

Angelo Catricalà

Heidegger. L'abbandono davanti al vuoto

Nel Corso Universitario di Friburgo del semestre invernale del 1929-1930¹, immediatamente successivo alla stesura di *Che cos'è metafisica?*, Heidegger affronta l'abbandono al nulla, apre la manifestazione del vuoto dell'essere, attraverso la situazione emotiva della noia profonda. A soli due anni dall'edizione di *Essere e tempo*, espone la "svolta" (*Kehre*) al di là dell'ente, manifestatesi nella temporalità dell'essere (*Temporalität*), che l'opera capitale del '27 aveva progettato, senza portare a compimento.

L'attenzione rivolta alla «noia profonda come l'uno si annoia» (*es ist einem langweilig*) vuole dunque proporre l'interpretazione di uno sviluppo unitario del pensiero heideggeriano. Le nozioni del "trattenersi" (*Verweilen*) e del "tratto" (*Weile*) di tempo unitario dell'"esser-lasciati-vuoti" (*Leergelassenheit*) sono già presenti in *Essere e tempo* mentre l'abbandono davanti al vuoto in *Concetti fondamentali della metafisica* (1929-1930) è coerente con il precedente abbandono (*Überlassenheit*) al mondo in quanto nulla, accennato in *Essere e tempo* (1927)², ed equivalente al successivo "abbandono (*Gelassenheit*) alla contrada" de *L'abbandono* (1944-1945)³. È solo nei *Concetti fondamentali della metafisica*, nello storicizzarsi della «noia profonda come 'uno si annoia' (*es ist einem langweilig*)» che Heidegger riuscirà a trattare l'apertura al vuoto direttamente dalla manifestazione della temporalità dell'essere.

Partendo da questa prerogativa verrebbe eliminato quel divario che parte della critica pone tra l'Heidegger di *Essere e tempo* (in cui l'essere è ricercato attraverso una originaria temporalizzazione dell'esistenza in grado di rivelare l'ente) e quello successivo alla svolta degli anni Trenta dove, in *Dell'essenza della verità* (pubblicato nel 1943, ma risalente al 1930)⁴, viene eliminata sia l'impostazione temporale che l'analitica esistenziale. La centralità delle tonalità emotive nel pensiero heideggeriano verrà poi testimoniata dai contributi di S. Paolo, Filone d'Alessandria, Valentino, S. Agostino e Kierkegaard, di cui Heidegger si è avvalso nell'arco della carriera universitaria.

1. La «noia profonda come 'uno si annoia'» (*es ist einem langweilig*)

Nei *Concetti fondamentali della metafisica* la noia profonda è introdotta da due forme di noia non autentiche, utilizzate da Heidegger per l'esposizione successiva del terzo stato d'animo fondamentale.

¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, tr. it. a cura di C. Angelino, il nuovo melangolo, Genova 1999.

² M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Utet, Milano 2002.

³ M. Heidegger, *L'abbandono*, tr. it. a cura di A. Fabris, il nuovo melangolo, Genova 1983.

⁴ M. Heidegger, *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987.

La prima forma di noia, il “venir-annoiati” (*Gelangweiltwerden*) si prova nel riferirsi all’oggetto e si manifesta come un “venir-lasciati-vuoti” dalle singole cose che si negano al loro uso, non offrendoci più quella fidezza in virtù della quale siamo talmente certi del riferimento al nostro mondo. La stessa temporalizzazione di questa noia (il determinarsi dell’esistenza in base alla manifestazione del tempo) si rapporta all’ordinario scorrere del tempo, un tempo non autentico concepito come «numero di un movimento rispetto al prima e al dopo»⁵, che adesso rallenta, si «rivela lungo (*Lang*) ed esitante [...]dura e permane»⁶ a causa della mancata fruibilità di un determinato ente.

È Agostino, nelle *Confessioni*, dopo aver trattato di cosa faceva Dio prima della creazione del mondo (Libro XI, cap. 12) e dopo aver dimostrato che l’eternità di Dio non può essere confrontata con il flusso del passato e del futuro (Libro XI, cap. 11-13), riprendendo, tramite Origene, l’argomento da Filone d’Alessandria⁷, a introdurre il concetto qualitativo del tempo. Negando la concezione del tempo di Aristotele, dicendo che il passaggio del tempo è legato unicamente alla percezione (Libro XI, cap. 16) e attribuendo l’esistenza di passato, presente e futuro nell’anima e non altrove (Libro XI, cap. 20), parlando della lunghezza del tempo, Agostino dice che: «Diciamo [...] che fu lungo quel tempo presente, perché mentre era presente, era lungo»⁸. Agostino, ripreso da Heidegger, nega che la lunghezza sia legata alla quantità di tempo passato o futuro – «Come può esser lungo o breve ciò che non è»⁹ –, bensì fa intendere che s’allunga quel tempo presente in cui la nostra anima si annoia e si fa meno lungo lo stesso tempo quando la nostra anima si diletta.

La seconda forma di noia, l’“annoiarsi-di” (*Sichlangweilen bei*), si riferisce invece al soggetto¹⁰, «ciò che annoia non viene dall’esterno, *sorge dall’esser-ci stesso*»¹¹, l’indolenza del soggetto domina preventivamente il nostro abbandono alle cose e le fa essere insignificanti nonostante il loro appagamento. Questa noia è identica alla noia che mostra il vuoto affrontata da Kierkegaard nei *Diapsalmata* (1843):

Non mi va di far nulla. Non mi va di andare a cavallo, è un esercizio troppo violento; non mi va di camminare, mi stanca troppo; non mi va di sdraiarmi, perché, o bisogna restare sdraiato, e questo non mi va, o bisognerebbe alzarsi, e nemmeno questo mi va, *Summa summarum*: non mi va di fare nulla [...]. Destino miserabile! È inutile che ti impiastricci il viso avvizzito come una vecchia battona, è inutile che ti metta a suonare i tuoi ciondoli da pagliaccio: tu mi annoi»¹².

Kierkegaard esprime proprio quel nulla emergente dal soggetto che va a sospendere ogni interesse per qualsiasi oggetto che ci circonda e per ogni situazione in generale. In *Concetti fondamentali della metafisica* Heidegger – a partire dalla concezione kierkegaardiana del tempo – mostra come nella seconda forma di noia non prestiamo più a t-

⁵ Aristotele, *Fisica*, tr. it. di M. Zanatta, Utet, Torino 1999, p. 243.

⁶ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 137 e p. 162.

⁷ Cfr. Filone d’Alessandria, *La creazione del mondo secondo Mosè* (26), tr. it. di C. K. Reggiani, in *La filosofia mosaica*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1987, p. 52.

⁸ Agostino, *Confessioni*, tr. it. di C. Carena, Einaudi, Torino 2002, p. 329.

⁹ *Ivi*, p. 328.

¹⁰ Cfr. G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, Guerini e Associati, Milano 1988, p. 318.

¹¹ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 169.

¹² S. A. Kierkegaard, *Diapsalmata*, in *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, p. 7.

tenzione al *durare* del tempo perché siamo vuoti di ogni interesse e “semplicemente presentifichiamo”; in questo modo “il nostro sé” si svuota della sua “*origine* e del suo *avvenire*” temporale, ferma il proprio tempo e si annoia. Il vuoto non sorge più dal “non-verificarsi della pienezza” di un oggetto esterno che non si presenta, bensì «il vuoto è grande almeno quanto lo è la pienezza» dell’esserci (l’uomo). «Questo *starfermo del tempo* è il *tenere-in-sospeso* più originario, [...] l’opprimere» in cui ci annoiamo, dove «noi stessi in un certo senso ci *scivoliamo via*»¹³. Diversamente da queste due forme di noia, emergenti all’interno di una dimensione mondana, derivata dall’essere, in cui l’uomo può avvertirsi solo come una semplice presenza, vincolato allo scorrere del tempo, nella «noia profonda come ‘uno si annoia’» (*es ist einem langweilig*) l’uomo scopre di essersi già sempre sentito, non però sotto forma di semplice autopercezione, bensì si avverte attraverso un «auto-sentimento situazionale»¹⁴ che comprende la totalità del mondo. L’individuo scopre di essere coinvolto in una preliminare costituzione ontologica della mondità che “fonda” l’esistenza.

In *Che cos’è metafisica?* Heidegger definisce la noia profonda come «nebbia silenziosa [che] accomuna tutte le cose [...] in una strana indifferenza» in cui si mantiene l’“unità del ‘tutto’”. Al pari dell’angoscia in cui “uno è spaesato”, la noia profonda rivela l’ente nella sua totalità come “nessuno”, cioè come niente¹⁵. Le situazioni emotive fondamentali sono quindi la condizione attraverso la quale l’uomo è nell’essere e «il niente [il non ente, l’abbandono della situazione individuale] [...] ci viene incontro ‘insieme’ all’ente nella sua totalità»¹⁶. Nel *Poscritto a “Che cos’è metafisica?”* Heidegger dice che «Uno dei luoghi essenziali del silenzio è l’angoscia [equivalente alla noia profonda] nel senso dello sgomento in cui l’abisso del niente dispone l’uomo»¹⁷, e nelle lezioni del 1929/30 evidenzia: «l’uno si annoia’ ci ha già trasposti in una sfera nella quale la singola persona, il soggetto pubblico individuale, non ha più potere»¹⁸. In questa terza forma di noia – come osserva Graziano Biondi – «non si può indicare alcun aspetto oggettivo o soggettivo», in quanto si verifica quel «superamento della schisi fra il soggetto e l’oggetto, in modo analogo a quanto accade in *Essere e tempo* a proposito dell’angoscia in cui l’aprire e l’aperto [dell’essere] coincidono»¹⁹.

Nella definizione dell’“uno si annoia (*es ist einem langweilig*)”, Heidegger utilizza il pronome neutro *es*, perché l’«Es’ è la denominazione per l’indeterminato, lo sconosciuto»²⁰. La stessa tesi verrà riproposta nel 1946 in *Lettera sull’“umanismo”*, dove verrà dichiarato che l’essere “si dà (*es gibt*)” perché «ciò (*es*) che qui ‘si dà’ (*gibt*) è l’essere stesso», ma non secondo la locuzione “l’essere è”, che abitualmente indica l’attribuzione dell’esistenza a qualcosa di determinato, livellando così l’essere a ente, bensì l’essere “si dà (*es gibt*)” come «il darsi all’aperto, unitamente all’aperto stesso»²¹ in cui siamo già, ancor prima di ogni considerazione soggettiva riguardante l’esistenza

¹³ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 158-172

¹⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 227.

¹⁵ Ivi, p. 67.

¹⁶ Ivi, p. 69.

¹⁷ M. Heidegger, *Introduzione a “Che cos’è metafisica?”*, in *Segnavia*, cit., p. 319.

¹⁸ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 181.

¹⁹ G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., p. 318.

²⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 178.

²¹ M. Heidegger, *Lettera sull’“umanismo”*, in *Segnavia*, cit., p. 286.

di qualcosa. Se l'“indolenza” dell'“annoarsi -di (*Sichlangweilen bei*) ” qualcosa induce al “lasciarsi catturare” nel presente di ciò che sta succedendo, l'“indifferenza” dell'“uno si annoia” cessa la possibilità preliminare di potersi distinguere da ciò che ci circonda: «il vuoto consiste qui nell' *indifferenza* che avvolge l'ente *nella sua totalità*»²².

Nel 1944-1945 l'abbandono (*Gelassenheit*) all'essere (chiamato “contrada”) verrà introdotto come un «lasciarsi ricondurre (*sich einlassen*) a ciò che non è un volere», dove l'uomo, «affidato (*gelassen*) alla contrada» dell'essere, lontano da se stesso e lontano dal pensiero, traspone la propria essenza nel dispiegarsi (*Wesen* = essenza dell'essere) della verità. “Uno si annoia (*es ist einem langweilig*) ” significa infatti che tutto si annulla in un unico (*Einem*) lungo tratto (*Langweile*), al punto che nulla può essere indicato (*es*) pur continuando ad essere. Proprio perché è il «niente [...] che rende possibile l'evidenza dell'ente [...] per l'essere umano»²³ e il “lasciarsi (*Lassen*) andare al niente” avviene nel superamento della condizione umana, il “venir -lasciati-vuoti (*Leergelassenheit*)” in cui ci si abbandona (*Gelassenheit*) è la manifestazione del vuoto del mondo che corrisponde all'essere. Ancora in *Che cos'è metafisica?* Heidegger chiarisce che sono sempre gli stati d'animo fondamentali a svelare il niente dell'essere come trascendenza della condizione umana.

Nel Corso del 1920-1921, nella lettura di S. Paolo, Heidegger indicava come “decisivo per la ‘mistica’ paolina” i versi della *Lettera ai Galati* (2, 20) e della *Lettera ai Filippesi* (3, 13), in cui S. Paolo dichiara: «non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me [...]. È Dio che [...] opera in voi il volere e il fare»²⁴, evidenziando così la perdita della condizione individuale come fattore decisivo per volgersi a Dio. Paolo stesso dichiara di non sapere di essere nel corpo o fuori del corpo quando fu rapito al terzo cielo per ricevere l'apocalisse del Signore (2 *Cor.* 12, 1-4) e che Dio «svuotò se stesso [...] diventando simile agli uomini» (*Fil.* 2, 7)²⁵. La parusia per S. Paolo è storica, è in questo mondo. Heidegger forza il messaggio paolino interpretando la parusia come l'essenza dell'attuazione, dunque sempre presente, ma avvertibile solo da coloro che vivono in un certo modo, puntandone il significato sul “come” essa debba essere accettata, nel comportamento che si ha nell'accettare l'attuazione della vita e non nell'attesa del “quando” accadrà l'evento. Un'attuazione della vita colta nel suo carattere estatico (2 *Cor.* 12, 1-4), non come attuarsi oggettivato, come un accadere a cui assistiamo dall'esterno, ma un'attuazione che supera le forze dell'uomo, un'attuazione della vita che si esperisce solo nell'attuazione stessa. Il “come” dell'attuazione coincide così allo “stato d'animo” in cui ci si affida all'“evento”, alla parusia, che per Heidegger è la datità stessa. Il compito dell'uomo è dunque, secondo l'interpretazione heideggeriana dell'escatologia paolina, di affidarsi, di darsi in affidamento (di “Credere!”), all'attuazione della vita. In questo modo afferma Heidegger: «l'accogliere consiste nel mettersi dentro la necessità della vita [...] raggiungendo un'interazione vivente con Dio»²⁶. Un esperire estatico testimoniato da un'«angustia () assoluta»²⁷,

²² M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 183.

²³ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, in *Seignavia*, cit., p. 71.

²⁴ Paolo di Tarso, *Lettere*, tr. it. di G. Barbaglio, Rizzoli, Milano 1997, p. 277 e p. 413.

²⁵ Ivi, p. 411.

²⁶ M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003, p.135.

²⁷ Ivi, p. 137.

un'angoscia che S. Paolo prova per coloro che sono divisi dal Signore (*I Cor.* 7, 33-34) perché sposati tra le cose del mondo. Le parole «io vorrei che voi foste senza ansia» (*I Cor.* 7, 32), liberi da preoccupazioni, testimoniano quindi la condizione di annullamento di sé e di tutte le questioni mondane, esperita dall'Apostolo nell'unione con Dio.

L'angoscia come stato d'animo che esprime il vuoto di se stessi nell'aspirazione di ricongiungersi al nulla originario si trova anche in Valentino, nella descrizione della passione e della conversione di *Sophia*, ultimo Eone, emanato nel Silenzio dal Preesistente, dall'Abisso invisibile, incomprensibile²⁸, dal nulla privo di tempo²⁹, principio di tutte le cose. Passione di tutto il *Pleroma* (pienezza divina), *Sophia* indurrà il mondo divino al peccato, dando origine al mondo materiale e psichico. «Abbandonata sola nella tenebra e nel vuoto»³⁰, *Sophia*, la Sapienza divina, svuotò il Tutto³¹ (*Pleroma*), svuotò il Nulla (*Prepadre*) generando il mondo. Addoloratasi del suo "aborto", consolidata dal Limite, la forza del Padre inconoscibile, si convertì cercando di risalire al Padre³², alla profondità pleromatica, al nulla originario, all'Abisso.

Il mito di *Sophia* di Valentino rivela dunque dettagliatamente come il mondo sia, per gli gnostici, il frutto della divisione dell'unico nulla divino, degradato e racchiuso nella materia e come gli uomini (gli gnostici) aspirino all'abbandono del corpo per ricongiungersi nella completezza divina del *Pleroma*. *Sophia*, colei che pose il seme spirituale nell'involucro carnale³³, è infatti destinata a ricomporsi nel *Pleroma*, abbandonando il Limite dell'elemento iliaco che inizialmente le impedì lo scioglimento nel vuoto, ma che ora le impediva di procedere verso l'Abisso.

La lettura gnostica riguardante la caduta nella condizione terrena come stato di costrizione dell'elemento divino e l'estasi come estraniamento dal mondo, sono elementi derivati dalla tradizione giudaico-cristiana. Filone l'Ebreo, in *Le allegorie delle leggi*, riprendendo la *Genesi* (2, 21), dice che l'estasi equivale al sonno di Adamo come mutamento di direzione dell'intelletto³⁴. In *La creazione del mondo secondo Mosè*, Filone sottolinea la nullità dell'uomo plasmato, in quanto materia terrestre, prima dell'iniziazione alla vita dovuta al soffio divino che l'uomo riceve nel sonno di se stesso, nell'estasi da sé voluta da Dio.

Biondi osserva che l'iniziazione al coglimento della vita, nella simbologia cristiana dei primi secoli, è rappresentata dal serpente, e che, «secondo Clemente Alessandrino, il grido di invocazione a Dioniso 'Evoè' o 'Evan', corrisponde a 'Eva', che significa sia 'vita' in aramaico, sia il nome della donna sedotta dal serpente e, in linea con l'influsso esercitato dalle interpretazioni allegoriche e platonizzanti di Filone l'Ebreo, il serpente indica il piacere legato alla sensazione e al visibile corporeo»³⁵. Anche se

²⁸ Cfr. Ireneo, *Contro le eresie* (I 1,1), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Valla-Mondadori, Milano 2005, p. 285.

²⁹ Cfr. Ippolito, *Confutazione* (VI 29, 5), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 327.

³⁰ Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, cit., p. 303.

³¹ Cfr. Clemente Alessandrino, *Estratti da Teodoto* (31 1, 4), in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, cit., p. 365.

³² Cfr. Ireneo, *Contro le eresie*, cit.

³³ Cfr. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, p. 524 nota 404.

³⁴ Cfr. Filone d'Alessandria, *Le allegorie delle leggi* (Libro II, 31), in *La filosofia mosaica*, a cura di R. Radice, Rusconi, Milano 1987, p. 150.

³⁵ G. Biondi, *L'enigma della serpe secondo Nietzsche*, manifestolibri, Roma 2001, pp. 54-55.

Filone legherà la sua allegoria al significato negativo della caduta dall'Eden, sempre in *L'allegoria delle leggi*, il piacere, simboleggiato dal serpente, è in effetti l'elemento mediatore tra intelletto (Adamo) e sensazione (Eva), che attraverso i cinque sensi, farà cogliere la varietà della vita³⁶.

La nullità espressa da Adamo è rispecchiata anche dalla nullità di Abramo di fronte a Dio esposta da Filone in *L'eredità delle cose divine*, dove Abramo avverte che «il momento giusto per la creatura di incontrare il suo Creatore viene quando essa ha riconosciuto la propria nullità»³⁷. Per Reale l'uomo di Filone è un nulla ontologico, destinato o al rifiuto della propria nullità, credendosi signore di tutto (l'equivalente dell'azione nella mondanità heideggeriana), oppure al riconoscimento di «questa radicale esperienza del sentirsi un nulla» (la costituzione estatica dell'Esserci)³⁸ incontrando l'Essere, cioè Dio. Se Adamo, a causa della tentazione, cade nel mondo dei sensi (la deiezione heideggeriana), Abramo in virtù dell'essere virtuoso nel mondo dei sensi («Qualcuno cercò di dividere da lui la virtù che è sovrana per natura, cioè Sara»³⁹), è chiamato in estasi di fronte a Dio (l'estasi profetica è l'abbandono all'essere heideggeriano). In questo senso Radice afferma che «la nullità dell'uomo è anche la sua grandezza, perché Dio riempie questo vuoto», sottolineando che il vuoto di sé è la condizione di totale abbandono come totale dipendenza da Dio⁴⁰.

Filone scrive che: «Fino a quando [...] il nostro intelletto non smette di risplendere e di compiere le sue attività, spandendo su tutta l'anima come un raggio di mezzogiorno, noi restiamo in noi stessi e non siamo posseduti da Dio; ma allorché quello 'tramonta' [...] cade su noi l'estasi, l'ispirazione di Dio, la divina mania»⁴¹, in quanto ogni uomo buono si fa nullo perché posseduto da Dio. Per Filone come per Heidegger, «l'uomo virtuoso vive nel corpo come se fosse in terra straniera»⁴² e la comprensione di questo stato d'animo dipende dal «modo in cui questa eredità si consegue». L'equivalente «come» della predicazione, individuato in S. Paolo, inteso nel senso di *come* si accetti l'attuazione della vita, trattato da Heidegger nel Corso Universitario del 1920-1921.

La promessa di Dio all'uomo, «tu te ne andrai dai tuoi padri», espressa da Filone, sarà quindi la «chiamata» dell'essere heideggeriano a cui l'uomo, «luogotenente del niente» dovrà abbandonarsi. «Chi dunque sarà l'eredità?» si domanda Filone, il «custode dell'essere» secondo Heidegger: colui che, «spezzate le catene e fattosi libero, è uscito fuori dalle sue mura ed ha abbandonato, per così dire, anche se stesso»⁴³. Allo stesso modo S. Paolo, rivolgendosi ai suoi discepoli come a coloro che sono stati riconosciuti da Dio (*Gal.* 4, 9), «quando il tempo giunse alla pienezza» (*Gal.* 4, 4), perché Dio svuotò se stesso (*Fil.* 2, 7), parlando dell'elezione di Abramo disse: «noi siamo figli non di una schiava [Agar], ma della libera» (*Gal.* 4, 31), perché solo i figli di Sara

³⁶ Cfr. Filone d'Alessandria, *L'allegoria delle leggi* (Libro II, 71), in *La filosofia mosaica*, cit., p.159.

³⁷ Filone d'Alessandria, *L'eredità delle cose divine* (30), a cura di G. Reale e R. Radice, Rusconi, Milano 1994, p. 81.

³⁸ Heidegger tratta la speculazione di Filone D'Alessandria nel corso *Ontologia* del 1923 e in *Introduzione alla metafisica* del 1935-1936.

³⁹ Filone d'Alessandria, *L'eredità delle cose divine* (258), cit., p. 179.

⁴⁰ R. Radice, *Sommario analitico*, in Filone d'Alessandria, *L'eredità delle cose divine*, cit., p. 238, nota 2.

⁴¹ Filone d'Alessandria, *L'eredità delle cose divine* (264), cit., p. 183.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 95.

sono figli della “promessa” (*Gal.* 4, 28). Una promessa di cui non si può dare prova secondo la “figura di questo mondo” (*I Cor.* 7, 31). Per questo Kierkegaard, di cui Heidegger riconosce l’importanza sia in *Essere e tempo*, che in *Concetti fondamentali della metafisica*, in *Timore e tremore*, dice che Abramo, dopo la *chiamata* di Dio, nel momento della rassegnazione provò sofferenza e angoscia⁴⁴.

Heidegger riprende da Kierkegaard il nulla che genera l’angoscia, dove ne *Il concetto dell’angoscia* accosta il sonno alla sospensione delle possibilità di agire e il nulla è la fonte da cui si aprono tutte le possibilità di esistere⁴⁵. Una possibilità di potere, colta di fronte al nulla che sempre Kierkegaard sottolineò nell’angoscia di Adamo, quando nell’Eden, gli fu imposto il divieto di mangiare i frutti dell’albero della conoscenza. Infatti per Kierkegaard «Il divieto angoscia Adamo, poiché il divieto sveglia in lui la possibilità della libertà [...], cioè la possibilità angosciante di potere»⁴⁶ come possibilità di essere liberati nell’esistenza ancor prima della possibilità che abbiamo di poter agire in essa.

Nel breve colloquio *Per indicare il luogo dell’abbandono* del 1944-1945, che nel 1955 costituirà *L’abbandono (Gelassenheit)*, Heidegger tratterà esplicitamente il “lasciare (*Lassen*)” dell’abbandono di sé come «lasciarsi ricondurre a ciò che non è un volere» in cui «l’altro da se stesso [...] è lo Stesso»⁴⁷, è l’aperto dell’essere. Heidegger dice che la “contrada”, la “permanenza (*Weile*)” nella vastità dell’essere, «raccolge, sebbene nulla avvenga, ogni cosa nel suo rapporto ad ogni altra, facendola permanere [*Verweilen*] nell’acquietarsi di se stessa»⁴⁸. Dunque un abbandono estatico, perché dice Heidegger, nella “contrada” «tutto è disposto nell’ordine migliore solo quando ne sono stato» e ci troviamo collocati «in nessun luogo»⁴⁹. Il contenuto de *L’abbandono*, che per la critica rappresenta il pensiero del secondo Heidegger, dopo il 1930, è però già presente nel Corso Universitario del 1929-1930, nel quale l’abbandono (*Gelassenheit*) al vuoto (*Leer*) è trattato molto più approfonditamente come “venir-lasciati-vuoti (*Leergelassenheit*)” della noia profonda. Ma l’edizione di questo corso è avvenuta postuma solo nel 1983 (in Italia nel 1992), richiamando così la precedente interpretazione critica della “svolta” heideggeriana ad una significativa rettifica.

Nei *Concetti fondamentali della metafisica*, nel “venir-lasciati-vuoti (*Leergelassenheit*)” dell’“uno si annoia” (*es ist einem langweilig*), vengono infatti sospese, “in un sol colpo”⁵⁰, perché ci sono negate contemporaneamente, tutte le possibilità che abbiamo sempre avuto di essere nel mondo. Un «diniego [che] parla di queste possibilità dell’esserci», perché questo «*negare* è in sé un *dire*, cioè un rendere manifesto» di ciò che all’uomo «potrebbe e dovrebbe essere in qualche modo destinato». Se nell e prime due forme di noia emergono l’ente (oggetto) e l’esserci (soggetto), nella terza noia emerge il niente, si è «consegnati all’ente che si nega nella sua totalità»⁵¹, si manifesta

⁴⁴ Cfr. S. A. Kierkegaard, *Timore e tremore*, in *Opere*, cit., pp. 95-99.

⁴⁵ S. A. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, in *Opere*, cit., pp. 129-130.

⁴⁶ S. A. Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia*, cit., p. 131.

⁴⁷ M. Heidegger, *L’abbandono*, cit., pp. 49-74.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ivi*, p. 51 e p. 59.

⁵⁰ M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 182.

⁵¹ *Ivi*, p. 186.

il vuoto dell'essere, decade tanto l'aspetto oggettivo quanto quello soggettivo della considerazione dell'ente ed emerge l'uno (*es*) dell'essere del nulla.

Già nel 1929-1930 Heidegger parla di un «necessario essere proiettati nell'unico culmine di questo originario rendere possibile»⁵², dove per “unico culmine” si intende il lasciarsi (*Lassen*) esser nell'“uno (*Es*)” come unico mantenersi intatto di ogni possibilità dell'esserci da cui la nostra individualità non può emergere. L'analisi della noia profonda del 1929-30 esprime dunque quell'orizzonte unitario del tempo dell'essere (*Temporalität*) che l'angoscia di *Essere e tempo* aveva solo preparato, ma non aveva condotto a termine. Il «carattere peculiare dell'essere incantato -e-incatenato» al vuoto dell'essere ha il «carattere temporale dell'esser-lasciati-vuoti (*Leergelassenheit*)», siamo «sollevati al di fuori del flusso del tempo», incantati e incatenati nel culmine del tempo in cui l'intera temporalità si riduce ad un unico tratto (*Weile*) di tempo dilatato che raccoglie la durata dell'orizzonte temporale in un unico attimo (*Augenblick*)⁵³. Heidegger richiama ancora una volta a quanto ha detto Kierkegaard ne *Il concetto dell'angoscia*, dove l'attimo è definito come «il non essere sotto la determinazione del tempo»⁵⁴. Kierkegaard utilizza il termine danese *Oejeblik*, tradotto in “momento”, che riconduce al tedesco *Augenblick*, in quanto entrambi – come osserva Biondi – significano il *batter d'occhio*⁵⁵. Heidegger ritiene che Kierkegaard, come per l'angoscia, tratti l'attimo solamente nel suo aspetto esistenziale, rivolto solamente all'assolvimento dell'indicazione di determinate scelte, tralasciandone l'aspetto ontologico esistenziale, ma per ciò che concerne la manifestazione dell'eternità (del tutto), comprensibile nell'attimo, riguardo l'aspetto temporale, abbiamo una completa sovrapposizione.

Kierkegaard afferma di aver dedotto la commensurabilità del “momento” con l'eternità dalle lettere paoline⁵⁶. Infatti S. Paolo dice che si è eredi di Dio quando il tempo giungerà alla pienezza (*Gal. 4, 4-7*); il tempo () si contrae e cambia la figura di questo mondo (*I Cor. 7, 29-31*); «Non tutti morremo, ma tutti però saremo trasformati in un istante, in un *batter d'occhio*»⁵⁷ (*I Cor. 15, 51-52*). Così per Kierkegaard lo sguardo «è il simbolo [...] del tempo compreso in quel conflitto fatale in cui esso viene toccato dall'eternità», che «in latino si dice *momentum*: un termine che, nella sua etimologia (da ‘movere’) non esprime altro che il mero svanire»⁵⁸.

L'abbandono (*Gelassenheit*) al vuoto (*Leer*) è dunque l'“esser-lasciati-vuoti (*Leergelassenheit*)” dal tempo dell'Essere che ci trattiene (*Verweilen*) nell'attimo: un “esser-costretti nell'attimo”⁵⁹ in cui l'essere si dà come vuoto nel vuoto. Condivido l'osservazione di Biondi, quando sottolinea che la «temporalizzazione del ‘trattenersi’ (*Verweilen*) indica la temporalità come un ‘tratto’ (*Weile*) unitario, [...] come un presente non già deietto, ma quieto ed estatico» e questo «‘trattenersi’ indica quindi la stessa durata dell'esserci, intesa come un tratto (*Weile*)»⁶⁰. Il concetto comune dello scorrere del tempo è dunque abbandonato, perché in questo “soffermarsi” (*Verweilen*)

⁵² Ivi, p. 190.

⁵³ Cfr. ivi, pp. 186-202.

⁵⁴ S. A. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit., p. 152.

⁵⁵ Cfr. G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., p. 226.

⁵⁶ Cfr. S. A. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit., pp. 155-157.

⁵⁷ Paolo di Tarso, *Lettere*, cit., p. 179.

⁵⁸ S. A. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, cit., p. 155.

⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., pp. 195-197.

⁶⁰ G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., pp. 394-395.

l'avvenire non è più il futuro, ma la comprensione che il poter essere è la condizione autentica dell'esistenza nella quale già ci troviamo e da cui proveniamo. In questo senso si può osservare come Heidegger compia un rovesciamento dello sguardo sul tempo e che proprio questo "ritorno nella provenienza" doveva essere il contenuto della terza sezione della prima parte di *Essere e tempo* rimasta incompiuta: l'uomo anticipando la possibilità della propria morte, si blocca e permane davanti a essa rivolgendosi all'indietro al tempo in cui è già stato (l'"esser-stato") in modo da poterlo ripetere, capovolgendolo come nuovo tempo possibile. Adesso la decisione dell'attimo attraverso cui possiamo dirigerci verso il mondo rimane bloccata, infatti – come osserva Biondi – «L'attimo non costituisce il presente della noia profonda [...]; al contrario, spezza il presente bloccato della noia e libera dalle catene dell'ora, [...] l'attimo va [...] a riprendere l'esserci là [...] dove aveva dimenticato se stesso: riprendendolo, gli riporta di nuovo la possibilità tutta intera e, facendolo ritornare a sé, lo riporta indietro alla possibilità»⁶¹. Ma nella noia profonda la "libertà dell'esserci", annunciata nel tempo che "incanta e incatena", esperibile nell'attimo di uno sguardo, è il *mantenimento* di tutte le possibilità che l'esserci potrebbe andare a cogliere, ma non può, perché ora vengono *trattenute* dal negarsi dell'ente nella sua totalità. La possibilità di stare nel mondo si blocca nell'attimo di un solo tratto (*Weile*) di tempo e si manifesta come un abbandono al vuoto (*Leergelassenheit*) che coincide con l'essere.

Ciò che nei *Concetti fondamentali della metafisica* (1929-1930) è espresso come "tempo nell'unità della sua triplice visuale"⁶² è una ripresa del «fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presente [l'attimo]» di *Essere e tempo*⁶³, dove l'assunzione dell'"Esserci adveniente" porta alla comprensione del «più proprio 'come già era', cioè il suo esser-stato», in cui l'uomo raggiunge la «sua 'situazione limite' [e svolta al di là dell'ente che egli stesso è], decidendosi per la quale l'Esserci raggiunge il suo poter-essere-un-tutto»⁶⁴ attestandosi egli stesso, in condizione estatica, tra le infinite possibilità di manifestazione dell'essere che necessariamente si daranno come continuo evento. Si può dunque riscontrare che in *nuce*, il tema della svolta (*Kehre*) e del permanere (*Verweilen*) nel tratto (*Weile*), da parte dell'esserci, sono presenti anche in *Essere e tempo*, quando Heidegger accenna alla conversione del tempo espressa nell'esser davanti al nulla dell'angoscia⁶⁵. Inoltre va rilevato che la condizione dell'"esser-lasciati-vuoti (*Leergelassenheit*)" dei *Concetti fondamentali della metafisica* (1929-1930) equivale all'abbandono (*Überlassenheit*) al mondo in quanto nulla di *Essere e tempo*, quando Heidegger afferma che il «'davanti-a-che' dell'esser gettato» corrisponde all'«'a-che' dell'esser-abbandonato» (*Woran der Überlassenheit*), che l'esserci esiste «nell'esser abbandonato a [*Überlassenheit an*] se stesso» e può «comprendersi nel suo abbandono a [*Überlassenheit an*] un mondo» e che «L'esser-gettato-innanzitutto al quale l'esserci può esser portato in modo autentico [...] determina anche il carattere estatico dell'abbandono [*Überlassenheit*] dell'esistenza al nullo fondamento

⁶¹ Ivi, p. 211 e p. 204.

⁶² M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica*, cit., p. 197.

⁶³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 476.

⁶⁴ Ivi, p. 475 e p. 453.

⁶⁵ G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., p. 396.

di se stessa»⁶⁶. Si può quindi constatare come il Corso Universitario del 1929-1930 acquisti, nell'arco della speculazione heideggeriana, un ruolo strategico fondamentale, ignorato dalla critica fino al 1983, anno in cui l'editore *Klostermann* lo raccolse e lo pubblicò. Secondo la presente interpretazione la «noia profonda come 'uno si annoia' (*es ist einem langweilig*)» del 1929-1930, trattata da Heidegger come temporalizzazione dell'«esser-lasciati-vuoti» (*Leergelassenheit*) al di fuori del flusso del tempo nell'"unico culmine" dell'"uno" (*Es*) originario (precedentemente trattata), espone proprio il tempo dell'essere (*Temporalität*) non raggiunto in *Essere e tempo*, espresso due anni dopo come manifestazione di uno svuotamento dell'essere nel vuoto del mondo.

Se nei *Concetti fondamentali della metafisica* Heidegger ha affrontato esplicitamente per l'ultima volta il tema del tempo, legato alla manifestazione dell'essere, tralasciando dal 1930 in poi il metodo fenomenologico dell'analitica esistenziale, dando così adito all'interpretazione di una seconda fase del suo pensiero, connotato nei termini della "svolta (*Kehre*)", si può d'altro canto riconoscere l'omogeneità dello sviluppo del pensiero heideggeriano nel riservare alle situazioni emotive fondamentali il luogo dell'abbandono all'essere. Così "l'abbandono (*Gelassenheit*) alla contrada" del 1944-1945⁶⁷, dopo la presunta "svolta", connotata dai più nelle conferenze di Brema, Marburgo e Friburgo del 1930 (messe per iscritto e pubblicate nel 1943 in *Dell'essenza della verità*), è una coerente ripresa dell'angosciante abbandono (*Überlassenheit*) al nulla del mondo esposto in *Essere e tempo*, che a sua volta equivale al più ampio e approfondito "esser-lasciato-vuoto (*Leergelassenheit*)" della noia profonda (inedito fino al 1983), in cui si compie tra l'altro, quell'apertura dell'essere come unico tratto dilatato (*es ist langweilig*), alla quale, solo due anni prima in *Essere e tempo*, Heidegger dovette rinunciare.

⁶⁶ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 526-527 e 505. I passi e le traduzioni di *Essere e tempo* riguardanti la *Überlassenheit* sono ripresi da G. Biondi, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità*, cit., nota 259, pp. 318-319).

⁶⁷ M. Heidegger, *L'abbandono*, cit., pp. 60-63.