

## *La temporalizzazione esistenziale*

Boško Pešić

Traduzione a cura di Pavao Žitko

### *The existential temporalizing*

#### *Abstract*

In the Heidegger's existential analytics of *Dasein* the existential Temporalizing was described as human's existing in time that can be historically represented. The intention of this paper is to follow the original intention of the Author by understanding the ontological structure of existing that – in Heidegger's thought – results referred more to human *existence* than to human *life*.

*Keywords:* Existence, Time, Being, *Dasein*

\*\*\*

#### *1. I due presupposti del filosofare heideggeriano*

«Un futuro pensatore, che si assumerà il compito di assorbire il pensiero che ho cercato di istaurare, dovrà piegarsi di fronte alla seguente affermazione di Heinrich von Kleist: “Mi ritiro di fronte a colui che ancora non c'è e mi inchino, un millennio prima, al suo spirito”». Questo riferimento, fatto dallo stesso Heidegger alla propria opera in un'intervista a Richard Wisser, richiede una particolare attenzione. Uno sguardo veloce sui nomi più importanti della speculazione filosofica del Novecento fa subito notare la complessità del giudizio su Heidegger: dalle critiche del tutto inconsistenti alla venerazione della sua speculazione. Tutto ciò dimostra la consistenza del suo pensiero, spesso però strumentalizzato in funzione di una determinata posizione all'interno dell'*establishment* filosofico.

Il pensiero filosofico di Heidegger è marcato da due presupposti essenziali: l'insistente richiesta sull'oltrepassamento della metafisica assieme alla determinazione di un secondo inizio del pensare filosofico. Questo nuovo inizio determina il passaggio dalla metafisica alla riflessione sulla storicità dell'Essere; in altre parole, comporta il cambiamento dell'essenza dell'uomo dal metafisico *animal rationale* all'esserci fattuale e storico.

## 2. Esistenza come svelamento dell'essere

Nell'essere proprio dell'esserci, questo ente si rapporta allo *Sein* in quanto esistenza. La possibilità dell'esistenza medesima si basa sulla comprensione dell'essere come ciò che è proprio dell'esserci; in primo piano emerge, dunque, l'esserci come ente che *nel* proprio essere nasconde la possibilità d'esistere. L'insieme dei percorsi possibili verso una maggiore comprensione dell'esistenza costituisce il presupposto dell'analitica esistenziale dell'esserci, che mi propongo di sondare in quest'occasione.

L'esserci è un insieme ontologico-semanticamente ed è determinato in quanto esistenza, ontologicamente compresa come possibilità propria dell'esistente che decide di essere o di non essere - solo. La condizione esistenziale dell'esserci spesso si traduce in un'indifferente quotidianità che Heidegger chiama *medietà*. Il quotidiano si prende cura del *come*<sup>1</sup> dell'esserci e questa situazione, dirà in seguito il filosofo, deve essere precedentemente esaminata come percorso di comprensione al di là di qualsiasi concetto pre-costruito in base ad una qualche possibile idea dell'esistenza<sup>2</sup>. La struttura dell'esistenzialità che in questo modo viene meglio compresa risulta essere segnata dalla persistenza fenomenica dell'esserci, da cui emergono due possibilità fondamentali implementate in questa stessa struttura: gli esistenziali e le categorie.

Gli esistenziali sono le modalità del darsi della presenza e in questo senso appartengono all'esserci come categorie del co-esistere. Le caratteristiche categoriali, invece, appartengono all'ente che, secondo lo statuto del proprio essere, non è l'esserci<sup>3</sup>. Risulta, perciò, possibile comprendere il senso degli esistenziali e delle categorie soltanto in rapporto con il mondo, il quale svolge un ruolo fondamentale per la determinazione dell'esserci. L'entrata nel mondo, al di là di qualsiasi processo, rappresenta un evento trascendentale dell'esserci e questo evento Heidegger lo chiama esistere dell'esserci<sup>4</sup>, ovvero temporalizzazione esistenziale.

## 3. L'alterità nell'ottica dell'autentica comprensione dell'esistente

Heidegger definisce la costituzione fondamentale dell'esserci nei termini di un

<sup>1</sup> Cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, p. 31.

<sup>2</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §43ss. [nota del traduttore: L'autore del contributo ha riportato il riferimento diretto al paragrafo ed è stata rispettata – anche nella traduzione – la scelta dell'autore laddove non erano strettamente necessari altri riferimenti più specifici].

<sup>3</sup> *Ivi*, §54.

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 159.

polisemantico e sostanziato essere-nel-mondo, manifestato dalla triformità della sua costituzione intrinseca. L'espressione «nel-mondo» indirizza la questione in direzione della *mondità* del mondo, ovvero sulla struttura ontologica di questo, partendo dai fenomeni della ordinaria quotidianità dell'esserci. L'*in* è costituito da rapporti di reciprocità all'interno del mondo, ma dal momento in cui il riferimento riguarda «il soggiornare presso», nel senso di «essere intimo con», il senso di quella preposizione non può essere compreso nella sua grammaticale accezione fisico-spaziale. Gli esempi dell'*in*-essere sono evidenti in ciò che viene definito quotidiano quando si parla dell'applicazione ad un qualcosa di specifico, che Heidegger chiama il «prendersi cura di» (*Besorgen*). La comprensione di questa nozione necessita di un approccio che sia ontologicamente consapevole di sé e che faccia notare in quella cognizione il significato di prendersi cura del proprio essere.

Qualsiasi descrizione del mondo<sup>5</sup>, che tenti di esaurire l'ente che in esso si trova gettato, ha un carattere pre-fenomenologico e perciò rimane necessariamente ontica. La concezione fenomenologica del mondo, che rappresenta la struttura ontologica come momento costitutivo dell'essere-nel-mondo, Heidegger la chiama *mondità*. Questo concetto, quale esistenziale dell'esserci, viene meglio espresso nel quotidiano rapportarsi con il mondo circostante. In altre parole, l'esserci è postulato come un particolare "ente" che nella comprensione del mondo esterno non si trova mai isolato. Il mondo circostante è un mondo in cui l'esserci non incontra gli Altri sotto la specie del diverso, ma secondo la qualità del con-essere. Tuttavia, nella caratterizzazione successiva del con-essere degli Altri, Heidegger non si allontana molto dalla convinzione che nei confronti del con-essere gli Altri assumono il significato di disponibilità intra-mondana, anche se il con-essere risulta originariamente esistenziale ed ontologico. Il con-essere determina dunque l'essere in modo esistenziale. Ciò si riferisce, in primo luogo, all'espressione del con-essere come indifferenza nei confronti degli altri e quale alienazione dalla presenza di questi, senza tuttavia escludere la necessità dell'incontro.

Un simile deficitario incontro sottintende un modo specifico del rapportarsi dell'esserci ad un particolare "ente", cioè un essente che qui si dà a sua volta come esserci. A differenza del rapporto intra-mondano intrattenuto con le cose di cui l'esserci si prende cura, questo tipo di rapporto assume la forma dell'«aver cura di». Tutte le modalità dell'aver cura degli altri si riducono a due possibilità: o si nega il rapporto di cura rivolto all'Altro, rendendo così quest'ultimo

---

<sup>5</sup> Quando Heidegger si pronuncia sul mondo, vede in esso più il *come* degli enti che gli enti stessi. Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, p. 143.

dipendente, oppure si alimenta il rapporto di cura con l'autentico riferimento all'esistenza dell'Altro, nei riguardi del quale permane sempre la possibilità di cura. «L'aver cura si rivela così - afferma Heidegger - come una costituzione d'essere dell'Esserci che, nelle sue diverse possibilità, è intrecciata da un lato con l'essere-per il mondo di cui l'Esserci si prende cura e, dall'altro, col suo autentico essere-per il proprio essere. L'essere-assieme si fonda, innanzi tutto e spesso esclusivamente, in ciò di cui in tale essere ci si prende cura assieme»<sup>6</sup>. L'autenticità dell'incontro con l'Altro svela l'intimità dell'aver cura dell'Altro e di se stessi; il rispetto per la cura dell'Altro, nei confronti del proprio essere, getta le basi per l'instaurazione di un autentico rapporto con l'alterità in quanto tale.

La determinazione esistenziale del rapporto che si instaura tra il mio carattere e gli Altri nel mondo si fonda sui modi in cui gli Altri sono ciò che sono in riferimento agli oggetti presenti nel mondo stesso. In questo senso e sempre secondo l'insegnamento di Heidegger, il soggiornare nella comunità con gli Altri nel quotidiano prende il nome di «essere-assieme» (*Miteinandersein*). In questo caso gli Altri non sono concretamente imposti e definiti, ma sono da comprendere nella neutralità del loro generale «Si» (*Man*). Nella sfera dell'agire pubblico, l'Altro implicitamente ma sistematicamente diventa un Noi in cui si può riconoscere chiunque, o forse addirittura nessuno. Nelle situazioni quotidiane agiamo in questo modo, perché la natura stessa del Si impone un rapporto di questo tipo. Questo Si, espresso nel quotidiano, svela il suo dire tramite il con-essere che preserva la «medietà» (*Durchschnittlichkeit*) come carattere esistenziale dello stesso Si.

Con il riferimento al Si, l'esserci trova la possibile soluzione della propria responsabilità, dal momento che la maggioranza pensa precisamente nel modo ir-responsabile e impersonale del Si. «Il Si sgrava il singolo Esserci nella sua quotidianità. Ma non solo. In questo sgravamento di essere il Si si rende accetto all'Esserci poiché in quest'ultimo è radicata la tendenza a prendere alla leggera e a rendere le cose facili. Appunto perché attraverso lo sgravamento del singolo Esserci si ingrazia costantemente quest'ultimo, il Si può mantenere ed approfondire il suo radicato dominio.»<sup>7</sup>

Anche se il Si, in diverse circostanze, può essere *nessuno*, esso non si può mai riferire al *niente*. In questo modo Heidegger nota una possibilità dell'Esserci in

<sup>6</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §122. [Nota del traduttore: Le citazioni in lingua italiana, tratte da *Essere e tempo*, sono state nel presente lavoro a volte tradotte dall'originale tedesco, tenendo sempre conto della traduzione italiana M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Bocca, Milano-Roma 1953.; altre volte, invece, le stesse sono state testualmente riportate dall'omonima traduzione, con il riferimento diretto al testo in nota.]

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 127-128; trad. it. a cura di P. Chiodi, p. 141.

cui il suo «Sé» (*Selbst*), in quanto perduto, non si era ancora ritrovato. Tuttavia, se l'esserci fattuale nel suo quotidiano rimane identificato con il Si, l'esserci nascosto nella propria possibilità di scoprirsi autenticamente non richiederà una particolare scissione dal Si, essendo quest'ultimo una modificazione esistenziale dell'Esserci proprio in quanto parte del Sé esistenziale.

#### 4. La portata speculativa del Dasein heideggeriano

L'intenzione dell'analisi svolta finora non è stata soltanto quella di mostrare come l'esserci nella quotidianità del proprio Tu esista fattivamente, ma anche quella di indicare la struttura esistenziale ed ontologica di questa stessa fattualità, all'interno della quale l'esserci realizza il suo originario poter-essere in modo autentico. Seguendo questo percorso, risulta legittimo interrogarsi sul carattere fondamentale dell'esserci.

L'esserci, che nella propria struttura esistenziale ed ontologica mantiene la possibilità di una comprensione autentica del proprio essere, fonda le sue capacità originarie sulle particolari forme della «situazione emotiva» (*Befindlichkeit*). In questo senso, il fenomeno dell'angoscia riguarda necessariamente la totalità dell'essere dell'esserci. Il risultato dello sprofondarsi dell'esserci nel *mondo* di cui egli si prende cura consiste nell'allontanamento da se stesso secondo la forma di una fuga. L'indeterminazione dell'angoscia deve essere compresa come un Niente, la totalità del quale, avendo distrutto ogni significato dell'ente intra-mondano, viene espressa come essere-nel-mondo.

L'esserci si trova gettato nel suo poter-essere-nel-mondo. Quest'angoscia della gettatezza porta l'esserci di fronte alla sua più originaria possibilità. L'angoscia nasce infatti quando l'esserci si identifica con il Si mettendo in pericolo la quiete dell'intera esistenza. Lo stato d'angoscia nasconde una particolare possibilità d'apertura che induce l'esserci alla decisione per l'appropriatezza dell'esistere fattuale.

L'intera analitica esistenziale di Heidegger non coglie, però, il senso autentico d'essere dell'esserci esistente, il che significa che la concordanza dell'esistenza con il vero poter-essere dell'esserci nel quotidiano ancora non esprime il suo carattere originario. Ciò significa che l'esserci non è ancora compreso nella sua completezza esistenziale. Alla possibile originarietà dell'esserci, secondo Heidegger, bisogna perciò approcciare tramite l'elaborazione tematica della possibile completezza e appropriatezza dell'esistente. Finché l'esserci esiste, esso si rapporta al suo poter-essere per mezzo della cura, la quale strutturalmente riflette il «davanti-a-che» dell'esserci.

Dal momento che questo rapporto mantiene il carattere dell'inappagabile

incompiutezza, questo «davanti-a-che» esprime l'incompletezza dell'esserci che sopprime il suo statuto con la morte, la quale segna anche la perdita del Tu. La fine e la completezza sono gli esistenziali che permettono un'adeguata interpretazione ontologica della morte. La morte, come fenomeno della vita, rientra nella cornice interpretativa esistenziale dello statuto originario dell'esserci. In questo la morte si manifesta come estrema possibilità dell'esserci il quale, nel proprio rapportarsi con la propria morte, non può fare a meno che accettarla. «La morte è una possibilità di essere che l'Esserci deve sempre assumere su di sé. Nella morte l'Esserci sovrasta se stesso nel suo più proprio poter-essere. In questa possibilità ne va per l'Esserci puramente e semplicemente del suo essere-nel-mondo. La sua morte è la possibilità di non-poter-più esserci. Se in questa possibilità l'Esserci sovrasta se stesso, esso viene completamente rimandato al suo supremo poter-essere. Sovrastando in tal modo se stesso, dileguano tutti i rapporti con gli altri Esserci. Questa possibilità assolutamente propria, incondizionata, è nel contempo quella estrema. In questo poter-essere, l'Esserci non può superare la possibilità della morte»<sup>8</sup>.

Anche se la morte rappresenta impossibilità limite dell'esserci, essa è per quest'ultimo anche l'insuperabile possibilità. Il fondamento di tale possibilità si mostra come esistenziale che viene svelato dall'apertura dell'esserci al «davanti-a-che», vale a dire nella cura. In altre parole, insomma, l'esserci è già gettato con la sua esistenza autentica nella possibilità della propria impossibilità nell'angoscia.

L'angoscia, però, non va intesa come paura della morte, bensì come rapportarsi dell'esserci nella sua gettatezza autentica *presso* la propria fine. E ciò anche se l'esserci fattuale spesso fugge dalla propria finitudine, nascondendo il proprio essere-per-la-morte. Una simile eventualità dimostra la validità ontologica della cura di fronte all'estrema possibilità della decisione. L'essere-per-la-morte determina infatti sempre un esistenziale dell'esserci, cioè la possibilità cruciale per il suo esistere.

L'esistere-per-la-morte, in quanto essere-per-la-morte, rappresenta un modo del rapportarsi con la morte in cui la possibilità va al di là di ogni auspicata realizzazione. Heidegger definisce terminologicamente questo modo di esistere come il «precorrere nella possibilità» (*Vorlaufen in die Möglichkeit*), in cui l'esserci scopre se stesso nella sua estrema possibilità, intesa come possibile comprensione limite del suo più proprio poter-essere. Questo poter-esser si basa sul fatto che la morte non può avere uno statuto esclusivamente biologico. Con la morte, infatti, l'uomo non cessa soltanto di essere nel mondo, ma in un certo

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §250; trad. it. a cura di P. Chiodi, p. 263.

sensu esso scompare anche per coloro che rimangono al mondo, in quanto è appunto un intero mondo che è venuto a mancare dalla presenza della sua e dell'altrui esistenza.

Per questo motivo, Heidegger comprende la morte come la più propria possibilità dell'esserci. «L'essere per essa [cioè per la morte] apre all'Esserci il poter-essere più proprio, nel quale ne va pienamente dell'essere dell'Esserci. In essa si fa chiaro all'Esserci che esso, nella più specifica delle sue possibilità, è sottratto al Si; ciò che, anticipandosi, si può già da sempre sottrarre ad esso. La comprensione di questo "potere" rivela la perdizione effettiva nella quotidianità del Si stesso»<sup>9</sup>.

Questa sottrazione alla morte rende l'esserci aperto nei confronti delle sue più proprie possibilità, le quali vengono comprese come finite, indicando così la necessità della chiarificazione filosofica dell'esistenza. Tuttavia, questa possibilità rimane pur sempre indeterminata e tale da aprire l'esserci, nella sua solitudine, al permanente pericolo radicato nella dissoluzione ultima del Tu esistente. La comprensione di questo pericolo è alimentata dall'angoscia, che si pone di fronte all'esserci come la possibilità dell'impossibilità per la propria esistenza e che con ciò induce l'esserci all'estrema possibilità della suo poter-essere. L'essere-per-la-morte è essenzialmente condizionato dall'angoscia, perché questa spinge l'esserci alla seguente decisione fondamentale: essere se stesso, libero per la morte, di fronte alla decadente perdita dell'illusorio ed escatologicamente consolante Si senza volto. Rimane, però, da chiarire fino a che punto e in quale modo l'esistenza autentica risulta essere, non soltanto esistentivamente possibile, ma esistenzialmente richiesta.

##### 5. *L'autentica decisione esistenziale*

La scelta esistenziale di un possibile ritrovamento di se stessi risulta fondata sull'«attestazione» (*Bezeugung*) dell'esserci in vista del proprio poter-essere, che nel rapportarsi quotidiano con l'Altro da sé viene inteso come voce della coscienza. Il fondamento esistenziale ed ontologico dell'originario fenomeno della coscienza che bisogna raggiungere dovrebbe servire alla comprensione più autentica dell'esistenza come essere dell'esserci. L'esserci che esiste quotidianamente secondo il proprio poter-essere trae da questo la possibilità di ritrovarsi autenticamente nel Si impersonale, in quanto questo caratterizza in prima istanza la coscienza come modalità del discorso.

Ciò che viene richiamato dalla coscienza è lo stesso esserci che comprende se

---

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §263; trad. it. a cura di P. Chiodi, p. 275.

stesso grazie a questo richiamo. Quest'ultimo non è determinato da alcunché di prestabilito, ma va concepito come rivolgersi del Sé al suo più proprio poter-essere, nell'avvertibile silenzio dell'indeterminata e vuota ipseità. Ciò non induce alla chiacchiera come esito dell'impersonale Si, ma costringe al ritiro nel silenzio del tacito poter-essere, laddove nella solitudine si avverte l'angoscia dell'incontro con se stessi. L'esserci nel mondo e secondo l'esistenziale della cura comincia così ad aver paura per il proprio poter-essere: la coscienza si rivela allora come un richiamo alla cura medesima.

L'analisi esistenziale condotta da Heidegger sulla coscienza esplicita un particolare legame con la domanda ontologica fondamentale. La caratteristica della comprensione esistenziale del richiamo rappresenta infatti la volontà della coscienza autocomprendente. Essa mantiene aperta nell'esistere dell'esserci la possibilità che questo ha di rapportarsi con il proprio essere. L'angoscia si rivela di nuovo determinante nel rapportarsi con se stessi. La coscienza che risulta richiamata dall'angoscia colpisce l'esserci e lo rapisce con il proprio silenzio di fronte alla chiacchiera moralizzante del Si. La «decisione» (*Entschlossenheit*), come modalità dell'apertura dell'esserci, pone questo nella posizione di una verità del tutto propria. La posizione fattuale dell'esserci richiede l'apertura nei confronti del Tu, ovvero nei confronti della modalità in cui, nel tempo proprio dell'esserci, egli si trova fattivamente situato.

#### *6. La Verità nella determinazione spazio-temporale dell'esserci*

Fino ad ora è stata esaminata la possibilità di una completezza dell'esserci nell'ottica del suo originario poter-essere. Tuttavia, l'analisi specifica di questo argomento non ha portato al chiarimento della costituzione esistenziale dell'esserci in vista di una sua comprensibilità ontologica. In questo modo e sempre nell'ottica heideggeriana, il tempo si rivela come fenomeno su cui sperimentare la completezza dell'esserci.

L'autentica esistenza dell'esserci dipende dalla sua prontezza nell'affrontare l'intero poter-essere con la consapevolezza della portata ontologica della morte, in quanto comprensione dell'impossibilità di comprendere. La verità dell'esistenza nei confronti della morte svela l'indeterminatezza del poter-essere dell'esserci, essendo questo fondato sull'angoscia che richiede determinatezza. Un simile fatto dona senso a questa specifica modalità del poter-essere esistenziale, che l'esserci autenticamente richiede. L'esserci, infatti, «correttamente» e in modo decisivo affronta la questione del poter-essere-completo. La determinatezza dell'esserci nel silenzio dell'angoscia colpisce il senso dell'originario poter-essere-se-stessi. La temporalità indica perciò, assieme a tutti i suoi elementi strutturali, il vero senso di cura. La decisione che induce alla vera

modalità della cura diventa - in un certo senso - una modalità del tempo stesso.

Una volta definita la vera modalità della cura, emerge il suo «essere-presso-sé-progettati-nel(-mondo)» come «essere presso», ovvero come ciò che deve essere compreso quale manifestazione del carattere temporale dell'esserci fondato sulla progettualità. Heidegger, però, rifiuta il significato tradizionale del passato, presente e futuro, visti come degenerazioni della retta comprensione del tempo, anche perché l'esserci che si pensa quotidianamente secondo queste tre direttrici temporali raramente comprende se stesso in modo ontologicamente adeguato. Ciò che originariamente indicano passato, presente e futuro, colti sempre come un «fuori di sé», Heidegger lo nomina *estasi della temporalità*. Queste vengono espresse insieme come senso della cura, ovvero come originaria temporalizzazione del tempo.

La quotidianità dell'essere dell'esserci risulta determinata dal carattere temporale, per tramite del quale viene espresso il senso temporale dell'essere stesso. L'analisi della temporalità dell'esserci, riferita alla quotidianità di questo, deve portare all'originaria ontologia dell'esserci. Attraverso quest'ultima vengono temporalmente comprese anche la storicità e l'intra-temporalità dell'esserci, nonché la problematica temporale della mondità di tutti gli altri enti che non sono l'esserci. L'interpretazione fenomenica della temporalità dell'esserci fattuale comincia all'interno delle sue strutture (*comprensione, gettatezza, linguaggio*), che permettono di esaminare la concreta costituzione temporale della cura. Da questa emerge poi quella prontezza che permette l'autentica apertura dell'esserci nei confronti dell'essere. La temporalità - di cui qui si tratta - emerge come coesione di tutti gli elementi strutturali fin qui menzionati.

Il fenomeno della comprensione viene visto come quell'esistenziale che costitutivamente apre il Tu dell'esserci in grado di auto-definire il proprio poter-essere. In questo processo, il ruolo fondamentale viene svolto dal futuro inteso come «progettarsi-in-avanti»<sup>10</sup>. Tuttavia l'esserci risulta spesso chiuso di fronte al proprio poter-essere nel futuro fittizio che egli attende. Questa continua attesa del futuro inautentico nasconde anche la possibilità dell'apertura che, temporalizzando il futuro, orienta verso la sua modalità più originaria in vista dell'essere-per-la-morte. Questa temporalizzazione sottintende il presente, il quale, a sua volta, riflette il proprio carattere estatico in quanto edificato sull'attimo. La vera realtà sta di fronte alle «presenzialità» (*Gegenwärtigen*), intese come contrarie a quella in quanto prive dell'attimo. L'esserci temporalizza se stesso dal presente nella presenzialità, appesantendo il suo poter-essere con la comprensione errata di ciò di cui egli si prende cura, mentre l'attimo autentico si

<sup>10</sup> Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 336.

temporalizza dal futuro atteso nel suo avvenire.

L'esserci avverte la propria gettatezza nel mondo grazie al sentimento che riflette questa specifica condizione esistenziale. Nell'«esser-stato» egli diviene consapevole dell'origine di questo sentimento, radicalmente legato alla temporalità stessa.

L'angoscia riflette il grigiore del mondo privo di significato e riporta l'esserci alla solitudine della sua gettatezza, inquadrata come condizione possibile e ripetibile del proprio poter-essere nel carattere estatico dell'esser-stato. La determinazione costitutiva dell'esserci nell'angoscia induce alla possibilità del salto. Il futuro e il presente dell'esserci nell'angoscia si temporalizzano così nell'esser-stato, con il quale l'esserci diventa pronto per le proprie possibilità più originarie.

L'estatico «esser-fuori» dell'esser-stato, come anche del presente e del futuro, non significa altro che la possibilità dell'esistere temporale nel proprio Tu, con il quale l'esserci finalmente diventa originariamente aperto al proprio essere in quanto esistenza<sup>11</sup>. Tale apertura è stata resa possibile dalla cura, mentre la temporalità assicura il senso dell'unità di tutte le strutture esistenziali dell'esserci. La costituzione temporale dell'essere-nel-mondo, infine, si mostra poggiare sul fatto che l'essere dell'esserci ha il proprio fondamento nella temporalità che tende possibile l'essere-nel-mondo come esistere<sup>12</sup>. L'esserci esiste insomma come essere-nel-mondo, comprendendo se stesso dalla fattualità dell'esistenza di quel Tu che indica il mondo nel senso dell'autocomprensione del proprio «in-che» della gettatezza. Il fatto che il mondo sia esistenzialmente e temporalmente condizionato indica l'unità estatica della temporalità che riflette un orizzonte. In altre parole, finché l'esserci, nella comprensione del proprio essere, temporalizza se stesso, si temporalizza sempre in un qualche *mondo*. Il mondo è per l'esserci tanto trascendente quanto *esticamente* aperto, in quanto condizione dell'incontro degli enti intra-mondani. L'esserci, dunque, ritorna agli enti che incontra grazie all'orizzonte temporale in cui si riflette la trascendentalità del mondo. In questo modo, l'esserci si manifesta nel tempo nella sua concretezza e presenza. Il tempo è, in questo senso, la medesima temporalizzazione dell'esserci. La concretezza si manifesta nella continuità di ciò che si trova nell'«esser-stato» e nel futuro, mentre la presenza viene spazialmente intesa come durevolezza *nel* presente.

<sup>11</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 376.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

### 7. Il significato del concreto presentarsi dell'essere

La comprensione abitudinaria del tempo, che si presta all'esserci nel quotidiano, viene indicata da Heidegger come concezione volgare del tempo. Questa volgarità viene articolata nella successione degli attimi, per i quali l'esserci si convince di poter gestire il tempo stesso. Mentre l'esserci, nella propria fattualità e spaesatezza pensa di non avere mai tempo, la temporalità autentica non perde tempo e riflette nella decisione temporale il carattere dell'*attimo*, presenziando la propria situazione. Il tempo diventa così il tempo *della e per la* decisione, a differenza dal quotidiano prendersi cura che gestisce il tempo e lo sfrutta, possedendolo. Da questa fattualità deriva anche il cosiddetto «tempo pubblico» che viene oggettivato nel calcolo astronomico. Questo tempo rende possibile la misurabilità del tempo nella gettatezza dell'esserci. Con la costituzione poi della mondità del mondo, questo stesso tempo diventa anche il tempo del mondo, il quale permette all'esserci di approcciare ad una possibile lettura del tempo (per es., tramite l'orologio). Questo tempo viene inteso dall'esserci come un insieme di momenti presenti di cui, in diversi mondi, egli si prende cura.

L'inevitabile scorrere cronometrico del tempo, l'heideggeriana comprensione “volgare” del tempo, rende vana qualsiasi manipolazione di questo. L'esserci fattuale non è qui ancora in grado di ascendere all'attimo in cui può scoprire se stesso come temporalità estatica, temporalizzata dal futuro a venire. Il futuro così compreso non si riferisce al non-ancora, ma deve la sua comprensibilità estatica innanzitutto alla temporalità autentica.

\* \* \*

L'analitica esistenziale dell'esserci può essere determinata dall'esame della struttura originaria della completezza dell'essere dell'esserci di cui fondamento è la temporalità, intesa come senso dell'essere e della cura. L'ermeneutica dell'esserci deve perciò esprimere il proprio carattere preparatorio inaugurando un'ontologia fenomenologica che sia guidata dal quesito fondamentale sul senso dell'essere in generale.

L'analisi di questo specifico argomento è stata svolta nel presente lavoro partendo dalla comprensione dell'essere dell'esserci all'apertura genuina dell'uomo nei confronti delle possibilità che riportano l'umano alla sua esistenza autentica. Parafrasando lo stesso Heidegger, risulta legittimo affermare che sia l'esistenza che il tempo rimangono sempre dei presupposti essenziali per qualsiasi ulteriore speculazione filosofica. Questo è il motivo, dunque, per cui

l'interrogarsi sul successo teoretico del passaggio heideggeriano dalla domanda sull'essere dell'esserci alla questione sul senso dell'essere in generale, non deve mai giungere alla conclusione definitiva. E ciò indipendentemente dall'accettazione della validità interpretativa della *Kehre* o dall'affermazione di una continuità ermeneutica dell'autentica speculazione filosofica.