

goriale, risultano ontologicamente inadeguate all'Esserci. Ma il rifiuto di tali concetti deve accompagnarsi a una assegnazione positiva alla loro specifica regione di validità. Così facendo, si consolida la comprensione della fine e della totalità nella loro modificazione in quanto esistenziali e si garantisce la possibilità di una interpretazione ontologica della morte.

Il fatto che l'analisi della fine e della totalità dell'Esserci occupi un così vasto orizzonte non può significare che questi concetti esistenziali debbano essere stabiliti per via di deduzione. Al contrario, si impone sempre più la necessità di trarre dall'Esserci stesso il senso esistenziale del suo giungere alla fine, onde chiarire il modo in cui tale «finire» può dar luogo all'essere-un-tutto da parte dell'ente che *esiste*.

Quanto abbiamo discusso finora intorno alla morte può essere riassunto in queste tre proposizioni: 1) L'Esserci porta con sé, fintanto che è, un non-ancora che sarà, cioè una mancanza costante. 2) Il giungere-alla-propria-fine da parte dell'ente che è via via non-ancora-alla-fine (il venir meno della mancanza propria dell'Esserci) ha il carattere del non-esserci-più. 3) Il giungere alla fine implica, per il rispettivo Esserci, un modo di essere in cui non è assolutamente possibile la sostituzione.

→ All'Esserci è connessa una costante «non totalità», a cui solo la morte pone termine. Ma è possibile interpretare come *mancanza* il dato di fatto fenomenico che all'Esserci, fintanto che è, «inerisce» questo non-ancora? In riferimento a qual genere di ente si può parlare di mancanza? L'espressione indica qualcosa che «è proprio» di un ente, ma che gli manca ancora. Il mancare nel senso di non essere ancora presente si fonda in un *far parte-di*. Manca ad esempio il resto di un debito non ancora pagato. Ciò che manca non è ancora disponibile. L'estinzione del «debito», in quanto eliminazione del mancante, significa l'«entrata», cioè l'aggiungersi del rimanente in modo che il non-ancora risulti soppresso fino al punto in cui la somma totale è «completa». Mancare viene perciò a significare la riunione non ancora completa di ciò che costituisce un tutto unico. Sul piano ontologico, ciò implica la non utilizzabilità delle parti mancanti, che hanno il medesimo modo di essere delle parti già presenti e utilizzabili, le quali a loro volta non vedono modificato il loro modo di essere per l'aggiunta delle parti mancanti. Il non-insieme che sussiste è eliminato dal successivo aggiungersi delle par-

be 287
↓
de stabil
dell'ess
non è
il non
mancare
in nulla
nel
senso che quel
cosa
non man
in nulla
perché
total =
mente
presente
dell'esserci
non ha
l'essere
delle
sempre
presente
dell'ente
l'ipotesi
total =

come esser-presso l'ente che viene incontro (come intramondano).⁷ Sono così espressi i caratteri fondamentali dell'essere dell'Esserci: nell'avanti-a-sé l'esistenza; nell'esser-già-in... l'effettività; nell'esser-presso... la deiezione. Se la morte appartiene all'essere dell'Esserci in un senso eminente, sarà necessario che essa (ovvero l'essere-per-la-fine) risulti determinabile mediante questi stessi caratteri.

→ Bisogna innanzi tutto chiarire una buona volta come nel fenomeno della morte si rivelino l'esistenza, l'effettività e la deiezione dell'Esserci. *il progetto, la aspettativa e la deiezione, la possibilità*

Abbiamo respinto come inadeguata l'interpretazione del non-ancora, e quindi dell'estremo non-ancora dell'Esserci, della sua fine, nel senso di una mancanza. E ciò perché tale interpretazione implica il capovolgimento dell'Esserci in una semplice-presenza in sé. Essere alla fine significa esistenzialmente: essere-per-la-fine. L'estremo non-ancora ha il carattere di qualcosa *cui* l'Esserci *si rapporta*. La fine incombe sull'Esserci. La morte non è affatto una semplice-presenza non ancora attuata, non è un mancare ultimo ridotto *ad minimum*, ma è, prima di tutto, un'imminenza che incombe. *nel senso che non è qualcosa che*

Ma all'Esserci, come essere-nel-mondo, incombono molte cose. Il carattere di imminenza incombente non è esclusivo della morte. Al contrario: anche questa interpretazione potrebbe far credere che la morte sia da intendere come un evento che si incontra nel mondo, minaccioso nella sua imminenza. Un temporale può incombere come imminente; la ristrutturazione d'una casa, l'arrivo d'un amico, possono essere imminenti; tutti enti, questi, che sono semplici-presenze o utilizzabili o con-esserci. L'incombere della morte non ha un essere di questo genere.

Ma può incombere all'Esserci, ad esempio, anche un viaggio, una spiegazione con altri, la rinuncia a qualcosa (che l'Esserci stesso può essere: possibilità d'essere, queste, che appartengono all'Esserci e che si fondano nel con-essere con gli altri).

→ La morte è una possibilità di essere che l'Esserci stesso deve sempre assumersi da sé. Nella morte l'Esserci incombe a se stesso nel suo poter-essere *più proprio*. In questa possibilità ne va per l'Esserci puramente e semplicemente del suo esser-nel-mondo. *al posto di un altro*

⁷ Cfr. § 41, p. 233.

della morte, esso non può significare il sostare dinanzi alla fine come semplice possibilità. Un tale atteggiamento si risolverebbe nel «pensare alla morte». Esso consisterebbe nel pensare a questa possibilità, calcolando il come e il quando della sua realizzazione. Questo scervellarsi sulla morte non la priva completamente del suo carattere di possibilità, poiché continua a pensarla come qualcosa che verrà, ma la indebolisce volendo controllarla per mezzo di calcoli. La morte, in quanto possibile, deve allora palesarsi il meno possibile nella sua possibilità. Al contrario, nell'essere-per-la-morte, se esso, comprendendo, deve dischiudere questa possibilità come *tale*, la possibilità deve esser compresa senza indebolimenti *come possibilità*, deve esser sviluppata *come possibilità* e in ogni comportamento verso di essa deve essere *sopportata come possibilità*.

Un modo in cui l'Esserci si rapporta a un possibile nella sua possibilità è *l'attesa*. La protensione verso un possibile fa sì che esso possa venire incontro senza impedimenti né riduzioni nel suo «forse sì, forse no, forse alla fine sì». Ma l'analisi del fenomeno dell'attesa non riguarda lo stesso modo d'essere rispetto al possibile che fu già connotato come mirare a qualcosa prendendosene cura? Ogni attesa comprende e «ha» il suo possibile in relazione al «se», al «quando» e al «come» esso sarà realmente presente. L'attendere non è soltanto un distacco momentaneo dal possibile per guardare alla sua realizzazione possibile, ma è essenzialmente un *esser attento a essa*. Anche nell'attendere hanno luogo un allontanamento dal possibile e un far leva sul reale da cui ci si attende ciò che è atteso. Muovendo dal reale e tendendo a esso, il possibile è risolto nel reale che ci si attende.

L'essere per la possibilità, in quanto essere-per-la-morte, deve rapportarsi *alla morte* in modo che essa, in questo essere e per esso, si sveli *come possibilità*. A questo modo di essere per la possibilità noi diamo il nome di *anticipazione della possibilità*. Ma questo comportamento non cela in sé un avvicinamento al possibile? E tale avvicinamento al possibile non si risolve, alla fine, nella sua realizzazione? No, perché questo avvicinamento non mira alla disponibilità di un reale prendendosene cura; qui, nell'avvicinarsi comprendente, la possibilità del possibile può soltanto diventare «più grande». *La vicinanza massima dell'essere-per-la-morte come possibilità coincide con la sua lontananza massima possibile da ogni realtà*. Quanto più questa possibilità è

Il precorrimiento della morte, cioè l'accettazione della morte come possibilità, più precorrimiento, e con più morte indeterminata, sottrae l'essere all'irritabile tutto perché: →

compresa senza veli, tanto più puramente la comprensione penetra nella possibilità *in quanto impossibilità dell'esistenza in generale*. La morte, in quanto possibilità, non offre niente «da realizzare» all'Esserci e niente che esso stesso possa essere come comportamento verso... ogni esistere. Nell'anticipazione questa possibilità si fa «sempre più grande», si rivela tale da non conoscere misura alcuna, nessun più o meno, si rivela cioè come la possibilità dell'incommensurabile impossibilità dell'esistenza. Conformemente alla sua essenza, questa possibilità non offre alcun punto d'appoggio per protendersi verso qualcosa, per «raffigurarsi» il reale possibile e quindi obliare la possibilità. L'esser-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, *rende possibile* questa possibilità e la rende libera come tale.

L'esser-per-la-morte è l'anticipazione di un poter-essere di quell'ente il cui modo di essere ha¹⁷ l'anticiparsi stesso. Nella scoperta anticipante di questo poter-essere, l'Esserci si apre a se stesso nei confronti della sua possibilità estrema. Ma progettarsi sul poter-essere più proprio significa: poter comprendere se stesso entro l'essere dell'ente così svelato: esistere. L'anticiparsi si rivela come la possibilità della comprensione del poter-essere *più proprio* ed estremo, cioè come la possibilità dell'*esistenza autentica*. La sua costituzione ontologica dev'essere resa visibile attraverso l'elaborazione della struttura concreta dell'anticipazione della morte. Come si effettua la delimitazione fenomenica di questa struttura? Evidentemente dobbiamo stabilire i caratteri dell'aprire anticipante in conformità alla sua funzione di comprensione pura della possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e, come tale, indeterminata. Resta da precisare che «comprendere» non ha primariamente il significato di contemplazione di un senso; esso è invece il *comprendersi* nel poter-essere che si svela nel progetto.¹⁸

La morte è la possibilità *più propria* dell'Esserci. L'essere per essa apre all'Esserci il suo poter-essere *più proprio*, nel quale ne va pienamente dell'essere dell'Esserci. In essa si fa chiaro all'Esserci che esso, nella sua possibilità eminente, è sottratto al Si;

che vorrebbe privarlo della sua peculiarità

¹⁷ A partire dalla settima edizione in luogo di «ha» (*hat*) si ha «è» (*ist*). (N.d.T.)

¹⁸ Cfr. § 31, p. 176 sgg.

cioè che, anticipandosi, si può già sempre sottrarre a esso. Solo la comprensione di questo «potere» rivela la perdizione effettiva nella quotidianità del Si-stesso.

La possibilità più propria è *incondizionata*. L'anticipazione fa comprendere all'Esserci che ha da assumere esclusivamente da se stesso quel poter-essere in cui ne va recisamente del suo poter-essere più proprio. La morte non «appartiene» solo indifferentemente al proprio Esserci, ma lo *reclama in quanto singolo*. L'incondizionatezza della morte, qual è compresa nell'anticipazione, isola l'Esserci in se stesso. Questo isolamento è un modo in cui il Ci si apre all'esistenza. Esso rende chiaro che ogni esser-preso ciò di cui ci si prende cura e ogni con-essere con gli altri fallisce quando ne va del poter-essere più proprio. L'Esserci può essere *autenticamente se stesso* solo se si rende da se stesso possibile per ciò. Tuttavia il fallimento del prendersi cura e dell'aver cura non significa in nessun modo una scissione di questi modi dell'Esserci dall'esser se-Stesso autentico. In quanto strutture essenziali della costituzione dell'Esserci essi fanno parte delle condizioni di possibilità dell'esistenza in generale. L'Esserci è autenticamente se stesso solo se (*in quanto prendersi cura presso... e aver cura con...*) si progetta primariamente nel suo poter-essere più proprio, anziché nelle possibilità del Si-stesso. L'anticipazione della possibilità incondizionata costringe l'ente anticipante nella possibilità di assumere il suo essere più proprio da se stesso e a partire da se stesso.

La possibilità più propria e incondizionata è *insuperabile*. L'esser-per questa possibilità fa comprendere all'Esserci che su esso incombe, come estrema possibilità della sua esistenza, la rinuncia a se stesso. L'anticipazione non elude però l'insuperabilità come fa l'essere-per-la-morte inautentico, ma, al contrario, si rende *libera per* essa. L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente. L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni sclerotizzazione su posizioni esistenziali di volta in volta raggiunte. Anticipandosi, l'Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal «divenire *troppo* vecchio per le sue vittorie» (Nietz-

sche). Libero per le possibilità più proprie e determinate dalla *fine*, cioè comprese come *finite*, l'Esserci sfugge al pericolo di possibilità esistenziali degli altri che lo superano; oppure, le sconoscendole, di ricondurle alle proprie, per sfuggire così alla singolarità assoluta della propria effettiva esistenza. Come possibile, in questa insuperabilità, consapevole come con-essere del poter-essere degli altri. Poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile dischiude nel contempo le possibilità situate al di qua di essa, essa porta con sé la possibilità dell'anticipazione esistenziale dell'Esserci *totale*, cioè la possibilità di esistere concretamente come *poter-essere totale*.

La possibilità più propria, incondizionata e insuperabile è *certa*. La modalità *del suo esser-certo* si determina in base alla verità (apertura) a essa corrispondente. Ma la possibilità certa della morte apre l'Esserci come possibilità solo se esso, anticipandosi nella morte, *rende possibile* a se stesso questa possibilità come il poter-essere più proprio. L'apertura della possibilità si fonda nella possibilizzazione anticipatrice. Il mantenersi in questa verità, cioè l'esser certo di ciò che è stato aperto, richiede a maggior ragione l'anticipazione. La certezza della morte non può essere raggiunta mediante il calcolo statistico dei casi di morte registrati. Essa non cade nell'ambito della verità concernente la semplice-presenza, la quale si presenta nel suo esser-scoperta nel modo più puro quanto più si lascia che l'ente si presenti da se stesso semplicemente osservandolo. Bisogna che l'Esserci si sia perso in rapporti fattuali (il che può essere un compito e una possibilità propri della Cura) perché possa raggiungere l'«oggettività» pura, cioè l'indifferenza dell'evidenza apodittica. Il fatto che l'esser-certo della morte non abbia questo carattere, non significa che esso abbia un grado inferiore di certezza rispetto all'evidenza apodittica, ma semplicemente che l'esser-certo non rientra, in generale, nell'ordine graduale dell'evidenza delle semplici-presenze.

Il tener-per-vero riguardante la morte, morte che è sempre e soltanto propria, attesta un tipo di certezza diversa e più originaria di ogni certezza concernente l'ente che si incontra nel mondo od oggetti formali; si tratta infatti della certezza circa l'essere-nel-mondo. In quanto tale essa non richiede un com-

portamento particolare dell'Esserci, ma l'Esserci nell'autenticità totale della propria esistenza.¹⁹ Nell'anticipazione, l'Esserci può accertarsi del suo essere più proprio nella sua totalità insuperabile. Perciò l'evidenza dei dati immediati dell'esperienza vissuta, dell'io e della coscienza resta necessariamente indietro rispetto alla certezza dell'anticipazione. E ciò non perché il modo di apprensione proprio dell'evidenza manchi del rigore indispensabile, ma perché esso non può, in linea di principio, tener per vero (aperto) ciò che, in effetti, pretende «detenere» come vero: l'Esserci che io stesso *sono* e che, in quanto poter-essere, posso essere autenticamente solo anticipando.

La possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa è, quanto alla certezza, *indeterminata*. In qual modo l'anticipazione dischiude questo carattere della possibilità eminente dell'Esserci? In qual modo la comprensione anticipatrice si proietta in un poter-essere certo, costantemente possibile e tale che il «quando» in cui l'assoluta impossibilità dell'esistenza diviene possibile rimanga costantemente indeterminato? Nell'anticipazione della morte, indeterminatamente certa, l'Esserci si apre a una *minaccia* continua proveniente dal suo stesso Ci. L'esser-per-la-fine deve mantenersi in questa minaccia costante e può così poco dissiparla da dover piuttosto dar forma alla indeterminatezza della certezza. Com'è esistenzialmente possibile l'apertura genuina di questa costante minaccia? Ogni comprensione è emotivamente situata. La tonalità emotiva porta l'Esserci dinanzi all'esser-gettato del suo «che-c'è». ²⁰ Ma la situazione emotiva che può tenere aperta la costante e assoluta minaccia incombente sul se-Stesso ed emergente dal più proprio e isolato essere dell'Esserci è l'angoscia.²¹ In essa l'Esserci si trova di fronte alla possibilità della possibile impossibilità della propria esistenza. L'angoscia si angoscia per il poter-essere dell'ente così costituito e ne dischiude in tal modo la possibilità estrema. Poiché l'anticipazione isola assolutamente l'Esserci e in questo isolamento fa sì che esso divenga certo della totalità del suo poter-essere, la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia appartiene a questa autocomprensione dell'Esserci nel suo fondamento stesso.

¹⁹ Cfr. § 62, p. 363 sgg.

²⁰ Cfr. § 29, p. 167 sgg.

²¹ Cfr. § 40, p. 225 sgg.

L'essere-per-la-morte è essenzialmente angoscia.^a Una testimonianza infallibile, benché «soltanto» indiretta, è offerta dall'essere-per-la-morte stesso quando capovolge l'angoscia in una viltà davanti all'angoscia.

Ciò che caratterizza l'essere-per-la-morte autentico proiettato sul piano esistenziale può essere riassunto così: *l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura, lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE.*

Tutti i caratteri dell'essere-per-la-morte derivanti dal contenuto integrale della possibilità dell'Esserci più estrema indicata concorrono nel compito di svelare, svolgere e tenere ferma l'anticipazione, in essi fondata, di questa possibilità come ciò che rende possibile questa possibilità stessa. La definizione dell'anticipazione, esistenzialmente progettante, ha mostrato la possibilità *ontologica* di un essere-per-la-morte esistenzialmente autentico. Sorge in tal modo la possibilità di un poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci, ma *solo come possibilità ontologica*. Certo, il progetto esistenziale dell'anticipazione si è rifatto alle strutture dell'Esserci precedentemente ricavate e ha fatto sì che l'Esserci si progettasse per così dire da se stesso su queste possibilità, senza imporgli un ideale di esistenza «con un determinato contenuto» e senza costrizioni «esterne». Tuttavia questo essere-per-la-morte esistenzialmente «possibile» resta ancora, esistenzialmente, un progetto fantastico. La possibilità ontologica del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci non significa ancora nulla, finché non è stato rintracciato un poter-essere ontico che gli corrisponda da parte dell'Esserci. L'Esserci si progetta sempre effettivamente in un siffatto essere-per-la-morte? Oppure, in base al suo essere più proprio, *richiede* almeno un poter-essere autentico fondato nell'anticipazione?

Prima di rispondere a queste domande occorre stabilire in quale misura, *in generale*, e in qual maniera l'Esserci, in base al suo poter-essere più proprio, offra l'*attestazione* di un'autenti-

^a non però solo *angoscia* e ancor meno: angoscia come mera emozione.

ca possibile della sua esistenza, cosicché tale autenticità non sia semplicemente manifestata come *esistentivamente* possibile, ma risulti *richiesta* dell'Esserci stesso.

La questione pendente dell'essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e della sua costituzione esistenziale sarà portata su un terreno fenomenico garantito solo se potrà attenersi a un'autenticità possibile dell'essere dell'Esserci, attestata dall'Esserci stesso. Se ci riesce di scoprire un'attestazione di questo genere e di chiarirne fenomenologicamente il contenuto, si porrà daccapo il problema di stabilire *se l'anticipazione della morte, finora progettata solo nella sua possibilità ONTOLOGICA, si connetta in modo essenziale col poter-essere autentico ATTESTATO.*

in tal modo il «colpevole» è ancora una volta ricondotto nell'ambito del prendersi cura nel senso del calcolo redistributivo di pretese.

Il chiarimento del fenomeno della colpa, che non è necessariamente connesso all'«aver debiti» o alla violazione del diritto, può riuscire solo se prima si pone la questione di fondo dell'esser-colpevole dell'Esserci, cioè se si intende il «colpevole» a partire dal modo di essere dell'Esserci.

A tal fine l'idea di «colpevole» deve esser formalizzata quanto occorre perché *cada fuori* dal fenomeno ordinario della colpa e dai suoi riferimenti al con-essere con gli altri prendendo cura. L'idea di colpa non solo deve essere sottratta al dominio del prendersi cura calcolante, ma deve anche essere sciolta dal riferimento al dovere e alla legge, violando i quali si incorrerebbe in una colpa. Anche in questo caso la colpa è ancora necessariamente assunta come *deficienza*, come mancanza di qualcosa che può e deve essere. Ma «mancare» significa non esser-semplice-presente. Deficienza come non-esser-presente di qualcosa di dovuto è una determinazione d'essere della semplice-presenza. In questo senso all'esistenza non può mancare per assenza nulla, non perché essa sia completa, ma perché il carattere del suo essere è del tutto diverso da quello della semplice-presenza.

Tuttavia l'idea di «colpevole» porta con sé il carattere del *non*. Se il «colpevole» deve poter determinare l'esistenza, si presenta allora il problema ontologico di chiarire sul piano esistenziale il *carattere di «non»* di questo «non». Inoltre l'idea di «colpevole» porta con sé ciò che nell'idea di colpa si esprime senza ulteriore differenziazione come «aver colpa se», cioè esser fondamento di... L'idea formale esistenziale di «colpevole» va quindi definita così: *esser-fondamento di un essere che è determinato da un «non», cioè esser-fondamento di una nullità*. Se l'idea del «non», quale si trova nel concetto di colpa esistenzialmente concepito, esclude il riferimento a ogni sorta di semplice-presenza (o possibile o richiesta), se, conseguentemente, l'Esserci non deve affatto esser commisurato a qualcosa di semplicemente-presente o di valido che esso stesso non sia o che non sia nel *suo* modo di essere (cioè non *esista*), allora cade la possibilità di considerare «manchevole» un ente che sia fondamento nel modo dell'Esserci, col pretesto che l'Esserci è fondamento

di una manchevolezza. Una manchevolezza che abbia la sua «causa» nell'Esserci, il non adempimento di un'esigenza, non autorizza assolutamente a risalire, calcolando, alla manchevolezza della «causa». L'esser fondamento di non importa necessariamente il medesimo carattere del «non» proprio del «privativo» che in esso si fonda e da esso scaturisce. Il fondamento non ha bisogno di desumere la propria nullità da ciò che esso fonda. Ma allora ne consegue: *l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo «sul fondamento» di un esser-colpevole originario*. È possibile porre in luce qualcosa di simile nell'essere dell'Esserci? E come è possibile, in generale, sul piano esistenziale?

L'essere dell'Esserci è la Cura. Essa comprende in sé l'effettività (esser-gettato), l'esistenza (progetto) e la deiezione. In quanto è, l'Esserci è stato-gettato, cioè *non* si è portato nel suo Ci da se stesso. Essendo, l'Esserci è determinato come un poter-essere che appartiene a se stesso, ma tuttavia *non* in quanto esso stesso si sia conferito il possesso di sé. Esistendo, esso non può risalire oltre il proprio esser-gettato, come se il «che c'è e ha da essere» potesse esser prodotto dal *suo esser* se-Stesso e portato come tale nel Ci. Ma l'esser-gettato non precede l'Esserci come un evento fattuale, irrelativo all'Esserci e semplicemente accaduto a esso: l'Esserci, in quanto è, è costantemente (in quanto Cura) il proprio «che». *Solo* essendo *quell'ente* che esso può essere esclusivamente in quanto consegnato a esserlo, è possibile che, *esistendo*, esso *sia* il fondamento del proprio poter-essere. Poiché il fondamento non è posto dall'Esserci stesso, l'Esserci giace in una pesantezza che la tonalità emotiva gli rivela come un gravame.

Ma in qual modo l'Esserci è questo fondamento che è stato-gettato? Unicamente progettandosi nelle possibilità in cui è stato-gettato. Il se-Stesso, che come tale ha da porre il fondamento di se stesso, *non può mai* insignorirsi di questo fondamento; ma, esistendo, ha da assumere l'esser-fondamento. L'aver da essere il proprio gettato fondamento è il poter-essere in cui ne va nella Cura.

Essendo-fondamento, cioè esistendo come gettato, l'Esserci è sempre indietro rispetto alle proprie possibilità. Esso non è mai esistente *davanti* al proprio fondamento, ma sempre solo dal proprio fondamento e in quanto proprio fondamento. Esser-fon-

damento significa, quindi, *non esser mai*, dalle fondamenta, si-
gnore dell'essere più proprio. Questo «non» rientra nel senso
esistenziale dell'esser-gettato. L'Esserci, essendo-fondamento, è,
come tale, una nullità di se stesso. Ma «nullità» non significa af-
fatto non esser-presente, insussistenza; essa concerne un «non»
che è costitutivo dell'essere dell'Esserci, del suo esser-gettato. Il
carattere di «non» di questo «non» può essere determinato esi-
stenzialmente come segue: essendo *se-Stesso*, l'Esserci è l'ente
gettato che è *in quanto* è se-Stesso; *non è in virtù* di se stesso,
ma è *lasciato essere in* se stesso a partire dal fondamento, per
aver da essere *questo fondamento*. L'Esserci non è esso stesso il
fondamento del suo essere nel senso che questo fondamento
derivi da un progetto dell'Esserci; ma l'Esserci, nel suo esser-se-
Stesso, è l'essere del fondamento. Questo fondamento è sempre
e solo fondamento di un ente il cui essere ha da assumere l'es-
ser-fondamento.

L'Esserci è il suo fondamento esistendo, ossia è tale da com-
prendersi a partire da possibilità e, così comprendendosi, esser
l'ente gettato. Dal che deriva: essendo come poter-essere, l'Es-
serci è sempre o nell'una o nell'altra possibilità; *non* è mai l'una
e l'altra, poiché, nel progetto esistentivo, ha sempre rinunciato a
una. Il progetto, in quanto sempre gettato, non è soltanto deter-
minato dalla nullità dell'esser-fondamento, ma è essenzialmente
nullo proprio in quanto progetto. Questa determinazione non
indica affatto, daccapo, una qualità ontica come l'«inefficien-
za» o il «disvalore», ma è un costitutivo esistenziale della strut-
tura dell'essere del progettare. La nullità di cui parliamo fa par-
te dell'esser-libero dell'Esserci per le sue possibilità esistentive.
Ma la libertà è solo nella scelta di una possibilità, cioè nel sop-
portare di non-aver-scelto e di non-poter-scegliere le altre.

Tanto nella struttura dell'esser-gettato quanto in quella del
progetto è insita per essenza una nullità. Essa è il fondamento
della possibilità della nullità dell'Esserci *non-autentico* nella
deiezione, in cui esso già da sempre effettivamente è. *La Cura*
stessa, nella sua essenza, è totalmente permeata dalla nullità. Per-
ciò la Cura, cioè l'essere dell'Esserci, significa in quanto proget-
to gettato: il (nullo) esser-fondamento di una nullità. Il che si-
gnifica: l'Esserci è, *come tale, colpevole*; se almeno è valida la de-
terminazione esistenziale formale della colpa come esser-fonda-
mento di una nullità.

L'Esserci, rispetto alla sua esistenza, è aperto a se stesso autenticamente o inautenticamente. Esistendo, esso si comprende in modo tale che questa comprensione non è una pura apprensione, ma costituisce l'essere esistentivo del poter-essere effettivo. L'essere che viene aperto è quello di un ente per il quale ne va di questo essere. Il senso di questo essere, cioè della Cura originariamente l'essere del poter-essere. Il senso dell'essere dell'Esserci non è qualcosa di nebulosamente diverso o di «esterno» all'Esserci, ma l'Esserci stesso autocompresentesi. Che cos'è che rende possibile l'essere dell'Esserci e, quindi, la sua esistenza effettiva?

Il progettato del progetto esistenziale originario dell'esistenza risultò essere la decisione anticipatrice.^a Che cos'è che rende possibile questo essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci nell'unità dell'insieme articolato delle sue strutture? Assunta in senso formale-esistenziale e senza esplicito riferimento al suo contenuto strutturale integrale, la decisione anticipatrice è l'essere-per il poter-essere più proprio ed eminente. Ma ciò è possibile solo in quanto l'Esserci, in generale, può pervenire a se stesso nella sua possibilità più propria e perché in questo lasciarsi pervenire a se stesso mantiene la possibilità come possibilità, cioè esiste. Il lasciarsi pervenire a se stesso nel mantenimento della possibilità eminente come tale è il fenomeno originario dell'*ad-venire*. Il fatto che all'essere dell'Esserci appartenga l'autentico o l'inautentico *essere-per-la-morte*, è possibile solo in quanto quest'ultimo è *ad-veniente* nel senso ora indicato (e da determinarsi con maggiore esattezza). «Avvenire» non significa qui un «ora» che non è ancora divenuto «attuale» e che lo diverrà, ma l'avvento in cui l'Esserci perviene in se stesso nel suo poter-essere più proprio. L'anticipazione rende l'Esserci *autenticamente ad-veniente*, sicché l'anticipazione stessa è possibile soltanto perché l'Esserci, *in quanto esistente*, è, in generale, già sempre pervenuto a se stesso, cioè in quanto nel suo essere è, in generale, *ad-veniente*.

La decisione anticipatrice comprende l'Esserci nel suo *esser-colpevole essenziale*. Tale comprensione significa: assumere, esi-

^a Ambiguo: progetto esistentivo e progettante porsi esistenziale in esso sono qui congiunti.

stendo, l'esser-colpevole, *essere* come gettato fondamento della nullità. Ma l'assunzione dell'esser-gettato significa per l'Esserci: *essere* autenticamente *come già sempre era*. L'assunzione dell'esser-gettato è però possibile soltanto a patto che l'Esserci *ad-veniente* possa *essere* il suo più proprio «come già sempre era», cioè il suo *esser-«stato»*. Solo perché l'Esserci è, in generale, un *io sono-stato*, esso può, in quanto *ad-veniente*, pervenire a se stesso nel modo del *rivenire*. È autenticamente *adveniente* solo l'Esserci autenticamente *stato*. L'anticipazione della possibilità estrema e più propria è il comprendente *rivenire* sul più proprio essere *stato*. L'Esserci può autenticamente *esser-stato* solo in quanto è *ad-veniente*. Il passato scaturisce in certo modo dall'*avvenire*.

La decisione anticipatrice apre la rispettiva situazione del Ci in modo che l'esistenza, agendo, si prenda cura, mediante la visione ambientale preveggenza, dell'utilizzabile che effettivamente incontra dentro il mondo. Il deciso *esser-preso* l'utilizzabile della situazione, cioè l'attivo lasciar venire incontro ciò che si *presenta* nel mondo, è possibile solo in una *presentazione* di questo ente. Solo come *presente* nel senso della presentazione, la decisione può essere ciò che essa è: il genuino lasciar venire incontro ciò che essa, agendo, coglie.

Ad-veniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione. L'esser-stato scaturisce dall'*avvenire* in modo che l'avvenire che è stato (o meglio *essente-stato*) lascia scaturire il presente da sé. Questo fenomeno unitario dell'*avvenire essente-stato* e *presentante* lo chiamiamo *temporalità*. Solo in quanto determinato dalla *temporalità*, l'Esserci rende possibile a se stesso l'autentico poter-essere-un-tutto che risultò proprio della decisione anticipatrice. *La temporalità si rivela come il senso della Cura autentica*.

Il contenuto fenomenico di questo senso, quale scaturisce dalla costituzione d'essere della decisione anticipatrice, forma il significato del termine *temporalità*. L'uso terminologico di questa espressione deve in primo luogo *esser tenuto lontano dai significati* che, nella comprensione ordinaria del tempo, assumono termini come «avvenire», «passato» e «presente». Ciò vale anche per i concetti di «tempo» «soggettivo» o «oggettivo», «immanente» o «trascendente». Poiché l'Esserci, innanzi tutto e per lo più, si comprende inautenticamente, c'è da supporre

che il «tempo» della concezione ordinaria del tempo rappresenta, sì, un fenomeno genuino, ma derivato. Esso scaturisce ben determinata. I concetti di «avvenire», «passato» e «preca del tempo». La fissazione terminologica dei corrispettivi fenomeni originari e autentici urta contro la difficoltà incontrata da forzamenti non sono frutto di arbitrio, ma giustificate necessità. Ma per poter mostrare in modo completo la derivazione della temporalità inautentica da quella originaria e autentica occorre prima procedere a una elaborazione concreta del fenomeno originario, fin qui semplicemente abbozzato.

Se la decisione costituisce il modo della Cura autentica, e se questa, a sua volta, è possibile solo in base alla temporalità, il fenomeno venuto in luce nell'analisi della decisione deve costituire anch'esso soltanto una modalità della temporalità che, in linea generale, rende possibile la Cura come tale. La totalità dell'essere dell'Esserci in quanto Cura significa: esser-già-avanti-a-sé-in (un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra dentro il mondo). Nella prima delucidazione di questa struttura articolata, fu osservato che in riferimento a quest'articolazione il problema ontologico doveva essere riesaminato su basi più ampie, fino a scoprire l'unità della totalità propria del molteplice strutturale.²⁴ *L'unità originaria della struttura della Cura è costituita dalla temporalità.*

L'avanti-a-sé si fonda nell'avvenire. L'esser-già-in... manifesta l'essere-stato. L'esser-presso... è reso possibile nella presentazione. Quanto fu detto esclude da sé la possibilità di intendere l'«avanti» dell'«avanti-a-sé» e il «già» in base alla comprensione ordinaria del tempo. L'«avanti» non significa un «oltre ora» nel senso di un «ora non ancora, ma poi sì»; allo stesso modo il «già» non significa un «non più ora, ma prima sì». Se le espressioni «avanti» e «già» avessero un significato temporale di questo genere, significato che possono anche avere, la temporalità della Cura verrebbe a significare che essa sarebbe qualcosa che, «prima» e «dopo», rispettivamente «non era ancora» e «non sarà più». La Cura risulterebbe concepita come un ente che si

²⁴ Cfr. § 41, p. 239.

presenta e scorre «nel tempo». L'essere dell'ente avente il carattere dell'Esserci verrebbe degradato a *semplice-presenza*. Se tutto ciò è assurdo, il significato temporale delle espressioni sudette dev'essere un altro. L'«avanti» e l'«avanti-a-sé» indicano l'avvenire il quale, come tale, rende possibile che l'Esserci sia tale che per esso ne va *del suo poter essere*. Il progettarsi-in-avanti sull'«in-vista-di-se-stesso», progettarsi che si fonda nell'avvenire, è un carattere essenziale dell'*esistenzialità*. Il senso primario dell'*esistenzialità* è l'*avvenire*.

Allo stesso modo, il «già» significa il senso esistenziale temporale dell'essere dell'ente che, in quanto è, è già sempre gettato. Solo perché la Cura si «fonda» nell'esser-stato, l'Esserci può esistere come quell'ente gettato che è. «Fintanto che» l'Esserci esiste effettivamente, esso non è mai passato, ma è invece sempre già *stato* nel senso dell'*io-sono-stato*. Ed esso può essere stato solo fintanto che è. Diciamo invece «passato» un ente che ha cessato di essere una semplice-presenza. Di conseguenza, l'Esserci che esiste non può mai essere inteso come un fatto semplicemente-presente, che nasce nel «tempo», passa con esso ed è già in parte passato. Esso «si sente» solo come fatto gettato. Nel «sentirsi» proprio della *situazione emotiva* l'Esserci sorprende se stesso come l'ente che, mentre ancora è, già era; come l'ente, cioè, che è costantemente stato. Il senso esistenziale primario dell'effettività si trova nell'esser-stato. La formulazione della struttura della Cura indica, con le espressioni «avanti» e «già», il senso temporale dell'esistenzialità e dell'effettività.

Manca invece una simile indicazione per il terzo momento costitutivo della Cura: il deiettivo *esser-presso*... Ma ciò non significa che la deiezione non si fondi anch'essa nella temporalità; questa mancanza allude invece al fatto che la *presentazione*, in cui si fonda *primariamente* la deiezione presso l'utilizzabile e la semplice-presenza di cui ci si prende cura, resta *inclusa* (nel modo della temporalità originaria) nell'avvenire e nell'esser-stato. In quanto deciso, l'Esserci si è andato a riprendere dalla deiezione per *esser-«ci»* tanto più autenticamente nel «colpo d'occhio» [*Augenblick*] sulla situazione aperta.

La temporalità rende possibile l'unità di esistenza, effettività e deiezione, e costituisce così originariamente la totalità della struttura della Cura. I momenti della Cura non stanno assieme per giustapposizione, allo stesso modo in cui anche la tempora-

434
435

lità non risulta dalla somma «temporale» di avvenire, esser-stato e presente. La temporalità non «è» assolutamente un ente. Essa non è, ma si *temporalizza*. La ragione per cui non possiamo tuttavia far a meno di dire: «La temporalità 'è' il senso della Cura», oppure: «La temporalità 'è' determinata in questo o in quel modo», riuscirà comprensibile solo quando avremo chiarito le idee di essere e di «è» in generale. La temporalità si temporalizza, e precisamente nelle diverse modalità che sono proprie di essa. Queste rendono possibili i vari modi di essere dell'Esserci e, prima di tutto, la possibilità fondamentale dell'esistenza autentica e inautentica.

Avvenire, esser-stato e presente indicano il carattere fenomenico dell'ad-sé, dell'indietro-verso e del venire incontro di. I fenomeni dell'ad, retro, presso rivelano la temporalità come l'ἐξ-στατικόν puro e semplice. *La temporalità è l'originario «fuori di sé» in sé e per sé.* Perciò noi chiamiamo i fenomeni esaminati sotto i titoli di avvenire, esser-stato e presente le *estasi* della temporalità. La temporalità non è prima di tutto un ente che poi esce fuori di sé; la sua natura essenziale è la temporalizzazione nell'unità delle *estasi*. Ciò che caratterizza il «tempo» accessibile alla comprensione comune consiste, fra l'altro, proprio nel fatto che il carattere estatico della temporalità originaria è livellato in una pura serie di «ora» senza inizio e senza fine. Ma questo livellamento si fonda, secondo il suo senso esistenziale, in una determinata temporalizzazione possibile, in base alla quale la temporalità, in quanto inautentica, temporalizza un «tempo» di questo genere. Se quindi si dimostrerà che il «tempo» accessibile alla comprensione comune dell'Esserci non è originario bensì derivato dalla temporalità autentica, ciò non farà che suffragare, in conformità al principio *a potiori fit denominatio*, la definizione della *temporalità* testé analizzata come *tempo originario*.

435
436

Nell'enumerazione delle estasi abbiamo sempre dato il primo posto all'avvenire. Ciò sta a indicare che l'avvenire vanta un primato nell'ambito dell'unità estatica della temporalità originaria e autentica, benché la temporalità non risulti da un'addizione o da una successione delle estasi, ma si temporalizzi nella loro cooriginarietà. Ma all'interno di questa, i modi della temporalizzazione sono diversi. E la diversità consiste nel fatto che la temporalizzazione si può determinare primariamente partendo

formalmente, sia solo *uno* dei termini che delimitano la totalità dell'Esserci. L'altra «fine» è l'«inizio», la «nascita». Il tutto di cui andiamo alla ricerca è dunque l'ente che si distende «fra» la nascita e la morte. Di conseguenza, l'orientamento finora seguito dall'analitica rimane «unilaterale», nonostante la sua tendenza verso l'essere-un-tutto *esistente* e l'esplicazione genuina dell'essere-per-la-morte autentico e inautentico. L'Esserci è stato assunto come tema solo nel suo esistere per così dire «in avanti», trascurando tutto ciò che esso era stato «anteriormente». Ma, oltre all'essere iniziale, rimase trascurata anche, e in primo luogo, l'*estensione* dell'Esserci *fra* la nascita e la morte. Non si è esaminata proprio quella «continuità della vita» in cui l'Esserci, in qualche modo, si mantiene costantemente.

Non dovremmo allora ritirare la posizione della temporalità come senso d'essere della totalità dell'Esserci, anche se ciò che si è chiamata «continuità» fra la nascita e la morte rimane ontologicamente del tutto all'oscuro? O non sarà proprio la *temporalità*, quale fu chiarita, a fornire il *terreno* per la chiara impostazione del problema ontologico esistenziale concernente la «continuità»? Forse è già molto se in questo genere di ricerche impariamo a non prendere i problemi alla leggera.

Nulla sembra «più facile» di una caratterizzazione della «continuità della vita» fra la nascita e la morte. Essa *consiste* in una successione di esperienze vissute «nel tempo». Ma se questa definizione della continuità della vita viene considerata più a fondo, particolarmente nella sua precognizione ontologica, ne risulta qualcosa di strano. In questa successione di esperienze vissute risulta «autenticamente reale» solo l'esperienza vissuta in «ciascun istante». Le esperienze vissute passate o ancora da venire risultano invece o non più o non ancora «reali». L'Esserci abbraccia l'intervallo di tempo concessogli fra i due limiti in un modo del tutto singolare: essendo sempre «reale» solo nell'ora, esso percorre per così dire saltellando la successione di istanti che costituisce il suo «tempo». Se ne deduce che l'Esserci è «temporale», e si sostiene che, attraverso questo continuo mutare di esperienze vissute, il se-Stesso conserva una certa identità. Le opinioni si fanno contrastanti quando si tratta di determinare questa persistenza e il suo rapporto possibile col mutamento delle esperienze vissute. L'essere di questa continuità persistente-mutante di esperienze vissute rimane indeterminato. In questa caratteriz-

zazione della continuità della vita, lo si voglia riconoscere o no, si finisce per considerare l'Esserci una semplice-presenza «nel tempo», anche se, evidentemente, «immateriale».

Se consideriamo quella temporalità che ci si rivelò come il senso dell'essere della Cura, si fa chiaro che seguendo il filo conduttore dell'interpretazione ordinaria dell'Esserci (la quale, nei suoi limiti, è giustificata e sufficiente) non solo non è possibile un'analisi ontologica genuina dell'estensione dell'Esserci fra la nascita e la morte, ma non se ne può neppure porre il problema.

L'Esserci non esiste come somma di realtà momentanee quali le esperienze vissute che si succedono e dispaiono. Questa successione non forma nemmeno poco a poco una cornice. Come potrebbe infatti formarla quando è sempre «reale» solo l'esperienza vissuta «attuale» e quando gli estremi della cornice, nascita e morte, mancano di realtà, essendo l'uno già passato e l'altro ancora da venire? In fondo, anche la concezione ordinaria della «continuità della vita» non vede in essa una cornice tesa «all'esterno» dell'Esserci, quasi a racchiuderlo, ma la cerca, e giustamente, nell'Esserci stesso. Tuttavia la tacita posizione ontologica di questo ente come una semplice-presenza «nel tempo», condanna al fallimento ogni tentativo di determinazione ontologica dell'essere «fra» la nascita e la morte.

Non è che l'Esserci, attraverso la successione delle sue realtà momentanee, percorra un cammino precostituito o un corso «della vita»; al contrario, l'Esserci estende *se stesso* in modo tale che fin da principio il suo stesso essere è costituito come estensione. Il «fra» che congiunge la nascita con la morte è già insito nell'essere stesso dell'Esserci. Mai l'Esserci «è» reale in un determinato punto del tempo e «circondato» dalla non realtà della sua nascita e della sua morte. Considerata esistenzialmente, la nascita non è e non è mai qualcosa di passato nel senso di non più presente, allo stesso modo che la morte non ha il modo di essere della «mancanza» di qualcosa non ancora presente ma che sarà tale. L'Esserci effettivo esiste come essente nato e, in quanto tale, muore nel senso dell'essere-per-la-morte. Ambedue le «fini» e il loro «fra» sono fintanto che l'Esserci effettivamente esiste, e lo sono su quell'unico fondamento che è reso possibile dall'essere dell'Esserci in quanto Cura. Nascita e morte «si connettono» esistenzialmente nell'unità dell'esser-gettato e dell'essere-per-la-morte fuggente o anticipante. In quanto Cura l'Esserci è il «fra».

La totalità della costituzione della Cura ha però il fondamento possibile della sua unità nella temporalità. La chiarificazione ontologica della «continuità della vita», cioè dell'estensione, della motilità e della persistenza proprie dell'Esserci, deve perciò esser posta nell'orizzonte della costituzione temporale di questo ente. La motilità dell'esistenza non è il movimento di una semplice-presenza, ma si determina in base all'estensione dell'Esserci. La motilità specificamente propria dell'*autoestendersi esteso*, noi la chiamiamo l'accadere dell'Esserci. Il problema della «continuità» dell'Esserci è il problema ontologico del suo accadere. Lo scoprimento della struttura dell'accadere e delle sue condizioni di possibilità temporali-esistenziali, equivale al raggiungimento di una comprensione ontologica della storicità.

Con l'analisi della motilità e della persistenza proprie dell'accadere dell'Esserci, la ricerca ritorna al problema toccato immediatamente prima dello scoprimento della temporalità, cioè al problema della stabilità del se-Stesso che abbiamo determinato come il Chi dell'Esserci.¹ La stabilità autonoma del se-Stesso è un modo di essere dell'Esserci e si fonda pertanto in una specifica temporalizzazione della temporalità. L'analisi dell'accadere conduce ai problemi di una ricerca tematica intorno alla temporalizzazione come tale.

Se il problema della storicità riconduce a queste «origini», è già deciso quale debba essere il luogo del problema della storia. Esso non potrà esser cercato nella storiografia come scienza della storia. La trattazione epistemologica del problema della «storia» può esser condotta in vari modi; anche quando non mira soltanto a una chiarificazione «gnoseologica» della storiografia (Simmel) o alla logica della formazione dei concetti dell'esposizione storiografica (Rickert), ma si pone dalla «parte dell'oggetto», la storia vi è sempre concepita fondamentalmente soltanto come l'oggetto di una scienza. Il fenomeno fondamentale della storia, che precede e fonda ogni tematizzazione storiografica possibile, va in tal modo irrimediabilmente perduto. Come la storia possa costituire un oggetto possibile della storiografia, può essere desunto solo dal modo di essere di ciò che è storico, dalla storicità e dal suo radicarsi nella temporalità.

¹ Cfr. § 64, p. 376 sgg.

Se la storicità stessa deve esser chiarita a partire dalla temporalità e, originariamente, dalla temporalità *autentica*, il compito che ne deriva potrà essere realizzato, per la sua stessa essenza, soltanto attraverso una costruzione^a fenomenologica.² La costruzione ontologico-esistenziale della storicità dev'essere raggiunta *contro* il coprimento implicito nell'interpretazione che l'Esserci ordinariamente dà della storia. La costruzione esistenziale della storicità ha i suoi punti d'appoggio nella comprensione ordinaria dell'Esserci, e la sua guida nelle strutture esistenziali già chiarite.

Nella determinazione dei concetti ordinari di storia, la ricerca troverà l'orientamento iniziale per valutare i momenti che generalmente sono assunti come essenziali per la storia. Si deve così giungere a chiarire ciò che è considerato originariamente come storico. In tal modo sarà stabilito il punto di partenza per l'esposizione del problema ontologico della storicità.

Il filo conduttore per la costruzione esistenziale della storicità è offerto dall'interpretazione che abbiamo data del poter-essere-un-tutto autentico da parte dell'Esserci e dalla successiva analisi della Cura come temporalità. Il progetto esistenziale della storicità dell'Esserci non fa che svelare ciò che è già incluso nella temporalizzazione della temporalità. In corrispondenza con il radicarsi della storicità nella Cura, l'Esserci esiste sempre come autenticamente o inautenticamente storico. Ciò che, sotto la designazione di quotidianità, costituiva l'orizzonte immediato dell'analitica esistenziale dell'Esserci, si rivela come la storicità inautentica dell'Esserci.

Dell'accadere dell'Esserci fanno parte, in modo essenziale, l'apertura e l'interpretazione. Da questo modo di essere dell'ente che esiste storicamente deriva la possibilità esistenziale di un'apertura e di una comprensione esplicita della storia. La tematizzazione, cioè l'apertura *storiografica* della storia, è il presupposto per una possibile «costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito». L'interpretazione esistenziale della storiografia come scienza tende unicamente a mostrarne la provenienza ontologica dalla storicità dell'Esserci. È solo su questa base che saranno fissati i confini entro i quali una teoria della

² Cfr. § 63, p. 369 sgg.

^a progetto

scienza, orientata nel lavoro scientifico effettivo, potrà affrontare gli imprevisti dei suoi compiti.

L'analisi della storicità dell'Esserci tenta di mostrare che questo ente non è «temporale» perché «sta nella storia», ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere.

L'Esserci deve tuttavia esser detto «temporale» anche nel senso di essere «nel tempo». L'Esserci effettivo abbisogna e fa uso (anche fuori del campo specifico della storiografia) di calendari e di orologi. Ciò che accade «di lui», l'Esserci lo esperisce come accadente «nel tempo». Parimenti hanno luogo «nel tempo» gli eventi della natura animata e inanimata. Essi sono intratemporali. Sembrerebbe quindi ovvio far precedere alla discussione della connessione fra storicità e temporalità l'analisi (che invece avrà luogo solo nel prossimo capitolo)³ dell'origine del «tempo» della intratemporalità dalla temporalità. Ma se, muovendo dal tempo della intratemporalità, si vuol rimuovere l'apparente ovvietà ed esclusività della concezione ordinaria della storia, occorre (come del resto è richiesto dalla stessa connessione «materiale») che la storicità sia prima «dedotta» puramente dalla temporalità originaria dell'Esserci. Ma poiché il tempo, come intratemporalità, «proviene» anch'esso dalla temporalità dell'Esserci, storicità e intratemporalità si rivelano cooriginarie. Perciò l'interpretazione ordinaria del carattere temporale della storia, purché mantenuta nei suoi limiti, conserva il suo diritto.

Dopo questa prima delineazione del cammino dell'esposizione ontologica della storicità in quanto proveniente dalla temporalità, bisogna forse dare ancora un'assicurazione esplicita che la presente ricerca non pretende di risolvere il problema della storia in quattro e quattr'otto? L'indigenza dei mezzi «categoriali» di cui disponiamo e l'incertezza degli orizzonti ontologici primari fanno sempre più sentire il loro peso man mano che il problema della storia è ricondotto alle sue *radici originarie*. L'indagine si accontenta di indicare il luogo ontologico del problema della storicità. In fondo, in questa analisi non si tratta che di favorire l'assimilazione delle ricerche di Dilthey da parte della attuale generazione che non le ha ancora fatte proprie.

L'esposizione del problema fondamentale della storicità, te-

³ Cfr. § 80, p. 482 sgg.

cosicché, *soltanto perché l'Esserci è storico nel suo essere*, sono possibili circostanze, eventi e destini? Perché, nella caratterizzazione «temporale» dell'Esserci che accade «nel tempo», proprio il passato svolge un ruolo particolare?

Se la storia appartiene all'essere dell'Esserci, e se questo essere si fonda nella temporalità, sarà opportuno iniziare l'analisi esistenziale della storicità con *quei* caratteri di ciò che è storico che hanno un chiaro senso temporale. A tal fine una più precisa definizione del singolare primato che il «passato» vanta nel concetto di storia varrà a introdurre l'esposizione della costituzione fondamentale della storicità.

Le «antichità» conservate in un museo, suppellettili ad esempio, appartengono a un «tempo passato» ma sono tuttavia ancora sussistenti nel «presente». In qual modo questa suppellettile è storica, pur *non essendo ancora* passata? Forse solo perché *oggetto* di interesse storiografico, archeologico o conservativo? Ma una tale suppellettile può essere *oggetto di considerazione storiografica* solo perché, in qualche modo, è *storica* in se stessa. La questione si ripresenta: con quale diritto diciamo che questo ente è storico, se non è ancora passato? O queste «cose», benché ancora presenti oggi, hanno «in sé» «qualcosa di passato»? Queste cose presenti *sono* forse ancora ciò che erano? Evidentemente esse sono mutate. «Nel corso del tempo» la suppellettile si è deteriorata o tarlata. Ma non è questa caducità, che continua anche durante la permanenza nel museo, ciò che costituisce *quel* carattere specifico di passato che fa della suppellettile qualcosa di storico. Che *c'è dunque di* passato in questa suppellettile? Che *cos'è* ciò che le «cose» *erano* e che oggi non sono più? Esse continuano a essere quel determinato utensile, ma fuori uso. Sennonché, supponendo che fossero tuttora in uso, come accade con molte suppellettili ereditate, in tal caso forse ancora non sarebbero storiche? O in uso o fuori uso, esse non sono più ciò che erano. Che cosa è «passato»? Nient'altro che il *mondo* all'interno del quale esse, appartenendo a un insieme di utilizzabili, erano incontrate come tali ed erano usate da un Esserci essente-nel-mondo e prendentesi cura di esse. Il *mondo* non è più, ma ciò che di *intramondano* sussisteva in quel mondo è ancora presente. Soltanto come utensile che ha fatto parte di un mondo, la «cosa», *ora* ancora presente, può, nonostante tutto, appartenere al

oggetto di una particolare semplice storiografia. La storiografia non fa che esplicitare, in termini propri, che l'essere già implicitamente comprende

«passato». Ma che significa il non-esser-più di un mondo? Un mondo è soltanto nel modo dell'Esserci *esistente*, il quale, *effettivamente*, è come essere-nel-mondo.

Il carattere storico delle antichità ancora conservate si fonda pertanto nel «passato» dell'Esserci al cui mondo esse appartennero. Di conseguenza sarebbe storico solo l'Esserci «passato» e non quello «presente». Ma è possibile che l'Esserci sia *passato*, se si definisce «passato» il «*non essere più, ora, semplicemente presente e utilizzabile*»? Evidentemente l'Esserci *non può mai* esser passato: non perché non passi, ma perché per essenza non può mai essere una *semplice-presenza*, dato che il suo essere è *l'esistenza*. In senso strettamente ontologico, un Esserci che non esista più non è passato ma *essente-ci-stato*. Le antichità ancora presenti hanno il carattere storico del «passato» sul fondamento della loro appartenenza, come utensili, a un mondo che è stato e da cui provengono, mondo che fu proprio di un Esserci *essente-ci-stato*. Primariamente storico è l'Esserci. Ma l'Esserci *diviene* storico solo da quando cessa di esser-ci? Oppure è storico proprio in quanto effettivamente esistente? *Ma l'Esserci è stato solo nel senso dell'essente-ci-stato, oppure è stato in quanto presentante-ad-veniente, cioè nella temporalizzazione della sua temporalità?*

Da questa analisi provvisoria dell'utensile ancora presente, e tuttavia in qualche modo «passato» e appartenente alla storia, risulta che tale ente è storico solo sul fondamento della sua appartenenza a un mondo. Ma il mondo ha il modo di essere della storicità perché costituisce una determinazione ontologica dell'Esserci. Vediamo, inoltre, che la determinazione temporale del «passato» manca di chiarezza e si distingue evidentemente dall'esser-stato che, come abbiamo appreso, è un costitutivo dell'unità estatica della temporalità dell'Esserci. Ma con ciò l'enigma non fa che approfondirsi: perché il «passato», o per meglio dire l'esser-stato, determina *primariamente* ciò che è storico, mentre l'esser-stato si temporalizza cooriginariamente al presente e all'avvenire?

Primariamente storico, noi affermiamo, è l'Esserci. *Secondariamente* storico è ciò che si incontra nel mondo; non solo il mezzo utilizzabile in senso larghissimo, ma anche l'ambiente naturale in quanto «terreno storico». Chiamiamo l'ente differenziale dall'Esserci, l'ente che è storico sul fondamento della sua

Esserci esiste infatti già sempre in una certa situazione storica, che determina, circoscrive e costituisce, e in base cui esso è compreso

tato è assegnato a un «mondo» ed esiste effettivamente con gli altri. Innanzi tutto e per lo più il se-Stesso è perduto nel Si. Esso si comprende partendo dalle possibilità di esistenza che «hanno corso» nel rispettivo stato interpretativo attuale, pubblico e «medio». Per lo più esse sono rese irriconoscibili dall'equivoco, pur essendo note. La comprensione esistente autentica si sottrae così poco allo stato interpretativo ricevuto, che essa, nel decidersi, afferra sempre la possibilità scelta proprio in base a esso contro di esso, e tuttavia di nuovo per esso.

La decisione, in cui l'Esserci ritorna a se stesso, apre le rispettive possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* che essa, in quanto gettata, *assume*. Il ritorno deciso all'esser-gettato cela in sé un *tramandarsi* di possibilità ricevute, benché non necessariamente *in quanto* ricevute. Se ogni «bene» è ereditario e se il carattere della «bontà» sta nel render possibile un'esistenza autentica, allora nella decisione si costituisce sempre un *tramandarsi* di eredità. Quanto più autenticamente l'Esserci decide, ossia quanto più si comprende senza ombra d'equivoco in base alla possibilità più propria e caratteristica nell'anticipazione della morte, tanto più il trovare che sceglie la possibilità della sua esistenza si fa inequivoco e non arbitrario. Soltanto l'anticipazione della morte scaccia ogni possibilità casuale e «provvisoria». Solo l'essere libero *per* la morte offre all'Esserci il proprio fine puro e semplice, e installa l'esistenza nella sua finitudine. La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della semplicità del suo *destino*. Con questo termine designiamo l'accadere originario dell'Esserci quale ha luogo nella decisione autentica e in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata e tuttavia scelta.

L'Esserci è esposto ai colpi del destino solo perché, nel fondo del suo essere, è destino nel senso suddetto. Carico di destino, esistente nella decisione autotramandantesi, l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è aperto al «venir incontro» delle circostanze «felici» e delle crudeltà del caso. Il destino non nasce dallo scontro delle circostanze e dei fatti. Anche l'indeciso è colpito da essi e talvolta più di colui che ha scelto; tuttavia egli non può «avere» un destino.

Se l'Esserci, anticipando la morte, la erige a padrona di sé, allora, libero per essa, si comprende nella *ultrapotenza* della sua libertà finita e in quest'ultima, che «consiste» sempre soltanto nell'aver-scelto la scelta, può assumere su di sé l'*impotenza* dell'abbandono a se stesso e venire in chiaro delle circostanze della situazione aperta. Ma se l'Esserci, carico di destino, in quanto essere-nel-mondo, esiste sempre e per essenza come con-essere con gli altri, il suo accadere è un con-accadere che si costituisce come *destino-comune*. Con questo termine intendiamo l'accadere della comunità, del popolo. Il destino-comune non è la somma dei singoli destini, allo stesso modo in cui l'essere-assieme non può essere concepito come una semplice somma di singoli soggetti.⁷ Nell'essere-assieme in un medesimo mondo e nella decisione per determinate possibilità, i destini sono già segnati anticipatamente. Solo nella comunicazione e nella lotta, la forza del destino-comune si rende libera. Il destino che l'Esserci ha in comune con e nella sua «generazione»⁸ esprime l'accadere pieno e autentico dell'Esserci.

Il destino, come impotente e coraggiosa ultrapotenza del tacito e angoscioso autoprogettarsi nel proprio essere-in-colpa, richiede, quale condizione ontologica della sua possibilità, la costituzione d'essere della Cura, cioè la temporalità. Soltanto se, nell'essere di un ente, morte, coscienza, libertà e finitudine coabitano così cooriginariamente come coabitano nella Cura, questo ente può esistere nel modo del destino, cioè essere storico nel fondamento della sua esistenza.

Solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente AD-VENIENTE, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare sul proprio Ci effettivo; cioè, solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia cooriginariamente ESSENTE-STATO, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio esser-gettato ed essere, NELL'ATTIMO, per «il suo tempo». Solo la temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile qualcosa come un destino, cioè la storicità autentica.

Non è necessario che la decisione conosca esplicitamente l'o-

⁷ Cfr. § 26, p. 148 sgg.

⁸ Per il concetto di «generazione» cfr. W. Dilthey, *Über das Studium der Ge-
schichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875),
in *Gesammelte Schriften*, vol. V (1924), pp. 36-41.

rigine delle possibilità su cui essa si progetta. Ma è invece nella temporalità dell'Esserci, e solo in essa, che è riposta la possibilità di andar a prendere *esplicitamente*, partendo dalla comprensione dell'Esserci tramandata, il poter-essere esistente in cui esso si progetta. La decisione, ritornante a se stessa e auto-tramandante, diviene allora la *ripetizione* di una possibilità di esistenza tramandata. *La ripetizione è il tramandamento esplicito*, cioè il ritorno alle possibilità dell'Esserci essenteci-stato. La ripetizione autentica di una possibilità d'esistenza essente-stata (il fatto che l'Esserci si scelga i suoi eroi) si fonda esistenzialmente nella decisione anticipatrice; infatti è in essa che viene primariamente scelta quella scelta che rende liberi per la lotta successiva e per la fedeltà a ciò che è da ripetere. Tuttavia, il ripetente autotramandarsi di una possibilità essente-stata non apre l'Esserci essente-ci stato per realizzarlo ancora una volta. La ripetizione del possibile non è una restaurazione del «passato», né un semplice collegamento del «presente» con ciò «che fu superato». La ripetizione, scaturendo da un autoprogettamento deciso, non si lascia sedurre dal «passato», per farlo semplicemente ritornare come il reale di un tempo. La ripetizione è piuttosto una *replica* alla possibilità dell'esistenza essente-ci stata. La replica alla possibilità nel decidersi, in quanto *concentrata nell'attimo*, è però al tempo stesso ciò che in quanto passato si ripercuote sull'oggi. La ripetizione non si abbandona al passato e non mira al progresso. Per l'esistenza autentica entrambi sono, nell'attimo, indifferenti.

Noi definiamo la ripetizione il modo della decisione autotramandantesi mediante cui l'Esserci esiste esplicitamente come destino. Ma se il destino costituisce la storicità originaria dell'Esserci, la storia non ha il suo centro di gravità né nel passato né nel presente e nella sua «connessione» col passato, ma nell'accadere autentico dell'esistenza quale scaturisce dall'*avvenire* dell'Esserci. La storia, in quanto modo di essere dell'Esserci, getta le sue radici nel futuro in maniera così essenziale che è proprio la morte, come possibilità caratteristica dell'Esserci, a rigettare l'esistenza anticipante verso il suo esser-gettato *effettivo*, conferendo solo così all'*esser-stato* il suo peculiare primato in seno alla storia. *L'essere-per-la-morte autentico, cioè la finitudine della temporalità, è il fondamento nascosto della storicità dell'Esserci.* L'Esserci non diviene storico nella ripetizione; al

contrario, poiché esso, in quanto temporale, è storico, può, ripetendosi, assumersi nella sua storia. Ma per tutto ciò non c'è alcun bisogno della storiografia.

Noi chiamiamo destino l'autotramandarsi anticipante, insito nella decisione, al Ci dell'attimo. Qui trova il suo fondamento anche il destino-comune, cioè l'accadere dell'Esserci nel con-essere con gli altri. Il destino-comune, carico di destino individuale, può, nella ripetizione, essere esplicitamente dischiuso nella sua connessione con l'eredità ricevuta. È la ripetizione che palesa all'Esserci la propria storia. L'accadere stesso, l'apertura che gli è propria o, meglio ancora, l'appropriazione di quest'ultima, si fondano esistenzialmente nel fatto che l'Esserci, in quanto temporale, è estaticamente aperto.

Chiamiamo storicità *autentica* dell'Esserci ciò che finora abbiamo definito come storicità in conformità con l'accadere insito nella decisione anticipatrice. Muovendo dai fenomeni del tramandamento e della ripetizione, radicati nell'avvenire, si è chiarito perché l'accadere della storia autentica abbia il suo centro di gravità nell'esser-stato. Ma ora è divenuto ancor più enigmatico il modo in cui questo accadere, in quanto destino, costituisca la «continuità» totale dell'Esserci dalla nascita alla morte. Quale chiarimento può venire dal ritorno alla decisione? L'atto del decidersi non è forse sempre e soltanto un singolo elemento nella serie delle «esperienze vissute»? La «continuità» dell'accadere autentico consisterà in una successione ininterrotta di singole decisioni? Da che cosa dipende il fatto che il problema della costituzione della «continuità della vita» non trova una risposta soddisfacente? E se, in ultima analisi, la ricerca, per precipitazione, si fosse impegnata nella ricerca della risposta prima di saggiare la legittimità del *problema*? Nel corso dell'analisi esistenziale, nulla è apparso più chiaro del fatto che l'ontologia dell'Esserci tende a riadagiarsi nella comprensione ordinaria dell'essere. A ciò si può far fronte metodologicamente cercando l'*origine* del problema così «ovvio» della costituzione della «continuità» dell'Esserci e determinando l'orizzonte ontologico in cui esso si situa.

Se la storicità appartiene all'essere dell'Esserci, anche l'esistere inautentico deve essere storico. E se fosse stata proprio la storicità *inautentica* dell'Esserci a determinare l'orientamento del problema della «continuità della vita» e a rendere impossi-

bile l'accesso alla storicità autentica e alla sua «continuità» specifica? Comunque stiano le cose, se l'esposizione del problema ontologico della storia vuole essere completa, non è possibile trascurare la trattazione della storicità inautentica dell'Esserci.

§ 75 La storicità dell'Esserci e la storia universale

Innanzitutto e per lo più l'Esserci si comprende a partire da ciò che incontra nel mondo e da ciò di cui si prende cura prevegendo ambientalmente. Questa comprensione non è una semplice consapevolezza di sé che solo si accompagna a tutti i comportamenti dell'Esserci. Comprendere significa autoprogettarsi nella rispettiva possibilità dell'essere-nel-mondo, cioè esistere in questa possibilità. In tal modo la comprensione, come comprensione comune, costituisce l'esistenza inautentica del Si. Nell'esser-assieme pubblico, ciò che si incontra nel prendersi cura quotidiano non sono soltanto mezzi e opere, ma anche ciò che «è dato» con essi: gli «affari», le imprese, gli incidenti e gli accidenti. Il «mondo» ne è, a un tempo, cagione e teatro e, come tale, fa parte del fare e del disfare quotidiano. Nell'essere-assieme pubblico gli altri si incontrano in un vortice di attività in cui «si nuota insieme» «anche noi stessi». Si conosce, si discute, si sollecita, si combatte, si conserva e si dimentica: sempre riferendocisi prima di tutto a ciò che si persegue e a ciò che ne «risulta». Progresso, stasi, cambiamento e «consumativo» di ogni singolo Esserci, tutto è commisurato all'andamento, allo stato, al cambio e alla disponibilità di ciò di cui si prende cura. Ma se il riferimento alla comprensione dell'Esserci propria della quotidianità è quanto mai ovvio, non è perciò stesso ontologicamente trasparente. Perché allora la «continuità» dell'Esserci non dovrebbe essere determinata in base a ciò di cui ci si prende cura e che è «vissuto»? I mezzi, le opere e tutto ciò su cui l'Esserci si sofferma non appartengono forse alla «storia»? L'accadere della storia è forse il corso isolato del «flusso di esperienze vissute» nei singoli soggetti?

In realtà la storia non è né la continuità mobile dei mutamenti degli oggetti né il flusso delle esperienze vissute dei «soggetti». L'accadere della storia riguarderà allora la «connessione» fra soggetto e oggetto? Ma se si attribuisce l'accadere al-

la relazione soggetto-oggetto, bisogna porsi anche il problema del modo di essere di questa connessione come tale, visto che sarebbe essa ciò che in fondo «accade». La tesi della storicità dell'Esserci non afferma che la storicità è propria di un soggetto senza mondo, ma dell'ente che esiste come essere-nel-mondo. *L'accadere della storia è l'accadere dell'essere-nel-mondo.* La storicità dell'Esserci è, in linea essenziale, la storicità del mondo, la quale, sul fondamento della temporalità estatico-orizzontale, fa parte della sua temporalizzazione. L'Esserci, esistendo effettivamente, incontra già sempre l'ente intramondano scoperto. *Con l'esistenza dell'essere-nel-mondo storico, l'utilizzabile e la semplice-presenza sono già sempre coinvolti nella storia del mondo.* I mezzi e le opere, i libri ad esempio, hanno il loro «destino»; costruzioni e istituzioni hanno la loro storia. Ma anche la natura è storica. Certamente *non* nel senso in cui noi parliamo di «storia naturale», ma come paesaggio, come luogo di insediamento e sfruttamento, come campo di battaglia e luogo di culto.⁹ L'ente intramondano è in quanto tale storico, e la sua storia non significa qualcosa di «esterno» che si limita ad accompagnare la storia «interna» dell'«anima». Questo ente noi lo diciamo *mondanamente-storico*. Bisogna tenere conto del duplice significato dell'espressione «storia universale [del mondo]», qui scelta e presa in senso ontologico. Essa significa, in primo luogo, l'accadere del mondo nella sua unità esistente essenziale con l'Esserci. Al tempo stesso, in quanto con un mondo effettivamente esistente è sempre scoperto anche l'ente intramondano, essa designa l'«accadere» intramondano dell'utilizzabile e della semplice-presenza. Il mondo storico sussiste di fatto solo come mondo dell'ente intramondano. Ciò che «accade» col mezzo e con l'opera come tali ha un proprio carattere di motilità che è rimasto finora completamente all'oscuro. Un anello, ad esempio, che è «consegnato» ed è «portato», non subisce, in questo suo essere, semplici cambiamenti di luogo. La motilità dell'accadere nel quale «succede qualcosa» all'anello, non può essere colto in base al movimento inteso come mutamento di luogo. Lo stesso de-

⁹ Per quanto riguarda il problema della delimitazione ontologica dell'«accadere della natura» rispetto al movimento della storia, cfr. le considerazioni, di gran lunga non sufficientemente apprezzate, contenute in F. Gottl, *Die Grenzen der Geschichte* (1904).

ve dirsi di tutti i «processi» e gli eventi della storia universale e, in certo modo, anche delle «catastrofi della natura». Qui non possiamo approfondire il problema della struttura ontologica dell'accadere del mondanamente-storico, non solo per non uscire dai limiti del tema, ma soprattutto perché l'intento di questa esposizione è proprio quello di porci di fronte all'enigma ontologico della motilità dell'accadere in generale.

Si tratta solo di delimitare l'*ambito* dei fenomeni necessariamente coinvolti nel discorso ontologico della storicità dell'Esserci. In virtù della trascendenza del mondo e del suo fondamento temporale, nell'accadere dell'essere-nel-mondo esistente il mondanamente storico «ci» è già sempre «obiettivamente», *senza essere colto in termini storiografici*. E poiché l'Esserci effettivo, in quanto deiettivo, si immedesima in ciò di cui si prende cura, l'Esserci comprende innanzi tutto la sua storia come mondanamente-storica. Poiché, inoltre, la comprensione ordinaria dell'essere intende l'«essere» indifferentemente come semplice-presenza, l'essere del mondanamente-storico è interpretato e assunto nel senso della semplice-presenza che si approssima, è presente e diletua. E infine, poiché il senso dell'essere in generale è assunto come ovvio, il problema del modo di essere nel mondanamente-storico e della motilità dell'accadere in generale è spacciato «in realtà» per un gioco di parole sterile.

L'Esserci quotidiano si disperde fra le mille cose che «succedono» ogni giorno. Le occasioni e le circostanze a cui il prendersi cura volge sin dall'inizio la sua attesa «tattica» danno come risultato il «destino». L'Esserci esistente inautenticamente valuta la sua storia solo in base a ciò di cui si prende cura. Poiché l'Esserci, incalzato dagli «affari», deve prima *raccogliersi* dalla *dispersione* e dalla *incoestione* di ciò «che è successo» per giungere a se stesso, è solo partendo dall'orizzonte di comprensione della storicità inautentica che si pone il *problema* della costituzione della «continuità» dell'Esserci nel senso della «continuità» delle esperienze vissute del soggetto, «anch'esse» semplicemente-presenti. La possibilità del predominio di un orizzonte problematico di questo genere si fonda nell'indecisione, che costituisce l'essenza della in-costanza del se-Stesso.

Ecco dunque svelata l'*origine* del problema della «continuità» dell'Esserci nel senso dell'unità della connessione delle esperien-

ze vissute fra la nascita e la morte. La sua provenienza ne rivela al tempo stesso l'inadeguatezza in vista di un'interpretazione esistenziale originaria della totalità dell'accadere dell'Esserci. Il predominio di questo orizzonte problematico «naturale» rende d'altra parte chiaro il motivo per cui sembra che proprio la storicità autentica dell'Esserci, il destino e la ripetizione, non possa offrire il terreno fenomenico per dare a ciò che è inteso nella questione della «continuità della vita» la forma di un problema ontologicamente fondato.

Il problema non può essere formulato così: «Mediante che cosa l'Esserci reperisce l'unità della continuità per connettere successivamente la serie ordinata delle 'esperienze vissute' passate e future?» Ma deve invece essere posto così: «In quale dei suoi modi di essere l'Esserci si perde in modo che, per così dire, deve successivamente raccogliersi dalla dispersione ed escogitare per tale raccoglimento un'unità complessiva?» La dispersione nel Si e nel mondanamente-storico si è rivelata in precedenza come una fuga davanti alla morte. Questa fuga davanti a... mostra l'essere-per-la-morte come una determinazione fondamentale della Cura. La decisione anticipatrice porta questo essere-per-la-morte nell'esistenza autentica. Ma l'accadere di questa decisione, cioè l'anticipante e tramandantesi ripetizione di un patrimonio ereditario di possibilità, fu da noi interpretato come storicità autentica. Sarà forse in questa storicità che è riposta l'estensione dell'esistenza totale, estensione originaria, dispersa e non bisognosa di continuità? La decisione del se-Stesso contro l'incostanza della dispersione è in se stessa la *costanza estesa* in cui l'Esserci, in quanto destino, tiene «inclusi» nella propria esistenza la nascita, la morte e il loro «fra», cosicché esso, in questa stabilità, è nell'attimo per il mondanamente-storico della sua rispettiva situazione. Nella ripetizione, carica di destino, delle possibilità essenti-state, l'Esserci si riporta «immediatamente» a ciò che è già stato prima di esso, cioè in modo temporalmente estatico. Con questo autotramandarsi dell'eredità, nel ritornare indietro dalla possibilità insuperabile della morte, la «nascita» è *coinvolta nell'esistenza* sia pure soltanto affinché questa, affrancata da ogni illusione, assuma l'esser-gettato del proprio Ci.

La decisione costituisce la *fedeltà* dell'esistenza al proprio se-Stesso. In quanto decisione pronta all'*angoscia*, la fedeltà è nel

contempo il rispetto possibile di fronte all'unica autorità che un esistere libero possa riconoscere, cioè di fronte alle possibilità ripetibili dell'esistenza. La decisione sarebbe ontologicamente misconosciuta se fosse pensata reale come «esperienza vissuta» soltanto finché dura l'«atto» del decidere. Nella decisione è riposta la costanza esistenziale che, in conformità alla sua essenza, ha già anticipato ogni attimo possibile da essa scaturente. La decisione, in quanto destino, è la libertà per la *rinuncia* a questo o a quel determinato decidersi secondo le esigenze della situazione. Ciò non interrompe la costanza dell'esistenza, ma al contrario la riconferma nell'attimo. La costanza non nasce dall'aggiungersi successivo di «attimi»; questi, al contrario, scaturiscono dalla *già estesa* temporalità della ripetizione essente-stata adveniente.

Nella storicità inautentica, al contrario, l'estensione originaria del destino è nascosta. E nell'incostanza propria del Si-stesso che l'Esserci presenta a se stesso il proprio «oggi». Attento alle novità immediate, esso ha già dimenticato l'antico. Il Si rifugge dalla scelta. Cieco nei confronti delle possibilità, non è in grado di ripetere l'essente-stato; viceversa, mantiene e contiene le briciole di «realtà» rimaste del mondanamente-storico che è-stato, nonché le opinioni e le informazioni sussistenti al riguardo. Perduto nella presentazione dell'«oggi», esso comprende il «passato» in base al «presente». La temporalità della storicità autentica invece, in quanto attimo ripetente-anticipante, è una *de-presentazione* dell'oggi e una disabitudine alle consuetudini del Si. L'esistenza inautenticamente storica, oppressa dal peso del «passato», per essa inconoscibile, va in cerca del moderno. La storicità autentica comprende la storia come il «ritorno» del possibile e sa perciò che la possibilità ritorna solo se l'esistenza, realizzandosi nell'attimo carico di destino, è aperta ad essa nella ripetizione decisa.

L'interpretazione esistenziale della storicità dell'Esserci, senza accorgersene, ricade costantemente nell'ombra. Le oscurità sono tanto più difficili da dissipare perché non sono chiare neppure le dimensioni possibili di una problematica adeguata, e perché sopra di esse grava sempre l'*enigma* dell'essere e, come ora si è chiarito, del *movimento*. Possiamo tuttavia tentare un progetto della genesi ontologica della storiografia come scienza partendo dalla storicità dell'Esserci. Ciò servirà come prepara-

zione per il chiarimento da fornire del compito di una distruzione storiografica della storia della filosofia.¹⁰ *questo detto sulla*

§ 76 L'origine esistenziale della storiografia dalla storicità dell'Esserci

È indubbio che la storiografia, come ogni scienza in quanto modo di essere dell'Esserci, è effettivamente sempre «dipendente» dalla «visione del mondo dominante». Al di là di questo fatto bisogna però porre il problema della possibilità ontologica dell'origine delle scienze dalla costituzione dell'essere dell'Esserci. Questa origine è ancora poco chiara. Nel presente contesto l'analisi tratterà l'origine esistenziale della storiografia, però soltanto per rendere ancora più chiara la storicità dell'Esserci e il suo radicamento nella temporalità.

Se l'essere dell'Esserci è fondamentalmente storico, ogni scienza effettiva sarà evidentemente legata a questo accadere. Ma la storiografia presuppone la storicità dell'Esserci anche in un modo suo proprio e particolare.

Di primo acchito si potrebbe chiarire tale affermazione nel senso che la storiografia, in quanto scienza della storia dell'Esserci, deve «presupporre» come suo «oggetto» possibile l'ente originariamente storico. In realtà non basta che la storia *sia* affinché divenga per ciò stesso accessibile un oggetto storiografico; inoltre, il conoscere storiografico non è storico soltanto in quanto è un comportamento che accade dell'Esserci, ma *l'apertura storiografica della storia*, sia essa effettivamente compiuta o no, è *in se stessa radicata nella storicità dell'Esserci in conformità alla sua struttura ontologica*. È a questa connessione che si riferisce il discorso dell'origine esistenziale della storiografia dalla storicità dell'Esserci. Chiarirla significa dal punto di vista del metodo: progettare ontologicamente l'*idea* della storiografia partendo dalla storicità dell'Esserci. Perciò non si tratta di «astrarre» il concetto di storiografia dall'attività scientifica in atto oggi, oppure di assimilarlo a questa. Infatti, che cosa ci garantisce, in linea di principio, che i procedimenti attuali rappresentino la storiografia nelle sue possibilità origina-

¹⁰ Cfr. § 6, p. 33 sgg.

TEMPORALITÀ E INTRATEMPORALITÀ COME ORIGINE
DEL CONCETTO ORDINARIO DEL TEMPO§ 78 *L'incompletezza della precedente analisi temporale
dell'Esserci*

PER dimostrare che la temporalità costituisce l'essere dell'Esserci, abbiamo fatto vedere che la storicità, in quanto costituzione d'essere dell'esistenza, è, «in fondo», temporalità. L'interpretazione del carattere temporale della storia ebbe luogo senza riferimento al «fatto» che ogni accadimento scorre «nel tempo». Nel corso dell'analisi esistenziale-temporale abbiamo tolto la parola alla comprensione quotidiana dell'Esserci, che di fatto conosce la storia soltanto come accadere «intratemporale». Ma se la analitica esistenziale deve rendere ontologicamente trasparente l'Esserci proprio nella sua effettività, è necessario che sia restituito *esplicitamente* il suo buon diritto anche all'interpretazione «ontico-temporale» della storia. Il tempo «in cui» si incontra l'ente merita tanto più necessariamente un'analisi *fondamentale* in quanto anche gli eventi naturali, oltre alla storia, sono determinati «mediante il tempo». Più elementare ancora della constatazione che nelle *scienze* della storia e della natura è presente il «fattore tempo» è il fatto che l'Esserci, già prima di qualsiasi indagine tematica, «fa i conti col tempo» e si regola *secondo* il tempo. E qui, di nuovo, è decisivo il «fare i conti» da parte dell'Esserci «col suo tempo», «fare i conti» che precede qualsiasi uso dei mezzi di misura costruiti in vista della determinazione del tempo. Quello precede questo, e rende possibile qualcosa come l'uso di orologi.

Esistendo effettivamente, il singolo Esserci «ha tempo» o «non ha tempo». «Si prende tempo» o «affretta i tempi». Perché l'Esserci si prende «tempo» e perché può «perderne»? Da dove prende tempo? In che rapporto è questo tempo con la temporalità dell'Esserci?

L'Esserci effettivo tiene conto del tempo senza comprendere esistenzialmente la temporalità. Il comportamento elementare del far i conti col tempo deve essere spiegato prima che si possa

quadrante numerato, è ben noto a tutti e non c'è bisogno di descriverlo. Ma perché di volta in volta incontriamo qualcosa come il tempo nel posto che l'ombra segna sul quadrante numerato? Né l'ombra né il quadrante numerato sono il tempo stesso, né, tanto meno, il loro reciproco rapporto spaziale. Dov'è mai il tempo che noi leggiamo in tal modo sulla «meridiana», ma anche in qualsiasi orologio tascabile?

Che significa «leggere il tempo»? «Guardare l'orologio» non può infatti significare soltanto: osservare i mutamenti del mezzo utilizzabile e seguire gli spostamenti della lancetta. Quando usiamo l'orologio per stabilire «che ora è», diciamo esplicitamente o no: «Ora sono le tanto e tanto, ora è tempo per...» oppure: «C'è ancora tempo...» cioè: «Da ora fino a...». Il guardare l'orologio è fondato e guidato da un prendersi-tempo. Ciò che già risultò a proposito del più elementare calcolo del tempo, si fa ora più chiaro: il regolarsi *secondo il tempo* guardando l'orologio è essenzialmente un *dire-ora*. Ciò è talmente «ovvio» che non badiamo più, e tanto meno ci rendiamo esplicitamente conto, che nel dire-ora l'ora è già sempre compreso e *interpretato* nella pienezza del suo contenuto strutturale, cioè nella databilità, nell'estensione, nell'esser pubblico (pubblicità) e nella mondità.

Ma il dire-ora è l'articolazione discorsiva di una *presentazione* che si temporalizza in unità con un aspettarsi ritenente. La datazione che si attua con l'uso dell'orologio si rivela come una presentazione particolare di una semplice-presenza. La datazione non fa però un riferimento qualsiasi a una semplice-presenza, ma il fare riferimento stesso ha il carattere del *misurare*. Certamente il numero che dà la misura può essere letto immediatamente. Ma ciò implica sia comprendere che l'unità di misura è contenuta nel tratto da misurare, sia determinare la frequenza della sua *presenza* in esso. Il misurare si costituisce temporalmente nella presentazione dell'unità di misura presente nel tratto presente. L'immutabilità insita nell'idea di unità di misura sta a significare che essa deve esser sempre a disposizione di tutti nella sua stabilità. La datazione che *misura* il tempo di cui ci si prende cura interpreta questo tempo in riferimento alla presentazione della semplice-presenza che è accessibile come unità di misura e come quantità misurata soltanto in una presentazione particolare. Poiché nella datazione misurante la presentazione

di ciò che è presente ha una particolare preminenza, anche la lettura-misura del tempo sull'orologio si esprime principalmente per mezzo dell'«ora». Nella *misurazione del tempo* il tempo è quindi *reso pubblico* in modo tale che esso è incontrato ogni volta e da ognuno come un «ora e ora e ora». Questo tempo «universalmente» accessibile negli orologi appare già, in certo modo, come una *molteplicità di «ora» semplicemente-presenti*, senza che la misurazione del tempo sia diretta tematicamente verso il tempo come tale.

Poiché la temporalità dell'essere-nel-mondo effettivo rende originariamente possibile l'apertura dello spazio, e poiché l'Esserci spaziale si è sempre assegnato un «qui» esistenziale in base alla scoperta di un «là», il tempo di cui l'Esserci si prende cura nella sua temporalità è sempre legato, quanto alla sua databilità, a un luogo dell'Esserci. Non è che il tempo venga collegato con un luogo, ma la temporalità è la condizione della possibilità che la datazione si leghi a ciò che è spaziale e locale, in modo che quest'ultimo funga da misura valida per tutti. Non è che il tempo venga prima collegato con lo spazio, bensì lo «spazio» che si pretende collegare col tempo è incontrato solo sul fondamento della temporalità che si prende cura del tempo. Poiché l'orologio e il calcolo del tempo si fondano nella *temporalità* dell'Esserci (temporalità che costituisce questo ente in quanto storico), è possibile mostrare che l'uso dell'orologio è come tale ontologicamente storico e che ogni orologio, in quanto tale, «ha una storia».⁴

Il tempo pubblico della misurazione del tempo non si trasforma affatto in spazio per effetto della datazione mediante rapporti di misurazione spaziale. Parimenti ciò che la *misurazione* del tempo porta con sé di essenziale in senso ontologico-esistenziale non va cercato nel fatto che il «tempo» datato è determinato numericamente mediante la misura di tratti *spaziali* e del mutamento di *luogo* di una cosa spaziale. Ciò che vi è di decisivo

⁴ Non è qui il caso di addentrarci nella discussione del problema della *misurazione* del tempo nella teoria della relatività. La chiarificazione dei fondamenti ontologici di questa misurazione presuppone già la delucidazione del tempo-mondano e dell'intratemporalità a partire dalla temporalità dell'Esserci, e presuppone inoltre la delucidazione della costituzione esistenziale-temporale della scoperta della natura e del senso temporale della misurazione in generale. Un'assiomatica della tecnica di misura della fisica *poggia* su queste indagini e non sarà mai in grado di dipanare da sola il problema del tempo come tale.

qui, ora qui, e così via». Il numerato sono gli «ora». E questi si manifestano «in ogni ora», come «tosto-non-più» e «adesso-non-ancora». Chiamiamo il tempo-mondano, quale è «visto» in tal modo nell'uso dell'orologio, il *tempo-ora*.

Quanto più «naturalmente» il prendersi cura che si dà tempo fa i suoi conti col tempo, tanto meno esso si interessa del tempo esplicito come tale, ma è perso nei mezzi di cui si prende cura, e che hanno sempre il loro tempo. Quanto più «naturalmente», cioè quanto meno tematicamente il prendersi cura determina e indica il tempo, tanto più il presentante e deiettivo esser-preso ciò di cui ci si prende cura dice, espressamente o no, ma in ogni caso recisamente: ora, poi, allora. E così il tempo si manifesta alla comprensione ordinaria del tempo come una serie di «ora» costantemente «presenti» e tuttavia trascorrenti e affluenti. Il tempo è concepito come successione, come «flusso» degli «ora», come «scorrere del tempo». *Che cosa si nasconde in questa interpretazione del tempo-mondano di cui ci si prende cura?*

Troviamo la risposta se ritorniamo alla struttura del tempo-mondano nella sua *interezza* e la raffrontiamo con ciò che risulta alla comprensione ordinaria del tempo. Abbiamo visto che il primo momento essenziale del tempo di cui ci si prende cura è la *databilità*. Essa si fonda nella costituzione estatica della temporalità. L'«ora» è essenzialmente un ora-che... L'«ora» databile, compreso (anche se non colto tematicamente) nel prendersi cura, è sempre un «ora» adatto o non adatto a... Della struttura dell'«ora» fa parte la *significatività*. Per questo abbiamo definito il tempo di cui ci si prende cura *tempo-mondano*. Nell'interpretazione ordinaria del tempo come serie di «ora» mancano però tanto la databilità quanto la significatività. Il carattere peculiare del tempo come pura successione sta nel non «lasciar comparire» né l'una né l'altra delle due strutture. L'interpretazione ordinaria del tempo le *copre* entrambe. Per effetto di questo coprimonto, la costituzione estatico-orizzontale della temporalità in cui si fondano la databilità e la significatività dell'«ora» subisce un *livellamento*. Gli «ora» sono per così dire resecati da questi riferimenti e si succedono l'uno dopo l'altro dando luogo a una semplice successione.

Questo livellante coprimonto del tempo-mondano, dovuto alla comprensione ordinaria del tempo, non è casuale. Tali struttu-

re sfuggono all'interpretazione quotidiana del tempo proprio perché essa si mantiene unicamente nella prospettiva della comprensione comune propria del prendersi cura e comprende solo ciò che si «manifesta» in essa. Il numerato nella comprensione del tempo propria del prendersi cura, cioè l'«ora», viene compreso nel prendersi cura dell'utilizzabile e della semplice-presenza. In quanto poi *questo* prendersi cura del tempo ritorna sul tempo stesso così compreso e lo «osserva», esso vede gli «ora», che in qualche modo pur «ci» sono, nell'orizzonte della comprensione dell'essere da cui questo stesso prendersi cura è costantemente guidato.⁹ Gli «ora» sono quindi in qualche modo *semplicemente-presenti-con*: si incontrano gli enti e anche gli «ora». Benché non si affermi esplicitamente che gli «ora» sono semplicemente-presenti come le cose, essi sono «visti» ontologicamente nell'orizzonte dell'idea della semplice-presenza. Gli «ora» *passano*, e gli «ora» passati costituiscono il «passato». Gli «ora» *sopravvengono*, e gli «ora» sopravvenienti costituiscono l'«avvenire». L'interpretazione ordinaria del tempo-mondano come tempo-ora è del tutto estranea all'orizzonte nel quale sono accessibili il mondo, la significatività e la databilità. Queste strutture restano necessariamente coperte, e tanto più in quanto l'interpretazione ordinaria del tempo ribadisce questo coprimonto a causa del modo in cui essa elabora concettualmente la sua caratterizzazione del tempo.

La serie degli «ora» è concepita come qualcosa in qualche modo semplicemente-presente; ricade quindi anch'essa «nel tempo». Diciamo: «In ogni 'ora' è l'ora»; e anche: «In ogni 'ora' l'ora' dilegua già». In ogni «ora» l'«ora» è «ora», e quindi è costantemente presente *come medesimo*, benché possa dileguare sopravvenendone a ogni «ora» sempre un altro. Mutando in tal modo, esso manifesta però anche la costante presenza di se stesso; ed è per questo che già Platone, considerando il tempo come serie di «ora» sorgenti e passanti, lo definì come immagine dell'eternità: εἰκό δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.¹⁰

⁹ Cfr. § 21, in particolare p. 127 sgg.

¹⁰ Cfr. *Timeo*, 37 d.