*, il quale è stato via via occultato fino a giungere alla concezione della verità come "esattezza (*Richtigkeit*) della rappresentazione"²⁰⁸.

Una volta stabilito che per comprendere il senso profondo della tecnica non basta considerarla come un mezzo, volto alla realizzazione di determinati fini, e una volta chiarito che la sua essenza risulta strettamente connessa con la verità come disvelatezza e che, anzi, la tecnica, pensata nella sua propria essenza, va intesa come un "modo del disvelamento", bisogna tentare di comprendere la modalità propria di questo disvelamento, e i termini in cui esso si delinea.

Anche in questo caso, le abituali griglie interpretative perdono la loro ovvia validità, e i rapporti che comunemente sono dati per scontati si sgretolano e si invertono. La tecnica moderna, infatti, non trova ciò che ad essa è peculiare nel fatto di scaturire direttamente dalle scienze esatte, né nell'essere strettamente connessa ad un certo tipo di macchinari; piuttosto, si apre la via per pensare il contrario, nel senso che le scienze esatte e i macchinari, cui qui si fa riferimento, derivano precipuamente dall'essenza

²⁰⁶ A tale proposito, Heidegger afferma: «Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati ad essa, sia che la accettiamo con entusiasmo, sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale; infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica» (GA 7, p. 7; trad. it., p. 5).

²⁰⁷ Ivi, p. 12; trad. it., p. 8.

²⁰⁸ Ivi, p. 13; trad. it., p. 9.

della tecnica, ovvero da un determinato modo del disvelamento. E questa modalità di portare nella disvelatezza coincide, quanto alla tecnica moderna, con una “provocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata”²⁰⁹. Il tratto peculiare alla tecnica moderna viene perciò rintracciato in un diverso rapporto con la natura, che considera quest’ultima non come tale, ma esclusivamente in vista di un suo possibile impiego. Ciò che guida tale modalità del rivolgersi alla natura è una considerazione di essa non solo in vista del suo impiego ma esclusivamente in quanto qualcosa che può essere impiegato, e di cui è possibile immagazzinare e accumulare le risorse. In questo senso il fiume Reno non è più inteso come parte dell’accadere dell’unità e della semplicità dell’insieme dei Quattro; nella modalità in cui nell’epoca della tecnica ci si rivolge alle cose e al mondo, il Reno è ridotto a “produttore di forza idrica” ed è considerato non più in quanto tale, ma a partire dalla centrale elettrica “impiantata” (*gestellt*) nelle sue acque²¹⁰.

Certamente è l’uomo colui che si rivolge alla natura nei modi del “richiedere” (*stellen*) e dell’“impiegare” (*Bestellen*), e tuttavia ciò non dipende in modo esclusivo dall’uomo, ma ha la sua propria origine nella “disvelatezza (*Unverborgenheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae”²¹¹, e dunque nella coappartenenza di velamento e dis-velamento, di assenza e presenza, peculiare alla verità dell’essere.

A partire dalla modalità del portare alla presenza, in cui l’essenza della tecnica consiste, la natura è intesa come l’insieme di forze calcolabili e misurabili, e come “deposito” di risorse accumulabili; e dal momento che essa è così intesa, può perciò essere trattata attraverso la scienza esatta della natura, dominata dal principio dell’esattezza della rappresentazione e dalla logica di causa-effetto. Proprio quando il modo del disvelamento coincide con il *Ge-stell*, si fa avanti il pericolo estremo, il quale tuttavia non è legato agli apparati tecnici in senso stretto, ma al rischio che la modalità dell’impianto si nasconda proprio in quanto tale, ovvero nasconda la sua origine e la sua essenza, quale modo del disvelamento. Più precisamente, il pericolo sta nel fatto che, muovendo da un irrigidirsi del *Ge-stell* inteso come l’unico modo possibile del disvelamento, ovvero dalla ‘totale’ disvelatezza e dall’oblio del tratto concernente la velatezza, l’uomo dimentichi la sua stessa essenza e la propria ‘dignità’, la quale coincide piuttosto con la custodia e con la salvaguardia della disvelatezza, ovvero della verità dell’essere²¹².

Il modo in cui l’ente è disvelato e l’incontro con esso, nell’epoca contemporanea, risulta pertanto strettamente connesso con il pensiero rappresentativo e calcolante, che considera l’ente quale oggetto delle proprie rappresentazioni, e la verità come

²⁰⁹ Ivi, p. 15; trad. it., p. 11.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ Ivi, p. 18; trad. it., p. 13.

²¹² «Questa dignità consiste nel custodire la disvelatezza e con essa sempre anzitutto l’esser-nascosto (*Verborgenheit*) di ogni essenza su questa terra. Proprio nell’im-posizione, che minaccia di travolgere l’uomo nell’attività dell’impiegare (*in das Bestellen*) spacciata come l’unico modo del disvelamento e che quindi spinge l’uomo nel pericolo di rinunciare alla propria libera essenza, proprio in questo pericolo estremo si manifesta l’intima, indistruttibile appartenenza dell’uomo a ciò che concede; tutto questo, a patto che da parte nostra cominciamo a prestare attenzione all’essenza della tecnica» (ivi, p. 33; trad. it., pp. 24-25).

correttezza ed esattezza di queste ultime. L'essere dell'ente è dunque ridotto al suo essere oggetto disponibile e calcolabile per un soggetto che se lo rappresenta, e la 'natura' è intesa attraverso la sua misurazione e la sua matematizzazione. Tale prospettiva è però vincolata a precisi presupposti, a partire dai quali si determina non solo l'esattezza cui essa mira, ma anche e soprattutto una concezione dell'essere in cui, ad esempio, lo spazio e il tempo non sono che mere coordinate, volte alla calcolabilità e alla determinazione numerica di qualcosa, e in cui tutti gli enti sono, come tali, accessibili. Ciò a cui si tende è la spiegabilità illimitata; ed è in questo senso che l'ente viene ricondotto a ciò che è spiegabile e comprensibile proprio a partire dai presupposti su cui l'indagine si fonda. Ma tali presupposti non sono certo assoluti.

Se torniamo, ad esempio, alle analisi precedentemente svolte sullo *Zeit-Raum* nei *Beiträge*, e successivamente nella conferenza del '62 *Zeit und Sein*, ci rendiamo conto di come vi sia la possibilità di una diversa interpretazione dei fenomeni dello spazio e del tempo, nei quali permane un che di ulteriore e di non calcolabile, e in cui risuona la costitutiva appartenenza dell'uomo all'evento dell'essere, e dunque la coappartenenza di velatezza e dis-velatezza, di presenza e assenza, di solito e insolito.

Inoltre, se prendiamo in considerazione le riflessioni condotte da Heidegger nella conferenza *Bauen Wohnen Denken* sul soggiornare dei mortali, inteso come l'aver cura dell'accadere della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali presso i luoghi e le cose, ci rendiamo conto di come vi sia la possibilità di una considerazione alternativa della 'natura' rispetto a quella, resasi dominante, che la intende come un insieme di forze calcolabili, e come un deposito di risorse da poter accumulare.

Tale diversa considerazione della natura emerge anche in relazione alle cose che non crescono da sé, ma che sono 'costruite' per mano dell'uomo se, ad esempio, confrontiamo la descrizione che Heidegger fa del vecchio ponte di Heidelberg, nella conferenza del '51 appena richiamata, e quanto invece è detto nella conferenza del '53 su *La questione della tecnica* relativamente alla centrale elettrica "impiantata" nelle acque del fiume Reno, inteso, a partire da essa, come "produttore di forza idrica".

Heidegger coglie in modo molto chiaro ciò che è peculiare alla nostra epoca in una tendenza alla velocizzazione e alla soppressione di ogni distanza, volte alla totale accessibilità e spiegabilità dell'ente; e tuttavia, ciò che veramente essa sopprime è una vicinanza originaria²¹³, che sta proprio nella coappartenenza tra l'uomo e l'essere, ovvero nell'essere situato e coinvolto dell'uomo nelle interconnessioni dell'accadere della Quadratura di cielo, terra divini e mortali.

²¹³ Sul senso profondo che la 'vicinanza' e la 'lontananza' assumono nel pensiero di Heidegger, particolarmente interessanti risultano le considerazioni svolte nella conferenza del '55, *Gelassenheit*, in cui egli, in riferimento ai tedeschi che sono costretti a lasciare la propria terra natale e a quelli che, invece, rimangono nel loro paese di provenienza, afferma: «E quei tedeschi che vi vivono ancora? Spesso sono da essa ancora più lontani di coloro che l'hanno lasciata. Ogni ora, ogni giorno, seguono incantati le trasmissioni della radio e della televisione, ogni settimana il cinematografo li porta in un mondo certamente meraviglioso, ma spesso costituito soltanto da ambiti di rappresentazione ordinari, che simulano un mondo che non è un mondo. [...] Certo, tutto ciò con cui i moderni strumenti tecnici di informazione ogni ora, incessantemente, sorprendono, incalzano, stimolano la curiosità dell'uomo, è oggi molto più vicino del campo che circonda la propria cascina, più vicino del cielo sopra la campagna, più vicino dell'avvicinarsi di giorno e notte, più vicino degli usi e dei costumi del villaggio, più vicino delle tradizioni del proprio mondo d'origine» (M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., pp. 32-33).

Quanto finora emerso risuona in un passo particolarmente significativo della conferenza del 1950 su *La cosa*, che vale la pena di riportare per intero:

Tutte le distanze nel tempo e nello spazio si accorciano. Dove si poteva giungere, una volta, solo dopo settimane e mesi di viaggio, l'uomo arriva in una notte di volo. Notizie che una volta si ricevevano solo dopo anni, o che semplicemente restavano ignote, giungono oggi all'uomo in un attimo, di ora in ora, attraverso la radio. Il germinare e il crescere delle piante, che rimaneva nascosto lungo il corso delle stagioni, ci è ora presentato dal film nell'arco di un minuto. Lontani centri delle civiltà più antiche ci sono mostrati dal film come se fossero cose presenti ora nel traffico delle nostre strade. Il film inoltre convalida ciò che presenta anche facendoci vedere, insieme, gli apparecchi di ripresa e le persone in atto di usarli. Il culmine dell'eliminazione di ogni possibilità di lontananza è raggiunto dalla televisione, che ben presto coprirà e dominerà tutta la complessa rete delle comunicazioni e degli scambi tra gli uomini.

L'uomo compie i più lunghi percorsi nel tempo più breve. Egli si lascia alle spalle le più grandi distanze, e così pone davanti a sé le cose alla distanza ravvicinata. Ma questa fretta di sopprimere ogni distanza non realizza una vicinanza; la vicinanza non consiste infatti nella ridotta misura della distanza. Ciò che, in termini di misure, è il meno distante da noi grazie all'immagine del film o alla voce della radio, può rimanerci lontano. Ciò che in termini di distanza è per noi immensamente remoto, può esserci vicino. Una piccola distanza non è ancora vicinanza. Una grande distanza non è ancora lontananza²¹⁴.

Certamente la totale accessibilità e spiegabilità dell'ente, propria dell'epoca della tecnica moderna, è piuttosto lontana dalla possibilità di accogliere il proprio costitutivo coinvolgimento nell'accadere della verità dell'essere; ma proprio per questo, stando a quanto afferma Heidegger, essa le è al contempo altrettanto vicina, ovvero si offre come condizione della scoperta di ciò che all'uomo è peculiare, proprio nella "custodia" di tale verità e di tale accadere.

In questo senso, proprio nella "razionalizzazione tecnico-scientifica", nella meccanizzazione dell'ente, nella società dell'organizzazione totale (*die Einrichtung von Allem*), e dunque nell'epoca dell'oblio dell'essere, risuona l'essere come ciò che è appunto obliato e che, come tale, rivolge all'uomo il proprio appello nella modalità del *Ge-stell*. Nel dominio della totale oggettivazione e della calcolabilità dell'ente, risuona l'inoggettivabile e l'incalcolabile, che si sottrae alla tecnica e alla scienza e, in generale, al pensiero rappresentativo. Ed è a questo punto che Heidegger richiama i già citati versi di Hölderlin, "*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*"²¹⁵, indicando con ciò il fatto che proprio nell'epoca dell'abbandono dell'essere, quest'ultimo risuona e fa sentire la sua presenza attraverso il suo stesso essere assente.

Il *Ge-stell* è infatti "un modo destinale (*Geschickhafte*) del disvelamento", ed è proprio interrogando più a fondo tale modalità che si può, attraverso essa, risalire alla sua origine e considerarla a partire da quest'ultima, giungendo in tal modo a poter

²¹⁴ GA 7, p. 167; trad. it., p. 109.

²¹⁵ GA 7, p. 29; trad. it., p. 22.

accogliere l'*Ereignis* come “ciò che concede”, come ciò che invia l'essere nelle epoche dell'umanità storica, e dunque, in ultima analisi, come “ciò che salva”²¹⁶.

Ma affinché ciò accada è necessaria una netta presa di distanza dall'atteggiamento calcolante e oggettivante, e un pensiero profondamente diverso da quello rappresentativo, che sia in grado di sopportare lo spaesamento scaturente dalla perdita degli abituali punti di riferimento e il crollo della significatività ovvia e dominante; si tratta di un modo nuovo di rivolgersi alle cose e agli altri, che muova dalla propria costitutiva finitezza e gettatezza, e che accolga il proprio legame con un che di ulteriore, che sfugge inevitabilmente ad ogni tentativo di porlo sotto il proprio controllo e che rimane, come tale, inassimilabile, inappropriabile, altro.

Heidegger indica la possibilità di un simile ‘rivolgimento’ attraverso una “meditazione” (*Besinnung*)²¹⁷, un “pensiero rammemorante” (*Andenken*), la cui rammemorazione non deve affatto essere intesa come un'attività della mente umana, ma come un determinato disporsi, o meglio come il lasciarsi chiamare dall'appello dell'essere e come il porsi in ascolto di tale chiamata, pervenendo in tal modo a ciò che all'uomo è peculiare, e dunque alla stessa coappartenenza tra l'essere e l'uomo.

Ecco dunque cosa intendeva Heidegger nell'*Humanismusbrief*, quando affermava che “al vincolo dell'etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l'uomo della tecnica, in balia della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento e un ordinamento del suo progettare e del suo agire, nel loro insieme, che corrispondano alla tecnica”²¹⁸.

Appare qui, in tutta la sua portata, la possibilità che è data all'uomo di invertire la rotta verso la massificazione globale, offrendo così le condizioni per la trasformazione della sua stessa essenza attraverso “il salto nell'esser-ci”. Tale rivolgimento si rende possibile, secondo Heidegger, attraverso un modo di disporsi che non si limiti al mero calcolare (*rechnen*)²¹⁹, e che non anticipi le possibili vie a cui l'interrogazione può condurre,

²¹⁶ Ivi, p. 33; trad. it., p. 24. A tale proposito, Heidegger afferma: «Ogni destino di un disvelamento accade a partire dal concedere e in quanto concedere. Solo questo infatti porta all'uomo quell'aver parte al disvelamento che l'accadere del disvelamento adopera e salvaguarda (*braucht*). In quanto così adoperato e salvaguardato (*Gebrauchte*) l'uomo è traspropriato (*vereiignet*) all'evento (*Ereignis*) della verità. Ciò che concede, quello che invia nel disvelamento in questo o quel modo, è come tale ciò che salva. Questo infatti fa sì che l'uomo guardi alla dignità suprema della sua essenza e vi ritorni» (*ibidem*).

²¹⁷ «Il pensiero calcolante insegue senza tregua un'occasione dopo l'altra, non si arresta mai alla meditazione (*Besinnung*). Il pensiero calcolante non è un pensiero meditante, non è un pensiero che pensa quel senso che domina su tutto ciò che è» (M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 30).

²¹⁸ GA 9, p. 353; trad. it., pp. 304-305. A questo si accosti un passo particolarmente significativo dello scritto del 1944-45, *Per indicare il luogo dell'abbandono*, in cui leggiamo: «Forse in questo lasciare, nell'abbandono (*in der Gelassenheit*), si cela un senso dell'agire ancora più elevato di quello che attraversa tutte le azioni del mondo e l'agitarsi dell'umanità...» (M. Heidegger, *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweg-gespräch über das Denken* [1944/1945], in GA 13, p. 41; trad. it., p. 49).

²¹⁹ «Il pensiero che fa i conti, che tiene in conto, che mette in conto è un pensiero che calcola (*Das rechnende Denken kalkuliert*)» (M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 30). Particolarmente interessante risultano le considerazioni di Resta, la quale, commentando la conferenza intitolata *Gelassenheit*, tenuta da Heidegger nel 1955, e in riferimento alle “cose, divenute *ob-jectum*, *Gegen-stand*”, afferma: «Perfettamente utilizzabili, assolutamente alla mano, esse ci diventano però anche totalmente sostituibili e indifferenti. Il dominio che esercita la tecnica, se da un lato consente di addomesticare sempre più il mondo, tuttavia dall'altro provoca uno straordinario spaesamento» (C. Resta, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini, Milano 1988, p. 199).

riportando il conoscibile al conosciuto, e imponendo all'ente un determinato modo di essere, che sia compatibile con l'interpretazione dell'essere come presenza stabile, la quale dimentica il tratto della velatezza insito nella verità come *aletheia*.

Tale possibilità sarà ulteriormente elaborata nei due scritti, rispettivamente del 1944-45 e del 1955, *Per indicare il luogo dell'abbandono* e *L'abbandono*, in cui emergerà il ruolo centrale della *Gelassenheit*²²⁰, intesa come "l'abbandono di fronte alle cose (*die Gelassenheit zu den Dingen* = l'abbandono delle cose e alle cose)"²²¹, attraverso la quale diviene possibile una presa di distanza dalla prospettiva peculiare alla tecnica moderna, e un diverso rapporto alle cose, rispetto a quello resosi dominante.

Ma ciò che Heidegger intende attraverso il termine *Gelassenheit* non si riduce all'atteggiamento mediante il quale l'uomo può al contempo dire di sì e di no alla tecnica, ovvero attraverso il quale egli può far uso degli apparecchi tecnici, senza permettere che questi prendano il sopravvento e senza giungere addirittura a non poterne più fare a meno. Attraverso essa, Heidegger tenta piuttosto di pensare la questione su un registro diverso da quello peculiare al pensiero rappresentativo, e dunque altro anche rispetto al modo di intendere il pensiero "come un rappresentare, come un volere", proprio di quest'ultimo. Ciò emerge specialmente nello scritto *Zur Erörterung der Gelassenheit*, posto in forma di dialogo tra un Maestro, uno scienziato e un erudito, e nel quale Heidegger opera una distinzione concernente i due possibili sensi della *Gelassenheit*. Da un canto, infatti, essa verrebbe ad indicare un volere, strettamente connesso ad un "non, il quale, a sua volta, si rivolge al volere stesso e lo revoca"²²². In questo senso, il "non-volere" coinciderebbe con una revoca del volere, e tuttavia quest'ultima rimarrebbe qualcosa di volontario, dunque non si congederebbe veramente dall'ambito del volere; d'altro canto, invece, la *Gelassenheit* avrebbe a che fare con "ciò che resta completamente al di fuori da ogni forma di volontà"²²³. Tuttavia, i due possibili sensi della *Gelassenheit* non sono tra essi nettamente separati, anzi si rapportano l'uno all'altro. Più precisamente, la prima accezione in cui tale modalità si dispiega, ovvero il "volere il non-volere", si offre come la possibilità che è data

²²⁰ Sul significato del termine *Gelassenheit*, cfr. quanto afferma Fabris in M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., pp. 78-81.

²²¹ Ivi, p. 38.

²²² GA 13, p. 39; trad. it., p. 47.

²²³ *Ibidem*. Sul tentativo heideggeriano di determinare l'essenza del pensiero e della volontà attraverso le nozioni di *Andenken* e di *Gelassenheit* e, in particolare su un "non-volere", che non deve essere inteso a sua volta come un atto della volontà, e che schiude "la via della *Gelassenheit*", Marassi afferma che quest'ultimo «non si ottiene con un atto della volontà, con un "no" – che in quanto negazione è sempre segno di una precedente affermazione, prima posta per poi essere negata – e neppure va inteso come una "distruzione" della volontà stessa. Il non-volere è piuttosto "fuori" dalla volontà, "oltre" questa dimensione. Senza il volere compare la *Gelassenheit*, permessa da altro, non dall'uomo come effetto della sua capacità: indica dunque uno stato di disponibilità da parte dell'uomo verso la dimensione originaria del suo stesso volere e pensare» (M. Marassi, *Ermeneutica della differenza*, cit., p. 128). Sempre in questo senso deve perciò essere intesa la possibilità di lasciar essere l'ente per ciò che esso è, dunque non a partire dall'ente stesso ma muovendo dal dispiegarsi della verità dell'essere, o meglio, come afferma Marassi, «la possibilità di "lasciar-esser" l'essere e il permettere che le cose siano "cose", siano cioè ciò che "sono" e secondo il loro modo proprio di esserlo e non quindi considerate unicamente in vista e secondo la misura conoscitiva dell'uomo» (ivi, p. 129).

all'uomo di preparare l'incontro con l'essenza del pensiero²²⁴, chiaramente solo se questo non è più inteso nella modalità del pensiero calcolante e rappresentativo, ma a partire dalla coappartenenza reciproca tra l'uomo e l'essere. Proprio in questo senso, risulta particolarmente interessante il modo in cui la *Gelassenheit* emerge come strettamente connessa con il tema dell'attesa (*Warten*).

Come giustamente nota Fabris²²⁵, tale questione era già stata affrontata da Heidegger in *Sein und Zeit*, proprio in relazione alla distinzione tra *erwarten* (aspettare) e il fenomeno più originario del *Warten*, e dunque in riferimento alla possibilità di mantenere aperto il possibile in quanto tale, cioè senza che esso si risolva “nel reale che ci si attende”²²⁶. Più precisamente, nell'opera del '27, veniva posta l'attenzione sul fatto che, nella quotidianità media, l'attesa si rivolge per lo più alla realizzazione di ciò che ci si attende, affinché questo passi dall'essere “semplicemente possibile” all'essere “effettivamente reale”. In tal caso, la realtà coincide con la semplice-presenza, intesa come sussistenza costante, come “disponibilità”. Ciò rivelerebbe che la possibilità auspicata non è auspicata in quanto tale, ma è desiderata in quanto realizzabile; e dunque, ciò cui veramente si tende non è la possibilità in quanto possibilità ma, al contrario, la possibilità realizzabile, o meglio, realizzata.

Tuttavia, nel rapporto tra l'esserci e il suo autentico essere-alla morte, le cose stanno diversamente. Tale modalità esistenziale, infatti, non è identificabile con una sorta di esaltazione della morte, intesa come decesso, né viene a coincidere con il tentativo di realizzare la propria morte come punto finale e conclusivo dell'esistenza. Nella modalità dell'autentico essere-alla morte, l'esserci si pone piuttosto in relazione a tale possibilità esplicitandola in quanto tale, ovvero in quanto possibilità che, per rimanere tale, non deve essere rivolta verso una possibile realizzazione.

Anche in questo caso, ovvero nello scritto del 1944-45, il “restare in attesa”²²⁷ non è legato all'aspettativa concernente la possibile realizzazione di una possibilità, non ancora divenuta un che di reale; esso va piuttosto pensato in stretta connessione con il mantenersi del possibile in quanto possibile, e non in vista di una sua eventuale realizzazione. Lo stare in attesa, così pensato, aprirebbe perciò la via che conduce all'incontro con l'essenza del pensiero, e dunque con l'accadere dell'essere, e renderebbe accessibile il luogo in cui tale accadere si dispiega²²⁸. Heidegger tenta a

²²⁴ «Lei allude all'essenza del pensare che, come insistente abbandono alla contrata, è il modo proprio dell'uomo di rapportarsi alla contrata stessa, che noi intravediamo come la prossimità alla lontananza» (ivi, p. 71; trad. it., p. 75).

²²⁵ Ivi, pp. 81-82.

²²⁶ «Anche nell'attendere hanno luogo un allontanamento dal possibile e un far leva sul reale da cui ci si attende. Muovendo dal reale e tendendo a esso, il possibile è risolto nel reale che ci si attende. 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 *anticipazione della possibilità*» (SZ, p. 348; SZV, p. 313; SZM, p. 741).

²²⁷ «Restiamo in attesa, allora, ma evitiamo di aspettare; l'aspettare, infatti, si pone già nell'ambito di un rappresentare e del suo rappresentato. [...] l'attesa non si lascia affatto ricondurre alla rappresentazione. L'attesa in realtà non ha alcun oggetto» (GA 13, p. 49; trad. it., pp. 55-56).

²²⁸ «S: Se qualcuno ora ci udisse parlare, potrebbe cadere facilmente nella falsa opinione che l'abbandono fluttui nell'irreale, nell'inconsistente e che sia, esso stesso privo di qualsiasi forza d'azione, quasi un lasciar correre (*Zulassen*) privo di volontà e, in fondo, la negazione della volontà di vivere! [...] E: Bisognerebbe allora pensare ad esempio il termine “decisione” (*Entschlossenheit*) come è pensato in

questo punto di andare oltre l'orizzonte (*Horizont*) entro cui ogni rappresentazione diviene possibile, e cioè oltre “il lato a noi rivolto di qualcosa di già aperto che ci circonda”, in direzione della provenienza stessa di tale orizzonte, e dunque in direzione della possibilità di pensare “ciò che ci viene-incontro”, ovvero una “contrada” (*Gegend*), “in cui tutto ritorna a se stesso (*zu sich zurückkehrt*)”²²⁹. E questo ritornare a se stesso di ciò che appartiene alla contrada deriva dal fatto che essa “raccolge, sebbene nulla avvenga, ogni cosa nel suo rapporto ad ogni altra facendola permanere nell'acquietarsi in se stessa (*in das Verweilen beim Beruben in sich selbst*)”²³⁰; proprio in tale ‘raccolgere’, e in tale ricondurre a sé ciò che le appartiene, consiste in “farsi-incontro” della contrada²³¹, a partire dal quale soltanto ogni orizzonte può, a sua volta, dispiegarsi. In tale circostanza, come successivamente avverrà nella conferenza del 1950 su *La cosa*, emerge in tutta la sua portata il complesso tentativo da parte di Heidegger di pensare “ciò che ci viene-incontro”²³² non a partire da qualcos'altro, in base a cui esso potrebbe essere spiegato, ma muovendo da se stesso e dal modo del suo darsi. Si tratta cioè di pensare l'Aperto per l'accadere della verità dell'essere non più, e certo non

Sein und Zeit (Essere e tempo): come quell'autoaprirsi dell'Esserci all'Aperto che l'Esserci si è assunto in modo proprio (*als das eigens übernommene Sichöffnen des Daseins für das Offene*). M: E precisamente in questo senso, come l'Aperto, noi pensiamo» (ivi, p. 63; trad. it., p. 68).

²²⁹ Ivi, p. 46; trad. it., p. 53. A tale riguardo, si veda anche l'analisi condotta da Marassi nel suo *Ermenutica della differenza. Saggio su Heidegger*, che ruota intorno alla questione della differenza ontologica, la quale si lega in modo inscindibile al tema della trascendenza. Quest'ultima, come precedentemente emerso, deve essere pensata, nella speculazione heideggeriana, come oltrepassamento (*Überstieg*), a sua volta da intendere non come un comportamento tra gli altri, ma come la stessa “costituzione fondamentale” dell'esserci. Essa non deve dunque essere compresa né in senso gnoseologico, come “rapporto conoscitivo del soggetto con l'oggetto”, né in senso teologico; piuttosto, essa emerge come “fenomeno originario”, ovvero come la struttura fondamentale dell'essere dell'esserci, muovendo dalla quale soltanto ogni rapportarsi di quest'ultimo all'ente diviene possibile. Più precisamente, non si tratta di un movimento che il soggetto verrebbe a compiere verso un oggetto, poiché ciò che viene trasceso è proprio l'ente, in direzione del mondo, pensato come mondità del mondo, come insieme di rinvii significativi, ed è proprio in questo senso che la costituzione ontologica dell'esserci viene indicata attraverso l'*In-der-Welt-sein* (essere-nel-mondo). Particolarmente interessante risulta il modo in cui, nel testo in questione, le nozioni di trascendenza e di intenzionalità, quest'ultima resa possibile dalla prima, manifestatasi appunto come struttura d'essere fondamentale del *Dasein*, vengono indagate nel loro mutare, pur rimanendo presenti. In particolare, mi riferisco a quanto viene ivi indicato come il passaggio dall'orizzonte trascendentale al “luogo dell'apparire della verità” (M. Marassi, *Ermenutica della differenza*, cit., p. 119), che si delinea attraverso l'individuazione dell'*Andenken* e della *Gelassenheit* come le “modalità sostitutive del pensiero oggettivante-calcolante e della volontà” (ivi, p. 25). In questo senso, Marassi afferma: «Pur restando con *Andenken* e *Gelassenheit* all'interno della prospettiva che vede nel pensiero e nella volontà il modo più proprio di differenziarsi dell'unità originaria, che qualifica la struttura umana, ci troviamo però contemporaneamente di fronte a un pensiero e a una volontà particolari, dalla calibratura totalmente diversa, in cui la componente passiva del loro operare viene accentuata, richiamando in uno spazio di determinazioni che non è più quello dell'orizzonte trascendentale, cioè delle condizioni di possibilità, ma è quello della *Gegnet*, il luogo dell'apparire della verità» (ivi, p. 119). In merito a tali questioni si veda in particolare, ivi, pp. 119-150.

²³⁰ Ivi, p. 47; trad. it., p. 54.

²³¹ «Ciò che è autenticamente storico riposa nella contrada ed in ciò che eviene come contrada, quella contrada che, destinandosi all'uomo (*sich zuschickend*), lo accoglie e lo fa proprio (*vergegenet*) nel suo essere (*Wesen*)» (ivi, p. 62; trad. it., p. 66).

²³² *Ibidem*.

primariamente, in base al modo in cui l'uomo se lo rappresenta, dunque non a partire dall'orizzonte di tali rappresentazioni, ma muovendo dal suo stesso dispiegarsi²³³.

A tal fine, Heidegger richiama l'antica parola *Gegnet* (contrata)²³⁴, “che indica la libera vastità (*die freie Weite*)”, attraverso la quale tenta di approfondire l'ambito problematico concernente l'essenza della contrada. In essa, infatti, convergono sia la libera vastità (*Weite*), sia la permanenza (*Weile*), ed è attraverso essa che ogni cosa è raccolta, fatta permanere, e con ciò ricondotta a se stessa. Ciò che appartiene alla contrada, e che in essa si manifesta, ovvero 'le cose', nel senso che esse assumono a partire dal dispiegarsi della contrada, e dunque del luogo per l'accadere dell'essere, “non possono più essere caratterizzate dallo star di contro (*so dass auch die Dinge...nicht mehr den Charakter von Gegenständen haben*)”²³⁵, ovvero non possono più essere intese come oggetti, come ciò che ci sta contro²³⁶. La contrada è piuttosto pensata come l'Aperto, come “l'indeterminata lontananza di ciò che è lontano (*die Weite des Fernen*)”²³⁷, cui tuttavia “siamo ricondotti”, e nella vicinanza del quale giungiamo, proprio attraverso il restare in attesa, e dunque mediante l'assunzione di una modalità di pensiero altra rispetto a quello rappresentativo e oggettivante.

Tuttavia, questa modalità nuova di pensiero, questa *Gelassenheit*, deve essere tenuta fermamente distinta da un mero “lasciar correre” (*Zulassen*) o addirittura dalla “negazione della volontà di vivere!”²³⁸. Essa viene piuttosto accostata in modo esplicito a quanto era emerso in *Sein und Zeit* in merito al fenomeno dell'*Entschlossenheit*, ovvero a “quell'autoaprirsi dell'Esserci all'Aperto che l'Esserci si è assunto in modo proprio”²³⁹, e verrebbe in un certo senso a configurarsi come “la decisione per il dispiegarsi della verità (*die Entschlossenheit zur wesenden Wahrheit*)”²⁴⁰. Quest'ultima, dal canto suo, si dispiegherebbe attraverso quel “contegno (*Verhaltenheit*) che sempre resta il contegno dell'abbandono”²⁴¹, e verrebbe pertanto a delinearci come l'“acconsentire all'appropriazione della contrada (*die Empfängnis der Vergegenständlichung der Gegnet*)”²⁴², dove

²³³ «In tal modo, però, raggiungeremmo una comprensione della contrada a partire dal suo rapporto a noi, proprio come avveniva prima per l'orizzonte, mentre ciò che cerchiamo in realtà è proprio cosa sia in sé quell'Aperto che ci circonda. Se diciamo che è la contrada – e lo diciamo con l'intenzione di coglierla in sé e non a partire da noi – allora la parola contrada deve indicare qualcosa di diverso» (GA 13, p. 46; trad. it., pp. 53-54).

²³⁴ Per quanto concerne l'uso che Heidegger fa dei termini *Gegend* e *Gegnet*, e le rispettive traduzioni in lingua italiana, cfr. quanto afferma Fabris in M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., pp. 82-83.

²³⁵ GA 13, p. 47; trad. it., p. 54.

²³⁶ «M: Dopo tutto ciò che abbiamo detto su far permanere che caratterizza la vastità che permane (*vom Verweilen der weilenden Weite*), sul lasciar-acquietare nel rivolgersi-in-sé (*vom Beruhenlassen in der Rückkehr*), sul farsi-incontro della contrada, la contrada può ormai difficilmente essere appellata col nome di volontà. E: Già questo, che il far-proprio e il far-sì che caratterizzano la contrada si distinguono essenzialmente da ogni produrre effetti (*Wirken*) e da ogni causare (*Verursachen*), mostra quanto decisamente l'essenza della volontà è estranea a questi fenomeni» (ivi, p. 63; trad. it., p. 67).

²³⁷ Ivi, p. 49; trad. it., p. 56.

²³⁸ Ivi, p. 63; trad. it., p. 68.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ GA 13, p. 64; trad. it., pp. 68-69.

²⁴² Sulla questione di una possibile “appropriazione del pensiero alla contrada”, cfr. anche quanto afferma Fabris in M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., p. 84.

l'appropriazione non va certo intesa in senso volontaristico, ma più come un lasciare che qualcosa sia ciò che è, e come un accoglierlo in quanto tale.

Si tratta perciò, secondo quanto afferma Heidegger, di inoltrarsi nell'insolito e nell'inabituale, disponendosi in tal modo all'ascolto dell'essere, attraverso una modalità di pensiero altra rispetto a quello calcolante, che sia appunto meditante e rammemorante, e mediante la quale divenga possibile accogliere il proprio legame con l'inconciliabile coappartenenza di velatezza e dis-velatezza, propria della verità dell'essere. Attraverso essa, e già in essa, si schiude per l'uomo un diverso modo di "soggiornare sulla terra presso i luoghi e le cose".

Ma questo diverso rapporto con le cose, con gli altri e con il mondo, e dunque questo nuovo soggiornare dell'uomo sulla terra, non accade in uno spazio ridotto all'estensione misurabile, e non potrebbe in alcun modo accadere in esso, infatti proprio per questo la 'vicinanza' e la 'lontananza' assumono un senso profondamente diverso da quello che viene loro abitualmente attribuito. Come precedentemente accennato, esse si riferiscono ad una vicinanza originaria, la quale concerne l'accadere delle connessioni in cui l'uomo è, come tale, sempre situato e coinvolto, e dunque l'accadere della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali²⁴³.

Heidegger affronta tale questione nella già richiamata conferenza del 1950 su *La cosa*, nella quale emerge il tentativo di pensare tale accadere non a partire da qualcos'altro, mediante cui esso risulterebbe in qualche modo spiegabile, ma muovendo da se stesso. In essa, si fa esplicito che la lontananza e la vicinanza non vanno pensate come avviene abitualmente, nel senso che dove non c'è l'una deve esserci l'altra; in tale interpretazione, piuttosto, dove non c'è vicinanza, "anche la lontananza viene a mancare"²⁴⁴, e ciò perché esse non sono riconducibili a distanze misurabili, ma scaturiscono da un che di inapparente e di incalcolabile. Proprio in questo senso, l'eliminazione di ogni distanza, peculiare all'epoca della tecnica, che Heidegger indica come il "dominio del senza-distanza"²⁴⁵, non porta ad una vicinanza, ma conduce al venir meno di quest'ultima, in un'"uniformità nella quale tutte le cose non sono né lontane né vicine"²⁴⁶.

Ciò che sta "nella nostra vicinanza", ciò che ci è vicino, sono le cose; ma, più precisamente, questo cosa vuol dire? Innanzi tutto una cosa non è un oggetto (*Gegenstand*), e non può essere compresa né a partire dalla sua sussistenza, né muovendo dal fatto che un soggetto se la possa rappresentare. La "cosalità della cosa" (*das Dinghafte des Dinges*) non dipende dal materiale con cui è stata costruita, né dal fatto stesso di essere stata costruita, ed è per questo che essa non è mai stata scoperta come tale, o meglio non è ancora accaduto che la si sia lasciata-essere.

²⁴³ Sulla questione del *Geviert*, in relazione all'"etica originaria" nel pensiero di Heidegger, Vinci afferma: «Corrispondere all'essere, attuare l'etica originaria, coincide con la rinuncia al dominio sugli enti e alla trasparenza su se stessi. Questo vuol dire scoprirsi sempre necessitati dall'alterità, tanto delle cose quanto degli altri uomini. Questa alterità è il loro "proprio". Non possiamo pretendere di possederla in anticipo: la sua salvaguardia coincide piuttosto con l'iscrizione nella dimensione mobile e aperta del *Geviert*» (P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit., p. 136).

²⁴⁴ GA 7, p. 167; trad. it., p. 109.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 183; trad. it., p. 121.

²⁴⁶ *Ibidem*.

Attraverso un'accurata analisi di una brocca, ovvero di una 'cosa', Heidegger tenta di mostrare i diversi modi in cui questa emerge, da un canto, muovendo dalla prospettiva del pensiero scientifico e calcolante e, dall'altro a partire dal suo darsi come ciò in cui "permane la semplicità dei Quattro". In questo senso, il vino non si riduce a mero liquido, il quale, a sua volta, sarebbe da intendere come "una condizione generale, universalmente possibile, di aggregazione della materia"²⁴⁷. Esso è piuttosto ciò che "ci è dato dal frutto della vite, nel quale la forza nutritiva della terra e il sole del cielo si alleano e si congiungono" e, nell'offerta del quale permane l'insieme dei Quattro.

L'essenza della brocca, non è perciò riconducibile né al suo sussistere, né al fatto che se ne possa avere una rappresentazione; essa piuttosto, muovendo dal contenere (*fassen*) del vuoto della brocca che, a sua volta, non è "una cavità riempita di aria", si mostra nell'"offerta (*Schenken*) del versare"²⁴⁸. E tutto ciò conduce ad una diversa considerazione della cosa (*das Ding*) e ad un modo alternativo di rivolgersi ad essa, non più come ad un oggetto, ma come a ciò in cui si dà il riunirsi (*Versammlung*) di cielo, terra, divini e mortali, poiché è proprio la brocca, ovvero la sua essenza, intesa come l'offerta del versare, che fa accadere la Quadratura²⁴⁹. In tale riunirsi e in tale accadere emerge anche quella vicinanza, che differisce profondamente dall'eliminazione della distanza, e che, anzi, viene meno proprio a causa di quest'ultima. L'essenza della vicinanza non dipende primariamente dall'estensione misurabile, piuttosto essa coincide con il far accadere, da parte della cosa, l'insieme dei Quattro, avvicinandoli, e dunque portandoli "vicini l'uno all'altro nelle loro lontananze"²⁵⁰.

Ciascuno dei Quattro rinvia agli altri elementi, e dunque all'unità del molteplice in cui la Quadratura consiste, e "rispecchia (*spiegelt*) a suo modo l'essenza degli altri"²⁵¹. Essi

²⁴⁷ GA 7, p. 173; trad. it., pp. 113-114.

²⁴⁸ Ivi, p. 174; trad. it., p. 114.

²⁴⁹ «Il riunirsi (*Versammlung*) la nostra lingua, con un'antica parola, lo chiama "thing". L'essenza della brocca è il puro offrente riunirsi della semplicità della Quadratura in un permanere (*Weile*). La brocca è (*west*) come cosa. La brocca è brocca in quanto è una cosa. Ma come è (*west*) la cosa? La cosa coseggia (*Das Ding dingt*). Il coseggiare riunisce. Facendo avvenire la Quadratura, raccoglie il dimorare di essa ogni volta in un singolo durare (*in ein je Weiliges*): ora in questa, ora in quella cosa. All'essenza della brocca esperita e pensata in questo modo noi diamo il nome di cosa. Noi pensiamo ora questo nome a partire dal pensiero dell'essenza della cosa, a partire dal coseggiare inteso come il riunente far permanere che fa avvenire la Quadratura (*das versammelnd-ereignende Verweilen des Gevierts*)» (ivi, pp. 175-176; trad. it., p. 115).

²⁵⁰ Ivi, p. 179; trad. it., p. 118. Su questo punto, Heidegger afferma: «Questo portare vicino è l'avvicinare. L'avvicinare è l'essenza della vicinanza. La vicinanza avvicina il lontano e proprio in quanto lontano. La vicinanza conserva la lontananza. Conservando la lontananza, la vicinanza dispiega il proprio essere (*west*) nel suo avvicinare» (*ibidem*).

²⁵¹ «Portando alla luce ognuno dei Quattro, il rispecchiare fa avvenire in una reciproca appropriazione (*zueinanderereignet*) la loro propria essenza nella semplicità del traspropriare (*einfültige Vereingung*). Rispecchiando nel modo di questo appropriante-illuminante far avvenire, ciascuno dei Quattro si dà [*sich zuspiehlt*, si manda, come la palla nel gioco] a ognuno degli altri. Questo rispecchiare che fa avvenire libera ciascuno dei Quattro per ciò che gli è proprio, ma lega i Quattro così liberati nella semplicità del loro essenziale appartenersi reciproco» (ivi, pp. 180-181; trad. it., p. 119). Alla questione del *Geviert* ha dedicato pagine interessanti Marassi, nel suo *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, del 1990, in cui emerge la centralità del fatto che, attraverso la struttura della Quadratura, l'ente non appartiene più primariamente a se stesso, ma ad un intero, ad una totalità, muovendo dalla quale soltanto l'ente stesso diviene pensabile. Tali considerazioni si delineano peraltro in stretta connessione con il tema dello *Zeit-Raum*, dunque con lo "spazio del gioco temporale", ed è proprio in questo senso che Marassi sottolinea

sono tra loro distinti e mantengono ciò che è loro peculiare, ma ciò che a tutti è peculiare è proprio il fatto di non essere pensabili prescindendo dalla semplicità e dall'unitarietà della Quadratura stessa, e separatamente da essa. In questa trasappropriazione ed espropriazione, in cui soltanto ciascuna delle quattro direzioni dell'essere, proprio poiché traspropriata ed espropriata, raggiunge e mantiene ciò che gli è proprio, si dà il “gioco di specchi (*das Spiegel-Spiel*) della Quadratura”²⁵², in cui consiste il mondo.

Emerge qui, come precedentemente accennato, il complesso tentativo heideggeriano di pensare il mondo non come dipendente da qualcos'altro, in base a cui potrebbe essere spiegato, o su cui si potrebbe fondare; esso è piuttosto mostrato nell'accadere delle connessioni ad esso peculiari, e a partire esclusivamente da tale accadere. Questo accadere, questo “inanellantesi (*ringende*) gioco di specchi del mondo” viene ulteriormente a delinarsi attraverso il “giro” (*das Gering*), ovvero il raccogliersi dell'anello (*Ring*), della “danza circolare” in cui consiste il gioco di specchi del mondo.

A partire da tali presupposti, la cosa non può in alcun modo essere ricondotta al mero oggetto; essa è piuttosto ciò che ci riguarda, e che intimamente ci concerne. Se la cosa è pensata come ciò in cui accade la Quadratura di cielo, terra, divini e mortali, si apre per l'uomo la possibilità per un abitare nella vicinanza dell'essere.

Tuttavia, proprio a questo punto, è posto l'interrogativo concernente “quando e come vengono le cose come cose?”; e la risposta suona nel modo seguente: “Esse non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo. Ma neppure vengono *senza* la vigilanza dei mortali”²⁵³. Ma cosa vuol dire che i mortali devono restare vigili affinché la cosa sia esperibile in quanto tale? Come si delinea tale vigilanza da parte dell'uomo?

che: «L'unità di tempo e spazio è nella quiete che avvicina le regioni del mondo, e dona quindi la prossimità, la presenza che ne unifica le dimensioni» (M. Marassi, *Ermeneutica della differenza*, cit., p. 377). Il rispecchiarsi reciproco di ciascuno dei Quattro nel *Geviert* fa sì che ogni regione di esso avvenga in ciò che gli è più proprio, e dunque nel coappartenersi essenziale della Quadratura stessa. Si chiarisce in tal modo come lo spazio e il tempo debbano essere intesi come “caratteri della prossimità”, che non risultano pensabili prescindendo dalla struttura del *Geviert* e, ancora più a fondo, dall'*Ereignis* quale evento-appropriazione; ma viene alla luce anche la stretta connessione che tale prossimità mantiene con il linguaggio, qualora questo non sia inteso né come mero strumento, né come facoltà umana. Si tratta di un ‘dire essenziale’, che in alcun modo può essere ricondotto ad un linguaggio oggettivante, inteso come strumento di comunicazione, ma che sia piuttosto in grado di accogliere e di custodire il costitutivo ritrarsi dell'essere. Proprio in questo senso deve essere intesa l'affermazione secondo cui: «Resta all'uomo il compito di seguire la traccia della differenza, il ritrarsi dell'essere nello stesso svelamento, tramite un linguaggio che certo ‘qualcosa’ dica, ma senza oggettivare e insieme lasci anche spazio al non-detto o al non-dicibile. In tal modo il non-detto è nei confronti del detto la sua origine come il ritrarsi dell'essere è origine del suo svelamento» (M. Marassi, *Ermeneutica della differenza*, cit., p. 326). La storia dell'uomo deve dunque essere indagata attraverso l'accadere dell'essere e il dispiegarsi di quest'ultimo nelle quattro regioni del *Geviert*, e nelle connessioni che le concerno. Per tali motivi, si veda M. Marassi, *Ermeneutica della differenza*, cit., in particolare pp. 374-378.

²⁵² «Il facente-avvenire-traspropriante gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo il mondo. Il mondo è (*west*), in quanto mondeggia. Ciò vuol dire che il mondeggiare del mondo non è spiegabile in base ad altro, né fondabile su altro. Questa impossibilità non dipende dal fatto che il nostro pensiero di uomini sia incapace di una tale spiegazione e fondazione. Invece, l'inspiegabilità e l'infondabilità del mondeggiare del mondo risiede nel fatto che cose come cause e ragioni fondanti restano inadeguate al mondeggiare del mondo» (GA 7, p. 181; trad. it., pp. 119-120).

²⁵³ »Wann und wie kommen Dinge als Dinge? Sie kommen nicht *durch* die Machenschaft des Menschen. Sie kommen aber auch nicht *ohne* die Wachsamkeit der Sterblichen. Der erste Schritt zu

In linea con quanto precedentemente emerso sulla possibilità di assumere una modalità di pensiero profondamente diversa da quella dominante del pensiero rappresentativo e calcolante, Heidegger afferma che “il primo passo verso una tale vigilanza è il passo indietro dal pensiero puramente rappresentativo, cioè spiegante-fondante (*erklärende*) al pensiero rammemorante”²⁵⁴. Tuttavia, tale rivolgimento non può consistere in un mero “mutamento di atteggiamento”, poiché esso rimarrebbe all’interno del pensiero rappresentativo, che determina ogni cosa in base al soggetto che se la rappresenta. Si tratterebbe piuttosto di qualcosa di più profondo, ovvero dell’assunzione del proprio costitutivo legame con l’essere e della possibilità di accogliere il sottrarsi peculiare a quest’ultimo, senza pretendere che esso si dia come disvelatezza, e senza tentare di ricondurlo a quanto è già noto e rappresentabile²⁵⁵.

L’essenza della cosa, e la cosa stessa, si mostra, in tale prospettiva, come un che di “modesto”, “poco appariscente”, “qualcosa di poco conto” (*gering*), e ciò è inscindibilmente connesso con il passo indietro (*Schritt zurück*) dal pensiero rappresentativo a quello meditante e rammemorante. Anche in questo caso, però, non si tratta di ‘rigettare’²⁵⁶ il pensiero rappresentativo, piuttosto, se così si può dire, si tratta di coglierlo a partire da ciò che esso è, e dunque a partire dal darsi dell’essere mediante il sottrarsi ad esso peculiare, e dalla coappartenenza di velamento e dis-svelamento nella verità intesa come *aletheia*.

La ‘cosa’, dunque, apre un mondo come connessione di rimandi, nel quale l’uomo è, come tale, sempre coinvolto, e nel quale egli scopre la sua essenza in quanto mortale, inscindibile da un che di eccedente e di non presente, almeno non nel senso in cui ordinariamente viene intesa la presenza di qualcosa. La possibilità di accogliere il proprio legame con tale assenza, con tale mancanza, è indicata da Heidegger come la via alternativa ad un destino metafisico, in cui l’uomo ponga se stesso come misura del proprio soggiornare e trascuri quell’ulteriorità che sempre gli si sottrae e che, tuttavia, lo determina²⁵⁷.

Il passo indietro dal pensiero rappresentativo implica perciò una presa di distanza da tutto ciò che a tale pensiero risulta peculiare, e in primo luogo dalla sovrabbondanza,

solcher Wachsamkeit ist der Schritt zurück aus dem nur vorstellenden, d. h. erklärenden Denken in das andenkende Denken» (GA 7, p. 183; trad. it., p. 121).

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Su questo punto, risulta particolarmente interessante quanto afferma Vinci, esprimendosi nel modo seguente: «Il punto decisivo è la conquista per ogni singolo uomo della “trasappropriazione” all’alterità dell’essere: in questo *Ereignis* ognuno potrà divenir se stesso proprio sottraendosi alla continuità e all’omogeneità di un orizzonte comune solo umano. Nell’*Ereignis*, nel suo “tenue” lampeggiare, usciamo dal nostro essere soggetti, ci rendiamo “eccentrici” e, aprendoci all’alterità dell’essere, ci volgiamo ad un diverso soggiorno, ad un modo alternativo di stare davanti alle cose e insieme agli altri uomini [...] Ogni uomo può essere se stesso solo se si assume la responsabilità di riconoscere l’alterità dell’essere come costitutiva della sua ipseità» (P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit., p. 135).

²⁵⁶ GA 7, p. 186; trad. it., p. 123.

²⁵⁷ A tale proposito, Vinci afferma: «Dobbiamo avere chiaro che per Heidegger il sottrarsi dell’essere consiste nello sfondarsi dell’orizzonte di senso, nell’accettazione del venir meno dell’autosufficienza umana, e che solo questa autolimitazione ci mette in contatto con le cose in se stesse [...] Il carattere preparatorio del pensiero heideggeriano riguarda quindi la possibilità di fare esperienza delle cose disponendosi all’attesa di un nuovo invio dell’essere, di una nuova epoca, in cui vacilli ogni definitività tecnico-metafisica» (P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit., pp. 130-131).

dalla piena disvelatezza, dall'illimitatezza e dall'"innumerabilità degli oggetti ovunque indifferenti"²⁵⁸, proprie della tecnica moderna, al fine di poter lasciar-essere la cosa nella sua essenza di cosa, ovvero come qualcosa di poco conto (*gering*). Si tratta, in ultima analisi, di lasciare che le cose si manifestino per ciò che esse sono, nella radura aperta, nell'apertura del *Geviert*, a cui noi stessi apparteniamo, senza tentare di 'appropriarsene' e senza voler loro imporre preliminarmente un senso già dato.

Prendere le distanze dal pensiero rappresentativo significa perciò anche dislocarsi da un atteggiamento di tipo impositivo, e collocarsi nell'ambito aperto per l'accadere dell'essere, avendo cura delle cose presso cui si soggiorna e assumendo su di sé la condizione di mortale, ovvero la propria finitezza e gettatezza, e il proprio costitutivo legame con l'essere, e con il darsi e il sottrarsi ad esso peculiare.

Ciò che all'uomo è dato di poter fare sta precipuamente nell'assumere un pensiero che, anziché disconoscere tale condizione, l'accolga e la lasci essere in quanto tale, prestando, in tal modo, ascolto all'appello che l'essere gli rivolge. L'essenza dell'uomo va dunque rintracciata precipuamente in questo rapporto, in questa corrispondenza, e in questa coappartenenza reciproca. In tale mutamento rispetto al pensiero calcolante rientra perciò anche la possibilità di cogliere la tecnica moderna non come scaturente dall'uomo e come dipendente in modo esclusivo da esso, ma come il preciso modo in cui l'essere si invia e si destina nella nostra epoca storica, modalità alla quale, essendo l'essenza dell'uomo rintracciabile nel suo coappartenersi con l'essere, è possibile corrispondere in una determinata maniera, disconoscendola oppure accogliendola e lasciandola essere come tale. La dimensione etica nel pensiero di Heidegger non prospetta alcuna 'salvezza' e non assicura alcun effetto e alcun risultato. Essa si colloca in una via possibile per risalire dalla pianificazione, dalla calcolabilità e dall'organizzazione totale dell'ente, all'origine di tale condizione e del pensiero rappresentativo, rintracciando tale origine nello stesso indissolubile legame tra l'uomo e l'essere, e più precisamente nella *letbe* rimasta nascosta nell'*aletheia*, e dunque nel modo di darsi dell'essere, attraverso il sottrarsi ad esso peculiare.

Certamente ciò implica una rinuncia alla totale disponibilità e accessibilità dell'ente, e comporta un crollo delle abituali griglie interpretative, scaturenti dalla tradizione e da una determinata interpretazione dell'essere, che considera la disvelatezza e trascura la velatezza in essa implicita. Ciò comporta un difficile spaesamento e un disorientamento problematico, che può essere sopportato soltanto da un pensiero che sia in grado di accogliere il mantenersi e il coappartenersi dei contrasti, e dunque la coappartenenza e l'indissolubilità di velatezza e dis-velatezza, di presenza e assenza, di solito e insolito. Attraverso l'assunzione di tale pensiero meditante e rammemorante, all'uomo è data la possibilità di preparare un ambito aperto per l'accadere della verità, profondamente diverso da quello peculiare al pensiero rappresentativo e all'epoca della tecnica, in cui l'essere possa dispiegarsi come tale.

Proprio in vista di tale possibilità, nell'ambito di una riflessione concernente la tecnica moderna come modo del disvelamento peculiare alla nostra epoca, condotta nella conferenza del 1957 *Der Satz der Identität*, Heidegger si esprime nel modo seguente:

²⁵⁸ GA 7, p. 184; trad. it., p. 122.

Ma dov'è deciso che la natura come tale debba rimanere per ogni futuro la natura della fisica moderna, e che la storia debba presentarsi solo come oggetto della storiografia? È vero che non possiamo rigettare il mondo tecnico attuale come opera del demonio e che non ci è lecito distruggerlo, ammesso che non lo faccia da sé. Ancora meno, però, dobbiamo abbandonarci all'opinione che il mondo tecnico sia tale da impedire in assoluto un saltare via da esso. Questa opinione considera l'attualità, da cui è ossessionata, anche come l'unica realtà. Non c'è dubbio che si tratti di una fantasia [...]²⁵⁹.

²⁵⁹ »Allein, wo ist entschieden, daß die Natur als solche für alle Zukunft die Natur der modernen Physik bleiben und die Geschichte sich nur als Gegenstand der Historie darstellen müsse? Zwar können wir die heutige technische Welt weder als Teufelswerk verwerfen, noch dürfen wir sie vernichten, falls sie dies nicht selber besorgt. Wir dürfen aber noch weniger der Meinung nachhängen, die technische Welt sei von einer Art, die einen Absprung aus ihr schlechthin verwehre. Diese Meinung hält nämlich das Aktuelle, von ihm besessen, für das allein Wirkliche. Diese Meinung ist allerdings phantastisch [...]« (M. Heidegger, *Der Satz der Identität* [1957], in GA 11, p. 49, trad. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 50).

Conclusioni

Le analisi svolte nell'ambito del presente lavoro hanno seguito come filo conduttore l'attenzione da parte di Heidegger per la situatività dell'essere umano, per il suo essere sempre in un *Da*, che tuttavia non può essere ridotto ad una mera collocazione nello spazio, inteso come estensione misurabile, ma che ha molto a che fare con il ruolo che in tale riflessione assume il concetto di luogo (*Ort*); a partire da quest'ultimo, infatti, lo stesso spazio diviene pensabile in un modo profondamente diverso sia dallo spazio fisico oggettivo, sia da un che di riconducibile all'uomo inteso come soggetto. Heidegger, peraltro, nonostante in seguito recupererà il termine 'uomo', in *Essere e tempo* non parla di soggetto, né di uomo, né di *animal rationale*; egli, piuttosto, prendendo le distanze dal 'soggetto' della filosofia moderna, tenta di pensare il modo di essere dell'uomo attraverso il *Dasein*, la cui costituzione ontologica è rintracciata nel fenomeno originario dell'essere-nel-mondo, attraverso il quale tale pensiero intende escludere l'idea di una correlazione tra un soggetto e un oggetto preliminarmente separati tra di loro.

Muovendo da tali presupposti, non solo l'esistenza del *Dasein* non deve essere confusa con la realtà effettiva, con la mera sussistenza, ma essa non può propriamente mai realizzarsi, essendo che il modo di essere dell'esserci viene rintracciato nella possibilità esistenziale, dispiegantesi nel suo essere costitutivamente nella modalità del *Seinkönnen*, ed essendo esso tale sempre e solo come un "aver-da-essere". D'altro canto, il modo di essere degli enti con cui l'esserci si trova ad avere a che fare non è affatto da intendere come la loro sostanzialità, ma come la loro utilizzabilità per l'esserci; tale utilizzabilità deve inoltre essere considerata nell'ambito di un insieme di rinvii, dal quale l'esserci non può in alcun modo prescindere, e che viene a costituire il modo d'essere peculiare al mondo, ovvero la sua "mondità"; quest'ultimo, pertanto, non è più inteso nella modalità dell'estensione misurabile, né, dunque, come contenitore per "la totalità dell'ente che può essere semplicemente-presente all'interno del mondo"¹.

Tuttavia, se si pone a confronto l'indagine condotta in *Essere e tempo* con la speculazione heideggeriana ad esso successiva, emergono dei mutamenti significativi, strettamente connessi con quella che è passata alla storia della filosofia come la *Kebr* degli anni Trenta. Innanzi tutto, ciò che cambia va rintracciato nel punto di partenza da cui muove l'interrogazione heideggeriana sull'essere, la quale tuttavia rimane un tratto costante del percorso di pensiero di Heidegger. Essa però, mentre nell'opera del '27 era stata affrontata a partire dal progetto (*Entwurf*) dell'esserci, e dunque dall'autoprogettarsi di quest'ultimo, sarà successivamente sviluppata muovendo dalla verità dell'essere, e dunque dall'accadere di quest'ultimo, mediante il darsi e il sottrarsi ad esso peculiare. Ciò vuol dire che Heidegger si allontanerà sempre più dal tentativo di scoprire un orizzonte (*Horizont*) per l'interpretazione dell'essere, in direzione di quella *Dimension* in cui all'uomo è data la possibilità di in-sistere, nella coappartenenza reciproca con l'essere, e in cui si offrono le condizioni per accogliere quanto

¹ SZ, pp. 86-87; SZV, pp. 86-87; SZM, p. 195.

inevitabilmente gli si sottrae, e che risulta, a sua volta, strettamente connesso con il tratto della velatezza, insito nella verità come *a-letheia*.

In questo senso, come sottolinea Pöggeler², nonostante il pensiero di Heidegger si fosse fin dall'inizio mosso in una direzione considerevolmente diversa rispetto al pensiero esplicativo, e alla tendenza metafisica a ricondurre l'essere nell'ambito concernente l'ente, esso si allontanerà sempre più anche da ogni tentativo di fondazione (*Fundierung*) e tenterà di pensare il mondo, l'uomo, e il suo essere sempre situato e coinvolto in un determinato evento, a partire dall'evento stesso, e dunque dai rinvii e dalle interconnessioni di tale accadere, senza ricorrere ad un principio in base al quale esso possa essere spiegato. Nell'ambito di un simile rapportarsi all'essere, che Heidegger indicherà attraverso l'espressione "pensiero dell'essere", si farà inoltre sempre più pressante l'esigenza di accogliere come tale, e di mantenere, l'ineliminabile coappartenenza dei contrasti, ovvero di velatezza e dis-velatezza, di presenza e assenza, di solito e insolito, senza tentare di risolverla, né di porla sotto il proprio controllo, riconducendola a quanto risulta già noto.

Quanto al *Dasein*, che si era rivelato al centro dell'analitica esistenziale come quell'ente, del tutto particolare, che solo può porsi la domanda sull'essere, si verificherà, già a partire dal saggio del '36 su *L'origine dell'opera d'arte*, un'importante ridefinizione del senso ad esso peculiare. Esso, infatti, mentre in *Sein und Zeit* tendeva a coincidere con il *Dasein* umano, dopo la svolta sarà esplicitamente esteso ad esempio all'opera d'arte, intesa come il "porsi in opera della verità", e alle cose, che non saranno più considerate come meri utilizzabili intramondani, e verrà pertanto a coincidere con la radura aperta per il darsi e il sottrarsi dell'essere. Più precisamente, bisognerà intenderlo non più come esclusivamente o anche solo primariamente riferito all'essere umano, ma come quella dimensione spazio-temporale, che si delinea già nei *Beiträge* attraverso la nozione di "frammezzo", e che sarà ulteriormente sviluppata nella speculazione heideggeriana successiva, fino a giungere, nella conferenza del '62, *Zeit und Sein*, alla quadridimensionalità dello *Zeit-Raum*, non più riferita principalmente al progettarsi del *Dasein* umano, e in cui la prossimità vicinante (*die nähernde Nähe*) giocherà un ruolo decisivo. Tuttavia, entrambi i modi in cui l'esser-ci è stato pensato e indagato risultano strettamente connessi con la situatività dell'essere umano.

Dopo questa essenziale premessa, volta ad inquadrare le questioni intorno alle quali ruotano le analisi fin qui condotte nel loro contesto problematico più ampio, diviene possibile ripercorrere brevemente quanto finora emerso, riassumendo i risultati guadagnati, ed esplicitando gli eventuali rapporti che li concernono e le connessioni che li legano.

Il primo capitolo affronta l'interpretazione dello spazio elaborata da Heidegger in *Essere e tempo*, la quale tende principalmente a far emergere l'importanza della distinzione tra la spazialità esistenziale, che si delinea attraverso i fenomeni del dis-allontanamento (*Entfernung*) e dell'orientamento-direttivo (*Ausrichtung*), e quella concernente, da un canto, gli utilizzabili intramondani e, dall'altro, gli enti considerati nella modalità della semplice-presenza. Infatti, mentre questi ultimi sono spaziali nel senso dell'essere contenuti in uno spazio, a sua volta inteso come mero contenitore, e dunque lo sono alla luce dello

² O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 340-341.

spazio pensato come estensione uniforme e misurabile, gli utilizzabili intramondani possiedono una spazialità scaturente dal loro essere disposti e collocati nell'ambito dell'insieme di rinvii di significatività, da cui scaturisce anche l'appagatività loro propria. Ciò vuol dire che, mentre nello spazio naturale omogeneo ogni 'punto' è identico agli altri e con essi interscambiabile, nella spazialità concernente gli utilizzabili con cui l'esserci ha a che fare, ogni posto è significativamente diverso dall'altro, e dipende da quell'insieme di rinvii a partire dal quale ogni ulteriore interpretazione diviene possibile, venendo in tal modo a risultare strettamente connesso con lo stesso modo di essere del mezzo, e dunque con l'utilizzabilità. Ma ciò a cui l'ente si riferisce, l'"a-che" (*Wozu*) del suo essere utilizzabile, è l'esserci stesso, che viene così a configurarsi come l'"in-vista-di-cui" (*Worum-willen*) dell'utilizzabilità del mezzo, che però, a differenza di quest'ultimo, non è in vista di qualcosa di altro da sé, ma in vista di se stesso.

In questo senso, come emerso in particolare attraverso l'interpretazione di tali nessi offerta da Mitchell, lo spazio correrebbe il rischio di essere ricondotto interamente al *Dasein*, che, almeno in *Essere e tempo* tende a coincidere con il *Dasein* umano, e verrebbe addirittura a ridursi, secondo quanto afferma Mitchell, ad una sorta di "spazio addomesticato", determinato esclusivamente in funzione del *Dasein*³.

Ma il *Dasein* non è il soggetto della filosofia moderna, e ciò rende la questione particolarmente complessa, poiché bisogna sempre tenere in considerazione che esso, essendo progetto-gettato e scaduto, è già sempre in rapporto con un che di ulteriore rispetto a se stesso, che non dipende da esso e che non è stato posto da esso, ovvero con la sua propria gettatezza; questa, infatti, non gli consente, a mio giudizio neanche in *Essere e tempo*, di farsi padrone della propria situazione, e determina l'esserci in ogni suo modo di essere, dunque anche in relazione alla propria spazialità e al proprio rapporto con lo spazio.

Andando più a fondo, emerge come il punto cruciale sia da rintracciare nel modo in cui lo spazio, e non la spazialità del *Dasein*, viene affrontato nell'opera del '27. Più precisamente, nel tentativo heideggeriano di pensare un senso dello spazio più profondo rispetto all'estensione misurabile, emerge il pericolo di ricondurre lo spazio come tale alla spazialità del *Dasein* umano, lasciando nel vago una domanda che Heidegger effettivamente si pone, specie in conclusione al § 24, e che concerne precipuamente il modo di essere dello spazio. Tuttavia, ciò risulta a mio avviso strettamente connesso proprio con l'impostazione di *Essere e tempo*, ovvero con il fatto che l'interrogazione sull'essere sia ivi condotta a partire dall'autoprogettarsi dell'esserci, e non ancora, come invece avverrà in seguito alla *Kebr*, muovendo dalla stessa verità dell'essere, e dunque dal darsi e sottrarsi, peculiare a quest'ultimo.

Ciononostante, limitandoci per il momento alle analisi condotte in *Sein und Zeit*, appare già come alla differenza tra la spazialità del *Dasein* e quella della semplice-presenza sia attribuita un'importanza centrale; essa viene sviluppata, nel § 12, attraverso la distinzione ontologica tra l'in-essere (*In-sein*) esistenziale e l'essere-dentro (*Inwendigkeit*) categoriale, la quale mira a fare emergere come l'esserci non possa in alcun modo essere compreso come la mera presenza corporea dentro un ente, il mondo, a sua volta inteso come semplicemente-presente. Tale distinzione, però, non mira a "negare

³ A. J. Mitchell, *Heidegger among the Sculptors*, cit., p. 7.

all'esserci ogni sorta di 'spazialità'⁴, ma viene piuttosto a coincidere con il tentativo, da parte di Heidegger, di delineare una spazialità profondamente diversa da quella resasi dominante attraverso l'interpretazione dell'essere come semplice-presenza e che tuttavia, nell'opera del '27, risulta "possibile solo *sul fondamento dell'essere-nel-mondo in generale*"⁵, dunque, sulla base della temporalità esistenziale.

Si tratta di una spazialità che, fin dal § 12 di *Essere e tempo*, viene esplicitamente accostata al tema dell'abitare e dell'essere familiare dell'esserci con il proprio mondo. In questo senso, già nell'ambito dell'analitica esistenziale, il modo di essere peculiare all'esserci viene individuato nell'ambito concernente l'in-essere, e dunque il soggiornare, che sarà mantenuto e rielaborato nella speculazione heideggeriana successiva, e che manterrà in essa un ruolo decisivo. Inoltre, peculiare al *Dasein* risulta un modo di essere spaziale che viene rintracciato nel fare spazio (*einräumen*), inteso come un concedere spazio, che risulta decisivo nell'incontro con l'utilizzabile intramondano; quest'ultimo, la cui spazialità si fonda su una certa prossimità ambientale, che scaturisce a sua volta dalla mondità del mondo, viene rilasciato alla totalità di "appagatività" (*Bewandtnis*) non da un ente ad esso conforme, ma dal *Dasein*, il quale può, in base alla sua costituzione ontologica, essere colpito e affetto dagli enti che incontra nel quotidiano avere a che fare con essi.

Muovendo da tali presupposti, è certamente plausibile affermare che lo spazio cui Heidegger fa riferimento non può essere uno spazio generico o astratto, ma deve essere strettamente connesso a quel mondo cui si riferisce, e solo ad esso. Per di più, lo spazio così inteso non è più comprensibile alla maniera di uno spazio meramente vissuto, ma emerge come indissolubilmente legato all'incontro dell'esserci con l'ente intramondano e al modo in cui quest'ultimo viene rilasciato da parte di quello.

Tuttavia, in questo caso, si potrebbe forse dire che non si tratta soltanto di una connessione, ma di una dipendenza. Tale dipendenza, però, non vuol dire che lo spazio sia posto sotto il controllo del *Dasein* umano e sia ad esso assoggettato; piuttosto, essa rinvia al fatto che l'esserci scopre l'ente a partire da una precisa prossimità, e lo rilascia in un determinato modo, ed è proprio questo modo di rilasciare l'ente alla totalità dell'appagatività che può o meno contribuire alla trasformazione della stessa prossimità, e dunque dello spazio. Si tratta perciò di uno spazio che non deve essere inteso come pre-dato e astratto, né come semplicemente vissuto, ma di uno spazio che si potrebbe forse pensare come 'costruito', dove risuona il senso profondo del termine costruire (*bauen*), al quale Heidegger presterà una particolare attenzione nella conferenza del '51, *Bauen Wohnen Denken*.

Ma se l'esserci non è spaziale primariamente in riferimento alla porzione di spazio fisico occupata dal proprio corpo, come bisognerà intendere la sua spazialità? Nell'ambito dell'analitica esistenziale, il modo di essere spaziale dell'esserci, e dunque l'*einräumen* ad esso peculiare, viene a precisarsi attraverso i due esistenziali, precedentemente richiamati, individuati nell'*Ent-fernung* e nell'*Ausrichtung*. L'esserci è inteso come essenzialmente dis-allontanante, e ciò vuol dire che esso possiede una tendenza costitutiva ad eliminare la lontananza (*Ferne*), portando nella vicinanza ciò che

⁴ SZ, p. 75; SZV, p. 77; SZM, pp. 169-171.

⁵ *Ibidem*.

è lontano. Tale questione esige, però, un chiarimento concernente quel che bisogna intendere attraverso i termini ‘vicinanza’ e ‘lontananza’, ed è per questo che Heidegger, affrontando una questione che sarà ribadita e ampliata specie nella conferenza del 1950 su *La cosa*, si preoccupa subito di precisare come esse non abbiano primariamente a che fare con distanze oggettive e misurabili, ma dipendano dall’insieme dei disallontanamenti cui sono connesse, dunque con la visione ambientale preveggen- te e, in ultima analisi con le preoccupazioni quotidiane che coinvolgono l’esserci.

Lo spazio che Heidegger tenta di esplicitare si rivela perciò nella modalità di uno spazio scoperto a partire da una determinata prossimità, contrariamente a quanto accade nello spazio fisico oggettivo, inteso come “*uniforme* estensione tridimensionale per il movimento di punti-massa che *non* hanno alcun luogo *caratterizzato*”⁶, dove tale prossimità tende piuttosto ad essere neutralizzata. Proprio a partire da questa prossimità, viene a delinearsi l’essere spaziale del *Dasein* nella modalità di un “lasciar-venir-incontro” l’utilizzabile intramondano, ovvero di un dare e concedere spazio, attraverso il quale il mezzo è rilasciato alla sua spazialità. Heidegger si riferisce all’*einräumen*, dunque al concedere spazio, nei termini di una “proposta scoprente di una totalità possibile di posti in base all’appagatività”⁷, e ciò lascia già trasparire come i possibili modi di scoprire tale totalità, e dunque di rilasciare il mezzo da parte dell’esserci alla sua spazialità, non siano tra essi equivalenti.

Lo spazio cui Heidegger si riferisce non è nulla di soggettivo, ovvero sfugge inevitabilmente ad un’interpretazione di esso nella modalità di una forma a priori della sensibilità, né lo si può comprendere alla maniera dello spazio cosmico, come se esso fosse un mero ‘contenitore’ esterno al soggetto. Esso non è soggettivo, né oggettivo, ma scaturisce precipuamente dalla cooriginarietà di esserci e mondo, e dunque dal fenomeno originario dell’essere-nel-mondo. In questo senso, lo spazio, essendo direttamente scaturente dalla mondità del mondo, si offre certamente come condizione dell’incontro con l’utilizzabile intramondano.

Il fatto che si possa interpretare lo spazio come l’estensione misurabile deriva, secondo Heidegger, da un atteggiamento teoretico, che si rivela, in tale prospettiva, secondario e derivato rispetto ad un atteggiamento di tipo pratico-poietico. Tale modalità di rapportarsi all’ente, che nel § 16 era stata affrontata attraverso i fattori della sorpresa (*Auffälligkeit*), dell’importunità (*Aufdringlichkeit*) e dell’impertinenza (*Aufsässigkeit*), si rivela inoltre strettamente connessa con la perdita di quell’orientamento proprio della visione preveggen- te, e dunque con la considerazione del mezzo non più come utilizzabile intramondano, ma come semplice-presenza.

Tale mutamento verrebbe perciò a coincidere con quella che Heidegger indica come la “demondificazione (*Entweltlichung*) specifica della conformità al mondo propria dell’utilizzabile”⁸, la quale scaturirebbe da una determinata modalità di essere scoprente (*Entdeckend-sein*) dell’esserci. Ciò risulta a mio giudizio particolarmente significativo, poiché mostra più concretamente in che senso i possibili modi di scoprire l’ente da parte dell’esserci non possono essere intesi come equivalenti tra di loro, e in che modo

⁶ B, p. 11; trad. it., pp. 27-29.

⁷ SZ, p. 148; SZV, p. 140; SZM, p. 325.

⁸ Ivi, p. 150; p. 142; p. 329.

vengono a delinearci le conseguenze di tali modalità di scoprimento. Emerge così che l'esserci può accedere a modalità di scoprire l'ente tra esse differenti, a partire dalle quali quest'ultimo viene a sua volta rilasciato come utilizzabile intramondano o come semplice-presenza, ed è proprio muovendo da questo lasciar-venir-incontro l'ente, e da questo concedergli spazio, che possono dischiudersi ambiti di significatività tra essi altrettanto differenti. In questo senso, a mio avviso, deve essere intesa l'affermazione heideggeriana secondo la quale "lo spazio *contribuisce* a costituire il mondo"⁹, a partire dal quale soltanto può essere compreso, "e ciò in corrispondenza con la spazialità essenziale dell'Esserci stesso relativamente alla sua costituzione fondamentale di essere-nel-mondo"¹⁰.

Più concretamente, questa volta facendo riferimento alla conferenza su *La cosa*, ciò vuol dire che la 'brocca' può essere scoperta, e rilasciata alla propria spazialità, sia come mero contenitore, realizzato con un determinato materiale, avente determinate proprietà, e nel quale è contenuto un determinato liquido, sia come ciò in cui si riunisce la Quadratura di cielo, terra, divini e mortali. Le conseguenze scaturenti dalle due differenti modalità di scoprimento dell'ente, e di rilascio di esso alla sua spazialità, non sono certamente trascurabili. Ma il punto cruciale, in cui emerge un chiaro mutamento rispetto all'analitica esistenziale, sta nel fatto che le cose, come precedentemente accennato, non possono più rientrare nella distinzione tra *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, poiché adesso la possibilità di aprire nuove connessioni e nuovi insiemi di rimandi non è più prerogativa esclusiva del *Dasein* umano, ma concerne anche le cose, intese nel loro essere 'luoghi' per il venire alla presenza dell'essere, e dunque per il riunirsi dell'insieme dei Quattro. A partire da esse, un determinato spazio può essere disposto, e una determinata dimensione spazio-temporale può o meno rendersi accessibile. Tale possibilità rimane tuttavia strettamente connessa al ruolo decisivo che l'essere umano gioca in relazione ad essa, e ciò andrà a convergere nelle considerazioni, tratte dalla conferenza su *La cosa*, secondo cui le cose, in quanto cose, "non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo", "ma neppure vengono *senza* la vigilanza dei mortali"¹¹.

Ma in cosa consiste questa vigilanza, e in che modo il manifestarsi della cosa in quanto cosa risulta connesso con l'essere e con il rimanere vigile dell'essere umano? Più precisamente, in che senso una determinata dimensione, pur non essendo stata posta dall'uomo, e pur non essendo dipendente e scaturente da esso, si manifesta soltanto se l'uomo è pronto a lasciare che essa venga alla presenza, ovvero a 'fare spazio' all'accadere dell'essere? Tornando ad *Essere e tempo*, è possibile rintracciare una prima formulazione della questione concernente gli interrogativi appena posti nella connessione tra la spazialità del *Dasein* e la possibilità che quest'ultimo ha di accedere all'autenticità della propria esistenza, la quale si fa particolarmente esplicita nel fenomeno della *Situation*. L'essere spaziale del *Dasein* viene infatti ulteriormente sviluppato alla luce della distinzione tra l'autenticità e l'inautenticità dell'esistenza, centrale nell'opera del '27, e si delinea, quanto alla prima di queste due possibilità fondamentali dell'esistere, attraverso il portarsi da parte del *Dasein* nella propria

⁹ SZ, p. 151; SZV, p. 143; SZM, p. 331.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. Heidegger, *Das Ding* [1950], in GA 7, p. 183; trad. it., p. 121.

Situation. Nel § 60, dedicato alla risolutezza (*Entschlossenheit*), Heidegger pone l'attenzione sul profondo mutamento che quest'ultima implicherebbe nella stessa *Erschlossenheit*, e dunque nell'esserci quale essere-nel-mondo. Tale mutamento emerge attraverso l'impossibilità di continuare a considerare le cose come oggetti semplicemente presenti, e gli altri come "il possibile oggetto di un prendersi cura", e dunque mediante la possibilità di lasciar-essere gli altri e gli utilizzabili intramondani per ciò che essi sono. Se dunque, come afferma esplicitamente Heidegger nel paragrafo in questione, la schiusura dell'esserci si rivela radicalmente diversa in connessione con l'autenticità e con l'inautenticità dell'esistenza, allora anche la significatività in essa implicata, ovvero la mondità del mondo, sarà diversa in base al fatto che essa si dia nell'una o nell'altra delle due modalità individuate. Ma tale significatività coincide, a sua volta, con ciò da cui scaturisce la prossimità, a partire dalla quale ogni spazio è aperto e scoperto. Da ciò segue che la spazialità stessa, e dunque, in ultima analisi, lo spazio, si rivelano differenti, in modo non trascurabile, nei due diversi modi di esistere dell'esserci.

Seguendo tale linea direttiva, Heidegger individua nella *Situation*, indissolubilmente legata con la spazialità del *Dasein*, a sua volta intesa come un "dare e concedere spazio", un ambito scaturente precipuamente dalla stessa risolutezza, al quale lo stato interpretativo pubblico non può accedere, poiché esso rimane impigliato nella situazione generale (*die allgemeine Lage*), ovvero nelle circostanze generali, valutate muovendo da una determinata interpretazione dell'essere, resasi dominante. La possibilità di accedere all'autenticità della propria esistenza non va però confusa con l'ottemperanza di norme e regole prestabilite, che spazzerebbe via definitivamente la dimensione inautentica, o che isolerebbe l'esserci dalle cose, dal mondo e dagli altri, confinandolo in un "io ondeggiante nel vuoto"¹²; al contrario, la chiamata della coscienza, attraverso la quale l'esserci, nel suo essere spaesato, chiama se stesso dalla dispersione nel *Man*, "non prospetta un vuoto ideale di esistenza, ma *chiama innanzi dentro la situazione*"¹³.

Ciò che accade nella *Situation* consiste perciò nella possibilità da parte del *Dasein* di modificare le condizioni in cui esso si trova costitutivamente gettato, e ciò non attraverso il tentativo di 'impadronirsi' del suo stesso essere gettato e rendendosi in tal modo 'padrone della situazione', ma assumendo la propria gettatezza e la propria finitezza, e dunque, la propria condizione di progetto gettato e scaduto. All'esserci è data così la possibilità di dislocarsi dalla propria abitudine e di collocarsi in una situazione abitativa, che è tale solo in quanto scelta e che, pertanto, si manifesta come profondamente diversa dalle circostanze generali dello stato interpretativo pubblico. In tal modo, esso si colloca in un orizzonte di possibilità che non coincide propriamente con il suo essere gettato e che, d'altro canto, non è riconducibile all'ambito di possibilità astratte e casuali che ineriscono al *Man*. Ciò significa che, mentre nella prospettiva propria dello stato interpretativo pubblico, in cui vige il dominio della semplice-presenza, il 'Si' intende l'esistenza attraverso il "computo degli "accidenti"

¹² SZ, p. 395; ZSV, p. 355; SZM, p. 839.

¹³ Ivi, p. 398; p. 357; p. 845.

che, equivocando, considera e spaccia come opera sua”¹⁴, l'*Entschlossenheit* apre alle possibilità effettive dell'esistenza, e lo fa rendendo accessibile all'esserci, e tuttavia mai disponibile, un determinato accadere, un evento in cui esso è, come tale, da sempre coinvolto, e che rimane per lo più nascosto a causa di una determinata interpretazione dell'essere.

La *Situation* viene perciò a configurarsi come “il Ci di volta in volta aperto nella decisione”¹⁵, e risulta di centrale importanza al fine di comprendere un senso dell'agire, che sta al di qua di ogni possibile distinzione tra teoria e prassi, che sarà mantenuto e ulteriormente elaborato nella tarda speculazione heideggeriana, e che emergerà con una particolare insistenza nell'ambito delle considerazioni sviluppate nell'*Humanismusbrief*. Proprio in questo senso, infatti, Heidegger giunge, già in *Essere e tempo*, ad affermare che “la decisione non si limita a rappresentarsi cognitivamente una situazione, ma si è già insediata in essa”, e che “in quanto deciso, l'Esserci *agisce* già”¹⁶.

Se così stanno le cose, e dal momento che la connessione tra la spazialità del *Dasein* e la *Situation* è posta in termini espliciti nel § 60 di *Sein und Zeit*, allora anche la questione dello spazio e dell'essere spaziale dell'esserci dovrà avere a che fare con ciò che Heidegger intende attraverso il termine agire (*handeln*), e ciò si rivelerà a sua volta indissolubilmente legato proprio al modo di essere spaziale dell'esserci, ovvero con il dare spazio all'ente, rilasciandolo alla sua spazialità, e dunque, in ultima analisi, con la possibilità di lasciar-essere gli altri e le cose per ciò che essi sono. Sempre in questo senso, infatti, anche la dimensione che Heidegger tematizzerà successivamente attraverso il *Geviert* diverrà accessibile proprio mediante l'agire umano, o meglio, attraverso la possibilità che l'uomo ha di lasciar-essere le cose in quanto cose.

Nell'ambito di tali considerazioni, ho dunque tentato di far emergere come l'intenzione, già in *Essere e tempo*, fosse quella di prendere le distanze dal soggetto della filosofia moderna, e come essa, nonostante i vari mutamenti, rimanga in stretta continuità con quanto sarà successivamente indicato attraverso il rapporto tra l'essere e l'uomo, e mediante la loro coappartenenza reciproca, in cui riecheggia, a mio avviso la peculiare estaticità del *Dasein*, e dunque il soggiornare di quest'ultimo, inteso come l'essere sempre esposto all'essere, e come il rispondere a tale condizione in una determinata modalità.

Quanto ai temi in cui invece emerge una chiara differenza rispetto all'impostazione di *Essere e tempo*, ho tentato di esplicitare l'importanza della riconduzione dello spazio al tempo, conseguente all'identificazione della *Zeitlichkeit* con il senso dell'essere della cura, alla quale si assiste nel § 70 dell'opera del '27, e che sarà successivamente ritrattata in modo esplicito nella conferenza del '62 *Zeit und Sein*. Nel paragrafo in questione, infatti, emerge la difficoltà da parte di Heidegger a delineare i rapporti tra temporalità e spazialità; quest'ultima, pur essendo stata inizialmente individuata come una determinazione ontologica fondamentale del *Dasein*, viene in ultima analisi ricondotta alla temporalità estatico-orizzontale, sulla quale essa risulta, appunto, fondata.

¹⁴ Ivi, p. 397; p. 357; p. 845.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Ripercorrendo il § 70 di *Essere e tempo*, bisogna certamente fare attenzione al fatto che la temporalità esistenziale assume un senso profondamente diverso dal “mero scorrere di punti-ora”, e al fatto che con il darsi di quest’ultima, si dà al contempo qualcosa come un orizzonte, che risulta essere diverso in ciascuna delle tre estasi. L’essere estatica della temporalità implica, infatti, per ogni estasi, un “verso dove” ad essa peculiare, il quale va a convergere nell’unità degli “schemi orizzontali”, fondata sulla stessa temporalità, e dunque in “ciò rispetto-a-cui” l’esserci è aperto. Tuttavia, nonostante il senso che Heidegger attribuisce alla temporalità, la questione problematica concerne proprio tale orizzontalità e, più precisamente, l’orizzonte proprio di ciascuna estasi, che, come tale, è preso di mira sempre muovendo dal *Dasein* umano e dal suo autoprogettarsi, e non ancora a partire dal dispiegarsi di un determinato accadere, nei rinvii e nelle interconnessioni che lo concernono. Ciò non vuol certo dire che nell’opera del ’27 il mondo sia riconducibile a rappresentazioni interne ad un soggetto, ma sta ad indicare che esso viene a coincidere con quella dimensione di ‘senso’ in cui l’esserci è costitutivamente gettato, dove si ricordi, tenendo d’occhio quanto accadrà a partire dagli anni della svolta, l’importanza del passaggio da un’indagine sul senso dell’essere ad un’interrogazione concernente la verità dell’essere.

Quanto emerso nelle analisi fin qui condotte come una “ridefinizione del senso del *Dasein*” deve perciò essere considerato alla luce di tale passaggio. Servendomi delle suggestioni provenienti dalla letteratura critica sulla questione dello spazio nel pensiero di Heidegger, e in particolare delle tesi sostenute al riguardo da Mazzarella, è infatti venuto in chiaro come, in seguito alla *Kebre*, il *Dasein* non possa più tendere a coincidere con il *Dasein* umano, e come in esso rientrino piuttosto a pieno titolo l’opera d’arte e, successivamente, le cose in quanto tali. Proprio per questo, l’identificazione del senso della cura con la temporalità esistenziale si rivela problematica, specie per il passaggio alla *Temporalität* dell’essere *überhaupt*, che deve in ogni caso rispondere al principio di conformità con l’indagine elaborata relativamente all’esserci.

In questo senso, nella riflessione heideggeriana, diviene sempre più pressante la domanda sullo spazio e sullo spazializzarsi di quest’ultimo, fino a giungere ad una ripristinata cooriginarietà di spazio e tempo, e alla determinazione dello spazio come *Urphänomenon*, avvenuta nella conferenza del ’69 *Die Kunst und der Raum*. Persino il tema dell’angoscia e dell’essere-per-la-morte, che in *Sein und Zeit* erano stati affrontati nel loro dispiegarsi temporale, verrebbero adesso analizzati alla luce della spazialità dell’uomo e dello spazio come tale, e ciò in stretta connessione con la dimensione dell’abitare, e dunque del soggiornare dei mortali sulla terra. La stessa dimensione etica, precedentemente legata all’*Entschlossenheit* e al fenomeno esistenziale della *Situation*, assume adesso una dimensione spaziale più marcata, e viene a delinarsi attraverso la riflessione sul soggiorno dell’uomo e sul suo essere, come tale, da sempre coinvolto in un evento, che sarà successivamente rielaborato attraverso l’accadere del *Geviert*, e al quale esso non può non rispondere in una determinata maniera. Alla luce della ridefinizione del senso del *Dasein*, viene sempre più a delinarsi una dimensione spazio-temporale che, come già in *Sein und Zeit*, non dipende dall’esserci umano, ma che adesso è indagata a partire dal suo stesso accadere, la quale ha molto a che fare con l’originario spazializzarsi dello spazio.

Tale questione si farà sempre più insistente, specie nelle conferenze degli anni Cinquanta e Sessanta, dove diventerà chiaro che lo stesso spazio deve essere inteso a partire dal suo dare e concedere spazio, che viene pertanto individuato come ciò che ad esso è peculiare. La connessione tra le cose non è più rimessa al *Dasein* e non è più legata in modo esclusivo all'utilizzabilità che esse presentano in riferimento a quest'ultimo, ma scaturisce dal luogo (*Ort*), che, aprendo una contrada (*Gegend*), raccoglie le cose in essa. Lo spazio così inteso non è certo lo spazio in generale, né lo spazio astratto, ma un preciso spazio tra altri possibili, che riceve la sua essenza dai luoghi, che si rivelano, a loro volta, come la provenienza dello spazio stesso. Quanto emerge qui in modo particolarmente chiaro è un accadere di tipo spaziale, non più riconducibile all'autoprogettarsi del *Dasein* umano, ma scaturente precipuamente dal luogo e dalla sua essenza raccogliente, che, nel raccogliere le cose in una contrada, dispone e concede uno spazio per l'abitare dell'uomo. Quel che in *Essere e tempo* era stato indicato attraverso il termine *Erschlossenheit* subisce con ciò un importante ampliamento in direzione di quell'insieme di connessioni e di possibilità in cui l'uomo, spazialmente e temporalmente viene a trovarsi, e assume un senso profondamente diverso rispetto all'opera del '27, proprio in seguito all'emergere della capacità dei luoghi e delle cose di aprire nuove dimensioni, e di renderle accessibili come tali. Ciò cui Heidegger mira, e che emerge adesso in modo più articolato, consiste nel tentativo di distinguere nettamente l'interpretazione tecnico-scientifica dello spazio, fondata sul calcolo e sulla matematizzazione dei rapporti spaziali, da uno spazio inteso a partire dai luoghi e dal loro gioco d'insieme (*Zusammenspiel*).

Un altro fattore di cambiamento rispetto ad *Essere e tempo* va rintracciato nella questione concernente il 'vuoto' (*die Leere*), e nel legame che esso intrattiene con lo spazio e con il luogo. Infatti, mentre nell'opera del '27 tale problematica non rivestiva ancora un ruolo significativo, nella speculazione heideggeriana concernente il rapporto tra l'arte e lo spazio, le sarà attribuita un'importanza considerevole, fino a giungere, nella conferenza del '64, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, ad essere inteso nella modalità dell'"instaurare luoghi di cui arrischia e progetta l'apertura"¹⁷. Non si tratta perciò di intendere il vuoto come mera mancanza o come assenza di qualcosa, ma di indagarlo in ciò che gli è peculiare, e che si rivela essere strettamente imparentato con ciò che è il più proprio del luogo, ovvero con la sua essenza raccogliente.

In linea con il passaggio dall'ontologia fondamentale ad un pensiero della verità dell'essere, la spazializzazione e la temporalizzazione non sono più limitate al *Dasein* umano, ma si delineano in stretta connessione con il *Bezug* (riferimento) dell'essere all'uomo, e si determinano piuttosto come l'ambito per l'accadere dell'essere, ovvero come il luogo e il momento di tale accadere. Lo *Zeit-Raum*, e dunque l'unità originaria di spazio e tempo, è adesso intesa come il "fondo abissale" (*Ab-grund*), che consente il presentarsi essenziale dell'essere, ovvero il suo darsi mediante il sottrarsi e il ritrarsi ad esso peculiari. Il modo di darsi dell'essere, e il suo inviarsi nelle epoche della storia dell'essere, non è infatti compatibile con l'idea di fondamento stabile propria del pensiero metafisico; esso si dispiega piuttosto attraverso un "restar via (*wegbleiben*) del fondamento", ovvero attraverso una particolare modalità di negarsi di quest'ultimo, il

¹⁷ GA 13, p. 209; trad. it., p. 37.

quale, però, anziché chiudere, schiude; ciò che esso schiude, negandosi, non è altro che il vuoto stesso. Più precisamente, stando a quanto Heidegger afferma nei *Beiträge*, non si tratta del vuoto della privazione o dell'attesa, ma del vuoto inteso "come qualcosa che rapisce in sé, che rapisce nella futurità e dunque al tempo stesso avvia un essente-stato, il quale imbattendosi nell'essente-futuro, costituisce il presente come entrata ricordante-attendente nell'abbandono"¹⁸. Proprio il negarsi e il ritrarsi dell'essere, dunque, consentono lo spostamento della posizione dell'essere umano nell'ente, e la trasformazione di quest'ultimo nell'esser-ci, a partire dalla quale all'uomo è data la possibilità di in-sistere nel frammezzo, e dunque nella radura aperta e diradata per il darsi e per il sottrarsi dell'essere.

Si tratta pertanto di pensare il vuoto come un che di non disponibile che, però, risveglia l'uomo alla sua costitutiva appartenenza ad un'ulteriorità incalcolabile, e dunque, proprio attraverso l'abbandono dell'essere, esso risveglia l'uomo all'appello che gli viene rivolto. Il progettarsi da parte dell'esserci umano deve dunque essere inteso sempre e soltanto nella modalità di una risposta ad una chiamata che non deriva dall'uomo, e che non è ad esso riconducibile. Tuttavia, proprio disponendosi ad accogliere tale appello, l'uomo 'fa spazio' all'accadere dell'essere e al dispiegarsi della verità come *aletheia*. In questo senso, si potrebbe dire che non è più propriamente l'esserci umano a dirigersi verso l'essere, al fine di interpretarlo e di comprenderne il senso, ma è l'uomo stesso a ricevere una chiamata, muovendo dalla quale diviene possibile la trasformazione della propria essenza, e il dispiegarsi della verità dell'essere. Emerge così non solo il legame indissolubile tra l'essere umano e un'eccedenza che gli si sottrae, e che pure lo determina, ma anche, e in modo altrettanto significativo, la non rappresentabilità di tale eccedenza e il suo sfuggire ad ogni tentativo del pensiero di porla sotto il proprio controllo, e di ricondurla a quanto risulta già noto. L'emergere di tale ulteriorità si offre come condizione di possibilità per una modalità di rapportarsi alle cose, al mondo e agli altri, e dunque per un modo nuovo di soggiornare, che trovi la sua misura non più nell'ente, ma nell'accadere dell'*Ereignis*.

Come giustamente sottolinea Vinci, l'estaticità del *Da-sein* "non nasce dal movimento intenzionale del soggetto"¹⁹, né si determina a partire dall'uomo, ma è già subito un 'fuori', che si dispiega nel venire intonati strutturalmente con l'essere e con l'accadere di quest'ultimo. Il *Da-sein* non è più riconducibile all'orizzonte estatico-trascendentale dell'esserci umano, ma viene a determinarsi come la *Dimension*, come il luogo per il dispiegarsi della verità dell'essere. L'essere non può più, in tale prospettiva, essere pensato muovendo dall'ente e in vista di quest'ultimo, ma deve essere inteso a partire dalla donazione di quell'*Es* che dà tempo e che dà essere, e dunque muovendo dall'*Ereignis*. Ma in questo pensiero dell'essere, anche il presente subisce un importante mutamento attraverso l'affrancarsi di esso dalla mera presentificazione mondana, in direzione della presenza come *Anwesenheit*, la quale mantiene un legame strettissimo con l'assenza (*Abwesen*), che si rivela, a sua volta, presente in un modo del tutto particolare. Nella conferenza del '62 *Zeit und Sein*, che riprende il rapporto tra essere e tempo alla luce del percorso che ha preso avvio dall'avvenuta *Kebre*, e che si sviluppa

¹⁸ GA, 65, p. 383; trad. it., p. 374.

¹⁹ P. Vinci, *Essere ed esperienza in Heidegger*, cit., p. 119.

attraverso un'interrogazione concernente ciò che è più proprio dell'essere e ciò che è più proprio del tempo, Heidegger affronta il tema dell'assenza come ciò che, proprio attraverso il suo essere assente, si rivolge all'uomo e fa sentire la sua presenza, e dunque, in ultima analisi, come un modo dell'accadere dell'essere.

Il darsi dell'essere non è affatto riconducibile alla presenza costante, ma si delinea in relazione alla coappartenenza e al mantenimento dei contrasti, e dunque in stretta connessione con il coappartenersi di presenza e assenza, di solito e insolito, di velatezza e dis-velatezza. Lo *Zeit-Raum* non deve dunque essere confuso con la misurazione temporale di un determinato intervallo, ma viene qui a delinarsi come la schiusura quadridimensionale che si dispiega nel recarsi e arrecarsi delle estasi temporali, e dunque, come la radura aperta e diradata per il darsi e il sottrarsi dell'essere, la quale, pur non essendo soggetta a localizzazione alcuna, si offre come condizione di possibilità di ogni ulteriore localizzazione e dello spazio stesso, nel modo in cui esso viene comunemente inteso. Il tempo si rivela dunque come dimensionale, o meglio, come quadridimensionale, e in esso gioca un ruolo decisivo la prossimità vicinante, ovvero il gioco del triplice arrecare delle estasi temporali, attraverso cui si schiude la regione diradata per il dispiegarsi dell'essere. Emerge in tal modo una chiara ridefinizione del senso del *Da-sein* e della struttura spazio-temporale di quest'ultimo, pensata adesso in corrispondenza con l'*Ereignis*, quale evento-appropriazione, e scaturente non solo dalla ripristinata cooriginarietà di spazio e tempo, ma anche dall'emergere dello *Zeit-Raum* come il luogo per il venire alla presenza dell'essere, e dunque per l'accadere di quest'ultimo. In un mondo che non è più spiegabile muovendo dal *Dasein* umano e a partire dalla significatività strettamente legata con l'utilizzabilità e con la distinzione tra *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, l'essere stesso trova la possibilità di dispiegarsi spazialmente e temporalmente, dunque nel suo darsi storico e finito, mediante il sottrarsi ad esso peculiare.

Ma se l'essere umano è costitutivamente legato ad un'eccedenza non rappresentabile, e se il suo essere uomo scaturisce precipuamente da tale rapporto, allora l'essere uomo sta proprio nel suo essere decentrato rispetto a se stesso, ovvero nell'impossibilità di 'determinare' l'essenza dell'uomo muovendo esclusivamente, o anche solo primariamente, dall'uomo stesso, e trascurando in tal modo l'appartenenza di quest'ultimo ad un determinato accadere, e ad un insieme di rinvii e di connessioni, che solo lo determina in ciò che egli è. Proprio in questo senso, il secondo capitolo del presente lavoro rintraccia nel costitutivo decentramento dell'uomo il tratto ad esso peculiare. D'altro canto, l'emergere di un'eccedenza e di un'ulteriorità, che sfugge alle abituali griglie interpretative, si mostra in una stretta connessione con l'esperienza della *Unheimlichkeit*, alla quale Heidegger presta una particolare attenzione già in *Sein und Zeit*, indicandola come il modo di essere fondamentale del *Dasein*, dunque dell'essere-nel-mondo²⁰, il quale tuttavia rimarrebbe quotidianamente e per lo più coperto. A tale proposito, però, diversamente da quanto avverrà nella speculazione successiva alla *Kebre*, l'estraneità che viene a manifestazione nel momento della *Unheimlichkeit* è ancora intesa a partire dal progettarsi del *Dasein*, o meglio dall'essere spaesato di quest'ultimo, scaturente dalla tonalità emotiva fondamentale dell'angoscia. Essa risulta strettamente

²⁰ SZ, p. 368; SZV, p. 331; SZM, p. 781.

connessa con l'esistenziale della gettatezza, che non dipende dall'esserci e non è stata posta da quest'ultimo, ma che viene ancora intesa muovendo dall'autoprogettarsi del *Dasein*, e non dal suo proprio darsi. Tale estraneità eccedente, che trova nell'esperienza della *Unheimlichkeit* il luogo privilegiato del suo venire alla presenza, manterrà a mio giudizio un ruolo centrale anche nella speculazione heideggeriana successiva ad *Essere e tempo*, e rimarrà in stretta connessione con la dimensione della *Unheimlichkeit* che, non a caso, nel corso universitario del *Sommersemester* 1935, *Einführung in die Metaphysik*, verrà indicata come "il carattere fondamentale dell'essenza umana, cui in ogni caso gli altri caratteri debbono essere riportati"²¹.

A partire da tali presupposti, e tenendo in considerazione quanto Heidegger afferma in merito alla questione dell'abitare, indicando quest'ultimo come il rapporto tra l'uomo e lo spazio, ho tentato di indagare più a fondo il senso che la condizione umana assume nel pensiero di Heidegger, proprio attraverso un'interrogazione concernente l'esperienza della *Unheimlichkeit*. Essa ha preso avvio dall'interessante analisi condotta da Freud sull'argomento, nel saggio del 1919, *Das Unheimliche*, e ha tentato, muovendo da essa, di analizzare l'interpretazione heideggeriana di ciò che risulta *unheimlich*, facendo emergere le differenze principali tra le due prospettive, e prestando una particolare attenzione a quanto si rivela essere peculiare alla considerazione heideggeriana di tale problematica.

Quel che Freud pone in evidenza consiste nel fatto che il termine *heimlich* "sviluppa il suo significato in senso ambivalente, fino a coincidere in conclusione con il suo contrario: *unheimlich*"²². In questo senso, il significato originario di *heimlich* inteso come ciò che è familiare, domestico, sfuma nell'ambito di quanto è nascosto, segreto, non disponibile e velato. Il decisivo di tale questione sta dunque nell'impossibilità di distinguere in modo netto i due ambiti significativi, e nell'affiorare di una dimensione che si sottrae inevitabilmente, ovvero di una presenza da sempre familiare che però rimane nascosta e non disponibile. In essa risuona l'aspetto più profondo e problematico della stessa familiarità, e dunque la complessità concernente l'abitare umano. Il darsi dell'insolito all'interno dell'ambito del solito e del familiare, e l'impossibilità di distinguere chiaramente il primo dal secondo, conduce perciò ad una revisione di ciò che bisogna intendere attraverso il termine *heimlich*, che non può più, in tale prospettiva, essere identificato con l'ovvio e con quanto risulta già noto e tranquillizzante. La dimensione concernente la dimora non può perciò essere intesa come l'ambito del consueto, del rassicurante e dell'ovvio; essa non è qualcosa di padroneggiabile, che appartiene a colui che vi abita, ma si rivela come un che di inappropriabile, cui l'uomo appartiene costitutivamente e di cui egli, tuttavia, non può mai disporre. Il fattore più inquietante dell'abitare, che già nel § 12 di *Essere e tempo* era stato posto da Heidegger in stretta connessione con il modo di essere peculiare al *Dasein* umano, sta proprio nell'impossibilità di farsi 'padrone' del proprio mondo, della propria dimora e della propria essenza, la quale risulta indissolubilmente legata ad un

²¹ GA 40, p. 160; trad. it., p. 159.

²² »Also heimlich ist ein Wort, das seine Bedeutung nach einer Ambivalenz hin entwickelt, bis es endlich mit seinem Gegensatz unheimlich zusammenfällt« (U, p. 237; trad. it., p. 87).

che di altro da sé, che rimane non pienamente accessibile, e che si sottrae ad ogni tentativo di rappresentazione.

La *Unheimlichkeit* si rivela perciò strettamente connessa alla minaccia rappresentata dalla perdita di una visione rassicurante sulle cose e sul mondo, fondata sulla presunta certezza dei presupposti da cui tale visione deriva, e dunque con la possibile invalidazione di una base sicura, a partire dalla quale ci si possa orientare. In essa, emerge una dimensione di involontarietà e di incontrollabilità legata ad un'eccedenza che, pur sottraendosi alla presa del pensiero, rapisce quest'ultimo e lo attrae. L'ambito del proprio, della casa e della dimora, non risulta dunque separabile, né pensabile, prescindendo dall'estraneità e dall'ulteriorità che diviene esplicita nell'esperienza della *Unheimlichkeit*, né deve essere pensato in contrapposizione con essa. Tuttavia, stando a quanto afferma Heidegger, Freud sarebbe rimasto vincolato al pensiero rappresentativo e ai presupposti della scienza moderna, e ciò lo avrebbe condotto non solo ad interpretare i fenomeni concernenti l'uomo come catene di eventi, ma anche non gli avrebbe consentito di scorgere la coappartenenza di velatezza e dis-velatezza insita nella radura diradata "per tutto ciò che è presente e per tutto ciò che è assente"²³. L'aspetto originale e peculiare del modo in cui Heidegger affronta tale questione, che si distingue profondamente dalle considerazioni svolte da Freud sull'argomento, si è perciò rilevato attraverso una delle critiche che Heidegger muove a Freud nell'ambito dei *Seminari di Zollikon*, secondo la quale Freud non avrebbe visto la *Lichtung*. Più precisamente, ciò significa che l'inquietante non può essere inteso come qualcosa che prima era solito e abituale e che successivamente è stato rimosso, dunque risulta estraneo; al contrario, il solito e l'insolito si coappartengono nello slargo, nella *Lichtung*, la quale risulta preliminare rispetto ad ogni possibile attività della coscienza e ad ogni atteggiamento dell'uomo. La *Lichtung* non è lo slargo per ciò che è presente in senso tradizionale, ma la radura aperta per il darsi e il sottrarsi dell'essere, dunque per il coappartenersi di ciò che è presente e di ciò che, pur non essendo presente, fa sentire la sua presenza attraverso la propria assenza, e dunque, in ultima analisi, essa è il 'luogo' per l'accadere della verità come *a-letheia*. La verità non è affatto univoca, né ci si può in alcun modo appropriare di essa; essa si mostra piuttosto come inappropriabile e indecidibile, non soggetta alle distinzioni proprie del pensiero rappresentativo, fondato sul privilegio della presenza costante.

In questo senso, proprio nel momento della *Unheimlichkeit*, scaturente dalla tonalità emotiva fondamentale dell'angoscia, si determina uno sprofondare della significatività abituale nell'insignificatività e una perdita di ogni punto d'appiglio a quanto risulta noto e ai presupposti a partire dai quali normalmente ci si orienta nel mondo. Ma tali presupposti sono per Heidegger localizzabili all'interno della tradizione, e scaturiscono dal fatto che il pensiero metafisico avrebbe trascurato la velatezza nascosta nella dis-velatezza, attribuendo un privilegio alla dimensione del presente e alla presenza costante. Solo con il venir meno della significatività scaturente da una determinata interpretazione dell'essere, resasi dominante, si offre all'esserci, mediante l'esperienza della *Unheimlichkeit*, la possibilità di prendere le distanze dal pensiero rappresentativo,

²³ »Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende« (M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [1964], in GA 14, p. 81; trad. it., p. 173).

accedendo in tal modo ad una dimensione precedentemente occultata. Ciò vuol dire che, mentre per Freud si darebbe una certa preliminarità del familiare, che, attraverso un processo di rimozione, diventerebbe estraneo, per Heidegger l'insolito e l'estraneo è già da sempre coappartenente con il familiare, e si tratta piuttosto di un processo di disseppellimento di un che di eccedente rispetto al *Dasein*, con il quale quest'ultimo si rapporta costitutivamente, seppur nella modalità di un'indisponibilità e di un'assenza. Lo spaesamento viene dunque a coincidere con il modo in cui ci si sente, in seguito allo sconvolgimento che l'angoscia implica, dinanzi al "nulla" e all'"in-nessun-luogo", e dunque dinanzi a ciò a partire da cui ogni prossimità diviene possibile. Esso va a riprendere l'esserci dall'immedesimazione con lo stato interpretativo pubblico, e dalla familiarità con l'interpretazione che quest'ultimo impone, ponendosi pertanto come una minaccia rispetto ad ogni tentativo di appaesamento nell'ovvio e nel tranquillizzante.

Attraverso la tonalità emotiva dell'angoscia e l'esperienza della *Unheimlichkeit* si offre la possibilità per l'esserci di intendere se stesso non più a partire da sé, ma muovendo da un'ulteriorità incalcolabile e non padroneggiabile, che sfugge inesorabilmente al pensiero rappresentativo e calcolante; si apre così la strada che conduce alla scoperta dell'essere come un che di non rappresentabile e certamente come non più pensabile alla maniera di un prodotto del pensiero. Il pensiero, come giustamente afferma Berto, è "l'ambito di un essere presi"²⁴, e l'essere accade e si dispiega in un evento in cui l'uomo, come tale, è da sempre situato e coinvolto.

Se dunque, nell'opera del '27 lo spaesamento sembrava riferirsi principalmente al *Dasein* umano, e poteva in un certo senso essere inteso come riconducibile a quest'ultimo, nonostante il ruolo ivi giocato dalla gettatezza, nella speculazione heideggeriana successiva, esso si delinea esplicitamente in relazione alla coappartenenza reciproca tra l'essere e l'uomo, e dunque al riferimento (*Bezug*) di quello a quest'ultimo. Uno dei luoghi in cui Heidegger affronta esplicitamente la questione è il corso universitario del 1935, *Introduzione alla metafisica*, in cui l'essere *unheimlich* viene individuato come il tratto peculiare all'essenza umana. Heidegger sviluppa tale problematica in riferimento al primo coro dell'*Antigone* di Sofocle, attraverso il quale emerge come l'uomo sia "ciò che vi è di più inquietante" (*das Unheimlichste*). Ma l'uomo è *unheimlich* in un duplice senso, e ciò vuol dire da un canto che esso, come tale, è sempre esposto al predominante (*das Überwältigende*) e, dall'altro, che egli esercita violenza proprio nei confronti di quest'ultimo. Esso è pertanto sia spaesante che spaesato, ma in questo caso, l'esercitare violenza non deve affatto essere inteso come la mera brutalità, poiché esso viene a coincidere piuttosto con il fatto che l'uomo "raccolge l'imporsi e lo reca in un'apertura". Mediante la possibilità che è data all'essere umano di raccogliere il predominante in una certa apertura, egli fa sì che esso venga alla presenza in un determinato modo, oltrepassando con ciò i limiti di quanto risulta solito e consueto, proprio in direzione della totalità dell'ente. Così facendo, egli rende possibile che l'essere venga alla presenza in una determinata maniera, attraverso il manifestarsi dell'ente. Egli, d'altro canto, non può in alcun modo porre l'essere e il suo venire alla presenza sotto il proprio controllo, e rimane pertanto caratterizzato e

²⁴ G. Berto, *Freud, Heidegger. Lo spaesamento*, cit., p. 219.

segnato dalla coappartenenza con un che di altro da sé, che lo eccede, e che lo determina in ciò che gli è peculiare. L'esercitare violenza da parte dell'uomo va dunque inteso come un determinato modo di lasciar venire alla presenza, che non riduce l'ente a mero oggetto, né identifica l'essere con la presenza costante, e che, piuttosto, si rivolge all'essere, lasciando che esso si dispieghi attraverso il darsi e il sottrarsi ad esso peculiare. In questo senso, viene a delinarsi una delle sfumature di significato del termine *unheimlich*, che assume una rilevanza centrale, e che è qui indicata attraverso quanto "estromette dalla 'tranquillità', ovverosia dal nostro elemento, dall'abituale, dal familiare, dalla sicurezza inconcussa", e che coincide pertanto con ciò che "non ci permette di rimanere nel nostro elemento"²⁵. In particolare nel corso del *Sommersemester* del 1942, la *Unheimlichkeit* è esplicitamente intesa in modo non negativo, e dunque non come l'allontanamento dall'ambito del domestico e del familiare; al contrario, il luogo autentico del soggiornare viene a delinarsi proprio nella coappartenenza del solito e dell'insolito, del proprio e dell'estraneo, e dunque attraverso l'assunzione da parte dell'uomo della non risolvibilità dei contrasti, che caratterizza la propria condizione, ovvero del proprio essere *unheimlich*. L'uomo è infatti costantemente immerso in una molteplicità di esperienze, ma nessuna di esse gli consente di afferrare pienamente la sua stessa essenza, e dunque la coappartenenza reciproca con l'essere, che lo determina in ciò che gli è proprio. Inoltre, lo stato conflittuale e non conciliabile tra il proprio e l'estraneo, in cui l'esistenza umana si mantiene, non si risolve neanche dopo l'assunzione da parte dell'uomo della propria condizione, e ciò perché tale assunzione non conduce ad alcun ripristino di una base certa a partire dalla quale potersi orientare, ma lascia emergere il carattere destabilizzante dell'esistenza stessa, ovvero l'impossibilità di appropriarsi di quest'ultima, assoggettandola al proprio controllo. Non vi è dunque possibilità alcuna di ristabilire una qualche coincidenza del soggetto con se stesso, poiché l'unica possibile appropriazione di sé da parte dell'uomo si dà come espropriazione, e dunque come un "farsi-di-casa-nell'essere-spaesato". L'abitare, nel suo senso autentico, non può dunque prescindere dal fatto che non si dà per l'uomo una dimora tranquillizzante, nettamente separata dall'estraneità e dal non consueto, poiché l'insolito e l'inconsueto abitano piuttosto nel fondo della familiarità stessa, e ne costituiscono l'aspetto più profondo e più inquietante, che tuttavia rimane innanzitutto e per lo più coperto e nascosto.

Muovendo da tali presupposti, Heidegger torna ad interrogarsi sullo spazio, sul tempo e sul loro rapporto, interpretando lo spazio come *Ortschaft* (località) e il tempo come *Wanderschaft* (transitorietà), in contrasto con l'atteggiamento tecnico-scientifico della scienza moderna, che riduce lo spazio e il tempo a mere coordinate, volte al calcolo e alla determinazione numerica. L'unità originaria di località e transitorietà, nella quale, stando a quanto afferma Heidegger, potrebbe essere rintracciata "l'origine essenziale di spazio e tempo", sfugge al pensiero calcolante e non è soggetta ad alcuna misurazione spazio-temporale intesa in termini numerici, né può essere afferrata attraverso l'attività rappresentativa del soggetto. Essa si rivela piuttosto legata alla possibilità di un esistere e di un abitare profondamente diversi da quanto concerne l'abitare immediatamente connesso al pensiero calcolante e alla logica che esso impone, in cui l'uomo non riduca

²⁵ GA 40, p. 159; trad. it., p. 160.

l'essere alla presenza costante e non pretenda di cogliere ogni cosa muovendo da quest'ultima, e in cui egli assuma su di sé la propria condizione di mortale, sempre in rapporto con un determinato accadere e sempre in esso coinvolto.

Il terzo capitolo ha perciò tentato di far emergere tale possibilità, ripercorrendo alcuni momenti a mio giudizio particolarmente significativi del pensiero di Heidegger, concentrandosi in particolare sulle conferenze degli anni Cinquanta, raccolte in *Vorträge und Aufsätze*. Ripercorrendo alcuni passi delle conferenze in questione, emerge infatti l'avvenuta ridefinizione del senso del *Dasein* e della struttura spazio-temporale di quest'ultimo, il quale, in seguito all'emergere dello *Zeit-Raum* e della regione quadridimensionale aperta, non può più essere ricondotto in modo esclusivo al *Dasein* umano, e che si rivela piuttosto come il 'luogo' per il darsi e sottrarsi dell'essere. Tale radura non può dunque essere identificata con l'essere umano, il quale piuttosto vi appartiene "come a ciò che gli è assegnato e destinato". Ma tale accadere, dal canto suo, non può essere posto come tema di un'analisi concettuale, poiché esso, nel suo proprio darsi, inevitabilmente si sottrae e rimane inscindibilmente connesso ad un'eccedenza che sfugge ad ogni tentativo di rappresentazione e che si rivela pertanto inaccessibile al pensiero rappresentativo e calcolante. L'assunzione della propria condizione, e dunque del proprio legame con un'ulteriorità non rappresentabile, a partire dal quale soltanto lo stesso essere dell'uomo diviene pensabile, si dispiega attraverso un decentramento e attraverso uno spostamento dell'uomo, che consente a quest'ultimo di accedere alla dimensione del 'frammezzo' e di in-sistere in esso, nella coappartenenza reciproca con l'essere; seguendo questa via, si apre la possibilità di un soggiornare che abbia come sua misura non più l'ente, ma l'evento-appropriante.

Nell'ambito di tale riflessione, assume una funzione decisiva il tema del luogo, che viene esplicitamente identificato con la provenienza dello spazio. Esso non deve però essere inteso come mera collocazione o come una porzione dello spazio fisico, né può essere pensato come qualcosa di statico; piuttosto, esso emerge come l'ambito aperto per l'accadere dell'essere, che deve però essere compreso proprio a partire da tale accadere, il quale, a sua volta viene rielaborato attraverso il riunirsi, nelle 'cose' presso cui l'uomo soggiorna, della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali. In questo senso, il luogo non è affatto vincolato alla presenza costante, ma esso è l'ambito diradato per il riunirsi e per il raccogliersi delle cose, in cui si dispiega la coappartenenza di presenza e assenza, del darsi e del sottrarsi, che assume un ruolo centrale nel passaggio dalla domanda sul senso dell'essere a quella sulla sua verità, e dunque in corrispondenza con la verità intesa come *aletheia*.

Al fine di esplicitare il ruolo che il 'luogo' viene ad assumere se pensato non più a partire dallo spazio fisico oggettivo, ma dall'accadere dell'essere, Heidegger si serve dell'esempio concernente il vecchio ponte di Heidelberg che, oltre ad essere una cosa, si mostra nel suo essere luogo, e dunque nel fatto che il luogo del ponte non è ad esso preesistente, e non dipende dalla porzione dello spazio fisico in cui esso è stato eretto, ma si determina proprio sulla base del ponte e del suo raccogliere e riunire in esso l'insieme dei Quattro, e scaturisce direttamente da tale riunire. Muovendo dal luogo così inteso non solo viene accordato un posto (*eine Stätte*) alla Quadratura, ma anche un determinato spazio viene disposto e ordinato, il quale non può in alcun modo essere

ricondotto all'estensione misurabile, poiché esso mantiene in sé i luoghi e le direzioni che lo caratterizzano. Si determina pertanto un'inversione nel modo in cui il rapporto tra lo spazio e il luogo viene comunemente inteso, e ciò poiché quest'ultimo non deve essere pensato a partire dallo spazio fisico e oggettivo, ma è preliminare rispetto ad uno spazio in cui ogni luogo è diverso rispetto a ciascun altro, e in cui non si dà un'omogeneità e un'interscambiabilità di quanto vi appartiene. Gli spazi non vanno dunque intesi muovendo da uno spazio astratto, ma come spazi determinati che sono stati disposti, ovvero come un che di sgombro e di delimitato, il quale riceve la sua essenza “*non dallo spazio, ma dai luoghi*”²⁶. Lo spazio non è interno all'esserci umano, né ad esso esterno, ma è già implicato nell'accadere dell'essere, e viene disposto da tale accadere, che non dipende dall'uomo, e dal modo in cui l'essere umano si relaziona agli ulteriori ambiti della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali. Esso è dunque talmente connesso al soggiornare dell'uomo e al custodire la Quadratura stessa nelle cose presso cui egli soggiorna, che non è possibile riferirsi all'uomo senza con ciò richiamare lo spazio e gli spazi che, nel soggiornare, sono disposti attraverso i luoghi. Tuttavia, lo spazio del soggiornare non ha a che fare primariamente con distanze misurabili, e il disporre, mediante cui uno spazio viene disposto, non è soggetto al pensiero tecnico-scientifico e non risponde alle leggi del calcolo, né ad una determinata interpretazione dell'essere, che identifica quest'ultimo con la presenza costante; esso scaturisce piuttosto dal tentativo di pensare la verità dell'essere muovendo dal suo stesso dispiegarsi, e diviene pertanto accessibile attraverso il pensiero dell'*Ereignis*. Heidegger affronta con particolare attenzione la questione concernente il soggiornare nell'ambito della conferenza del '51, *Bauen Wohnen Denken*, in cui l'abitare viene accostato al costruire (*bauen*), e quest'ultimo è inteso muovendo dal suo legame con il verbo essere, facendo emergere, come già era accaduto in *Essere e tempo*, la stretta connessione, se non addirittura l'identificazione, tra il soggiornare dell'uomo e il suo stesso essere. L'abitare non è dunque inteso come un'attività umana tra le altre o come un determinato comportamento, ma concerne il modo di essere dell'uomo in ciò che gli è peculiare, ed è proprio in questo senso che Heidegger giunge ad affermare in tale circostanza che “essere uomo significa: essere sulla terra come mortale; e cioè: abitare”²⁷. Inoltre, il senso profondo dell'abitare, al di qua del modo in cui esso viene comunemente inteso, è posto in relazione con un aver cura (*Schonen*) e con un aver riguardo delle cose, che viene a coincidere precipuamente con il lasciar-essere l'ente in quanto tale, ovvero non a partire da se stesso ma a partire dall'accadere dell'essere, e dunque dal darsi e sottrarsi ad esso peculiare. Il senso dell'abitare viene perciò elaborato in riferimento alla Quadratura di cielo, terra, divini e mortali, dunque mediante l'unità originaria delle quattro regioni dell'essere, e delle interconnessioni che le concernono. Ciascun ambito della Quadratura non è pensabile se non a partire dalla Quadratura stessa, e l'uomo, in quanto mortale, non può cogliere la propria essenza e non può accedere a quanto gli è peculiare, se non muovendo dalle connessioni e dalle interconnessioni inerenti all'insieme dei Quattro. L'accadere di tali connessioni non è più inteso muovendo dal modo in cui esse entrano a far parte dell'autoprogettarsi del

²⁶ GA 7, p. 156; trad. it., p. 103.

²⁷ »Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen« (GA 7, p. 149; trad. it., p. 97).

Dasein umano, né a partire da un principio in base al quale esse possano essere spiegate; il punto di partenza viene ora a coincidere con l'evento dell'essere, e dunque con lo stesso accadere e con il suo dispiegarsi nella radura aperta e diradata. Il soggiornare dei mortali si delinea perciò attraverso il modo in cui questi ultimi si relazionano agli ulteriori ambiti del *Geviert*, e dunque mediante il lasciar-essere o meno l'ente per ciò che esso è, e al contempo attraverso la possibilità di assumere su di sé la propria costitutiva appartenenza a tale accadere, e di trovare in esso la propria misura. Abitare non vuol dire avere un alloggio, piuttosto esso si distanzia considerevolmente dal significato che gli viene comunemente attribuito; esso sta piuttosto ad indicare l'essere situato dell'uomo in un determinato accadere, che deve a sua volta essere inteso a partire dalla donazione dell'*Ereignis*, e dunque muovendo dall'invio destinale nelle epoche della storia dell'essere. Ma l'abitare, così inteso, vuol dire al contempo aver cura della Quadratura, ovvero custodirla nel suo riunirsi presso le cose, le quali devono appunto essere lasciate-essere in quanto cose, e non in quanto oggetti per un soggetto in grado di afferrarli mediante rappresentazioni. Lasciar-essere le cose in quanto 'cose' deve dunque essere inteso come la possibilità di comprendere queste ultime nell'ambito delle connessioni implicate dall'accadere della Quadratura e conservare in esse tale riunirsi e tale accadere, senza rimuovere i legami che esse mantengono non solo con quanto viene a manifestazione, ma anche, e in modo altrettanto significativo, con quanto, pur ritraendosi e rimanendo nascosto, fa sentire la propria presenza attraverso la sua stessa assenza. Proprio attraverso l'aver riguardo delle cose e il "mettere al riparo" in esse la Quadratura di cielo, terra, divini e mortali, l'abitare si dispiega come un costruire, nel quale emerge il ruolo decisivo ivi giocato dall'essere umano; ciò significa che, nonostante la Quadratura e l'accadere della Quadratura non dipendano dall'uomo, il riunirsi o meno di quest'ultima nelle cose presso cui l'uomo soggiorna diviene possibile solo sulla base di un lasciar-essere le cose in quanto cose da parte dell'essere umano, ed è proprio in questo senso che Heidegger, come precedentemente emerso, giunge ad affermare che le cose in quanto cose "non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo. Ma neppure vengono *senza* la vigilanza dei mortali"²⁸.

L'emergere della centralità della questione dell'abitare dell'uomo, nel modo in cui essa si è delineata nelle analisi fin qui sviluppate, ha perciò condotto verso un'interrogazione concernente la dimensione etica, e il senso che quest'ultima viene ad assumere nell'ambito di un pensiero che prenda avvio non più dall'ente, ma dalla verità dell'essere. Innanzi tutto, muovendo dal pensiero dell'*Ereignis*, e dunque dalla coappartenenza reciproca tra l'essere e l'uomo, ogni possibile appropriazione da parte di quest'ultimo di ciò che gli è peculiare non può che darsi nella modalità di un'espropriazione e, di conseguenza, ogni abitare autentico non può essere inteso come una sorta di appaesamento, che muova da una base sicura e da un senso presunto univoco, a partire dal quale l'uomo possa orientarsi nel proprio mondo. Non vi sono certezze inconcusse sulle quali poter fondare le proprie convinzioni, né indicazioni pratiche cui potersi attenere; l'autenticità dell'esistenza e l'abitare, inteso nel suo senso profondo, non è altro che la scoperta da parte dell'uomo del carattere destabilizzante, decentrato, plurivoco e segnato da contrasti non risolvibili, peculiare

²⁸ GA 7, p. 183; trad. it., p. 121.

alla propria condizione di essere umano, e l'assunzione su di sé di tale condizione. Il soggiornare dell'uomo deve dunque essere inteso come il lasciar venire alla presenza l'essere nel manifestarsi dell'ente, ovvero come la possibilità di custodire, nelle cose presso cui egli soggiorna, un che di ulteriore, e di non riconducibile alla modalità della semplice-presenza; proprio in questo senso, l'abitare può essere compreso come un "farsi-di-casa-nell'essere-spaesato", e dunque come l'assunzione da parte dell'uomo del proprio essere *unheimlich*, che diviene in tal modo familiare, e che consente così di accedere al tratto più profondo dell'ambito concernente il solito e il consueto. Lo spaesamento si rivela perciò la condizione di possibilità di un abitare autentico, profondamente diverso da quello resosi dominante, che non si riduca all'aver un alloggio, o alla mera occupazione di una porzione dello spazio fisico e omogeneo. In questo senso, lo spazio per l'accadere dell'essere e per il soggiornare dell'uomo è pensato a partire dal darsi e dal sottrarsi dell'essere, e non lo si può afferrare mediante l'interpretazione che il pensiero metafisico ne ha offerto, muovendo dall'identificazione tra l'essere e la presenza costante, né attraverso il pensiero calcolante, che tende a ridurre lo spazio e il tempo a mere coordinate, volte alla calcolabilità e alla determinazione numerica. Si tratta piuttosto di uno spazio costruito e disposto, che scaturisce dal luogo, inteso come il riunirsi della Quadratura, e che, d'altro canto, dipende dal fatto che l'essere umano lasci essere l'ente per ciò che esso è. Ma affinché ciò accada, l'uomo deve rivolgersi all'impensato della tradizione, ovvero alla *lethe* rimasta nascosta nell'*aletheia*, e deve dunque aver preso le distanze dal pensiero rappresentativo e calcolante, rendendo così accessibile a se stesso un modo nuovo di rivolgersi alle cose e agli altri uomini, e dunque un nuovo soggiornare sulla terra, che trovi nella costitutiva appartenenza al *Geviert* la propria misura; in termini heideggeriani, ciò significa che egli deve disporsi all'ascolto dell'appello che l'essere gli rivolge. Heidegger affronta in modo esplicito la questione concernente l'etica nella *Lettera sull'«Umanismo»*, testo pubblicato nel 1947. In tale circostanza, si delinea un senso dell'agire umano, che rimane al di qua di ogni distinzione tra teoria e prassi, e che si dispiega attraverso il pensiero dell'essere, ovvero mediante la possibilità di "portare a compimento il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo"²⁹. Il pensiero dell'essere deve dunque essere inteso primariamente alla luce del fatto che esso appartiene all'essere, ovvero è fatto avvenire (*ereignet*) da quest'ultimo, e dunque, appartenendovi essenzialmente, esso "è all'ascolto dell'essere"³⁰. L'agire cui Heidegger fa riferimento non è rivolto alla produttività, né lo si può determinare sulla base di effetti constatabili che scaturirebbero da esso, piuttosto esso viene a coincidere con il lasciar-essere l'ente per ciò che esso è, ovvero con quello che emergerà nella conferenza del '51 *Bauen Wohnen Denken* come il tratto peculiare al soggiornare dei mortali. L'uomo non è certo obbligato a tale rivolgimento, e può continuare ad ignorare l'appello che l'essere gli rivolge, ma non può in alcun modo sottrarsi al proprio legame con un'ulteriorità eccedente e al suo essere, come tale, sempre esposto a quest'ultima e sempre coinvolto nell'accadere che la concerne; come già in *Essere e tempo*, l'esserci umano è, come tale, estatico ed esposto alla verità dell'essere, solo che

²⁹ GA 9, p. 311; trad. it., p. 267.

³⁰ Ivi, p. 316; trad. it., p. 270.

tale estaticità non è più intesa a partire dall'*Entwurf* del *Dasein* umano, ma è considerata muovendo dallo stesso accadere dell'essere. Il senso profondo del soggiornare umano, e dunque della dimensione etica, emerge perciò attraverso l'estaticità dell'esistenza, dunque mediante l'essere dell'uomo, inteso come l'"abitare nella vicinanza dell'essere"³¹; in questo senso, l'essere umano non è pensabile prescindendo dalla coappartenenza reciproca tra l'essere e l'uomo, alla quale quest'ultimo non può in alcun modo sottrarsi, e alla quale egli risponde in una determinata maniera.

Abitare vuol dire perciò custodire la verità dell'essere e lasciar-essere l'ente per ciò che esso è, dunque a partire dall'accadere dell'essere, mediante il suo darsi e sottrarsi. In questo senso, si tratta di pensare una modalità di soggiornare profondamente diversa da quella guidata dal calcolo e dalla produttività, che sia in grado di accogliere come tale un che di eccedente, senza tentare di ricondurlo al modo di essere della semplice-presenza. Certamente le considerazioni heideggeriane concernenti il modo di soggiornare peculiare all'epoca della tecnica moderna fanno emergere la distanza di quest'ultimo da un abitare scaturente dal pensiero dell'essere, ma proprio per ciò esse consentono, attraverso la sradicatezza e la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) proprie dell'epoca contemporanea, di pensare una possibilità di rivolgersi all'essere, che prenda avvio dall'oblio dell'essere, peculiare alla verità come *aletheia*, e di invertire in tal modo la rotta della propria esistenza verso una dimensione autentica del proprio esistere e del proprio abitare, mediante un rivolgimento che non deve però essere confuso con alcuna morale normativa.

Rispondendo alle domande che Beaufret gli aveva posto, e in particolare a quella concernente il rapporto tra l'ontologia e un'etica possibile, Heidegger, nell'ambito delle considerazioni svolte nell'*Humanismusbrief*, tenta di chiarire il senso della dimensione etica, attraverso una presa di distanza dall'interpretazione di quest'ultima alla maniera di una disciplina tra le altre, o come un insieme di norme e di regole di comportamento; ciò avviene in direzione del tentativo di ripristinare l'*ethos* eracliteo, intendendo l'etica come la riflessione sul soggiorno dei mortali, nell'ambito di un pensiero che non muova dall'ente, ma dalla verità dell'essere. La domanda concernente l'etica ha dunque a che fare primariamente con il soggiorno (*Aufenthalt*) dell'uomo, ovvero con il suo essere sempre estatico ed esposto all'accadere dell'essere, nell'ambito aperto per il venire alla presenza di quest'ultimo, e dunque nel luogo in cui tale accadere si dispiega. Peraltro, l'ambito aperto per il venire alla presenza dell'essere, mediante il suo darsi e sottrarsi, riguarda l'essere umano nella quotidianità del proprio esistere, poiché in esso si nasconde l'insolito e l'inconsueto, prescindendo dal quale, la dimensione del familiare e della dimora rimane del tutto inaccessibile e si riduce a quanto risulta già noto, ovvio e tranquillizzante. In questo senso, come precedentemente emerso, il soggiorno dell'uomo, e quindi la sua stessa dimora, non può prescindere dal legame indissolubile che l'essere umano intrattiene con un'ulteriorità incalcolabile e non rappresentabile, ed è per questo che esso si dispiega in stretta connessione con il venire alla presenza dell'essere nella radura per l'accadere di quest'ultimo e per il soggiornare dell'uomo, e dunque con la coappartenenza tra il solito e l'insolito, tra la presenza e l'assenza, tra il proprio e l'estraneo, tra la dis-velatezza e la velatezza in essa nascosta.

³¹ Ivi, p. 342; trad. it., p. 295.

L'abitare, inteso come il custodire la verità dell'essere e come l'aver cura della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali viene dunque a coincidere con la dimensione etica nel pensiero di Heidegger, la quale non riguarda un aspetto particolare dell'essere umano, ma concerne quest'ultimo interamente, e in ciò che gli è peculiare. Come già in *Essere e tempo*, nonostante tutte le differenze, l'abitare dell'uomo viene a coincidere con il suo stesso essere, ed è proprio in questo senso che l'etica e l'ontologia non si occupano di ambiti tra essi distinti, ma vengono a convergere entrambe in un'interrogazione concernente l'abitare umano. Abitare vuol dire rispondere in una determinata maniera alla propria condizione di mortale, dunque al legame indissolubile tra l'essere e l'uomo, in cui Heidegger rintraccia la stessa essenza umana. Rispondere all'appello dell'essere significa dunque assumere tale legame, accogliendo in quanto tale l'eccedenza che in esso emerge, e rinunciando ad ogni tentativo di possederla, di porla sotto il proprio controllo, e di ricondurla alla modalità della presenza costante. Muovendo da tale assunzione si apre per l'uomo la possibilità di rivolgersi alle cose e agli altri uomini in modo nuovo rispetto alla modalità scaturente dal pensiero calcolante. Come già in *Essere e tempo*, ovvero nell'ambito della tematizzazione del fenomeno della chiamata della coscienza, tale appello non offre dei modelli di comportamento, né esibisce indicazioni pratiche cui potersi attenere; esso, piuttosto, crea le condizioni per una presa di distanza dall'interpretazione dell'essere resasi dominante, e fa sì che si determini una trasformazione dell'essere umano, a partire dalla quale ogni ulteriore rapporto con le cose, con gli altri, con se stesso e con l'essere, subisce un mutamento profondo.

Il modo di abitare proprio dell'epoca contemporanea deve perciò essere indagato alla luce della possibilità di un rivolgimento dell'essere umano e di una trasformazione del suo stesso essere, scaturente dall'oblio dell'essere e dal negarsi di quest'ultimo, che rinvia a quanto è rimasto obliato, e consente all'uomo di rivolgersi ad esso. Il tratto peculiare a tale modalità di soggiornare viene rintracciato nella questione della tecnica, la quale però non deve essere intesa come qualcosa di tecnico, come un mezzo o un insieme di dispositivi, o ancora esclusivamente come un'attività umana; essa deve piuttosto essere localizzata nell'ambito della storia dell'essere, giungendo fino al primo inizio della filosofia, in cui il pensiero metafisico avrebbe trascurato la velatezza nascosta nella dis-velatezza e avrebbe inteso l'essere a partire dall'ente e in vista di quest'ultimo. L'essenza della tecnica si rivela così come un modo del disvelamento, e dunque come il modo in cui l'essere accade nell'epoca contemporanea, che deve essere mantenuto in stretta connessione con l'oblio dell'essere e con il darsi di quest'ultimo attraverso il sottrarsi ad esso peculiare. In tale dimenticanza, che non è tuttavia attribuibile in modo esclusivo all'uomo, ma che deve essere considerata muovendo dalla *lethe* propria dell'*aletheia*, trova la sua origine il modo del disvelamento peculiare alla tecnica moderna, che coincide con una "provocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta e accumulata"³², che riduce le cose a oggetti delle proprie rappresentazioni, astraendo dalla molteplicità delle interconnessioni cui esse appartengono, e che considera tutto ciò con cui ha a che fare esclusivamente alla luce di un suo possibile impiego. L'essere

³² GA 7, p. 15; trad. it., p. 11.

dell'ente è così ridotto al suo essere oggetto disponibile e calcolabile per un soggetto che se lo rappresenta, e la natura è intesa come un insieme di forze misurabili e come 'deposito' di risorse che possono essere accumulate. Tuttavia, proprio nell'epoca del dominio della calcolabilità e della disponibilità dell'ente, risuona quanto si sottrae ad ogni tentativo di possesso da parte del pensiero rappresentativo. Proprio a partire da ciò, si creano le condizioni affinché l'uomo si rivolga all'impensato della tradizione, e dunque a quanto sarebbe finora rimasto obliato. Il modo di rivolgersi alle cose e agli altri, scaturente da tale rivolgimento, emerge nella riflessione heideggeriana in tutta la sua complessità; infatti, se torniamo alle analisi sullo *Zeit-Raum*, condotte nei *Beiträge* e, successivamente, nella conferenza del '62 *Zeit und Sein*, viene a delinearsi la possibilità di pensare lo spazio e il tempo in modo profondamente diverso dal pensiero tecnico-scientifico e dal modo in cui essi sono comunemente intesi, muovendo dal legame indissolubile tra l'essere e l'uomo, e mantenendo la centralità di un che di ulteriore che non risulta in alcun modo spiegabile e calcolabile. D'altro canto, se si ripercorrono le analisi svolte nella conferenza del '51 *Bauen Wohnen Denken* sul soggiornare dei mortali, si dispiega una considerazione della natura profondamente altra da quella peculiare all'epoca della tecnica, che muove piuttosto dall'accadere della Quadratura di cielo, terra, divini e mortali, e dal suo riunirsi nelle cose presso cui l'uomo abita, senza tentare di ricondurre l'unità dei Quattro a qualcosa di noto e di disponibile. Muovendo dall'una o dall'altra delle due possibilità di pensiero, anche l'ambito concernente la vicinanza e la lontananza subisce un profondo cambiamento, e anzi, proprio nella totale spiegabilità e accessibilità dell'ente, e nella tendenza alla velocizzazione, peculiare all'epoca contemporanea, Heidegger rintraccia la "soppressione di una distanza originaria". Tale vicinanza non è altro che l'abitare nella vicinanza dell'essere, su cui Heidegger aveva insistito nell'*Humanismusbrief*, e dunque l'essere estatico dell'uomo e il suo essere esposto ad un che di eccedente, che sempre gli si sottrae, e che tuttavia lo determina in ciò che gli è proprio. Si tratta perciò di una vicinanza che non ha a che fare primariamente con distanze fisiche oggettivamente misurabili, ma che viene a coincidere con l'essere situato dell'uomo nell'evento dell'essere, e con il suo essere sempre coinvolto in esso. L'evento dell'essere viene ora pensato a partire dal suo stesso dispiegarsi e dunque dalla connessione di rimandi che lo concernono, ed è proprio in questo senso che si determina, nel pensiero di Heidegger, il passaggio dal tentativo di determinare l'orizzonte (*Horizont*) per l'interpretazione dell'essere, al lasciar-venire-incontro la contrada (*Gegend*), ovvero la regione aperta per il raccogliersi e per il coappartenersi delle cose, l'ambito diradato per ciò che è assente e per ciò che è presente, e dunque, in ultima analisi, il 'luogo' per l'accadere dell'essere. Muovendo dalla contrada, ovvero dalla stessa provenienza di ogni possibile orizzonte, quest'ultimo emerge come "il lato a noi rivolto di qualcosa di già aperto che ci circonda".

Il rivolgimento dell'essere umano, che conduce all'assunzione da parte dell'uomo del suo costitutivo abitare nella vicinanza dell'essere non dipende in modo esclusivo dall'uomo stesso, anzi esso prende avvio precipuamente dal negarsi dell'essere; tuttavia, come precedentemente emerso, esso non accade "senza la vigilanza dei mortali", infatti "il primo passo verso una tale vigilanza è il passo indietro dal pensiero puramente

rappresentativo, cioè spiegante-fondante (*erklärende*) al pensiero rammemorante”³³. Ciò significa che l’essere umano può disporsi all’ascolto dell’essere mediante un pensiero ‘rammemorante’ e ‘meditante’, dunque attraverso uno spostamento su un registro diverso rispetto a quello del pensiero rappresentativo, che non pretenda di ridurre ogni cosa sotto il proprio controllo, e che sia in grado di sopportare lo spaesamento scaturente dalla perdita della significatività abituale e della validità delle normali griglie interpretative, accogliendo come tale l’inappropriabilità dell’eccedenza con cui esso è inscindibilmente relato, scoprendo nel proprio rapporto con quest’ultima, e dunque nella coappartenenza reciproca con l’essere, la sua stessa essenza, e assumendo in tal modo su di sé la propria finitezza e gettatezza.

³³ GA 7, p. 183; trad. it., p. 121.

Bibliografia

Opere di Heidegger

dall'edizione completa (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1975-):

Sein und Zeit [1927], in GA, Bd. 2, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, trad. it. di F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010 (condotta sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969²). È inoltre accessibile la più recente traduzione a cura di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.

Holzwege [1935-1946], in GA, Bd. 5, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

Vorträge und Aufsätze [1936-1953], in GA, Bd. 7, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, trad. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

Wegmarken [1919-1961], in GA, Bd. 9, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

Identität und Differenz [1955-1957], in GA, Bd. 11, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2006, trad. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1981; trad. it. di U. M. Ugazio, *Identità e differenza*, in "aut aut" 197-88 1982, pp. 2-38.

Unterwegs zur Sprache [1950-1959], in GA, Bd. 12, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973

Aus der Erfahrung des Denkens [1910-1976], in GA, Bd. 13, hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983. Sono stati tradotti in italiano: *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?* [1933], trad. it. di G. Zaccaria, *Perché restiamo in provincia?*, in *Scritti politici (1933-1966)*, a c. di F. Fédier, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998; *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweg-gespräch über das Denken* [1944-45], trad. it. di A. Fabris, *Per indicare il luogo dell'abbandono. Da un colloquio sul pensare lungo un sentiero tra i campi*, in *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 1989; *Aus der Erfahrung des Denkens* [1947], trad. it. di A. Rigobello, *Pensiero e poesia*, Armando, Roma 1977; *Der Feldweg* [1949], trad. it. di C. Angelino, *Il sentiero di campagna*, Il Melangolo, Genova 2002; *Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Steiger* [1951], trad. it. di R. Sega, *Disputatio ermeneutica*, Corbo, Ferrara 1989; *Die Sprache Johann Peter Hebels* [1955], trad. it. di C. Resta, *La lingua di Johann Peter Hebel*, "Tellus", 11, 1993; *Sprache und*

Heimat [1960], trad. it. di R. Cristin, *Linguaggio e terra natia*, “aut aut”, 235, 1990; *Die Kunst und der Raum* [1969], trad. it. di C. Angelino, *L'arte e lo spazio*, Il Melangolo, Genova 1979; *Rimbaud vivant* [1972], trad. it. di G. Scalia, *Rimbaud vivant*, “In forma di parole”, 2, 1992.

Zur Sache des Denkens [1962-1964], in GA, Bd. 14, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, trad. it. di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.

Seminare [1951-1973], in GA, Bd. 15, hrsg. von C. Ochwad, Klostermann, Frankfurt a. M. 1986, trad. it. di M. Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, Coliseum, Milano 1992; tr it. di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [Sommersemester 1925], in GA, Bd. 20, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1991.

Die Grundprobleme der Phänomenologie [Sommersemester 1927], in GA, Bd. 24, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975, trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova 1988.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz [Sommersemester 1928], in GA, Bd. 26, hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, trad. it. di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Il Melangolo, Genova 1990.

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit [Wintersemester 1929/1930], in GA, Bd. 29/30, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. di P. L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova 1992.

Einführung in die Metaphysik [Sommersemester 1935], in GA, Bd. 40, hrsg. von P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986.

Hölderlins Hymne “Der Ister” [Sommersemester 1942], in GA, Bd. 53, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, trad. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003.

Parmenides [Wintersemester 1942/1943], in GA, Bd. 54, hrsg. von M. S. Frings, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982, trad. it. di G. Gurisatti, *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung [Wintersemester 1921/1922], in GA, Bd. 61, hrsg. von W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990.

Ontologie. Hermeneutik der Faktizität [Sommersemester 1923], in GA, Bd. 63, hrsg. von K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a. M. 1988, trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermenutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992.

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [1936-1938], in GA, Bd. 65, hrsg. von F. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, trad. it. di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007.

Bemerkungen zu Kunst - Plastik - Raum [conferenza tenuta nel 1964], hrsg. von H. Heidegger, Erker-Verlag, St. Gallen 1996, trad. it. di F. Bolino, *Corpo e spazio. Osservazioni su arte - scultura - spazio*, Il Melangolo, Genova 2000.

Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe, hrsg. von M. Boss, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, trad. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, a. c. di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli 2000.

Identität und Differenz, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003, trad. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.

Letteratura secondaria consultata:

T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1964, trad. it. di P. Lauro, *Gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

G. Anders-Stern, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, «Philosophy and Phenomenological Research», VIII, 1948, pp. 337-371, trad. it. di N. Curcio, *Heidegger esteta dell'inazione*, in F. Volpi, *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Donzelli, Roma 1998, pp. 23-62.

A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermenutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998.

Id., (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.

Id. (a cura di), *Sentieri della differenza. Per un'introduzione a Heidegger*, NEU, Roma 2008.

H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, «Partisan Review», XIII, 1946, trad. it. di S. Maletta, *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, Jaca Book, Milano 1998.

D. Aurenque, *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Alber, Freiburg i. B./München 2011.

S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, CEDAM, Padova 1999.

D. Barbarić, *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis - Sage - Geviert*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007.

E. Bazzanella, *Contaminazione. L'idea di struttura in Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1995.

- F. Bianco (a c. di), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992.
- C. Bonaldi, E. S. Storace, *Dialogo su Essere e tempo*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2003.
- A. Bormann, “*Die Unheimlichkeit des Daseins*”: *Sprache und Tod im Werk Thomas Bernhards. Eine Untersuchung anhand der Daseinsanalyse Martin Heideggers*, Kovač, Hamburg 2008.
- G. Bruni, *Heidegger e l'essere come fatticità. La temporalità vuota, il dominio della celatezza, l'eclissi dell'altro*, ETS, Pisa 1997 (vol. 1); *Heidegger e l'essere come fatticità. Il primato della celatezza*, ETS, Pisa 1999 (vol. 2).
- R. Caldarone, *Impianti. Tecnica e scelta di vita*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- F. Camera, *In vista degli altri. Heidegger e le aporie dell'intersoggettività*, “Giornale di Metafisica”, XXVIII (2006), pp. 53-78.
- G. Cantillo, *Brevi note su ontologia ed etica in Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna 1998.
- A. Caputo, *Terra incontaminata. Percorsi di ricerca nella filosofia di Martin Heidegger*, Levante, Bari 1999.
- Ead. *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*, Franco Angeli, Milano 2005.
- C. Carrara, *Dal Si al sé. Heidegger e il richiamo all'autenticità*, Pendragon, Bologna 2000.
- F. Chiereghin, “*Physis*” e “*ethos*”. *La fenomenologia dell'agire in Heidegger*, in M. M. Olivetti, *La recezione italiana di Heidegger*, CEDAM, Padova 1989.
- V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come oikosophia*, Marietti, Genova-Milano 2008.
- P. L. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)»*, Fink, München 1998.
- Ead., *Vom Rätsel des Begriffs. Festschrift für F. W. von Herrmann*, Duncker & Humblot, Berlin 1999.
- J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris 1987, trad. it. di G. Zaccaria, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, Feltrinelli, Milano 1989.
- Id., *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993, trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, Cortina, Milano 1994.
- T. Di Bella, *L'autenticità dell'esistenza e il problema di Dio in Martin Heidegger*, ITST, Messina 2004.
- P. Di Giovanni (a c. di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo 1994.
- D. Espinet, *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009.
- Id. (Hrsg.), *Zu Heideggers Sprachbegriff*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2011.
- C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984.
- Id., *L'esserci come condizione di (im)possibilità dell'essere. Heidegger da Sein und Zeit ai Beiträge zur Philosophie*, in M. Gardini (a cura di), *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, Quodlibet, Macerata 2000.
- Id., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 1992 [2a ed. Levante, Bari 2003].

- E. Ferrario (a cura di), *L'eredità della fenomenologia e il problema della vita*, Lithos, Roma 2012.
- G. Figal, Id., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athänaum, Frankfurt a. M. 1988, trad. it. di F. Filippi, *Martin Heidegger, Fenomenologia della libertà*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2007.
- Id., *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit: Politik, Ästhetik, Metaphysik*, J. B. Metzler, Stuttgart 1994, trad. it. di A. Lossi, *Per una filosofia della libertà e del conflitto. Saggi sulla politica, l'estetica e la metafisica*, ETS, Firenze 2006.
- Id., *Gegenständlichkeit: das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, a cura di A. Cimino, *Oggettualità: esperienza ermeneutica e filosofia*, Bompiani, Milano 2012.
- Id. (Hrsg.), *Heidegger-Lesebuch*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2007.
- Id., *Zu Heidegger. Antworten und Fragen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2009.
- Id., *Erscheinungsdinge, Ästhetik als Phänomenologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010.
- D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, Paris 1986, trad. it. di C. Fontana, *Heidegger e il problema dello spazio*, Ananke, Torino 2006.
- B. Frischmann (Hrsg.), *Sprache – Dichtung – Philosophie. Heidegger und der Deutsche Idealismus*, Verlag Karl Alber, Freiburg 2010.
- H. G. Gadamer, Id., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960, trad. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano 1983.
- Id., *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1983, trad. it. di R. Cristin e (per il solo cap. 8) di G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987.
- S. Gorgone, *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dal kairós all'Ereignis*, Guida, Napoli 2005.
- S. Galanti Grollo, *Esistenza e mondo: l'ermeneutica della fatticità in Heidegger (1919-1927)*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- Id., *Temporalità e fatticità: Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in "Giornale di Metafisica", vol. XXV, 2003, pp. 65-82.
- Id., *Heidegger e il problema dell'altro*, Mimesis, Milano 2006.
- D. J. Gauthier, *Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas and the Politics of Dwelling*, Lexington Books, Lanham 2011.
- J. P. Gravito, *Leere, Unendlichkeit, Nichts. Die Langweilige als Grundstimmung unseres heutigen Dasein und als Grundlage der neuzeitlichen Räumlichkeit. Eine Interpretation von Heideggers Vorlesung vom Wintersemester 1929/1930*, Kovač, Hamburg 2012.
- J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. di E. e E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodi lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- F. W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, trad. it. di R. Cristin, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il Melangolo, Genova 1997.

- Id., *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, trad. it. di C. Esposito, *Heidegger e I problemi fondamentali della fenomenologia. Sulla «seconda metà» di 'Essere e tempo'*, Levante, Bari 1993.
- Id., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers «Beiträgen zur Philosophie»*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1994.
- R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 2005.
- T. Keiling (Hrsg.), *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2013.
- T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993.
- R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002.
- A. Le Moli, *Heidegger: soggettività e differenza. Questione dell'uomo e impegno ontologico*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980.
- Leung Po-shan, *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv. Von Sein und Zeit zur Seinsgeschichte*, Gorz, Waldkirch 2007.
- M. Lewis, *Heidegger and the Place of Ethics. Being-with in the Crossing of Heidegger's Thought*, Continuum, New York 2005.
- D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1991
- K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei-Masken Verlag, München 1928, trad. it., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, a cura di A. Cera, Guida, Napoli 2007.
- J. Malpas, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge 2006, trad. it. di G. Ballocca, *La topologia di Heidegger, Essere, luogo, mondo*, Aracne, Roma 2013
- Id., *Heidegger and the Thinking of Place: exploration in the Topology of Being*, MIT Press, Cambridge 2012.
- S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, F. Angeli, Milano 1987 [2a ed. Mimesis, Milano 2001].
- M. Marassi, *Ermeneutica della differenza. Saggio su Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 1990.
- A. Marini, *Antologia storico-sistemática del «primo Heidegger»*, in M. Heidegger, *Il senso dell'essere e la «svolta». Antologia storico-sistemática del «primo Heidegger»*, a. c. di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- G. Marramao, *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1990.
- F. G. Masi (a cura di), *Il problema "mente-corpo". Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*, Mimesis, Milano 2008.
- A. Masullo, *La «cura» in Heidegger e la riforma dell'intenzionalità husserliana*, in M. M. Olivetti, *La recezione italiana di Heidegger*, CEDAM, Padova 1989.
- E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 1981.

- Id., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli, 1993.
- W. McNeill, *The Time of Life. Heidegger and Ethos*, SUNY, New York 2006.
- A. Mitchell, *Heidegger among the Sculptors. Body, Space and the Art of Dwelling*, Stanford University Press, Stanford 2010.
- R. Messori, *Lo spazio dell'intermezzo*, in "Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea", num. 1-2, anno II, Il Poligrafo, 1993.
- J. L. Nancy, *L'«éthique originnaire» de Heidegger. L'être-avec de l'être-là*, trad. it. di A. Moscati, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2005.
- Id. *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996, trad. it. di D. Tarizzo, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001.
- P. Palumbo, *Heidegger e il pensare metafisico*, Soveria Mannelli 2011.
- U. Perone, *Nonostante il soggetto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1995.
- G. Piana, *Conoscenza e riconoscimento del corpo*, Mimesis, Milano 2005.
- O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990, trad. it. di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.
- Id., *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg-München 1992.
- Id., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Verlag Karl Alber GmbH, München 1983, trad. it. di A. De Cieri, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1994.
- F. Raffoul, *The Origins of Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington 2010.
- Id., D. Pettigrew (Ed.), *Heidegger and the Practical Philosophy*, SUNY Press, Albany 2002.
- U. Regina, *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia 1995.
- C. Resta, *La misura della differenza. Saggi su Heidegger*, Guerini, Milano 1988.
- Ead., *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996.
- Ead., *La terra del mattino. Ethos, Logos e Physis nel pensiero di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1998.
- Ead., *Ospitare l'estraneo. Freud, Heidegger e la Unheimlichkeit*, in AA. VV., *Sessuale Destino Scrittura. Ai margini della psicoanalisi*, a cura di M. Balsamo, A. Luchetti, F. Napolitano, E. Pozzi, Angeli, Milano 1998, pp. 135-154
- Ead., *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Ead., *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.
- P. Ricoeur, *La question de l'éthique dans Sein und Zeit*, trad. it. di D. Iannotta, *Il problema etico in Essere e tempo*, in F. Bianco, *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992.
- M. Ruggenini, *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza*, Il Saggiatore, Milano 1996.
- Id., *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete «inattuale» dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977.
- Id., L. Perissinotto (a cura di), *Tempo, evento e linguaggio*, Carocci, Roma 2002.
- A. P. Ruoppo, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in «Essere e tempo»*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2011.

- L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, L'Epos, Palermo 1990.
- Id., *La "svolta" e i "Contributi alla Filosofia". L'essere come evento*, in F. Volpi, *Guida a Heidegger. Ermeneutica, fenomenologia, esistenzialismo, ontologia, teologia, estetica, etica, tecnica, nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Id., *Implicazioni etico-religiose della fatticità*, in A. Ardovino (a c. di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.
- Id., *Verità, spazio-tempo, salvezza nei Beiträge zur Philosophie di Heidegger*, in "Giornale di Metafisica" - Nuova Serie - XXX (2008), pp. 361-376.
- Id., *L'ospitalità dello straniero*, in EPEKEINA, vol. 1, nn. 1-2 (2012), pp. 145-154.
- R. Sandt van de, *Sein und Raum. Versuch nach Einstein und Heidegger*, Haag & Herchen, Frankfurt a. M. 2007.
- F. Schalow, *Thought and Spatiality. The Later Heidegger's Quadrangle*, in "Southwest Philosophical Review", 1996 (12), pp. 157-170.
- T. R. Schatzki, *Martin Heidegger. Theorist of Space*, Stuttgart 2007.
- R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington 1986, trad. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1995.
- E. S. Storace, *Essere e preoccupazione. Studio sui concetti di Sorgen, Sein e Wollen in Essere e tempo di Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2008.
- G. Strumminiello, *L'altro inizio del pensiero. I «Beiträge zur Philosophie» di Heidegger*, Levante, Bari 1995.
- D. Tarizzo, *L'altra verità. Heidegger e la decisione*, "aut aut", 283-284, 1998, pp. 157-188.
- C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- D. Thomä (Hrsg.), *Heidegger-Handbuch*, J. B Metzler, Stuttgart 2003.
- E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.
- U. M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia, Milano 1976.
- Id., *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996.
- G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di Filosofia, Torino 1963 [2a ed. Marietti, Genova 1989].
- Id., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1971.
- Id., *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.
- D. Vicari, *Ontologia dell'Esserci. La riproposizione della 'questione dell'uomo' nello Heidegger del primo periodo friburgese (1916-1923)*, Zamorani, Torino 1996.
- P. Vinci, *Essere e dover essere: Heidegger e l'etica*, in "Almanacchi nuovi", n. 1, 1994, pp. 19-31.
- Id., *Essere ed esperienza in Heidegger. Una fenomenologia possibile fra Hegel e Hölderlin*, Stamen, Roma 2008.
- V. Vitiello, *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994.
- Id., *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992.
- Id., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Argalia, Urbino 1976.

- F. Volpi, *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in AA. VV., *Filosofia* '91, Roma-Bari 1992.
- Id., *«Being and Time»: A 'Translation' of the «Nicomachean Ethics»?*, in AA. VV., *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, ed. By T. Kisiel and J. van Buren, New York 1994.
- Id. (a c. di), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, trad. it. di N. Curcio e (per il saggio di Leo Strauss) di A. Ferrara, Donzelli editore, Roma 1998.
- Id., *Sono ancora possibili un'etica e una politica? Heidegger e la filosofia pratica*, in A. Ardovino (a c. di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.
- B. Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2006, trad. it. di F. G. Menga, *Fenomenologia dell'estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008.