

1. Temporalità

Devono essere menzionate tre visioni del tempo: 1) il tempo come ordine misurabile del movimento che ha presieduto alla nascita della scienza antica e che è alla base della visione fisica del tempo.

2) il tempo come intuizione interiore del divenire, dimensione dell'anima. Agostino scrive: “In che modo si diminuisce e consuma il futuro che ancora non c'è? E in che modo cresce il passato che più non è, se non perché nell'anima ci sono tutte e tre le cose, presente, passato e futuro? L'anima infatti attende e fa attenzione e ricorda, sicché ciò che essa attende, attraverso ciò cui fa attenzione passa in ciò che ricorda. Nessuno nega che il futuro non c'è ancora; ma c'è già nell'anima l'attesa del futuro. Nessuno nega che il passato non è più, ma c'è ancora nell'anima la memoria del passato. E nessuno nega che il presente manca di durata perché subito cade nel passato; ma dura tuttavia l'attenzione attraverso la quale ciò che sarà passa, si allontana verso il passato (*Conf.*, XI, 28, 1)”. Agostino intende dire che: “Non ci sono, propriamente parlando, tre tempi, il passato, il presente e il futuro, ma soltanto tre presenti: il presente del passato, il presente del presente e il presente del futuro (*Ibid.*, XI, 20, 1)”. Nel Novecento, Bergson, in *Durata e simultaneità* ⁽¹⁾, ha riproposto questa visione della temporalità come dimensione della coscienza, in contrapposizione alla visione scientifica del tempo della fisica. Anche nella concezione fenomenologica di E. Husserl, si conserva questa intuizione del tempo come esperienza vissuta ⁽²⁾.

3) il tempo come struttura delle possibilità, particolarmente espressa in *Sein und Zeit* di Heidegger ⁽³⁾. Questa visione del tempo come possibilità si rivela essere atta ad interpretare anche la trasformazione che la nozione di tempo ha subito nella teoria della relatività di Einstein. ⁽⁴⁾

2. Ontologia

In considerazione dell'estensione e della profondità della dimensione e della concezione stessa dell'essere, si può intendere la difficoltà di definirne la natura e l'ambito di studio. L'ontologia si definisce come la disciplina che studia le determinazioni necessarie dell'Essere. Nei libri VII, VIII e IX della *Metafisica*, Aristotele intende la metafisica (ontologia) come teoria della sostanza, “Ciò che un essere non può non essere”: “Coloro che negano questo principio distruggono completamente la sostanza e l'essenza necessaria giacché sono costretti a dire che tutto è accidentale e non c'è qualcosa come l'essere uomo o l'essere animale. Se infatti c'è qualcosa come l'essere uomo, questo non sarà l'essere non uomo o il non essere uomo, ma queste saranno negazioni di quello. Uno solo è infatti il significato dell'essere e questo è la sostanza di esso. Indicare la sostanza di una cosa non è altro che indicare l'essere proprio di essa” (*Metafisica*, IV, 4, 1007a 21). Dice ancora Aristotele: “La sostanza di ciascuna cosa è la causa prima dell'essere di questa cosa [...] È chiaro che la sostanza è la natura stessa e che non è elemento ma principio” (*Met.* VII, 17, 1041b 27). San Tommaso ridimensionò l'ontologia come teoria della sostanza escludendo dal suo campo Dio. Wolf introdusse una visione descrittiva ed empirica dell'ontologia che la aprì ad una interpretazione più concreta. Un'ontologia descrittiva che si limiti “a osservare, registrare i tratti dell'esistenza” che includa anche la riflessione umana al suo interno è stata sostenuta fino alla contemporaneità, ad esempio da John Dewey in *Experience and nature* (1926). Nel pensiero filosofico del

¹ Nel pensiero del Novecento, H. Bergson considera la temporalità dimensione vissuta, come durata della coscienza, un flusso nel quale sono indistinguibili i singoli momenti, poiché ognuno di essi trapassa nell'altro, in una continuità ininterrotta: ogni momento è in quell'istante, nuovo, tanto che vi è un processo continuo di creazione. Al tempo stesso, si conserva in esso tutto il passato, fino ad andare a formare una *boule de neige*.

² Anche nella visione husserliana della temporalità si concepisce il tempo fenomenologico come esperienza vissuta, come durata che nel suo svolgersi conserva tutto in se stessa, tanto da poter essere considerata una specie di eterno presente; scrive Husserl: “Ogni effettiva esperienza vissuta è necessariamente qualcosa che dura; e con questa durata si inserisce in un infinito continuo di durate, in un continuo *pieno*. Essa ha necessariamente un orizzonte temporale attualmente infinito da ogni parte. Il che significa che appartiene a un'infinita *corrente* di esperienze vissute. Ogni singola esperienza vissuta, come può cominciare, così può finire e chiudere la sua durata, come fa, per es., l'esperienza di una gioia. Ma la corrente delle esperienze non può né cominciare né finire” (*Ideen*, I, § 81).

³ In *Sein und Zeit*, Heidegger scrive: “Avvenire non significa un'ora che non è ancora divenuta attuale e che lo diverrà, ma l'infuturamento per cui l'Esserci perviene a sé stesso, in base al suo più proprio poter essere. L'anticipazione rende l'Esserci autenticamente avveniente sicché l'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'Esserci è, in generale, già sempre pervenuto a sé stesso” (*Sein und Zeit*, § 65).

⁴ La definizione della temporalità è stata compilata consultando il *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* di A. Lalande, il *Dizionario di filosofia* di N. Abbagnano e la voce *Time in Continental Philosophy*, della *Oxford Encyclopedia of Philosophy*

Novecento, con Heidegger, si è pervenuti a designare con ontologia la metafisica sostanzialistica alla quale si contrappone una visione critica della metafisica. ⁽⁵⁾

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

La difficoltà di definire dimensioni nelle quali come nella temporalità e nell'essere siamo immersi e/o che sono pervasivi del nostro stesso essere e che ci costituiscono dall'interno si riverbera sul tentativo di definirne il rapporto. Queste alcune delle questioni che mi sono sorte spontanee, e per prime, nella consapevolezza che molte altre possono essere poste. Il tempo è una delle dimensioni più difficili da definire poiché è, in se stesso, essere (in questo momento) e divenire (scansione ritmica). E per quanto concerne il divenire, dobbiamo concepirlo, secondo il modello dell'eclittica solare, come un movimento ciclico, o dobbiamo pensarlo come un divenire lineare che tende verso un fine. E, per converso, per quanto concerne l'essere : è l'essere concepibile secondo un modello statico che ne colga la pura presenza, sostanza? O è piuttosto, anch'esso, definibile come vita, movimento, divenire, metamorfosi? Un'altra questione è la seguente: è il tempo più forte dell'essere, può il tempo estinguere l'essere, è il tempo oltre l'essere? E connessa ad essa : il tempo ha l'ultima parola sull'esistenza, sulla coscienza? Si dice che nessuno possa conoscere il proprio futuro/destino e che solo il tempo lo riveli: il tempo 'perfeziona' l'essere, porta a compimento l'essere? A queste questioni, tien dietro subito la questione della verità/senso dell'essere e dell'esistenza, poiché se il tempo-essere è finito anche la sua verità e il suo senso sono finiti; solo se aperti ad un infinito, ovvero alla sopravvivenza della possibilità, possono essere pensati in attesa di un compimento. La nostra proiezione/desiderio dell'immortalità in quale rapporto si situa nei confronti di una verità più antica che ci sovrasta : il rapporto tra la nostra esistenza e il tempo. Quale punto di congiunzione possibile, se ve ne sia uno? Un'altra questione è se esistano esseri, Dio, che siano essere senza il tempo. Quali risposte hanno cercato di dare i pensatori, gli scienziati e i filosofi ?

Giorgio de Santillana e Hertha von Dechend in *Il mulino di Amleto, Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, scrivono: "Nella concezione di Newton, la struttura dell'universo era fatta di un tempo e di uno spazio assoluti. Questa modalità di pensiero diventò naturale e fu solo con Einstein che sorsero nuove e più profonde difficoltà a ostacolare l'immaginazione". ⁽⁶⁾ E di seguito: "Oggi dovremmo iniziare ad apprezzare la divina semplicità della struttura arcaica, ove il tempo rappresentava l'unica struttura anche al prezzo terribile di trasformare il cosmo stesso in un 'universo a bolla'. Fu una scelta decisiva, che toccò fin le più intime radici dell'umano essere[...]. Nell'universo arcaico tutte le cose erano segni e segnature l'una dell'altra, iscritte nell'ologramma, da divinarsi con sottigliezza. Tale era anche la filosofia dei pitagorici: essa presiede a tutto il linguaggio classico, in quanto distinto dal linguaggio contemporaneo " ⁽⁷⁾.

⁵ La definizione di Ontologia è stata compilata consultando il *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* di A. Lalande e il *Dizionario di filosofia* di N. Abbagnano.

⁶ Del millenario rapporto tra l'essere e il tempo, o se si preferisce la visione dell'uno e dell'altro e del loro rapporto, non potremo che coglierne qualche elemento, da intendersi come questioni aperte, ardue, forse insolubili. Prenderemo in considerazione il rapporto tra il tempo e l'esistenza e quello tra il tempo e l'essere, concentrando l'attenzione, pur con richiami significativi al pensiero di autori dei secoli passati, alle concezioni dei pensatori del Novecento, in alcuni dei quali sono presenti spunti di riflessione presi in considerazione anche da gruppi di fisici, Mircea Eliade, in *Spezzare il tetto della casa, la creatività e i suoi simboli*, Jaca Book, 1988. Mircea Eliade, menzionando le convinzioni di un gruppo di astrofisici e astronomi che si era formato a Princeton alla fine degli anni sessanta ricorda come "Per questi scienziati, le spiegazioni materialistiche sono invalidate dalle scoperte più recenti. *Ogni cosa* nell'Universo possiede, come l'uomo, una *coscienza*. [...] Non riconoscono un Dio ma proclamano l'universalità dello Spirito e credono in una *sovrumidità* futura. [...] Ora, se nell'Universo *ogni cosa* possiede una *coscienza*, la morte diventa immotivata e le vecchie credenze nell'immortalità –sia popolari che filosofiche– appaiono inadeguate, se non in contraddizione con se stesse. Effettivamente, si può dire che siamo condannati all'immortalità o che le nostre vecchie credenze sono, in quanto tali, contraddittorie.[...].” La scoperta recente, e la recente interpretazione dell'universalità e della perpetuità della coscienza, possono incoraggiare gli storici delle religioni ad affrontare i documenti della loro disciplina con più simpatia e immaginazione. In ultima analisi, scopriamo che le attività e le conclusioni più recenti degli scienziati e dei tecnologi –i discendenti diretti dell'*homo faber*– ritualizzano, a diversi livelli e con diverse prospettive, gli stessi timori, le stesse speranze e le stesse convinzioni che hanno dominato l'*homo religiosus* fin dall'inizio: il *timore della morte* e anche della distruzione catastrofica della vita; la *speranza di conquistare la morte* grazie ad una post-esistenza costruita ritualmente; e, infine, la *certezza che l'indistruttibilità della vita e l'immortalità dell'anima devono essere accettate come esse sono*, cioè come una serie di stati di coscienza. Naturalmente, certi *homines religiosi* possono aggiungere che dipende da ciascuno di noi imparare come raggiungere lo stato più elevato della coscienza, l'intuizione dell'Esistenza pura”. Alcune pagine prima scriveva : “Conquistando la Natura con le scienze fisico-chimiche, l'uomo può diventare il rivale senza essere lo schiavo del Tempo. D'ora in avanti, la scienza e il lavoro porteranno a termine l'opera del Tempo. L'uomo moderno con ciò che riconosce essere la parte essenziale di sé –cioè l'intelligenza applicata e la capacità di lavoro”.

⁷ Giorgio de Santillana, Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto, Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano, 1983, p.401

E proseguono : “l’ordine del Numero e del Tempo era un ordine totale che tutto conservava e a cui tutti – dèi, uomini e animali, alberi e cristalli, gli stessi assurdi astri vaganti- appartenevano, tutti soggetti a legge e misura. Questo era quanto era noto a Platone che sapeva ancora parlare la lingua del mito arcaico[...].”⁽⁸⁾
 E ancora, nelle pagine seguenti: “A mano a mano che seguiamo gli indizi –stelle, numeri, colori, piante, forme, poesia, musica, strutture– scopriamo l’esistenza di una vastissima intelaiatura di rapporti che interessa molti livelli. Ci si trova all’interno di una molteplicità riecheggiante, ove ogni cosa reagisce e ha un suo luogo e un suo tempo stabilito. E’ un vero e proprio edificio, una specie di matrice matematica, un’Immagine del Mondo che s’accorda a ognuno dei molti livelli, regolata in ogni sua parte da una rigorosa misura. E’ la misura a fornire la controprova; molte cose, infatti, possono essere identificate e ricombinate in base a regole analoghe [...]. Quando parliamo di misure, ciò che le fornisce è sempre una qualche forma di tempo, a partire dalle due misure fondamentali, l’anno solare e l’ottava [...] In definitiva era così anche nell’universo arcaico, dove tutte le cose erano segni e segnature l’una dell’altra, iscrizioni nell’ologramma da divinarsi con sottigliezza, e su tutte dominava il numero”⁽⁹⁾.

2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema: **Heidegger, Essere e tempo**

In *Essere e tempo*, la temporalità costituisce in modo essenziale l’Esserci⁽¹⁰⁾, quell’Esserci che è l’ente che riveste un ruolo ontologicamente rilevante. In *Essere e tempo*, non è possibile parlare dell’Essere se non facendo riferimento alla temporalità, in quanto che alla sua base vi è la determinazione di *Essere e tempo* come analitica dell’esistenza.⁽¹¹⁾

Soltanto la mediazione di quell’ente a cui nel proprio esistere ne va del proprio essere apre la via all’interrogazione sull’Essere. L’Esserci è quell’ente a cui nel comprendere ne va del suo essere; l’Esserci costituisce la via verso la posizione del problema ontologico⁽¹²⁾. Si deve intendere l’Essere come non-fondamento, come *Abgrund*, abisso; celebre è la definizione heideggeriana dell’Essere come non fondamento dell’ente, come l’abisso del non-pensiero.

L’Esserci è una possibilità-gettata; la comprensione (intesa come essere nel tempo) ha in se stessa

⁸ Giorgio de Santillana, Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto, Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, op.cit., p.29. Scrivono gli autori : “L’uomo moderno sta affrontando il non-concepibile; l’uomo arcaico, invece, manteneva una salda presa sul concepibile inquadrando nel proprio cosmo un ordine temporale e un’escatologia che avevano un senso per lui e riservavano un destino per la sua anima [...] era un mondo non immemore dell’uomo, un mondo dove ogni cosa trovava, di diritto e non solo statisticamente, il suo posto riconosciuto [...]. Scrive Platone nel Timeo : “La vista, a mio giudizio, è diventata per noi causa della più grande utilità, in quanto dei ragionamenti che ora vengono fatti intorno all’universo, nessuno sarebbe mai stato fatto, se noi non avessimo visto né gli astri né il sole né il cielo. Ora, invece, il giorno e la notte, in quanto sono veduti, e i mesi e i cicli degli anni e gli equinozi e i solstizi hanno realizzato il numero e ci hanno fornito la nozione del tempo e la ricerca intorno alla natura dell’universo. Da queste cose ci siamo procurati il genere della filosofia, del quale nessun bene maggiore né venne né verrà mai al genere umano, essendo un dono datoci dagli dei.” Platone, *Timeo*, 47 A-B.

⁹ Giorgio de Santillana, Hertha von Dechend, *Il mulino di Amleto, Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, op.cit., p.31.

¹⁰ Nello studio del pensiero del Novecento, volendo esaminare il rapporto tra temporalità e ontologia, occorre prendere le mosse dall’opera nella quale, accanto al pensiero di Bergson (*Durata e simultaneità, Essai sur les données immédiates de la conscience*) che parla della concreta esperienza interiore del tempo come *durata*, intesa come un’esperienza qualitativa e metafisica, irriducibile alle misurazioni esterne della fisica, e alla riflessione di Husserl (*Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*) questo tema sia al centro di un’analisi fondamentale.

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1927(traduzione italiana, *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi 1970, Milano, alla quale faremo riferimento per le citazioni. Scrive Martin Heidegger “Questo ente che noi stessi sempre siamo, che ha quella possibilità d’essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo con il termine Esserci (*Dasein*)” p.23

¹¹ Secondo Heidegger, la temporalità, dimensione che definisce in modo strutturale l’Esserci, viene generalmente ricondotta ad una realtà o a una dimensione ontica, tanto che il pensiero che muove dalla preminenza dell’ente in quanto ente finisce col vedere nella temporalità una semplice categoria fra le altre. Anche l’ente è normalmente concepito nel suo essere come ‘presenza’ cioè in rapporto ad un modo del tempo, il presente. Ma questa sua semplice presenza e la sua asserita centralità devono essere riesaminate: l’Essere non può essere definito attraverso un semplice concetto, né può essere ridotto a fondamento dell’ente.

¹² In *Sein und Zeit*, la caratterizzazione fenomenologica di tale *andarne del proprio essere* indica precisamente il senso della temporalità. La temporalità indica innanzi tutto l’andarne del proprio essere come caratteristica dell’Esserci.

La fenomenologia viene intesa da Heidegger come lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta così come si manifesta da se stesso... e ciò che si manifesta è anzitutto l’Essere quindi la verità come non-nascondimento.

La fenomenologia dell’Esserci è ermeneutica nel senso originario del termine, in quanto cioè designa il compito stesso dell’interpretazione; solo attraverso l’interpretazione si accede alla questione filosofica. Attraverso l’interpretazione si cerca di accedere al senso dell’essere in generale e la fenomenologia in quanto ermeneutica rappresenta l’elaborazione delle condizioni di possibilità di ogni ricerca ontologica. L’interpretazione è la via all’ontologia e poiché l’Esserci è dotato di un primato ontologico in rapporto a tutti gli altri enti, l’ermeneutica assume il significato di analitica dell’esistenza, auto-interpretazione dell’Esserci.

la struttura esistenziale che noi chiamiamo progetto. Essa progetta l'essere dell'Esserci nel suo in-vista-di-cui l'Esserci in quanto gettato è gettato nel modo di essere del progettare.⁽¹³⁾ Le possibilità del presente sono aperte al futuro e vanno a costituire una dialettica che la comprensione nel suo rapporto alla possibilità gettata è capace di cogliere come “estasi della temporalità” (passato, presente, futuro).⁽¹⁴⁾ Il futuro svolge un ruolo decisivo come possibilità estrema verso cui l'Esserci è aperto. Questa possibilità estrema è la possibilità del radicale potere non essere, ovvero la morte, che svela tutta la struttura della temporalità⁽¹⁵⁾. L'angoscia (§ 40). Il davanti-a-che l'esserci si deve prendere cura si caratterizza in primo luogo come il nulla del possibile venir meno della possibilità in generale. L'angoscia ha un carattere esistenziale, e quindi ontologico.⁽¹⁶⁾ A questo punto vi sono due possibilità: l'esistenza autentica e l'esistenza inautentica⁽¹⁷⁾.

¹³ Il capitolo V, di *Sein und Zeit*, tratta del in-essere come tale e si distingue in due momenti: la costituzione esistenziale del Ci (§§ 29-34) e l'essere quotidiano del Ci è la deiezione dell'Esserci (§§ 35-38). Nel paragrafo 29, viene delineata la situazione emotiva (*Befindlichkeit*). L'Essere si rapporta alla propria possibilità, la possibilità è quel poter-essere che ha già lasciato da parte altre possibilità. Secondo Heidegger, la paura si mostra in rapporto all'origine e al fine, in rapporto al da-cui e al verso-cui. L'ignoto del da-cui e del verso-cui generano una situazione emotiva che si manifesta nella paura: l'uomo ha paura perché originariamente non sa da dove viene e non sa verso dove va. Egli si trova gettato nella propria situazione senza potere conoscere la propria origine e il proprio fine. Questo perché l'Esserci è quell'ente che ha da-essere e per questo si manifesta come una possibilità gettata. L'uomo è aperto al proprio futuro, al proprio avere da-essere, possibilità gettate, e l'essere gettato della possibilità indica il rapporto con il passato. L'avere da-essere che si compie nel presente racchiude in sé la dimensione della temporalità come dialettica del rapporto tra futuro e passato. Questa dimensione è definita da Heidegger come la comprensione, intesa come struttura della *Befindlichkeit* assunta come possibilità-gettata. L'Esserci è aperto alle proprie possibilità e questo lo struttura come un avere da-essere: il futuro avanza, posso fallire scegliendo una possibilità piuttosto che un'altra. La libertà che si svolge nella possibilità è sempre una libertà gettata nella propria situazione, legata al passato della propria situazione. Nel presente si aprono di fronte a me delle possibilità che mi consentono di realizzare quell'avere da-essere, questo perché esse si rapportano a possibilità del passato realizzatesi o meno che determinano il mio presente.

¹⁴ In *Sein und Zeit*, secondo Heidegger, l'Esserci esiste solo nel presente, nell'avere da-essere, presente punto di incontro del futuro e del passato. La paura è generata dalla temporalità; l'uomo è progetto, proiezione verso il futuro. Non vi è temporalità se non attraverso la comprensione dell'Esserci e non vi è comprensione dell'Esserci se non in quanto temporale. Solo per l'Esserci esiste il tempo.

¹⁵ La comprensione, secondo Heidegger, indica che l'Esserci ha da-essere, non è la storia a causare la temporalità dell'Esserci ma viceversa si dà una storia perché l'Esserci si struttura come temporalità. Il circolo ermeneutico sta nella comprensione del fatto che la temporalità è sempre sintetica, il progetto è sempre gettato: non posso aprirmi al futuro se non affondando le radici nel passato e senza capire che tutto questo si struttura nel presente. Questo processo è circolare poiché ci che è davanti è anche sempre alle spalle, nella categoria esistenziale della possibilità la figura del circolo è essenziale. Il circolo della comprensione è l'espressione della struttura propria dell'Esserci. Il circolo ermeneutico sta nella comprensione come fondata nella pre-disponibilità, pre-visione, pre-cognizione: l'ente è aperto alle sue possibilità, è in gioco il senso. Nel capitolo VI, la Cura viene definita come la temporalità. Al par. 41, Heidegger scrive: “La totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'Esserci significa: avanti-a-sé-esser-già-in (un mondo) in quanto esser-preso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Questo essere è espresso globalmente dal termine Cura (*die Sorge*)”. Ritroviamo la possibilità in quanto avanti-a-sé, in quanto futuro nei confronti del quale l'Esserci si progetta. Essere-già-in: il progetto è sempre gettato. Essere-preso: la deiezione. Nella seconda sezione della prima parte, Esserci e temporalità, si dice che la dimensione a cui l'angoscia apre è l'essere-per-la-morte. “La morte è per l'Esserci la possibilità di non poter più esserci. Poiché in questa possibilità l'Esserci sovrasta a se stesso, esso viene completamente rimandato al proprio poter-essere più proprio. In questo sovrastare dell'Esserci a se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci”. L'angoscia rende l'Esserci solo: “Questa possibilità assolutamente propria e incondizionata è, nel contempo, l'estrema. Nella sua qualità di poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte. La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'Esserci.” E prosegue: “Così la morte si rivela come la possibilità più propria, incondizionata e insuperabile. Come tale è un'imminenza sovrastante specifica. La sua possibilità esistenziale si fonda nel fatto che l'Esserci è in se stesso essenzialmente aperto, e lo è nel modo dell'avanti-a-sé. Questo momento della struttura della cura ha la sua concrezione più originaria nell'essere-per-la-morte.”

¹⁶ Secondo Heidegger, l'angoscia accetta il proprio sporgere sul nulla, è l'angoscia che rivela il nulla, ed è il poter esser nulla che causa angoscia. Ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale è l'essere-nel-mondo, nell'angoscia ci si trova di fronte al nulla. “La situazione emotiva che può tenere aperta la costante e radicale minaccia imminente sul se-stesso, minaccia che proviene dal più proprio e isolato essere dell'Esserci, è l'angoscia. Nell'angoscia, l'Esserci si trova di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza. L'angoscia si angoscia per il poter-essere dell'ente così costituito, e ne apre in tal modo la possibilità estrema. L'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel si-stesso e, sottraendolo fino in fondo al presente cura avente cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Sì, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: la libertà per la morte.

¹⁷ Secondo Heidegger, l'esistenza autentica accoglie la possibilità del dover morire. Nell'esistenza inautentica, la morte non è accolta nel suo carattere esistenzialmente pregnante: si muore in generale, muoiono gli altri, io sono ancora vivo.

In realtà, la morte non è il punto di arrivo dell'esistenza, ma è l'essere-per-la-morte il modo d'essere proprio dell'Esserci, possibilità che rappresenta il cardine della temporalità in quanto orizzonte dell'Esserci. La possibilità è sempre possibilità gettata in quanto, nel mondo, l'Esserci è sempre avanti-a-sé. L'avanti-a-sé più estremo e autentico è l'avanti-a-sé dell'essere-per la morte. La morte è quell'orizzonte che caratterizza di sé la possibilità in generale.

All'Esserci occorre l'anticipazione della possibilità, che si struttura attraverso il dinamismo del progetto esistenziale: “Decisione anticipatrice non è altro che l'assunzione della morte non semplicemente come punto d'arrivo, ma come il fascio di significato che

Scrivi Heidegger : “Tenendosi interiormente al niente, l’essere esistenziale è già sopra e aldilà dell’essente nella totalità. Questo essere-al-di-là e sopra-essente noi lo chiamiamo trascendenza.”.⁽¹⁸⁾

L’anticipazione presentifica alla coscienza dell’Esserci come egli non solo sia posto di fronte al nulla, ma come questo nulla ne caratterizzi ogni possibilità nella sua stessa interezza. Questo ci rivela come l’in-essere di cui l’Esserci in quanto temporalità è fondamento, sia segnato anch’esso dalla radice del nulla. Il nulla segna di sé anche ciò di cui l’Esserci si prende cura cosicché anche la temporalità può essere compresa come un fondamento in sé stesso nullo di una nullità.⁽¹⁹⁾

Riflessioni

Heidegger rivela in tutta la sua pregnanza in una struttura di pura possibilità il carattere originario della temporalità e nella possibilità estrema dell’essere per la morte la radice di ogni possibilità. Così facendo, Heidegger non concepisce la morte solo come momento limite dell’esistenza, ma come la dimensione più autentica dell’esistenza stessa, comprensiva della sua intera parabola esistenziale, possibilità che comprende in sé ogni possibilità rivelando l’essenza stessa della temporalità.⁽²⁰⁾

Una nota considerazione critica mossa a Heidegger è quella di essere approdato a una forma di nichilismo. Se questo è incontestabile nella prospettiva dell’analitica esistenziale, occorre porre l’accento sul fatto che proprio dalla lucida consapevolezza del venir meno dell’Esserci sorga l’istanza di cercare un’apertura del pensiero sull’Essere. Occorre riconoscere ad Heidegger, di avere riaperto la riflessione sull’essere ⁽²¹⁾.

E’ ancora Heidegger ad indicarne un’apertura nella sua definizione di ek-sistenza. Questa esistenza è un esistere fuori-da, presso l’essere: l’uomo ricerca le tracce del manifestarsi dell’essere.⁽²²⁾

orienta la temporalità in generale.” La morte non è un fatto, ma è una possibilità, la possibilità del nulla verso il quale necessariamente l’Esserci è proiettato.

¹⁸Scrivi Heidegger che della differenza ontologica si potrà parlare, se si potrà, nella misura in cui verrà meno l’ente in quanto tale. Il venir meno dell’ente in generale è forse l’unico modo per illuminare la possibile via dell’ontologia. Occorre distruggere non solo la storia della metafisica, ma anche la via percorsa fin qui in *Essere e Tempo*: nel venir meno dell’ente, se l’essere si mostrerà, arriveremo alla posizione della differenza ontologica e alla trascendenza come altro dall’ente. L’angoscia svela dunque un orizzonte nel quale l’Esserci si pone aldilà e sopra l’ente in quanto tale. L’ente è venuto meno, ma il nulla non è semplicemente il nulla nientificante, il nulla nichilista; il niente è il venir meno dell’ente in generale, dunque la riapertura del discorso sull’essere.

¹⁹ Nei paragrafi finali di *Sein und Zeit* „, Heidegger parla di colpa, intesa in senso esistenziale e di coscienza intesa nel senso di apertura nei confronti della colpa. La colpa è originaria e segna l’esserci nel suo stesso esistere in quanto strutturalmente aperto al poter non essere. Ne consegue una nuova definizione della Cura: “La Cura nella sua stessa essenza è totalmente permeata dalla nullità. Perciò la Cura, cioè l’essere dell’Esserci in quanto progetto gettato, significa il (nullo) fondamento di una nullità”. Il fatto che la morte sia essere-per-la-fine rivela la nullità della prospettiva della Cura. Nella Cura, sono presenti l’avanti-a-sé e l’esser già in (un mondo) in quanto esser presso (l’ente al quale siamo presso, nel mondo).

²⁰ La nostra *condition humaine* è quella di essere pro-gettati, ma quello stesso pro-getto è un’illusione poiché orientato al nulla, e quindi in ultima istanza, siamo unicamente gettati, gettati nel nulla. L’angoscia emerge nella temporalità come coscienza del nulla, di essere -per-la-morte; questa fine incombe, si riverbera a ritroso sull’intero percorso della vita dell’uomo sulla terra, rivelando la vanità del presente e del passato: il futuro che nientifica rivela come il nulla sia presente fin dall’inizio dell’esistenza e come la definisca in forma definitiva, come una condanna senza appello che ingenera un senso di colpa. I pensatori che, come Levinas e Ricoeur, lessero e interpretarono il pensiero di Heidegger, misero in luce questa centralità del discorso sul futuro e indicarono una via di superamento in una visione più dialettica del rapporto tra futuro e passato, che pervenga anche ad una diversa visione del presente. Si è spesso sottolineato il tratto solitario, tragicamente solitario dell’esistenza quale emerge dall’analitica esistenziale, un’esistenza nella quale, nell’essere -con- gli- altri la presenza degli altri Esserci non è veramente rilevante : si vive e si muore da soli.

Oltre a questo, occorre fare osservare come, nella visione di Heidegger, la coscienza di essere per la morte si risolva in una intensificazione della propria lucidità sul proprio destino ingenerando un riconoscimento e un ancoramento al proprium, all’identità costitutiva dell’essere umano...Coscienza, lucidità che, tuttavia, non ‘riscattano’ in alcun modo, questa condizione inesorabilmente votata al nulla.

²¹ In *Sein und Zeit* , la prospettiva della temporalità approda al venir meno non solo dell’ente ma anche dell’ente ontologicamente centrale: l’Esserci. Ma nel momento in cui l’ente venga meno, si riapre la possibilità di spostare l’attenzione sull’altro dall’ente. *Essere e Tempo* era un tentativo di pensare a partire dall’ente; la svolta (*Kehre*) significherà invece pensare a partire dall’essere e a prescindere dall’ente

²² Secondo Heidegger, dall’essere presso l’ente al diventare Cura dell’essere, *Essere e tempo* si è svolto come un’analitica della Cura dell’Esserci in quanto Cura della temporalità. Il passo indietro dall’ente all’essere, il passo della ek-sistenza, chiede all’uomo di essere colui che si prende cura di raccogliere le tracce del manifestarsi dell’essere, che Heidegger riprenderà attraverso la dimensione dell’evento (*Ereignis*). I manifestarsi dell’essere è un evento che si autopone, e di cui l’uomo deve scoprire le tracce. L’uomo è ek-sistenza. L’uomo esiste sempre fuori-da (ek). Esiste fuori-da il proprio orientamento di trovarsi presso l’ente, e quindi propriamente esiste presso lo svelarsi dell’essere. Questo è il motivo per cui l’uomo come ek-sistenza può pensare il disvelamento dell’essere. La finitudine, avvertita attraverso l’essere-per-la-morte, sottrae l’esistenza alla molteplicità caotica delle possibilità che si offrono e la pone di fronte alla nudità del suo destino.

Il destino è lo ‘storicizzarsi’ dell’Esserci che ha luogo nella decisione autentica: l’Esserci, libero di fronte alla possibilità della sua morte, si tramanda in una possibilità ereditata e tuttavia scelta, assume il suo passato come determinante per il futuro, cioè come destino, e si mantiene fedele ad esso.

Lévinas, *Totalità e Infinito*

Totalità e Infinito è una delle opere che con più intensità hanno saputo andare oltre l'essere per la morte. Fin dalla stesura di *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, è possibile cogliere l'influenza profonda del pensiero di Heidegger: è a partire dall'analisi, condotta fino alle sue più radicali conseguenze, dell'esperienza dell'angoscia esistenziale, angoscia che nasce dalla coscienza della nostra costitutiva fragilità temporale che ci impedisce di cogliere l'Essere nella sua totalità -Levinas direbbe nella sua infinitezza- che il filosofo ebreo francese trasse una delle fonti del suo pensiero: l'avvertire come la metafisica nasca dalla percezione del fatto che l'essenziale manchi nella nostra vita: «La vraie vie est absente. Mais nous sommes au monde. La métaphysique surgit et se maintient dans cet alibi. Elle est tournée vers l' 'ailleurs', et l' 'autrement', et l' 'autre' [...]».

Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers *l'absolument autre* ».⁽²³⁾

Tuttavia, alla luce della scoperta del carattere originario dell'esistenza, occorre riconsiderare anche la metafisica dell'essere, la dimensione dell'ontologia, come una forma che tende ad occultare anziché a rivelare l'essere.⁽²⁴⁾ Levinas, per contrastare il dominio dell'ontologia, si richiama alla visione biblica, al cui centro può esser ravvisata una tensione verso l'Eterno, una "metafisica" del desiderio, suscitata dal radicalmente Altro. Nella metafisica del desiderio, l'uomo si apre al tempo infinito dell'escatologia.⁽²⁵⁾ È il radicalmente Altro ad ingenerare il desiderio metafisico. Il desiderio stesso è suscitato «dall'interiorità assolutamente irriducibile dell'altro, rispetto alla quale esso sarà sempre necessariamente inadeguato. La sua misura è ciò che è incommensurabile. Nessuna totalità lo conterrà mai. La metafisica del desiderio è una metafisica dell'infinita separazione».⁽²⁶⁾ La mia esistenza così fragile, sospesa sull'abisso del non-essere, si concepisce come apertura radicale verso l'infinito⁽²⁷⁾, verso «une transcendance jusqu'à l'absence».⁽²⁸⁾

Se da un lato, questa condizione non attenua il dramma angoscioso della consapevolezza di un destino di morte in quanto annichilimento dell'Esserci, tanto da ingenerare la colpa per la negazione delle possibili possibilità nell'inesorabile momento della scelta, dall'altro consente l'esercizio della libertà propria in relazione agli altri, tutti quanti accomunati dal medesimo destino, nella temporalità a fondamento dell'essere dell'Esserci. Questa sarà la via intrapresa, in una diversa prospettiva, dal pensiero di Levinas. La temporalità costitutiva dell'Esserci, tesa tra un inizio e una fine non voluti, non scelti, delimita l'orizzonte di mobilità dell'esistenza dell'Esserci. Esserci che è certo votato al nulla, ma che potrà cercare di avvicinarsi, nella sua prossimità all'Essere, alla verità. Una verità che mai si riuscirà a cogliere frontalmente, ma la cui tracce potranno forse essere colte, in una dimensione di velamento-disvelamento, che forse solo la poesia sa sfiorare.

²³ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Phaenomenologica VIII, Martinus Nijhoff, La Haye 1961. le prime parole, il primo pensiero del testo. (tr. it. «La vera vita è assente». Ma noi siamo al mondo. La metafisica sorge e si mantiene in questo alibi. Essa è rivolta all'altrove e all'altrimenti, e all'altro).

²⁴ L'ansia della comprensione della realtà hanno, pur nella variegata articolazione dei pensieri, nel corso dei secoli, orientato, fin dalla sua genesi nel pensiero greco, la cultura occidentale al sapere, un sapere che finisce per occultare anziché rivelare l'essere. Levinas sottolinea come nel pensiero heideggeriano, in linea con il proprio: «La rivelazione costituisce un vero e proprio rovesciamento nei confronti della conoscenza oggettivante». E tuttavia, sottolinea come «in Heidegger la coesistenza è posta come una relazione con altri, irriducibile alla conoscenza oggettiva, ma anch'essa si fonda, in fin dei conti, sulla relazione con l'essere in generale, sulla comprensione, sull'ontologia». Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 66.

²⁵ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1990, pp. 36-37.

²⁶ *Ibidem*, p. 33-34.

²⁷ Questo rapporto con l'Altro è centrato su una memoria importante, quella della promessa. Solo il tempo, passato, presente e futuro, costituisce la forma che lega l'uomo all'Eterno. L'Eterno compare nella vita dell'uomo come memoria e come promessa della quale si attende il compimento. Il futuro nasce da una memoria del passato, una memoria nascosta nella profondità della coscienza, nella profondità della storia. Dalla profondità della memoria di questo passato giunge all'uomo la traccia del volto, un volto che apre l'uomo a tutti gli incontri, a tutti gli altri incontri. Questa dimensione interiore di coscienza, di libertà è quella che mi apre alla trascendenza, è l'apertura ad una dimensione che vada oltre l'essere, una dimensione misteriosamente espressa nell'esperienza del desiderio di una generazione. Figura emblematica del desiderio di questa trascendenza è, nella Bibbia, la figura di Abramo. Questo desiderio è in Abramo il desiderio della paternità. Scrive Levinas che nella fecondità l'io si proietta oltre se stesso, scopre di essere il sé di un altro. Questo proiettarsi nel desiderio di una discendenza oltre se stessi, rende possibile anche il rapporto che lega l'uomo a Dio, perché questo desiderio gli dischiude la speranza di un futuro, quel futuro nel quale solo si manifesta il compimento di una promessa e la nostra intima libertà. Questo volto è la 'visitazione' dell'Eterno, nella vita di Abramo, sono gli ignoti stranieri, messaggeri dell'Eterno che egli accoglie, i quali con la loro sola presenza, gli annunciano un al-di-là: un volto la cui apparizione mi apre le porte a tutti gli incontri, a tutti gli altri incontri.

²⁸ Emmanuel Levinas, *Un Dieu 'transcendant jusqu'à l'absence'* in *Dieu, la Mort, le Temps*, op. cit. p. 252-259. Cfr., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit. p. 88; Dio non è riconducibile al sacro né alla teologia razionale di ascendenza filosofica che applica al divino la categoria ontologica dell'essere. Scrive l'autore con l'intento di riscoprire il nudo vero dell'incontro tra l'uomo e Dio: «Se rapporter à l'absolu en athée, c'est accueillir l'absolu épuré de la violence du sacré. Dans la dimension de hauteur où se présente sa sainteté - c'est-à-dire sa séparation - l'infini ne brûle pas les yeux qui se portent vers lui [...] Seul un être athée peut se rapporter à l'Autre et déjà s'absoudre de cette relation». Ed aggiunge che se questo incontro è possibile, la sua stessa possibilità trascende ogni umana rappresentazione. Scrive l'autore in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949, p. 211: «A la voix qui appelle du Buisson ardent, Moïse répond «Me voici», mais n'ose pas lever le regard. La théophanie glorieuse que rend possible tant d'humilité, sera manquée et à cause de cette humilité même qui fait baisser les yeux. Plus tard, sur le rocher de l'Horeb, le prophète s'enhardit à connaître mais la gloire se refuse à l'audace qui la cherche. Transcendance - pur passage - elle se

Secondo l'autore, la fecondità annuncia la trascendenza, tendendo ad un Bene al-di-là dell'Essere, poiché veramente questo generare dà vita a colui che sarà, al-di-là del mio essere, che sarà un Altro e che fin dall'inizio mi trascende.⁽²⁹⁾ La fecondità mi introduce nella dimensione discontinua, diacronica, molteplice e trascendente dell'essere; abbandonando la percezione di sé come quella di un possesso, si riafferma l'essere, l'esistenza dell'uomo nella sua verità di ritorno su se stesso.⁽³⁰⁾ Ora, poiché ogni dimensione umana è finita, essa non può crearsi da se stessa l'Infinito. "Concepire" l'infinito significa lasciare che il Trascendente, lo Straniero pervada la mia esistenza.⁽³¹⁾ Gli esseri umani sono oltre l'essere, fuori dall'essere, e per questo possono creare una metafisica, abbandonare l'essere e morire per l'invisibile. Scrive l'autore: «l'expérience, l'idée de l'infini se tient dans le rapport avec Autrui».⁽³²⁾ La stessa dimensione etica è quella dimensione oltre l'essere, oltre l'esistere; essa si rivela essere come «la façon même dont l'Infini se passe».⁽³³⁾ Scrive Levinas che l'Infinito paralizza il potere con la sua resistenza infinita all'omicidio. Nell'innocenza, nella nudità dello sguardo dell'altro che mi è di fronte, si dischiude un varco, è gettato un ponte che, pur sospeso sul vuoto, è tutto proteso verso la trascendenza.⁽³⁴⁾ Confronto con il pensiero di Heidegger ⁽³⁵⁾.

montre passée. Elle est trace». Levinas dice «transcendance jusqu'à l'absence» per evocare, in questo rapporto tra l'Eterno e l'uomo, la presenza della traccia dell'Eterno, la cui stessa trascendenza è fonte di desiderio disinteressato e richiamo profondo: «Passivité ou passion où se reconnaît le *Désir* qui est un plus dans le moins, qui éveille de sa flamme la plus ardente et la plus antique une pensée vouée à penser plus qu'elle ne pense. Désir d'un ordre autre que celui de l'affectivité [...] désir de l'Infini comme désir de l'au-delà de l'être qui s'énonce dans le mot dés-inter-esse-ment. Transcendance et désir du Bien [...]. L'amour n'est possible que par l'infini mis en moi, par le plus qui dévaste et éveille le moins, détournant la téléologie, détruisant l'heur et le bonheur de la fin» Emmanuel Levinas, *Un Dieu transcendant jusqu'à l'absence* in Dieu, la Mort, le Temps, op. cit., p. 255.

²⁹ In questa dimensione interiore di coscienza, di intima libertà, l'essere umano si apre alla trascendenza. Questa è l'apertura ad una dimensione che vada oltre l'essere, una dimensione così misteriosamente espressa nell'attesa di un figlio, un'attesa nella quale il figlio è desiderato, è atteso, prima di essere. Questa attesa proietta l'uomo fuori di sé, oltre se stesso, oltre il limite stesso della sua vita mortale. Scrive Levinas che la fecondità si estende oltre la "beatitudine dell'Uno": «Un bien par-delà l'Être et par delà la béatitude de l'Un - voilà qui annonce un concept rigoureux de la création, qui ne serait ni une négation, ni une limitation, ni une émanation de l'Un. L'extériorité n'est pas une négation, mais une merveille» («ecco come si potrebbe annunciare un concetto rigoroso della creazione, che non sarebbe né una negazione, né una limitazione, né un'emanazione dell'Uno. L'esteriorità non è una negazione ma un miracolo»). Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 325 (trad. it., p. 301).

³⁰ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 36. Cfr. anche *Totalité et Infini*, op. cit., p. 254: «Je n'ai pas mon enfant, je suis mon enfant»; e cfr. *Altérité et transcendance*, op. cit., p. 86. Il figlio che si annuncia per il padre come una liberazione dalla prigionia in se stesso, non si configura come un altro me stesso ma come un me stesso come un altro. Il figlio è colui sul quale non posso dominare. La personalità, l'identità del figlio si manifesta frantumando quella del padre. La relazione padre-figlio si esprime nella discontinuità, una discontinuità, una "rottura" che conserva la relazione.

³¹ Nel pensiero di Levinas l'Infinito non è evidentemente un concetto-limite di origine filosofica, ma ha fin dall'inizio un'origine immemore, nascosta nella memoria dei secoli, in una tradizione orale di generazioni, prima di essere raccontata nei libri della Bibbia, una presenza-assenza di un Eterno, di un Dio "personale", assolutamente trascendente e, in questo senso, "santo", distaccato, straniero, che si presenta all'uomo come assoluta alterità, ma al tempo stesso profondamente coinvolto in tutta la storia dell'uomo nel cercarlo nel chiamarlo, a stabilire con lui un'alleanza, a fargli una promessa per l'eternità.

³² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, (trad. it.) p. 61. Scrive Levinas: «L'immortalità non è l'obiettivo del primo movimento del Desiderio, ma l'Altro, lo Straniero. È assolutamente non egoista, il suo nome è giustizia». Cfr. Catherine Chalié, *La Trace de l'Infini*, op. cit., pp. 199-200.

³³ *Ibidem*, p. 232.

³⁴ In *De l'Existence à l'existant*, Levinas spiega il senso autenticamente metafisico e trascendente, nel senso proprio in cui implica un trascendere, dell'incontro con l'altro, inteso come momento di una rivelazione e di una scoperta, oltre l'ontologia, della vera trama del mondo, misteriosamente iscritta nell'etica: «L'existence dans le monde en tant que lumière - ce qui rend possible le désir - est donc, au sein de l'être, la possibilité de se détacher de l'être». Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, op. cit., p. 79. Cfr. Jean-Louis Chrétien, *La dette et l'élection*, op. cit., p. 161 «De l'existence à l'existant dégageait d'une phénoménologie de la fatigue, pointant sans doute déjà vers un au-delà de la phénoménologie, certaines des pensées les plus fortes e les plus propres de Levinas sur la passivité, le retard et le temps. La 'luxation du moi par rapport à soi' (E. E. p. 50) de la fatigue annonce déjà 'l'incalifiable blessure' que nous sommes dans Autrement qu'être ou au-delà de l'essence' (A. E. p. 162)».

³⁵ Confronto con il pensiero di Heidegger Levinas non concorda con Heidegger nella concezione secondo la quale noi saremmo 'esseri per la morte', tali saremmo se fossimo pura sostanza, una sostanza che non potrebbe far altro che attendere la sua fine, la morte: attendere che il tempo la dissolva. Levinas traccia un quadro del pensiero filosofico heideggeriano del quale sembra volere cogliere un'implicazione forse non sviluppata fino in fondo dal maestro: «Affrontare l'ente a partire dall'essere significa, ad un tempo, lasciarlo essere e comprenderlo [...] In *Sein und Zeit* si è sostenuta forse una sola tesi: l'essere è inseparabile dalla comprensione dell'essere (che si sviluppa come tempo), l'essere è già appello alla soggettività». La concezione ontologica, o conoscenza oggettiva dell'essere, concepisce l'essere come una dimensione comprensiva di ogni esistenza, di ogni essenza del reale, l'Eterno compreso, ridotto a pura entità. Questa concezione, intimamente persuasa che tutto possa divenire oggetto di comprensione, lascia fuori solo un ipotetico non-essere: in questa prospettiva non vi è alcun posto per una trascendenza che sia autenticamente trascendente, al di là di ogni tentativo di ridurre, racchiudere il Vivente all'interno dell'ontologia. Secondo l'autore, per contro, una conoscenza «nel senso assoluto del termine, esperienza pura dell'altro essere, ha il dovere di mantenere l'altro essere καθ'αυτο, come esistente separatamente, come esistente per se stesso». Cfr. *Totalité et Infini*, p. 63. Scrive Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 43: «L'essere dell'ente che garantisce l'indipendenza e l'esteriorità dell'ente è una fosforescenza, una luminosità, un distendersi generoso. L'esistere dell'esistente si converte in intelligibilità, la sua indipendenza è una resa per

irradiamento». Secondo Levinas, il senso del nostro essere, il nostro essere stesso non sono per la morte; gli esseri umani si proiettano oltre la morte, desiderano una pienezza che va oltre la morte : «Ecco perché la vita tra la nascita e la morte non è follia, né assurdità, né fuga, né viltà. Essa si svolge in una dimensione propria nella quale ha un senso e nella quale può avere un senso un trionfo sulla morte. Questo trionfo non è una nuova *possibilità* che si offre dopo la fine di ogni possibilità, ma resurrezione nel figlio nel quale viene inglobata la rottura della morte. La morte - soffocamento nell'impossibilità del possibile - si apre un passaggio verso la discendenza». Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, op. cit., p. 55. E l'intuizione fondamentale del suo pensiero (quello di Heidegger, ma anche quello di Lévinas) consiste nell'aver posto l'accento sul fatto che l'esperienza assoluta non sia svelamento, ma rivelazione, l'«autorivelarsi dell'Essere (*Ibidem*, p. 64) Questa rivelazione annuncia la presenza dell'Esteriorità *ab origine* nella mia esistenza (*Idem*). La morte è questo "écart", ancora più del passare del tempo, che pure porta inscritto al suo interno il principio stesso della trasformazione, la modificazione, il continuo trasmutarsi di qualcosa dell'essere umano in altro, in qualcosa che si apre ad una dimensione che posso temere finita, che posso sperare infinita e che tuttavia non posso conoscere fino in fondo, la morte resta imponderabile. Scrive Levinas: «Pensare l'infinito, il trascendente, lo Straniero non è dunque pensare un oggetto [...]». L'intenzionalità della trascendenza è unica nel suo genere», *Totalité et Infini*, op. cit., p. 47. In *Dieu, la mort et le temps*, scrive: «L'affection par la mort est affectivité, passivité, affection par la démesure, affection du présent par le non-présent, plus intime qu'aucune intimité, jusqu'à la fission, *a posteriori*, plus ancienne que tout *a priori*, diachronie immémoriale que l'on ne peut ramener à l'expérience. La relation avec la mort, plus ancienne que toute expérience, n'est pas vision de l'être ou du néant. L'intentionnalité n'est pas le secret de l'humain. L'esse humain n'est pas *conatus* mais désintéressement et adieu. Mort : mortalité comme demandée par la durée du temps » in *Dieu, la mort et le temps*, p. 24. L'essere umano comprende che se il tempo della sua esistenza è finito, egli ha tuttavia ancora un tempo da vivere: «le temps d'être pour Autrui et de retrouver ainsi un sens malgré la mort». Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, p. 263 (242 trad. it.). Scrive Levinas : «Dans la mort, je suis exposé à la violence absolue, au meurtre dans la nuit », *Totalité et Infini*, op. cit., p. 259, ma al tempo stesso : «La mort indique un sens qui surprend - comme si l'anéantissement pouvait introduire dans un sens qui ne se limite pas au néant [...]. Mais l'affection par la mort est affectivité, passivité, affection par la démesure, affection du présent par le non-présent, plus intime qu'aucune intimité [...], diachronie immémoriale que l'on ne peut ramener à l'expérience» in, *Dieu, la Mort et la Temps*, op. cit., p. 22-24. E prosegue l'autore: « Crainte ou courage mais aussi, par-delà la compassion et la solidarité avec l'autre - la responsabilité pour lui dans l'inconnu ». La coscienza oppone una difesa alla morte nella sua bontà (*hésed*) . Levinas sottolinea come se a suscitare il coinvolgimento nel destino dell'altro sia la prossimità, sia necessaria la volontà buona che è dentro di me a tradurla in gesti concreti Scrive l'autore : « Dans la proximité s'entend un commandement venu comme d'un passé immémorial: qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté. Cette façon du prochain est visage » in, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit, pp. 141. E, tuttavia : « La bonté [...] concerne un être qui se révèle dans un visage, mais ainsi elle n'a pas l'éternité sans commencement. Elle a un principe, une origine, sort d'un moi, est subjective » *Totalité et Infini*, op. cit., p. 341. una bontà che si apre al riconoscimento della sofferenza nel mondo e della sofferenza di colui che mi sta di fronte. La prossimità, la fraternità nei confronti di chi muore, « Cette façon de me réclamer, de me mettre en cause et d'en appeler à moi, à ma responsabilité pour la mort d'autrui, est une signification à telle point irréductible que c'est à partir d'elle que le sens de la mort doit être entendu [...] ». La crainte pour l'autre homme ne retourne pas à l'angoisse pour ma mort [...]. Eveil et vigilance éthique dans ce trouble affectif » in Emmanuel Levinas, *Entre nous*, op. cit. p156-157. Il momento stesso della condivisione fraterna porta con sé un significato vivente: « Pensée pensant plus qu'elle ne pense ou pensée qui, en pensant, fait mieux que de penser, puisqu' elle se trouve déjà responsabilité pour autrui dont la mortalité - et par conséquent la vie- me regarde. [...] ». Dés-inter-essement d'une responsabilité pour autrui et pour son passé-passé, pour moi, immémorial - à partir du futur de la prophétie - sans lesquels le Dieu in-connu resterait inaudible en sa gloire, rompant sa négative théologie sans parole- voilà la temporalité en laquelle se denuie dans l' éthique l'intrigue de l'être et de l'ontologie » Emmanuel Levinas, *Entre nous*, op. cit., p. 164

Paul Ricoeur, *Tempo e racconto*, *Le conclusioni dell'opera*

Si individua in questo testo uno dei passi nei quali emerge la figura di Ricoeur lettore, interprete e critico del pensiero di Heidegger. Come si ricorderà, Ricoeur contesta a Heidegger di aver subordinato la conoscenza storica a quella ontologica, senza dimostrare, a suo giudizio, che la prima derivi dalla seconda.

Nella genesi stessa del pensiero di Heidegger, vi sarebbe un venir meno alla lezione husserliana di attestare fenomenologicamente il darsi dei fenomeni. Ed è proprio a partire dalla critica che Ricoeur muove ad Heidegger che è possibile individuare quella *itinerance du sens* che andrà a costituire la sua visione ermeneutica. Ricoeur percorrerà quella che egli stesso definirà come una via lunga che a partire dall'analisi dei simboli, dei testi, delle strutture nella loro naturale concrezione narrativa per ricercarne dall'interno, nella coscienza di esservi da sempre immersi, il loro fondamento, l'archeologia del soggetto.

Il pensiero di Ricoeur si snoda come una riflessione intorno ai testi per farne emergere il soggetto.⁽³⁶⁾ Scrive Ricoeur "Con Heidegger il problema della totalità temporale raggiunge il punto più alto di riflessività critica e, al tempo stesso, di perplessità. [...] il tema che apre la seconda sezione di *Essere e tempo*, vale a dire la possibilità per l'Esserci di essere un tutto, di essere integrale. Ora, in nessun punto si dice perché questo problema sia il principale che deve porsi una fenomenologia ermeneutica del tempo. E' solo la risposta fornita dall'analisi dell'essere-per-la-morte che rivela *a posteriori* l'urgenza della questione del render possibile l'essere-integrale [...] un'andatura inedita viene conferita al problema della totalità grazie a questo rapporto con la mortalità."⁽³⁷⁾

Ed ecco l'analisi critica di Ricoeur: "la perplessità che tale risposta produce alla domanda dell'essere-integrale si alimenta di svariate ragioni. Anzitutto, la saldatura tra l'essere-integrale e l'essere-per-la-morte esige d'essere attestata mediante la testimonianza della coscienza morale, la cui espressione più autentica, secondo Heidegger, risiede nell'anticipazione decisa. [...] Ho già detto in precedenza: altre concezioni esistenziali, quelle di Agostino, di Pascal, di Kirkegaard, di Sartre, si trovano scartate in nome di una sorta di stoicismo che fa della risoluzione di fronte alla morte la prova suprema di autenticità".⁽³⁸⁾

Ricoeur, per contro, parla di una unità plurale della temporalità che andrebbe a costituirsi attraverso la mediazione pur imperfetta della memoria storica⁽³⁹⁾.

³⁶ Paul Ricoeur, *Tempo e racconto*, Libro III, *Le conclusioni dell'opera*, p. "[il soggetto] è un esistente che scopre, mediante l'esegesi della sua vita, di essere posto prima di autoporsi e di possedersi. Così l'ermeneutica scoprirebbe una maniera di esistere che dovrebbe essere da cima a fondo interpretata".

³⁷ Paul Ricoeur, *Tempo e racconto*, Libro III, *Le conclusioni dell'opera* p.385 Prosegue l'autore: Anzitutto il tempo non sarà un infinito dato come in Kant, bensì un tratto di finitudine: la mortalità –non l'evento della morte né il tempo pubblico, ma la destinazione di ciascuno alla propria morte– designa la chiusura interna della temporalità primordiale. Successivamente il tempo non sarà una forma, né in senso kantiano e nemmeno in senso husserliano, bensì un processo inerente alla struttura più intima dell'Esserci, vale dire la Cura: non c'è più bisogno di supporre una duplice intenzionalità, l'una aderente ai contenuti e al loro gioco di ritenzioni e di protensioni, l'altra che designa lo spazio immutabile di un vissuto entro un tempo a sua volta fisso: il problema di tale spazio è da rinviare, grazie all'intratemporalità e al livellamento di quest'ultima, ai falsi prestigii del tempo ordinario.

³⁸ Scrive Ricoeur: "Così diviene difficile dissociare, nel cuore dell'anticipazione decisa, ciò che dipende ancora dall'esistenziale, in linea di principio comunicabile, e dall'esistentivo, cioè a dire un'opzione personale dell'uomo Heidegger", *Tempo e racconto*, Libro III, op. cit. p385-386

³⁹ Paul Ricoeur, *Tempo e racconto*, Libro III, op. cit. p388. "Cominciando deliberatamente con la nozione di orizzonte di attesa, abbiamo in un senso riconosciuto il rovesciamento di priorità operato da Heidegger nel contesto di una fenomenologia ermeneutica della Cura. Orizzonte d'attesa e essere-in-avanti-di-sé si corrispondono puntualmente. Ma, in virtù della duplice trasposizione che abbiamo menzionato, l'attesa è subito concepita come una struttura della pratica; sono degli esseri agenti che tentano di fare la loro storia e che subiscono i mali generati da questo stesso tentativo. Inoltre, questa proiezione è aperta sul futuro delle comunità storiche alle quali noi apparteniamo, e, aldilà di tali comunità, sul futuro indeterminato dell'intera umanità. La nozione di attesa rompe così sull'essere-in-avanti-di-sé, secondo Heidegger, che urta contro la chiusura interna che l'essere-per-la-morte impone ad ogni anticipazione.

La stessa parentela e il medesimo contrasto si possono cogliere tra l'essere-stato secondo Heidegger e il nostro concetto di tradizionalità. Il tema monologico della derelizione è trasposto nel tempo dialogico per eccellenza dell'essere segnati dalla storia. Inoltre l'aspetto del patire, che è proprio della derelizione, è trasposto nella categoria pratica della coscienza dell'efficacia della storia. Sono infine gli stessi concetti di traccia, di eredità, di debito che governano entrambe le analisi. Ma, mentre Heidegger non concepisce, quantomeno al livello più originario, se non una trasmissione di eredità da se stessi a se stessi, la tradizionalità comporta il riconoscimento di un debito che è fondamentalmente contratto nei confronti di un altro; le eredità trasmesse lo sono principalmente grazie alla via linguistica, e più generalmente sulla base di sistemi simbolici che implicano un minimo di condivisione di credenze comuni e di intese circa le regole che consentono la decifrazione dei segni, simboli e norme in vigore nel gruppo. Un terzo gioco di corrispondenze può essere individuato al livello del rendere-presente, al quale corrisponde, sul versante della coscienza storica, la forza del presente. Una parentela certa può essere riconosciuta tra la circoscrizione accordata alla presenza delle cose date e utilizzabili e il presente storico di cui abbiamo, seguendo Nietzsche, sottolineato il radicarsi nella vita [...]. Ma è qui che la replica della coscienza storica all'aporetica del tempo segna lo scarto più grande nella trasposizione da un piano all'altro. Da una parte il carattere francamente *pratico* di un'iniziativa conferisce alla nozione di presente storico la sua nota originale. L'iniziativa è per eccellenza l'azione che attualizza la competenza di un soggetto agente [...] Il presente è allora francamente colto sotto l'angolo della

“Ora, bisogna riconoscere che, nel contesto di un pensiero che vuol essere ancora fenomenologico, vale a dire retto dall’idea d’intenzionalità, tutte le dichiarazioni di Heidegger su questo “progetto dell’essere in direzione del tempo” restano criptiche. Gli aiuti che egli propone al pensiero rischiano piuttosto di metterlo fuori strada: così l’accostamento tra il suo nuovo proposito e il famoso “aldilà dell’essere” di Platone (*epekeina tes ousias*) del libro VI della *Repubblica*. Certo, il proposito di Heidegger impegna anche a interrogare aldilà dell’essere, in direzione di ciò verso cui l’essere stesso, in quanto tale, è aperto-in-progetto. Ma, separata dall’idea di Bene, l’*epekeina tes ousias* non è più di grande aiuto: resta solo l’elemento di direzione, il passaggio aldilà [...]. La distinzione tra temporale e *zeitlich* ha solo una funzione: fare segno verso la differenza ontologica. Al di fuori di questo, essa non riesce a far altro che a segnalare il carattere inscrutabile della temporalità compresa come l’integralità dell’Esserci”⁴⁰.

Anche Ricoeur considera il futuro come un orizzonte che esercita un’influenza sul presente, così come sulla memoria e sulla storia, pur non intendendo questo come un essere-per-la-morte che ridurrebbe all’uomo il suo ‘orizzonte d’attesa e la sua ampia apertura’.⁴¹

sua incidenza nel tempo. D’altra parte, il carattere dialogico del presente storico lo colloca immediatamente sotto la categoria del vivere-insieme [...] In molti modi, quindi, la mediazione imperfetta della coscienza storica risponde all’unità plurale della temporalità.

⁴⁰ Paul Ricoeur, *Tempo e racconto*, Libro III, op. cit. p 407

⁴¹ Scrive Ricoeur, in *Ricordare, dimenticare, perdonare l’enigma del passato*, a proposito del senso di colpa: “dobbiamo a Heidegger la più sviluppata fenomenologia della colpa, nonostante il privilegio accordato al futuro e al tema dell’essere per la morte. E penso perfino che le osservazioni di *Essere e tempo* sulla colpa ne guadagnino se raccolte in certa misura indipendentemente, ovvero prescindendo dal tema dell’essere per la morte. Più oltre proporrò anche un’interpretazione di quello che ho appena definito “ripercuotersi” del futuro sulla memoria e sulla storia che nulla deve a ciò che considero un’indebita restrizione esercitata dall’essere per la morte sull’orizzonte d’attesa e la sua ampia apertura. [...] “La Cura porta in sé co-originariamente morte e colpa”. E sia, ma il poter-essere è stare faccia a faccia con la colpa. La colpa ancora il poter essere nel passato “In quanto proprio dell’essere dell’Esserci, l’esser colpevole dev’essere inteso come un poter essere colpevole. E’ questo il legame forte che vorrei tener fermo, nella prospettiva di un poter essere aperto su altri orizzonti rispetto alla morte. La colpa riveste anche un significato più profondo, se si confronta con un’attesa indeterminata, che limita come da dietro. [...] Mantengo l’idea di una dipendenza antecedente nel cuore della proiezione dei miei poteri e quindi delle mie attese. Una riserva di poteri e di non poteri conferisce al poter- essere una determinazione e una orientazione preliminari, ed è nel mantenimento di sé (Selbst-ständigkeit), sinonimo di ipseità, che si congiungono esser colpevole e poter-essere (§66)”