

L'arte e lo spazio

Che cos'è la filosofia?

L'abbandono

L'autoaffermazione dell'università tedesca

Il rettorato '33/'34

La svolta

Concetti fondamentali

I problemi fondamentali della fenomenologia

Principi metafisici della logica

Prolegomeni alla storia del concetto di tempo

Martin Heidegger

Concetti fondamentali della metafisica

Mondo - finitezza - solitudine

a cura di
Friedrich-Wilhelm von Herrmann

edizione italiana a cura di
Carlo Angelino



il melangolo

Titolo originale
Die Grundbegriffe der Metaphysik
Well - Endlichkeit - Einsamkeit

Traduzione di Paola Coriando



© 1983, Vittorio Klostermann Verlag - Frankfurt am Main

© 1992, il melangolo s.r.l.

16123 Genova, Via di Porta Soprana 3-1

ISBN 88-7018-174-X



PREMESSA

Il corso che Martin Heidegger tenne a Friburgo nel semestre invernale 1929-30, Concetti fondamentali della metafisica, ha un sottotitolo decisamente provocatorio: mondo, finitezza, solitudine. Come suggerisce il curatore del testo, F.-W. von Hermann, il corso si richiama in modo esplicito alla lezione inaugurale Che cos'è la metafisica? con cui Heidegger aveva festeggiato, pochi mesi prima, il suo ritorno, come successore di E. Husserl, all'Università di Friburgo, dove aveva compiuto gli studi universitari e fatto i primi passi in qualità di docente. Con quella conferenza Heidegger voleva innanzitutto chiarire il programma che avrebbe seguito negli anni a venire: era ormai consapevole di dover affrontare — alla luce dei risultati cui era giunta, in Essere e tempo, l'ontologia fondamentale — un confronto ampio e rigoroso con il nucleo essenziale della tradizione filosofica dell'Occidente, cioè con la questione metafisica. Del resto questo compito era anche la conclusione necessaria di quella "distruzione dell'ontologia tradizionale" che Heidegger aveva progettato come seconda parte di Essere e tempo, e che nel frattempo aveva, se pure parzialmente, portato a termine negli ultimi corsi tenuti a Marburgo e nel volume, appena edito, su Kant e il problema della metafisica. Nella lezione inaugurale Heidegger aveva riconosciuto, kantianamente, come la metafisica "faccia parte della natura umana", com'essa sia "l'accadimento fondamentale dell'esser-ci", anzi 'l'esser-ci stesso"; ma aveva anche chiarito come tale accadimento si manifesti in tutta la sua peculiare originarietà in uno "stato d'animo", e segnatamente ora in quello dell'angoscia che conduce l'uomo al cospetto del nien-

te, ora in quello della “noia profonda” che gli rivela “l’ente nella sua totalità”. Dal primo scaturisce la domanda metafisica fondamentale che Heidegger riprende, a conclusione della lezione, da Leibnitz e Schelling: perché è in generale l’ente e non piuttosto il niente?; dal secondo emerge al contrario il problema del mondo nel cui orizzonte l’uomo incontra l’ente e, in relazione all’ente, pone la questione dell’essere e della differenza ontologica.

L’intento provocatorio della lezione era del tutto evidente: contro una tradizione bimillenaria, sottrarre le questioni metafisiche alla signoria del [], al primato della ragione, e riportarle alla loro origine nella vita effettiva dell’uomo, là dove l’esser-ci si confronta con il senso dell’essere attraverso l’esperienza radicale della propria temporalità e finitezza.

Le lezioni del ’29-30, nella loro ampia e articolata architettura, intendevano assolvere a questo compito: dimostrare l’efficacia di questo modo del tutto nuovo di addentrarsi in un problema metafisico particolare, e nello stesso tempo chiarire come, solo su questa via, fosse possibile ricondurre la stessa teoria del [], fin dalle sue origini in Aristotele, a una dimensione più originaria, pre-logica dell’esperienza, in cui “l’ente nella sua totalità” viene strappato dallo stato di ascosità e di velatezza in cui si trova, per essere interrogato intorno al senso del suo essere.

Ma le lezioni del ’29-30, per l’assoluta novità dei temi-trattati, hanno anche il pregio di differenziarsi dalla quasi totalità degli altri corsi di Heidegger già editi. Non è questa la sede per un’ampia esposizione di un testo così ricco di argomentazioni rigorose e suggestioni improvvisate. A un capitolo introduttivo intitolato: “Osservazione preliminare”, volto a mettere in luce la problematicità e l’equivocità insite nella storia della questione metafisica — a partire dall’ambiguo significato stesso del termine nella sua genesi e nella sua storia —, segue un’ampia trattazione dello stato d’animo della noia profonda, in cui, con straordinaria perizia fenomenologica e finezza ermeneutica, Heidegger fa emergere dalla descrizione minuziosa e dettagliata delle cose stesse, il nesso che vincola quest’esperienza pre-logica della totalità alla temporalità originaria dell’esser-ci e perciò alla questione centrale della metafisica: il problema

della finitezza. Altrettanto inedita e fondamentale è l'interpretazione che segue, in cui vengono comparativamente posti a confronto, nel loro rapporto con le cose e con il mondo, l'animale e l'uomo. Heidegger prende le mosse da una distinzione iniziale secondo cui, "la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo", per addentrarsi in una lunga e appassionata disputa con la zoologia e la biologia del suo tempo, tesa a chiarire come solo il concetto metafisico di mondo sia capace di far luce nell'universo oscuro e impenetrabile della vita animale; ma proprio dalla differenza fra il non-aver e tuttavia aver-mondo dell'animale e la possibilità di conferire una forma al mondo che caratterizza l'uomo, emerge in tutta la sua dirompente verità antimetafisica l'affermazione secondo cui "la formazione-di-mondo" propria dell'uomo è un accadimento fondamentale nell'esser-ci che lo proietta al di là della totalità stessa dell'ente in direzione dell'essere. Alla luce di questa verità l'esser-ci stesso deve compiere "una metamorfosi radicale", e in uno con l'esser-ci l'interrogare metafisico che lo caratterizza. Consapevole di essere "un passaggio" e che "ognipassare è nient'altro che l'essenza fondamentale dell'accadere; che infine l'uomo è storia, o meglio che la storia è l'uomo", l'esser-ci deve chiedersi se quello stesso interrogare metafisico in cui riconosce il proprio destino, anziché appartenere alla sua natura, non appartenga piuttosto alla sua storia.

Così queste lezioni del '29-30, — nei loro capitoli conclusivi — ci consentono di cogliere in fieri, meglio di qualunque altro testo di Heidegger, come il progetto sistematico di ricondurre ogni genuina questione filosofica alla sua scaturigine e ai suoi presupposti originari nella finitezza dell'essere, cioè all'identità antimetafisica di tempo ed essere, abbia condotto Heidegger sulla via di una scepsi sempre più radicale e affine a quella intrapresa, in tempi diversi e con esiti altrettanto diversi, da Nietzsche. Concetti fondamentali della metafisica rappresentano perciò un capitolo essenziale nel cammino che avrebbe portato Heidegger, qualche anno più tardi, a decretare la fine della metafisica, e a porre contestualmente la questione del suo superamento.

AVVERTENZA EDITORIALE

Al pari di altri testi di Martin Heidegger, anche le lezioni del 29-30 presentano difficoltà di traduzione non indifferenti. Nel compiere il suo lavoro, la traduttrice si è attenuta a quei criteri di sobrietà e di chiarezza che hanno contraddistinto le altre opere di Heidegger da noi edite; ha in ogni caso adottato le soluzioni ormai divenute conenti, rifacendosi ai glossari pubblicati in appendice ad altre traduzioni e distanziandosene solò là dove l'uso particolarissimo di un termine, in un contesto concettuale nuovo, esigeva per ragioni di chiarezza una scelta diversa. Abbiamo infine rinunciato a infoltire la pagina con continui richiami ai termini tedeschi corrispondenti, rinviando il lettore a un più produttivo confronto diretto con l'originale.

CONCETTI FONDAMENTALI
DELLA METAFISICA

In memoria di
EUGEN FINK

*Ha ascoltato questo corso con pensosa
riservatezza, sperimentando già quel personale
impensato che determinò
il suo cammino.
Probabilmente è da cercare in ciò la ragione
per la quale, nei passati decenni,
esprese ripetutamente il desiderio che questo corso
fosse pubblicato prima di tutti gli altri.*

26 luglio 1975

Martin Heidegger

[1] OSSERVAZIONE PRELIMINARE

IL COMPITO DEL CORSO E IL SUO
ATTEGGIAMENTO FONDAMENTALE A PARTIRE DA
UN CHIARIMENTO GENERALE DEL TITOLO

CAPITOLO PRIMO

LE VIE TRAVERSE PER DETERMINARE L'ESSENZA
DELLA FILOSOFIA (METAFISICA) E LA NECESSITÀ ASSOLUTA
DI GUARDARE IN FACCIA LA METAFISICA

§ 1. *L'incomparabilità della filosofia*

☞ Filosofia: né scienza né annuncio
di una visione del mondo

Questo corso è designato dal titolo *Concetti fondamentali della metafisica*. Probabilmente tale titolo non ci dà molto da pensare, eppure quanto alla forma è perfettamente chiaro. Si presenta pressappoco come i titoli dei corsi: “I principi fondamentali della zoologia”; “I lineamenti fondamentali della linguistica”; “Compendio di storia della Riforma” e simili. Ciò significa che ci troviamo di fronte ad una disciplina immutabile, chiamata “metafisica”. Si tratta ora di esporne, nell’ambito di un semestre, l’essenziale, tralasciando i dettagli più minuziosi. Ora, dal momento che la metafisica è la materia d’insegnamento centrale dell’intera filosofia, la trattazione delle sue caratteristiche fondamentali viene ad essere, mediatamente, una concisa esposizione del contenuto principale della filosofia. Poiché poi la filosofia, rispetto alle cosiddette scienze particolari, è la scienza universale, il nostro studio rice-

ve per mezzo suo la debita ampiezza e rotondità. Così tutto è in ordine perfetto, e l'attività dell'università può iniziare.

Questa attività è iniziata da un pezzo, e ha talmente [2] proceduto in avanti che alcuni già cominciano a percepire qualcosa della desolazione e dell'inutilità di questo suo procedere. Si è forse rotto qualcosa all'interno dell'ingranaggio? Forse questo viene tenuto insieme soltanto dall'importunità e banalità dell'organizzazione è della consuetudine? C'è forse da qualche parte, in tutto questo fare, una certa falsità e una disperazione nascosta? E se la metafisica come materia d'insegnamento immutabile e certa, fosse un *pregiudizio*, e la filosofia una scienza che può venire insegnata e imparata, una *parvenza illusoria!*

Ma perché constatare ancora esplicitamente tali cose? In fondo si sa bene che in filosofia, e in particolar modo nella metafisica, tutto è incerto, che innumerevoli concezioni, punti di vista e scuole si fronteggiano e si dissolvono in un discutibile andar su e giù di opinioni, di contro alle verità e ai progressi evidenti che si hanno nelle scienze, ai loro cosiddetti risultati garantiti. Ecco la fonte di tutte le sventure: la filosofia, e in primo luogo proprio come metafisica, non ha ancora raggiunto la maturità della scienza. Si muove in uno stadio arretrato. Ciò che cerca a partire da *Cartesio*, cioè dall'inizio dell'era moderna, di elevarsi al rango di scienza, della scienza assoluta, non le è ancora riuscito. Dobbiamo dunque concentrare tutti i nostri sforzi unicamente affinché un giorno le riesca. Quel giorno si leverà incrollabile, e assumerà il cammino sicuro di una scienza — per la benedizione dell'umanità. Allora sapremo cos'è la filosofia.

E se questa proposta della filosofia come scienza assoluta non fosse altro che un errore assurdo? E ciò non soltanto perché il singolo o una scuola filosofica non raggiungeranno mai questo obiettivo, bensì per il fatto che porre un tale obiettivo è, di per sé, un errore radicale e un misconoscimento dell'intima essenza della filosofia. Filosofia come scienza assoluta: un ideale elevato, insuperabile. Così sembra. Eppure forse [3] già il solo fatto di valutare la filosofia a partire dall'idea di scienza, rappresenta il più infausto svilimento della sua essenza più profonda.

Ma se, in senso radicale, la filosofia *non* è affatto una scienza, allora cos'è? E che diritto ha mai di trovarsi nel novero delle scienze all'uni-

versità? La filosofia non viene in questo modo a essere semplicemente la proclamazione di una *visione del mondo*? E quest'ultima che cos'è se non la convinzione personale di un singolo pensatore trasposta in un sistema, il quale per un certo periodo di tempo raccoglie alcuni sostenitori, che, non appena possibile, costruiscono a loro volta un proprio sistema? La situazione della filosofia non è dunque quella di una grande fiera?

Interpretare la filosofia come proclamazione di una visione del mondo ha, in definitiva, lo stesso carattere di falsità del tentativo di caratterizzarla come scienza. Filosofia (metafisica): né scienza né proclamazione di una visione del mondo. Ma allora che cosa le rimane? Per il momento abbiamo soltanto affermato, *per viam negationis*, che non può venire inquadrata in tali schemi. Forse la filosofia non è *definibile* come qualcosa d'altro, bensì *solo a e partire da se stessa e in quanto se stessa, né paragonabile ad alcuna cosa* a partire dalla quale possa venire definita in positivo. Dunque la filosofia è qualcosa di *autonomo, di ultimo*.

Impossibilità di determinare l'essenza della filosofia
percorrendo la via traversa del confronto
con l'arte e con la religione

La filosofia non può essere affatto paragonata a qualcosa d'altro? O forse, anche se solo *per viam negationis*, può essere paragonata all'arte e alla *religione*, con cui non intendiamo affatto la dogmatica di una chiesa. Ma allora perché la filosofia non è in modo altrettanto deciso paragonabile alla scienza? Il fatto è che, in precedenza, non abbiamo semplicemente paragonato la filosofia alla scienza, bensì avevamo l'intenzione di definirla *come* scienza. Peraltro ancor meno pensiamo di definire la filosofia [4] *come* arte o *come* religione. Ma mentre paragonare la filosofia alla scienza è un indebito svilimento della sua essenza, paragonarla all'arte e alla religione è per contro un'equiparazione legittima e necessaria alla sua essenza. Ma equivalenza non significa identità.

Potremo dunque cogliere la filosofia nella sua essenza, percorrendo la via traversa dell'arte e della religione? Anche prescindendo da tut-

te le difficoltà che tale via comporta, non possiamo cogliere l'essenza della filosofia neppure ricorrendo a tali confronti, se non siamo ancora giunti a vederla direttamente in faccia — d'altra parte l'arte e la religione si collocano sullo stesso piano della filosofia. Infatti soltanto quando l'avremo vista nitidamente, potremo distinguerla dall'arte e dalla religione. Così anche questa via ci è preclusa, sebbene nel corso del nostro cammino le incontreremo entrambe, l'arte e la religione.

Continuiamo a venir respinti da tutti questi tentativi di cogliere la filosofia in virtù di un confronto. Si vede dunque che tutte queste vie sono in se stesse vie traverse, e perciò impossibili. In questo costante venir respinti, in uno con il nostro problema su cosa siano la filosofia e la metafisica stessa, veniamo messi con le spalle al muro. Come potremo dunque venire a conoscenza di che cosa è la filosofia, se siamo costretti a rinunciare a tutte queste vie traverse?

Da via d'uscita della definizione dell'essenza della filosofia
che ricorre all'orientamento storiografico
come via d'uscita foriera d'inganno

Rimane un'ultima via d'uscita: interroghiamo la storia. La filosofia non esiste certo da ieri. E ora, allo stesso tempo, ci stupiamo di non aver intrapreso subito questa via che passa attraverso la storia, invece di affannarci con questioni inutili. Percorrendo la via dell'orientamento storiografico otterremo subito qualche chiarimento sulla metafisica. Possiamo porre tre questioni: 1. Da dove deriva la parola "metafisica", e qual è il suo significato più prossimo? [5] Incontreremo una storia singolare di una singolare parola. 2. Possiamo poi, andando oltre il mero significato terminologico, inoltrarci in ciò che viene definito come metafisica. Conosceremo una disciplina della filosofia. 3. Possiamo infine, attraverso questa definizione, imbatterci nella *cosa stessa* cui il termine si riferisce.

Questo è un compito chiaro e istruttivo. Eppure, con tutto ciò, non apprenderemo mai cosa sia la metafisica stessa, se in precedenza non lo sappiamo già. D'altra parte, senza questo sapere, tutte le nostre cono-

scenze di storia della filosofia restano mute. Impareremo a conoscere delle opinioni *sulla* metafisica, ma non la metafisica stessa. Dunque anche quest'ultima via rimastaci, conduce in un vicolo cieco. Anzi, racchiude in sé l'inganno più grande, perché continua a illuderci che, grazie al sapere storiografico, sappiamo, comprendiamo e possediamo ciò che stiamo cercando.

§ 2. *La definizione della filosofia a partire da se stessa
sulla scorta di un detto di Novalis*

a) Il sottrarsi della metafisica (del filosofare) come sottrarsi del fare umano nell'oscurità dell'essenza dell'uomo

In tutti i nostri tentativi di caratterizzare le metafisica percorrendo vie traverse, abbiamo dunque fallito per l'ennesima volta. Non abbiamo dunque raggiunto nulla? Sì e no. Non abbiamo raggiunto una definizione o qualcosa di simile. Abbiamo raggiunto però una comprensione importante e forse essenziale del carattere peculiare della metafisica, cioè che noi, dinanzi ad essa, indietreggiamo, ci defiliamo e ci mettiamo a percorrere vie traverse, e che tuttavia non ci rimane altra scelta che metterci in cammino e *guardare in faccia la metafisica*, per non perderla più di vista.

Ma come potremmo perdere di vista qualcosa che non abbiamo dinanzi ai nostri occhi? Come potrebbe la metafisica sottrarsi a noi e sfuggirci, se noi non siamo affatto in grado di seguirla [6] là dove ci trascina? Non siamo effettivamente capaci di vedere verso dove fugge, oppure ci ritraiamo semplicemente spaventati davanti allo sforzo particolare richiestoci per afferrare la metafisica in modo diretto?

Dal punto di vista negativo il risultato è il seguente: la filosofia non può essere colta e definita per vie traverse e come qualcosa d'altro rispetto a se stessa. La filosofia esige che non volgiamo lo sguardo da lei e che la raggiungiamo invece a partire da se stessa. Che cosa ne sappiamo? Che cosa è, e come è? È solamente quando noi filosofiamo. *Filoso-*

fia è filosofare. Questo sembra un chiarimento ben misero. Per quanto in apparenza non facciamo che ripetere semplicemente la stessa cosa, in realtà esprimiamo con ciò qualcosa di essenziale: indichiamo la *direzione* nella quale dobbiamo cercare, che è anche la direzione stessa nella quale la metafisica si sottrae a noi. Metafisica come filosofare, come fare che ci è proprio, come fare umano: come e dove la metafisica potrebbe sottrarsi a noi come filosofare, come quel fare umano che ci è proprio, dal momento che siamo uomini? Ma sappiamo davvero che cosa siamo? Che cos'è l'uomo? Il coronamento della creazione oppure una strada sbagliata, un grande malinteso e un abisso? Se sappiamo così poco dell'uomo, come potrebbe la nostra essenza non esserci estranea? Come potrebbe il filosofare, in quanto fare umano, non celarsi a noi nell'oscurità di una essenza? La filosofia — questo, almeno a grandi linee, lo sappiamo — non è un'occupazione qualunque, con la quale, se ne abbiamo voglia, scacciare il tempo, non è un mero accumulare conoscenze che possiamo in qualunque momento procurarci facilmente dai libri, bensì è — lo sappiamo solo confusamente — qualcosa di totale e di estremo, in cui ha luogo uno scambio di idee e un colloquio fra uomini sulle cose ultime. Altrimenti a quale scopo saremmo giunti fin qui? O forse siamo capitati qui soltanto al seguito di altri, o magari per il semplice motivo di avere un'ora libera fra le cinque e le sei, in cui non valeva la pena di tornare a casa? Perché siamo qui? Sappiamo in che cosa ci stiamo avventurando?

[7] b) La nostalgia come lo stato d'animo fondamentale del filosofare e le questioni intorno a mondo, finitezza, isolamento

Filosofia: una discussione e un dialogo ultimi dell'uomo, che lo attraversano afferrandolo totalmente e costantemente. Ma cos'è l'uomo, se, nel fondo della sua essenza, filosofa, e cos'è questo filosofare? Cosa siamo noi in tutto questo? Dove vogliamo andare? Siamo forse un giorno casualmente incappati nell'universo? Novalis afferma in un frammento: "La filosofia è propriamente nostalgia, un impulso ad essere a casa

propria ovunque”.¹ Una definizione singolare, naturalmente romantica. Nostalgia: esiste ancora, oggi, qualcosa del genere? Questa non è forse divenuta una parola incomprensibile, persino nella vita quotidiana? L’odierno uomo di città, la scimmia della civiltà, non ha forse eliminato da lungo tempo la nostalgia? E la nostalgia addirittura come definizione della filosofia! Ma ciò che ancor più conta: a quale genere di testimone ricorriamo parlando della filosofia? Novalis: in fondo soltanto un poeta, e non certo un filosofo scientifico. Non dice forse Aristotele nella sua *Metafisica*,

,² i poeti dicono molte bugie?

Comunque, senza intavolare la discussione in merito alla legittimità e al peso di un tale testimone, ricordiamoci semplicemente del fatto che l’arte — di cui fa parte anche la poesia — è sorella della filosofia, e che tutte le scienze, nei confronti della filosofia, al massimo, sono suoi servitori.

Sostiamo un attimo e domandiamoci: cosa vuol dire l’affermazione che la filosofia è nostalgia? È lo stesso Novalis a chiarirlo: “un impulso ad essere ovunque a casa propria”. La filosofia può considerarsi una tale inclinazione, se e solo se noi che filosofiamo, *non* ci sentiamo ovunque a casa nostra. A che cosa si rivolge il desiderio proprio di questa inclinazione? Ad essere ovunque a casa propria: cosa significa? Non semplicemente qui o là, [8] neppure in un qualunque luogo o in tutti insieme l’uno dopo l’altro, bensì: essere a casa propria ovunque significa essere sempre e allo stesso tempo nella totalità. Noi chiamiamo questo “*nella totalità*” e la sua interezza il *mondo*. Siamo, e nella misura in cui siamo, sempre in attesa di qualcosa. Veniamo sempre chiamati in causa da qualcosa come la totalità. Questo “*nella totalità*” è il mondo.

Ci chiediamo: *cosa è ciò — il mondo?*

Nella nostra nostalgia siamo sospinti là, verso l’essere nella sua totalità. Il nostro essere è questo esser-sospinti. In qualche modo ci siamo già da sempre mossi verso questa totalità, o meglio siamo in cammino verso di essa. Ma siamo anche mossi in senso opposto, trascinati indietro da qualcosa o immobili in una sorta di gravità che tende a distoglier-

1. Novalis, *Schriften*. Hg. J. Minor. Jena 1923. Bd. 2, p. 179, Frammento 21.

2. *Aristotelis Metaphysica*. Hg. W. Christ. Leipzig 1886. A 2, 983 a 3 f.

ci. Siamo in cammino verso questo essere “nella totalità”. Noi stessi siamo questo essere in-cammino, questo passaggio, questo “né l’una né l’altra cosa”. Cos’è questo oscillare qua e là tra il né-né? Non l’una cosa e neppure l’altra, questo “sì e no e sì”. Che cos’è questa inquietudine del non? La chiamiamo la *finitezza*.

Ci chiediamo: *cosa è ciò — la finitezza?*

La finitezza non è una proprietà che semplicemente ci attribuiamo, bensì il *modo fondamentale del nostro essere*. Se vogliamo divenire ciò che siamo, non possiamo abbandonare questa finitezza o illuderci nei suoi confronti, dobbiamo invece custodirla. Questa salvaguardia è il processo più profondo del nostro essere-finiti, cioè la nostra più profonda finitizzazione. Finitezza è solamente nella vera finitizzazione. Ma in essa si compie in ultima analisi un *isolamento* dell’uomo nel suo esserci. Isolamento: questo non significa che l’uomo si irridisca sul suo misero e piccolo io, che si pavoneggi con questa o quell’altra cosa che considera il mondo. Questo isolamento è piuttosto quel *divenir-soli* nel quale soltanto ogni uomo giunge nella vicinanza dell’essenziale di ogni cosa: in prossimità del mondo. Cos’è questa *solitudine*, nella quale l’uomo sarà sempre e solo un singolo?

[9] *Cosa è ciò — l’isolamento?*

Cosa sono tutte queste cose insieme: mondo, finitezza, isolamento? Cosa ci accade? Cos’è l’uomo, se nel fondo del suo essere gli accadono tali cose? Tutto ciò che conosciamo dell’uomo, l’animale, il pagliaccio civilizzato, il custode della cultura, persino la personalità, tutto ciò è soltanto l’ombra di alcunché di totalmente altro rispetto a ciò che chiamiamo *l’esserci*? Filosofia, metafisica, è una nostalgia, un impulso ad essere a casa propria ovunque; non un desiderio cieco e senza direzione, bensì un desiderio che si desta in noi di fronte a tali questioni e alla loro unità, come l’abbiamo appena poste: cos’è mondo, finitezza, isolamento? Ognuna di queste questioni coinvolge il tutto. Non è sufficiente che noi conosciamo tali questioni: decisivo è se noi effettivamente le poniamo, se abbiamo la forza di portarle innanzi attraverso l’intera nostra esistenza. Non è sufficiente che noi ci dedichiamo a tali questioni solo in modo impreciso e incerto, ma questo desiderio di trovarsi a casa ovunque è di per sé al tempo stesso la ricerca delle strade che aprono la via maestra

alla risoluzione di tali problemi. E, ancora, per far ciò è necessario il martellare proprio del concetto, di quei concetti che possono aprire un varco. Si tratta di un afferrare concettuale e di concetti di un tipo *peculiarmente e originario*. I *concetti metafisici* resteranno in eterno inaccessibili alla sottigliezza d'ingegno in sé indifferente e non-vincolante delle scienze. I concetti metafisici non sono qualcosa che possiamo imparare, e che un docente, o qualcuno che si faccia chiamare filosofo, possa pretendere che gli vengano ripetuti e applicati.

Ma innanzitutto non saremmo in grado di cogliere questi concetti e il loro rigore concettuale, se non fossimo già anticipatamente *afferrati* da ciò che hanno il compito di cogliere concettualmente. Questo venir-afferrati, il destarlo e fondarlo è la fatica fondamentale del filosofare. Ma ogni venir-afferrato proviene da uno *stato d'animo* e permane nello stesso. Nella misura in cui il cogliere concettuale e il filosofare non sono un'occupazione qualunque accanto ad altre, [10] bensì accadono nel *fondo* dell'esserci umano, gli stati d'animo dai quali hanno origine il venir-afferrati e la concettualità della filosofia sono sempre e necessariamente *stati d'animo fondamentali* dell'esserci, tali che pervadono costantemente e in modo essenziale l'uomo, senza tuttavia che egli li debba sempre e necessariamente riconoscere come tali. *La filosofia accade sempre in uno stato d'animo fondamentale*. L'afferrare concettuale filosofico ha il suo fondamento in un venir-afferrati, e questo a sua volta in uno stato d'animo fondamentale. Novalis non intende forse qualcosa del genere, quando definisce la filosofia una nostalgia? Questo detto pronunciato da un poeta non sarebbe allora per nulla fallace, se fossimo capaci di trarne fuori l'essenziale.

D'altro canto ciò che abbiamo così ottenuto, non è una definizione della metafisica, bensì qualcosa d'altro. Abbiamo visto come, nei nostri tentativi iniziali di caratterizzare la metafisica, siamo stati sempre respinti e riportati indietro dalle vie traverse che percorrevamo, e perciò costretti a cogliere la metafisica a partire da se stessa. A questo punto si è sottratta a noi. Ma verso dove ci ha condotti? La metafisica si è ritratta e si ritrae nell'oscurità dell'essenza umana. La nostra domanda: cos'è metafisica? si è mutata nella domanda: cos'è l'uomo?

Certo, neppure a questo interrogativo abbiamo trovato una rispo-

sta. Al contrario, l'uomo stesso è diventato per noi più misterioso. Ci chiediamo nuovamente: cos'è l'uomo? Un passaggio, una direzione, una tempesta che infuria sopra il nostro pianeta, un ritorno oppure un disguido del possibile per gli dei? Non lo sappiamo. Ma abbiamo visto che in questo essere misterioso accade la filosofia.

*§ 3. Pensare metafisico come pensare
concettualmente totalizzante, che si muove verso la totalità
e afferra l'esistenza penetrandola*

Ci troviamo nell'orizzonte di un'osservazione preliminare che ha la funzione di avvicinarci al compito del corso, e allo stesso tempo [11] di renderne esplicito *l'atteggiamento globale*. Abbiamo visto come, nei confronti del titolo *Concetti fondamentali della metafisica*, inizialmente chiaro, ci troviamo ora disorientati, non appena ci domandiamo più da vicino che cosa sia la metafisica, che cosa, a grandi linee, dobbiamo sapere per poter in qualche modo prendere posizione su quanto stiamo trattando. Se esaminiamo tale questione, che cosa sia metafisica, ci muoviamo su *quelle* vie che ci sono immediatamente vicine e che sono già state percorse fin dai tempi antichi; sia che definiamo la filosofia come scienza o come proclamazione di una visione del mondo, oppure che tentiamo di paragonare la filosofia all'arte e alla religione, o che infine passiamo a definire la filosofia ricorrendo ad un orientamento storiografico, ne consegue che in ogni caso percorriamo vie traverse; vie traverse non solo perché sono in sé più lunghe, ma perché girano unicamente intorno al problema. Queste vie sono in effetti sentieri interrotti, vie che terminano all'improvviso e conducono in un vicolo cieco.

Ma queste considerazioni e questi tentativi, che abbiamo soltanto sommariamente intrapreso, in effetti manifestano qualcosa di essenziale: che non possiamo assolutamente sottrarci alla necessità di cogliere, in modo immediato e diretto, la filosofia e la metafisica, e proprio qui sta la difficoltà, cioè rimanere effettivamente presso ciò su cui ci stiamo interrogando senza trovar rifugio in qualche via traversa. Questo restare presso la cosa è la difficoltà maggiore soprattutto perché la filosofia,

non appena ci apprestiamo ad esaminarla seriamente, si sottrae a noi in una oscurità che le è peculiare, là dove è autentica: fare umano nel fondo dell'essenza dell'esserci umano.

Siamo dunque risaliti, in modo immediato e apparentemente arbitrario, a un detto di Novalis, secondo il quale la filosofia è una nostalgia, un impulso a essere ovunque a casa propria. Abbiamo tentato di interpretare questo detto. Abbiamo tentato di *trarvi fuori* qualcosa. Da ciò è risultato che questo desiderio di essere a casa *ovunque*, cioè di esistere *nella totalità* [12] dell'ente, non è altro che un peculiare interrogare intorno a ciò che significa questo "nella totalità" che noi chiamiamo *mondo*. Ciò che accade in questo interrogare e cercare, in questo qui-e-là, è la finitezza dell'uomo. Quello che si compie in questo processo di finitizzazione è l'estrema forma di autoisolamento, in cui ognuno sta per sé come un singolo dinanzi al tutto. Da quanto detto risulta che questo interrogare che-coglie-e-afferra concettualmente, è fondato in ultima analisi proprio in un venir-afferrati, che ci deve determinare e in base al quale possiamo afferrare concettualmente e siamo in grado di cogliere ciò che poniamo in questione. Ogni venir-afferrati ha le sue radici in uno stato d'animo. In definitiva ciò che Novalis chiama *nostalgia* è lo *stato d'animo fondamentale del filosofare*.

Se ritorniamo al punto di partenza della nostra considerazione preliminare e ci chiediamo nuovamente cosa significa il titolo "Concetti fondamentali della metafisica", non lo intenderemo più semplicemente in analogia a "Principi fondamentali della zoologia" o "Lineamenti fondamentali della linguistica". La metafisica non è un settore del sapere, all'interno del quale esaminiamo un ambito definito di oggetti con l'ausilio di una tecnica di pensiero. Rinunceremo quindi ad inquadrare la metafisica come una disciplina scientifica tra le altre. Per il momento dobbiamo lasciare aperta la questione di cosa sia in generale la metafisica. Vediamo soltanto che la metafisica è un accadere-fondamentale nell'esserci umano. Le sue nozioni fondamentali sono concetti, ma questi, così si dice in logica, sono rappresentazioni pro-positive nelle quali rappresentiamo qualcosa di universale o qualcosa nella sua generalità, qualcosa riguardo all'universale che molte cose hanno in comune tra loro. Grazie alla rappresentazione di questo universale siamo in grado di defi-

nire le singole cose che ci sono preliminarmente date, di definire per esempio questa cosa come cattedra e quell'altra come casa. Il concetto viene così inteso come atto del rappresentare che definisce. È tuttavia evidente che i concetti fondamentali della metafisica e in generale i concetti della filosofia non potranno [13] mai essere qualcosa di simile, se ci ricordiamo che essi stessi si ancorano in un venir-afferrati, all'interno del quale noi non rappresentiamo ciò che afferriamo concettualmente, ma ci muoviamo invece in un comportamento totalmente diverso e, in senso originario, fondamentalmente differente da ogni metodo scientifico.

Metafisica è un interrogare nel quale ci interroghiamo penetrando nella totalità dell'ente, e ci interroghiamo in modo tale che noi stessi, gli interroganti, siamo inclusi nella domanda, veniamo cioè posti in questione.

In conformità a ciò, i concetti fondamentali non sono degli universali, né formule valide per le caratteristiche universali di un dominio di oggetti (animali, linguaggio), bensì sono concetti di un tipo peculiare. Essi afferrano sempre concettualmente in sé la totalità, sono *totalità-concettuali*. Ma sono totalità concettuali anche in un secondo senso, connesso al primo quanto altrettanto essenziale: sempre con-afferrano concettualmente in sé l'uomo che afferra concettualmente e il suo esserci: non a posteriori, bensì in modo tale che essi non siano quello senza questo e viceversa. Non esiste nessun concetto del tutto senza la totalità concettuale dell'esistenza stessa di colui che filosofa. Il pensare metafisico è pensare concettualmente totalizzante nel duplice senso di muoversi verso il tutto e di afferrare l'esistenza penetrando in essa.

L'AMBIGUITÀ NELL'ESSENZA DELLA FILOSOFIA
(METAFISICA)

La comprensione del titolo del corso e la delineazione del nostro compito si è così mutato, ma mutato è anche il comportamento fondamentale all'interno del quale dovremo mantenerci nel corso di tutte le nostre discussioni. Più precisamente, mentre prima non sapevamo proprio nulla dell'esistenza di un comportamento fondamentale del filosofare, ma restavamo nell'indifferente attesa di nuove nozioni da apprendere, ora invece si è affacciata l'idea che ci venga richiesto qualcosa come un comportamento fondamentale. In un primo momento potremmo pensare: concetti fondamentali della metafisica, lineamenti fondamentali della linguistica, tutto ciò presuppone un interesse, ma in fondo quello che presuppone è proprio un'indifferente attesa di qualcosa che ci arrichi, in modo più o meno convincente, delle conoscenze. Ci rendiamo conto che non è così. Si tratta essenzialmente e necessariamente di un esser-pronti. Per quanto questo comportamento fondamentale possa risultare confuso e incerto, e per il momento debba rimanere tale, ha proprio in questa sua insicurezza la vitalità e la forza di cui abbiamo bisogno per poter in generale comprendere qualcosa in proposito. Se non vi aggiungiamo il piacere di avventurarci nell'esistenza dell'uomo, il gusto di assaporare tutta l'enigmaticità e pienezza dell'esserci e delle cose, l'indipendenza da scuole e dottrine, e tuttavia con tutto ciò una profonda volontà di ascoltare e di imparare, solo a queste condizioni gli anni trascorsi all'università, per quante conoscenze si riesca ad accumulare, non andranno del tutto perduti. Non solo: ma gli anni a venire prenderanno una piega oscura e stentata il cui esito assomiglierà ad una sorta

di sogghignante tranquillità. Dobbiamo semplicemente comprendere come ci venga richiesta un'attenzione [15] di tipo diverso rispetto a quella necessaria per imprimersi nella mente, o, per meglio dire, accumulare negli scomparti della memoria i risultati di ricerche oppure una dimostrazione nell'ambito delle scienze. Eppure, per quel che riguarda l'allestimento esterno, tutto rimane invariato: Tarila, la cattedra, il docente, gli studenti, solo che da una parte si tengono lezioni di matematica, da un'altra sulla tragedia greca e qui di filosofia. Ma se la filosofia è qualcosa di completamente diverso rispetto a una scienza, e le rimane tuttavia l'apparenza esteriore della scienza, allora in certo qual modo si nasconde, non viene alla luce in modo diretto. Più ancora: si presenta come qualcosa che non è né un suo capriccio, né un difetto, bensì che fa parte dell'essenza positiva della metafisica. Che cosa? *L'ambiguità*. Le nostre osservazioni preliminari sulla filosofia potranno dirsi concluse solamente quando avremo preso brevemente in considerazione l'ambiguità, che caratterizza in senso positivo l'essenza della metafisica e della filosofia.

In riferimento a questa ambiguità essenziale della metafisica discuteremo tre punti: 1. L'ambiguità del filosofare in generale; 2. l'ambiguità nel nostro filosofare, qui e ora, nel comportamento degli ascoltatori e nel comportamento del docente; 3. L'ambiguità della verità filosofica in quanto tale.

Non discuteremo questa ambiguità della filosofia per sviluppare una psicologia del filosofare, ma per chiarire l'atteggiamento fondamentale da noi richiesto, al fine di lasciarci condurre con maggiore chiarezza nelle future discussioni e abbandonare false attese, siano esse troppo elevate o troppo misere.

*§ 4. L'ambiguità nel filosofare in generale:
l'incertezza se la filosofia è scienza e proclamazione
di una visione del mondo oppure no*

Queste false attese le conosciamo già per sommi capi. La filosofia si presenta come una scienza, sembra una scienza e tuttavia [16] non lo

è. La filosofia si presenta come proclamazione di una visione del mondo, e parimenti non lo è. Questi due modi di apparire e di sembrare vengono ad unirsi, e solo allora il carattere di ambiguità appare in tutta la sua evidenza. Quando la filosofia assume parvenza di una scienza, vediamo rinviati alla visione del mondo. La filosofia sembra essere la giustificazione ed esposizione scientifica di una visione del mondo, e tuttavia è qualcosa d'altro.

Questa duplice apparenza illusoria di scienza e di visione del mondo procura alla filosofia uno stato di costante *insicurezza*. Da un lato sembra che per essa non vi possano mai essere nozioni scientifiche ed esperienze sufficienti, e tuttavia questo “mai-abbastanza” di nozioni scientifiche al momento decisivo è comunque sempre troppo. D'altro canto, a tutta prima, sembra che la filosofia esiga che le sue conoscenze vengano in qualche modo applicate in pratica e trasposte nella vita attiva. Ma viene sempre alla luce come siffatto sforzo morale sia destinato a restare estraneo al filosofare. Sembra che si possano unire insieme pensiero creativo e sforzo ideologico-morale e far risultare da ciò la filosofia. Dal momento che, per lo più, si conosce la filosofia soltanto sotto questo suo *ambiguo doppio volto, come scienza e come proclamazione di una visione del mondo*, si cerca di imitare questo doppio aspetto, per renderle giustizia. Ciò produce quelle figure ibride che, senza midollo né ossa né sangue, vivacchiano in una sorta di esistenza letteraria. Viene così fuori un trattato scientifico con indicazioni moraleggianti annesse o sparse qua e là, oppure una predica più o meno valida che si avvale di terminologie e forme di pensiero scientifiche. Entrambe le cose possono sembrare filosofia, eppure non lo sono. Al contrario, qualcosa può presentarsi come un trattato rigorosamente scientifico, asciutto, pesante, senza alcun accento moraleggiante né con riferimenti ideologici, pura scienza, [17] ed essere tuttavia profondamente carico di filosofia. O ancora, può avvenire un colloquio a quattr'occhi senza alcuna terminologia né apparato scientifico, un dialogo comune, ed essere un rigorosissimo ragionamento filosofico.

Così, nascosta sotto molteplici forme apparenti o anche travestimenti, la filosofia vaga sulla pubblica piazza. A volte sembra filosofia e non lo è affatto, a volte non lo sembra proprio e invece lo è; può venir rico-

nosciuta solamente da colui che le è divenuto affine nel più profondo di sé, cioè da colui che se ne cura. Ciò vale in particolar modo per quanto tenteremo di fare in questo corso.

*§ 5. L'ambiguità del nostro filosofare qui e ora
nel comportamento degli ascoltatori e del docente*

Ma l'ambiguità della filosofia non scompare affatto, e anzi si accentua, ogni qualvolta ci si occupi di essa esplicitamente, come nel nostro caso: qui e ora. Filosofia come materia di insegnamento, materia d'esame, una disciplina nella quale, come in altre discipline, si consegue la laurea. Per gli studenti e i docenti la filosofia ha l'apparenza di una materia generale, sulla quale vengono tenuti corsi e lezioni. Di conseguenza il nostro comportamento nei suoi confronti è il seguente: decidiamo di seguire questo corso oppure passiamo oltre. Con ciò non accade niente, semplicemente qualcosa non ha luogo. Perché mai, altrimenti, godremmo della libertà accademica? In tal modo guadagniamo e perfino risparmiamo i dieci marchi della tassa di iscrizione al corso. Certo, non bastano per un paio di sci, ma vanno giusto bene per un bel paio di racchette da sci, e forse questi ultimi sono ben più importanti del corso di filosofia. Chi può saperlo, la filosofia potrebbe essere soltanto un'illusione.

[18] Forse abbiamo tralasciato un'occasione essenziale. Lo strano è che non ce ne accorgiamo, e che non ci rendiamo mai conto che, se passiamo oltre, non ci accade proprio nulla, e che possiamo tenere discorsi impegnati nei corridoi dell'università proprio come gli altri, che seguono le lezioni di filosofia e magari citano anche Heidegger. Se poi non siamo passati oltre e frequentiamo il corso, abbiamo così eliminato l'ambiguità? È forse all'apparenza cambiato qualcosa? Non siedono forse tutti ugualmente attenti o ugualmente annoiati? Siamo forse migliori del vicino perché capiamo più in fretta, oppure perché siamo più esperti e abili nel parlare, magari un po' più impraticchiti di altri in una terminologia filosofica, per aver già frequentato alcuni seminari? Ma forse, nonostante tutto ciò, ci manca quel qualcosa di essenziale che un altro, anche soltanto una studentessa, al contrario possiede già.

Noi — voi come ascoltatori — siamo costantemente circondati e spinti da un essere ambiguo: la filosofia. E poi il docente: cosa mai non è in grado di dimostrare, e in quale selva di concetti e terminologie può muoversi, mettendo in campo un tale apparato scientifico da spaventare il povero ascoltatore! Può presentarsi come se, con il proprio pensiero, la filosofia fosse per la prima volta venuta al mondo come scienza assoluta. Cosa mai non è in grado di raccontare, con le più recenti parole d'ordine sulla situazione mondiale, sullo spirito e sul futuro dell'Europa, sulla futura era mondiale e sul nuovo Medioevo! Con quale impareggiabile serietà sa tenere discorsi sulla situazione dell'università e sulla sua attività, e domandare cos'è l'uomo, se un passaggio o un disguido per gli dei! Forse è un commediante, chi può saperlo? Ma se non lo fosse, cosa può essere mai questo suo iniziare contraddittorio, dal momento che il filosofare è una discussione sulle cose ultime, qualcosa di ultimo in cui l'uomo viene isolato nel suo esserci, proprio mentre al contempo il docente [19] si rivolge alle masse? Se è una persona che filosofa, perché abbandona la solitudine e si presenta sulla piazza come pubblico professore? Ma soprattutto, che impresa pericolosa è mai questo ambiguo atteggiamento!

Teniamo soltanto discorsi alle masse oppure, a un esame più attento, attuiamo nei loro confronti un'opera di persuasione, che si basa su di un'autorità che non abbiamo affatto, e che però, per varie ragioni, si diffonde sotto forme diverse, anche se non lo vogliamo? Su cosa si fonda infatti questa autorità, grazie alla quale compiamo implicitamente quest'opera di persuasione? Non dal fatto di aver ricevuto l'incarico da un potere più alto, e neppure dal fatto di essere più saggi e più intelligenti di altri, bensì unicamente dal fatto di non venir compresi. Questa dubbia autorità opera a nostro favore soltanto finché non veniamo compresi. Se invece veniamo compresi, allora appare chiaro se filosofiamo oppure no. Se non filosofiamo, questa autorità crolla da sé. Ma se filosofiamo, non è mai esistita. Allora soltanto diviene evidente che il filosofare è in senso radicale proprio di ogni uomo, e solo certi uomini possono o devono avere il destino particolare di essere per gli altri l'occasione che li desta alla filosofia. Dunque chi insegna non è affatto escluso dall'ambiguità, ma al contrario, già solo per il fatto di presentarsi e com-

parire come un'insegnante, diffonde innanzi a sé una parvenza illusoria. Così ogni corso di filosofia, sia esso un filosofare oppure no, è un'impresa segnata dall'ambiguità, che le scienze non conoscono.

A tutte queste considerazioni sull'ambiguità del filosofare in generale e del nostro in particolare, si potrebbe obiettare: effettivamente entra in gioco un certo grado di illusorietà, di falsità, una ingiustificata influenza basata sull'autorità; ma in prima e ultima istanza tutto ciò si decide sul terreno reale della dimostrazione. Il singolo [20] ha importanza soltanto nella misura in cui fornisce dimostrazioni, e induce gli altri al consenso mediante ciò che ha dimostrato. Cosa mai, in filosofia, non è stato dimostrato e spacciato per tale — eppure! Come stanno le cose in relazione al dimostrare? Che cosa è propriamente dimostrabile? Forse è dimostrabile sempre e soltanto ciò che è essenzialmente senza importanza. Forse ciò che può, e di conseguenza deve, venir dimostrato, è a ben vedere qualcosa che vale poco. Ma se il filosofare coglie qualcosa di essenziale, può e per conseguenza deve essere un qualcosa di indimostrabile? Può la filosofia muoversi nell'ambito di affermazioni arbitrarie? O forse non ci è affatto consentito di fissare il filosofare nell'autaut di “dimostrabile” o “indimostrabile”? Come stanno le cose, in generale, in relazione alla verità della filosofia? Il carattere di verità della filosofia è qualcosa di simile all'evidenza di un principio scientifico, oppure è qualcosa di totalmente diverso? Con questi interrogativi tocchiamo con mano la questione dell'intrinseca ambiguità della filosofia.

§ 6. La verità della filosofia e la sua ambiguità

Nel corso delle osservazioni preliminari finora compiute abbiamo raggiunto in via provvisoria la caratterizzazione della metafisica come pensare concettualmente totalizzante, un interrogare che in ogni sua domanda, e non soltanto nei risultati, si interroga a proposito della totalità. Ogni questione rivolta alla totalità con-afferra concettualmente in sé l'interrogante, lo pone in questione a partire dalla totalità. Abbiamo cercato di caratterizzare la totalità a partire da un aspetto apparentemente psicologico, cioè a partire da quanto abbiamo chiamato l'ambiguità del

filosofare. Fino ad ora abbiamo osservato questa ambiguità della filosofia seguendo due direzioni: in primo luogo l'ambiguità del filosofare *in generale*, e in secondo luogo l'ambiguità del *nostro* filosofare *qui e ora*. [21] L'ambiguità della filosofia in generale consiste nel fatto che si presenta come scienza e come visione del mondo, e non è né l'una né l'altra. Questa ambiguità ci porta ad essere incerti se la filosofia sia una scienza e una visione del mondo o meno.

Ma questa ambiguità generale si accentua proprio quando si osa presentare qualcosa come filosofia in modo esplicito: così l'apparenza illusoria non viene eliminata, bensì accentuata. È un'apparenza illusoria in duplice senso, che colpisce voi, gli ascoltatori, e me; un'apparenza illusoria che, per ragioni sulle quali torneremo in seguito, non può affatto venir eliminata. Per il docente questa apparenza illusoria è ancora più ostinata o pericolosa, perché a suo favore parla sempre una certa autorità non voluta, la quale viene esercitata in un'opera di persuasione particolare e difficilmente percepibile, un'opera di persuasione che solo di rado si mostra nella sua evidente pericolosità. Ma quest'opera di persuasione, insita in ogni esposizione filosofica, non scomparirebbe neppure, se si avanzasse la richiesta che tutto debba essere ricondotto unicamente ad argomenti dimostrativi, e che tutte le conclusioni possano essere tratte solo nell'ambito di quanto è stato dimostrato. Il presupposto che questa ambiguità possa fondamentalmente venire eliminata limitandosi a ciò che è dimostrabile, risale ad un altro presupposto, che giace più in profondità: che cioè anche in filosofia il dimostrabile sia l'essenziale. Ma questo forse è un errore; forse è dimostrabile soltanto ciò che è essenzialmente senza importanza, e tutto ciò che ha bisogno di venir dimostrato, non ha forse in sé rilevanza alcuna.

Quest'ultimo tentativo di eliminare l'ambiguità limitandoci al dimostrabile, ci conduce dunque alla questione del carattere e della verità e della conoscenza filosofica, e se si possa a questo proposito parlare di dimostrabilità.

Per il momento tralasciamo il fatto caratteristico che il problema della verità filosofica è stato posto solo di rado, e anche allora soltanto in modo provvisorio. Che le cose stiano in questa maniera [22], non dipende dal caso, bensì ha la sua ragion d'essere proprio nell'ambiguità

della filosofia. In che senso? L'ambiguità della filosofia induce l'uomo a porre quale alleato e guida della filosofia il suo sano buon senso, il quale prescrive in modo altrettanto ambiguo che cosa si debba pensare della filosofia e della sua verità.

Abbiamo affermato che il filosofare è una discussione e un dialogo sulle cose ultime ed estreme. Anche la coscienza comune sa che la filosofia è qualcosa del genere, sebbene fraintenda questo sapere, intendendolo come una visione del mondo e una scienza assoluta.

Ma ora la filosofia si presenta in primo luogo come qualcosa che riguarda tutti, e che tutti possono comprendere, e in secondo luogo come qualcosa di ultimo e di supremo.

a) Il presentarsi della filosofia come qualcosa che riguarda tutti e che tutti possono comprendere

La filosofia è qualcosa che riguarda tutti. Non è il privilegio di un singolo uomo. Di questo probabilmente non si può dubitare. Ma la coscienza comune deduce implicitamente da ciò: le cose che riguardano tutti, devono poterle comprendere tutti. La filosofia deve quindi essere comunque accessibile a tutti. Questo "comunque" significa: deve apparire immediatamente chiara. Immediatamente, cioè come ognuno è e si trova, senza ulteriore dispendio di forze per il sano buon senso. Ma tutti sanno che ciò che tutti possono comprendere comunque, sono delle asserzioni del tipo: $2 \times 2 = 4$, ovvero ciò che può venir accertato attraverso un calcolo, il quale non sta al di là delle capacità di calcolo di chiunque e di ciò con cui tutti possono comunque calcolare. Il calcolare è quanto si può comprendere come $2 \times 2 = 4$. Per afferrare cose simili è necessario un dispendio minimo della sostanza umana, o addirittura non ne è necessario alcuno. Queste verità universalmente valide per tutti, le comprendiamo senza mettere mai in gioco la nostra essenza umana a partire dal suo fondamento. Tali cose che comprendo, le comprende un uomo qualunque, [23] sia egli una persona istruita o un contadino, un galantuomo oppure un manigoldo, sia che questa persona sia profonda e vicina a se stessa, sia che sia dispersa e irretita nel contingente. La filosofia

riguarda tutti. Dunque è per tutti, così come tutti immaginano che sia. La verità filosofica, proprio perché riguarda tutti, deve poter essere comprensibile a tutti secondo il criterio della quotidianità. La conclusione immediata di questo ragionamento è: *ciò che* tutti possono comprendere, racchiude in sé il *modo* e la *maniera* in cui tutti lo possono comprendere. Ciò che a tutti è comprensibile, prescrive che cosa possa essere vero in generale, e come debba essere una verità in generale e successivamente (in seconda istanza) una verità filosofica.

b) Il presentarsi della filosofia come qualcosa
di ultimo e di supremo

) La verità filosofica nella sua illusoria apparenza di verità
assolutamente certa

La filosofia è qualcosa di ultimo e di estremo. Ma questo è proprio ciò che tutti devono avere e poter possedere *saldamente*. È per tutti chiaro che, poiché questa è la cosa suprema, deve essere anche la più sicura. Deve essere quanto vi è di più certo. Ciò che tutti possono comprendere senza sforzo alcuno, deve avere il carattere di *suprema certezza*. E, guarda caso, ciò che è comunque accessibile a tutti come $2 \times 2 = 4$, lo conosciamo nella sua formulazione estrema come conoscenza matematica; come altresì tutti sanno, questa è anche la conoscenza suprema, la più rigorosa e più certa. E così avremmo ricavato da ciò che il filosofare è, e deve essere, l'idea e il metro di paragone della verità filosofica. Come se ciò non bastasse, sappiamo che Platone, al quale certo non vorremo negare il carisma del filosofo, fece scrivere sopra l'ingresso della sua Accademia: μ . Nessuno vi abbia accesso che non sia versato nella geometria e nella conoscenza matematica. E qual era l'intenzione di Cartesio, che determinò l'atteggiamento fondamentale della filosofia moderna, se [24] non quella di procurare alla verità filosofica il carattere di verità matematica, e sottrarre così l'umanità al dubbio e alla mancanza di chiarezza? Di Leibniz ci è stato tramandato il detto: "Sans les mathématiques on ne pénètre point au fond de la Métaphysi-



que”, senza la matematica non si può penetrare nel fondo della metafisica. Questa è dunque la conferma più profonda e completa di ciò che per ognuno vale come verità assoluta in filosofia.

Ma se è chiaro come il sole che la verità filosofica è verità assolutamente certa, perché la filosofia non riesce mai a portare a compimento questa fatica? Al contrario, nell’intera storia della filosofia, non abbiamo forse modo di vedere, proprio in relazione a ciò, una catastrofe dopo l’altra? Pensatori come Aristotele, Cartesio, Leibniz e Hegel devono sopportare di venir confutati da un dottorando. Queste catastrofi sono così catastrofiche che gli interessati non se ne accorgono neppure.

Non dobbiamo forse concludere, tenuto conto dell’esperienza fatta finora sul destino della filosofia come scienza assoluta, che questo obiettivo deve venire definitivamente abbandonato? A questa deduzione si potrebbe obiettare in primo luogo che, sebbene due millenni e mezzo di storia della filosofia occidentale rappresentino un considerevole periodo di tempo, esso non è però sufficiente perché si possa trarre per tutto il tempo a venire una tale conclusione, e, in secondo luogo, che in questa maniera non si possono affatto trarre conclusioni per il futuro a partire da ciò che è stato, e decidere in materia; la possibilità che la filosofia giunga un giorno a tale obiettivo, deve dunque fundamentalmente rimanere aperta.

A queste due obiezioni si deve rispondere: non neghiamo alla filosofia il carattere di scienza assoluta, perché fino ad ora non l’ha ancora raggiunto, bensì perché questa idea [25] dell’essenza filosofica viene ascritta alla filosofia sulla base della sua ambiguità, e perché questa idea mina nel più profondo l’essenza stessa della filosofia. Per questo abbiamo fatto dei brevi cenni sull’origine di tale idea. Cosa significa porre innanzi alla filosofia la conoscenza matematica come suo criterio di paragone per la conoscenza come suo ideale di verità? Niente di meno che porre la conoscenza non-vincolante e più vuota quanto al suo contenuto, come misura per quella più vincolante e più piena, cioè rivolta al tutto. Dunque la possibilità che la filosofia, un giorno, riesca a raggiungere il suo presunto obiettivo di divenire scienza assoluta, non deve venire lasciata aperta, perché questa possibilità non è affatto una possibilità della filosofia.

Il motivo per cui rifiutiamo a priori e fondamentalmente questa connessione tra conoscenza matematica e conoscenza filosofica è il seguente: la conoscenza matematica, sebbene racchiuda oggettivamente un vasto patrimonio di conoscenze, è, quanto al contenuto, la più vuota che si possa immaginare, e, come tale, la meno vincolante per l'uomo. Per questo ci troviamo di fronte al fatto straordinario che matematici dell'età di diciassette anni possono compiere grandi scoperte. Le conoscenze matematiche non devono necessariamente essere sorrette dalla sostanza più profonda dell'uomo. Per la filosofia una cosa del genere è completamente impossibile. Questa conoscenza matematica, la più vuota e allo stesso tempo la meno vincolante per la sostanza dell'uomo, non può dunque divenire il metro di paragone per la conoscenza più completa e vincolante che si possa immaginare, quella filosofica. Questa è la vera ragione, per il momento appena accennata, per cui la conoscenza matematica non può venir proposta quale ideale della conoscenza filosofica.

) La vuotezza e il carattere non-vincolante del principio di contraddizione formale. Il radicamento della verità della filosofia nel destino dell'esserci

Se rispondiamo in tal modo a queste obiezioni e sosteniamo la tesi che, in breve, la conoscenza filosofica non è una conoscenza matematica in senso lato, che non ha il carattere di certezza assoluta, non siamo allora minacciati da un'altra *obiezione*, ben più acuta, che rende vane tutte le discussioni precedenti? Non può chiunque venirci incontro e dire: un momento, voi continuate ad affermare in tono deciso che la filosofia non è una scienza, che non è una conoscenza assolutamente certa; ma proprio questo, che essa non è una conoscenza assolutamente certa, deve tuttavia essere assolutamente certo, e questa tesi assolutamente certa voi la andate proclamando in un corso di filosofia. Ma ecco qui dunque tutto il carattere sofisticato di questo modo di fare non scientifico. Affermare che non c'è alcuna certezza assoluta con la pretesa che ciò sia assolutamente certo, è il modo di procedere più subdolo che si possa immaginare, il quale però ha anche vita breve. Come potrebbe infatti resistere all'obiezione appena avanzata?

Dal momento che l'argomento che ci viene ora contrapposto, non ha avuto origine oggi, ma riappare continuamente, dobbiamo tenerlo ben presente e comprenderlo nella sua evidenza formale. Non è un argomento convincente? L'argomento dice: affermare con assoluta certezza che non esiste alcuna certezza assoluta, è assurdo e in sé contraddittorio. Infatti in questo modo viene ad esserci almeno *la* certezza che non c'è alcuna certezza. Ma ciò significa che *una* certezza c'è. Davvero, questo argomento è tanto convincente quanto è logoro, ed è logoro come anche da sempre privo di effetto. Il fatto poi che questo argomento sia in apparenza incrollabile [27] e non abbia, nonostante ciò, alcun rilievo, è casuale. Comunque non vogliamo appellarci ulteriormente alla sua inefficacia nel corso della storia passata, quanto proporre una duplice riflessione.

Primo: proprio perché viene addotto sempre con tanta facilità, questo argomento non ha essenzialmente nulla da dire. È totalmente vuoto e non-vincolante. È un argomento che, quanto al contenuto, non si riferisce affatto alla filosofia, bensì a un'argomentazione formale che costringe chiunque parli ad autocontrollarsi. Se questo argomento avesse la forza probante e la portata che in tali circostanze gli viene attribuita, allora, almeno secondo il modo di pensare di coloro che pretendono di basare tutto su tale certezza e su tali prove sicure, si dovrebbe preliminarmente dimostrare come questo vuoto artificiale basato sulla autocontraddizione formale, abbia in sé la proprietà di determinare e sostenere la filosofia nella sua essenza, nel suo essere qualcosa di estremo e di totale. Questa prova non solo non è stata fino ad ora fornita, ma non ne è stata neppure riconosciuta la necessità da parte di coloro che la utilizzano per argomentare.

Secondo: questo argomento, che spera di distruggere la nostra tesi secondo la quale la filosofia non è scienza e non ha carattere di certezza assoluta, non coglie affatto nel segno. Infatti non affermiamo né affermeremo mai, in modo assolutamente certo che la filosofia non è una scienza. Perché lo lasciamo incerto? Forse perché, in fondo, lasciamo ancora aperta la possibilità che lo sia? In nessun modo, bensì perché non siamo e non possiamo mai essere assolutamente certi di filosofare con tutti questi nostri discorsi. Se non siamo neppure assolutamente certi di

ciò che facciamo, come potremo mai voler ascrivere al nostro fare una certezza assoluta?

Siamo incerti del filosofare. E tuttavia, non potrebbe la filosofia avere in sé una qualche certezza assoluta? No, poiché [28] il nostro essere incerti del filosofare non è una proprietà casuale della filosofia che riguarda soltanto noi, bensì qualcosa che le appartiene, dal momento che si tratta di una attività dell'uomo. La filosofia ha senso solamente in quanto fare umano. *La sua verità è essenzialmente quella dell'esserci umano.* La verità della filosofia è con-radicata nel destino dell'esserci. Ma questo esserci accade nella libertà. Possibilità, mutamento e situazione sono oscuri. L'esserci si trova dinanzi a possibilità che non prevede. È soggetto a un mutamento che non conosce. Si muove costantemente in una situazione di cui non è padrone. Tutto ciò che fa parte dell'esistenza dell'esserci, fa anche parte, in modo altrettanto essenziale, della verità della filosofia. Se affermiamo tali cose, non vuol dire che le sappiamo con assoluta certezza, e neppure con una certa probabilità, il che è solo il concetto opposto rispetto a una presupposta certezza assoluta. Sappiamo tutto ciò nell'orizzonte di un peculiare tipo di sapere, che è caratterizzato dall'oscillare tra la certezza e l'incertezza, un sapere nel quale entriamo e ci immedesimiamo solamente per mezzo del filosofare. Infatti, finché diciamo semplicemente tali cose, sorge sempre l'illusione che questi siano principi apodittici, anche se non ne siamo partecipi. L'apparenza illusoria scompare, se mutiamo il contenuto.

Ma se noi stessi non sappiamo se stiamo filosofando oppure no, tutto comincia a vacillare! È proprio così. Tutto deve iniziare a vacillare. Non possiamo esigere altro da noi stessi. Soltanto se fossimo certi di essere un dio o magari Dio stesso ciò non accadrebbe. Ma allora anche la filosofia diverrebbe assolutamente superflua, e tanto più lo sarebbe il nostro discutere su di essa. Dio infatti non filosofa, se è vero che la filosofia deve mantenersi nell'orizzonte della nullità e della finitezza, come ci suggerisce il nome stesso: questo amore per... questa nostalgia di... La filosofia è il contrario di ogni sorta di conforto e di ogni consolazione. È il vortice nel quale l'uomo viene risucchiato, al fine di comprendere concettualmente l'esserci senza cadere in [29] fantasticherie. Proprio perché la verità, che è propria di un tale afferrare concettuale, è qualcosa

di ultimo e di estremo, ha come costante e pericolosa compagna la suprema incertezza. Tra coloro che ricercano la conoscenza, nessuno si trova in ogni istante tanto vicino all'errore come colui che filosofa. Chi non l'ha ancora capito, non ha ancora minimamente avvertito che cosa significhi realmente filosofare. Ciò che è ultimo ed estremo, è quanto vi è di più rischioso e insicuro, e tale carattere si accentua ancor più, perché questo qualcosa di ultimo e di estremo dovrebbe essere, propriamente e ovviamente, ciò che vi è di più certo per ognuno; apparenza illusoria nella quale fa poi la sua comparsa anche la filosofia. Presi dalla vertigine dell'idea che la filosofia sia la scienza assoluta, si è soliti dimenticare questa sua pericolosa compagna. Magari poi, improvvisamente, ci si ricorda di ciò a posteriori, senza però che questo ricordo divenga decisivo per l'agire. Perciò solo di rado si desta l'autentico atteggiamento fondamentale, adeguato a questa ambiguità intrinseca della verità filosofica. Non conosciamo ancora questo elementare esser pronti per la pericolosità della filosofia. Poiché non ci è noto, e tanto meno presente, non è mai oggetto di dialogo tra coloro che si occupano di filosofia, ma che non filosofano se non raramente, oppure mai. Fino a quando mancherà questo elementare esser-pronti per l'intima pericolosità della filosofia, non avrà mai luogo una vera discussione filosofica, per quanti articoli vengano sguinzagliati l'uno contro l'altro nei periodici e nelle riviste. Ognuno di loro vuole dimostrare all'altro qualche verità, e, nel far ciò, dimentica l'unico vero compito, il più difficile, che è quello di sospingere il proprio esserci e quello degli altri nell'orizzonte di una fruttuosa problematicità.

) L'ambiguità dell'atteggiamento critico
in Cartesio e nella filosofia moderna

Non è un caso che con il venire alla luce, in Cartesio, dell'intendimento robusto ed esplicito di elevare la filosofia al rango di scienza assoluta, si sviluppi anche una peculiare ambiguità della filosofia. Cartesio ebbe fondamentalmente l'intuizione di fare della filosofia una conoscenza assoluta. E proprio in lui possiamo osservare un fatto singolare.

il filosofare inizia con il *dubbio*, e sembra che tutto venga posto in questione. Ma è solo un'apparenza. L'esistenza, l'io (l'ego) non viene affatto posto in questione. Questa apparenza illusoria e questa ambiguità dell'atteggiamento critico si trascinano attraverso tutta la filosofia moderna, fino ai giorni nostri. Al massimo è un atteggiamento critico-scientifico, ma non è critico in senso filosofico. È sempre e soltanto il sapere, l'esser-coscienti delle cose, degli oggetti o magari anche dei soggetti a venir posto in questione (se non addirittura lasciato semplicemente in sospeso e neppure preso in considerazione), e questo unicamente per rendere più rigorosa e convincente quell'esigenza di sicurezza presupposta fin da principio. *Ma l'esserci stesso non viene mai posto in questione.* Un atteggiamento fondamentale di tipo cartesiano in filosofia non potrà mai porre in questione l'esistenza dell'uomo, perché, così facendo, distruggerebbe in partenza le sue intenzioni più proprie. Tale atteggiamento, come ogni filosofia dell'era moderna a partire da Cartesio, non mette in gioco proprio nulla. Al contrario, l'atteggiamento fondamentale di Cartesio sa, o crede di sapere a priori, che tutto può venir dimostrato e fondato in modo assolutamente rigoroso e puro. Per dimostrarlo adotta il metodo critico in una maniera non vincolante e tantomeno rischiosa; così critico da presumere di avere a priori la certezza che non gli accadrà nulla. Comanderemo in seguito perché le cose stanno così. Fintantoché ci [31] atteggiamento in questo modo verso noi stessi e verso le cose, ci collochiamo al di fuori della filosofia.

§ 7. *La lotta del filosofare contro l'ambiguità
insuperabile della sua essenza. L'autonomia del filosofare
in quanto accadimento fondamentale nell'esserci*

Lo sguardo gettato sulla molteplice ambiguità del filosofare è scoraggiante, e tradisce in fondo tutta l'inutilità di tale procedere. Sarebbe uno sbaglio voler attenuare anche solo parzialmente questa impressione che il filosofare si trovi in uno stato di assoluta disperazione, o magari voler accomodare le cose in un secondo tempo, affermando che in fondo la situazione non è poi così grave e che nella storia dell'umanità la

filosofia ha compiuto molte e altre cose. Questo è soltanto chiacchiera, che col suo discorrere distoglie dalla filosofia. Questo sgomento va piuttosto, al contrario, mantenuto e sopportato. Proprio in esso si manifesta infatti un carattere essenziale di ogni afferrare concettuale proprio della filosofia, cioè il fatto che il concetto filosofico è un *attacco* rivolto in direzione dell'uomo ed esattamente' dell'uomo nella sua totalità, che viene espulso dalla quotidianità e ricacciato nel fondamento delle cose. Ma chi compie questo attacco non è l'uomo, l'equivoco soggetto della quotidianità e della beatitudine del sapere, bensì è *l'esser-ci nell'uomo che, nel filosofare, indirizza il suo attacco verso l'uomo*. Nel fondo della sua essenza l'uomo è dunque un essere attaccato e afferrato; attaccato dal "fatto che è ciò che è", è concettualmente co-incluso in ogni interrogare concettualmente afferrante. Ma questo esser-incluso nella totalità concettuale non è una sorta di timore beato, bensì la lotta contro l'ambiguità insuperabile di ogni interrogare e di ogni essere.

Sarebbe altresì un errore vedere nel filosofare un modo di fare disperato, [32] che logora se stesso, qualcosa di tetro, di depresso, di "pessimistico", rivolto a tutto quanto c'è di oscuro e di negativo. Intendere il filosofare in questo modo sarebbe un errore non già perché, accanto a queste presunte ombre, ha anche i suoi lati luminosi, bensì perché tale valutazione del filosofare non è affatto ricavata a partire dal filosofare stesso. Un siffatto modo di giudicare il filosofare, e in particolare proprio il nostro personale tentativo, trova oggi concordi gli scrittori delle più diverse visioni del mondo e tendenze, e i loro seguaci.

Ma questo modo di giudicare il filosofare, che non è certo nuovo, trae la sua origine dall'atmosfera, a sua volta perfettamente riconoscibile, dell'uomo normale e dalle convinzioni che lo guidano, secondo le quali ciò che è normale è l'essenziale, e ciò che è medio, e di conseguenza valido in generale, è il vero (l'eterna mediocrità). Quest'uomo normale prende i suoi miseri trastulli come misura di ciò che deve essere considerato come gioia. Quest'uomo normale prende le sue anguste pusillanimità come misura di ciò che si può considerare sgomento e angoscia. Quest'uomo normale prende la sua satolla comodità come misura di ciò che può essere considerato sicurezza e insicurezza. Ora dovrebbe per lo meno essere sorto il dubbio se il filosofare, in quanto discussione e dialogo su

ciò che è ultimo ed estremo, possa venir trascinato dinanzi a tali giudici, e se siamo proprio disposti a lasciare che tali giudici ci impongano la posizione da assumere nei confronti della filosofia, o se siamo invece decisi ad altro e vogliamo rimetterci soltanto a noi stessi e al nostro essere uomini. È forse così certo che l'interpretazione dell'esistenza dell'uomo nel cui orizzonte oggi ci muoviamo, secondo la quale per esempio la filosofia è considerata un cosiddetto bene culturale accanto ad altri, e magari anche una scienza che richiede di essere coltivata, è allora così certo che questa interpretazione dell'esistenza sia la più alta? Chi ci garantisce che in questo suo odierno modo di comprendersi, l'uomo non abbia elevato a dio la sua mediocrità?

[33] In contrapposizione alle vie indirette percorse all'inizio, abbiamo tentato fino ad ora di cogliere il filosofare stesso, anche se solo in forma preliminare. Nel fare ciò abbiamo percorso un duplice cammino. Primo: abbiamo configurato l'interrogare filosofico sulla via di un'interpretazione del detto di Novalis: filosofare è nostalgia, l'impulso a essere ovunque a casa propria. Secondo: abbiamo caratterizzato l'ambiguità che è propria del filosofare. Da tutto questo desumiamo che la filosofia è qualcosa di autonomo. Non possiamo intenderla come una scienza tra le altre, ma neppure come quel qualcosa che troviamo unicamente ponendo in questione le scienze nei loro fondamenti. Non esiste la filosofia perché esistono le scienze, bensì, al contrario, *possono* esistere le scienze solo perché, e solo se esiste la filosofia. Ma la giustificazione delle scienze, cioè il compito di dar loro fondamento, non è l'unico né il principale dei compiti della filosofia. Essa afferra piuttosto la totalità della vita umana (dell'esser-ci) penetrandovi, e questo, anche qualora non vi sia scienza alcuna; essa non sta semplicemente ad osservare la vita (esser-ci) a posteriori in quanto sussistente, ordinandola e determinandola in base a concetti universali. Il filosofare stesso è piuttosto un modo d'essere fondamentale dell'esser-ci. È la filosofia che, per lo più occultamente, fa sì che l'esser-ci divenga per la prima volta ciò che può essere. Ma l'esser-ci in questione non sa ciò che l'esser-ci dell'uomo può essere nelle singole epoche; le sue possibilità si formano proprio soltanto e unicamente nell'esser-ci. Ma queste possibilità sono quelle dell'esser-ci effettivo, cioè del confronto che deve compiere con l'ente nella sua totalità.

Filosofare non è neppure un riflettere a posteriori sulla natura e cultura presenti, e neppure un escogitare possibilità e leggi che vengono poi applicate in un secondo momento a ciò che sussiste.

Tutte queste concezioni riducono la filosofia a una occupazione [34] e a una attività, seppure in una forma sublimata. Il filosofare è invece qualcosa che viene prima di ogni occuparsi-di, e rappresenta l'accadimento fondamentale dell'esser-ci, qualcosa di autonomo e di totalmente diverso dai comportamenti nei quali comunemente ci muoviamo.

Questo lo sapevano già, e dovevano saperlo i filosofi antichi nei primi, decisivi primordi. Ad esempio ci è stato tramandato un detto di *Eraclito* che afferma:

, μ .¹

“Per quanto io abbia udito le opinioni di molti uomini, nessuno è mai riuscito a comprendere che l'essere saggi, il [la filosofia] è qualcosa di separato da tutto il resto”. In latino ciò che è separato si chiama *absolutum*. qualcosa che è nel luogo suo proprio, o, più precisamente, che forma per la prima volta per se stesso il luogo che gli è proprio. — Platone, in uno dei suoi grandi dialoghi,² afferma che la differenza tra gli uomini che filosofano e quelli che non filosofano, è la stessa che intercorre tra la veglia () e il sonno (). L'uomo che non filosofa (anche l'uomo di scienza) esiste, certo, ma dorme, e solamente il filosofare è l'esserci desto, qualcosa che, nei confronti di tutto il resto, è totalmente altro e incomparabilmente autonomo. — Hegel, per citare un filosofo dell'era moderna, definisce la filosofia il mondo capovolto. Con ciò-vuol dire che, nei confronti di quello che è normale per l'uomo normale, essa si presenta come ciò che è capovolto, mentre in realtà è quanto autenticamente pone l'esistenza stessa nella posizione giusta. Questo può bastare, non già come prova fondata sull'autorità, bensì semplicemente come indicazione del fatto che non mi sto inventando un concetto della filosofia, e non sto arbitrariamente proponendovi un'opinione personale.

1. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hg. W. Kranz. Berlino 1934⁵ e sgg. Bd. 1, frammento 108.

2. Platon, *Res Publica*. Platonis Opera. Hg. I. Burnet. Oxford 1902 sgg. Bd. IV, 476 c f., 520 c, 533 c.

[35] La filosofia è qualcosa di primigenio-autonomo, ma proprio per questo non di isolato, bensì, alcunché di estremo e di iniziale, che ha già inclusa concettualmente in sé la totalità, cosicché ogni applicazione arriva troppo tardi ed è un fraintendimento.

Non si tratta di niente di meno che di riappropriarsi di questa dimensione originaria dell'accadere nell'esistenza che filosofa, per tornare soltanto allora a "vedere" tutte le cose in modo più semplice, più forte e più tenace.

GIUSTIFICAZIONE DEL CARATTERE TOTALIZZANTE
DELL'INTERROGARE CONCETTUALE INTORNO A MONDO,
FINITEZZA, ISOLAMENTO COME METAFISICA.
ORIGINE E STORIA DELLA PAROLA "METAFISICA"

I concetti filosofici, concetti fondamentali della metafisica, si sono rivelati come totalità concettuali: totalità concettuali nelle quali viene sempre interrogata la totalità, e che sempre coinvolgono nell'interrogare colui che afferra concettualmente. Definiamo perciò l'interrogare metafisico come interrogare concettualmente totalizzante. Può aver colpito il fatto che abbiamo continuato a equiparare filosofia e metafisica, pensiero filosofico e pensiero metafisico. Nella filosofia, accanto alla metafisica vi sono infatti anche la "logica", l'"etica", l'"estetica" e la "filosofia della natura" e "della storia". Con quale diritto concepiamo il filosofare per antonomasia come pensare metafisico? Perché diamo alla disciplina della metafisica una tale priorità su tutte le altre?

Queste discipline della filosofia, conosciute in tal modo, e la cui consistenza effettiva non è affatto così pacifica come potrebbe sembrare per il destino del filosofare, queste discipline sono sorte dalla filosofia intesa come attività scolastica. Però non corriamo affatto il rischio di preferire arbitrariamente una disciplina della filosofia, la metafisica, rispetto alle altre, perché non stiamo assolutamente trattando il problema delle discipline. L'intenzione di queste osservazioni preliminari è proprio quella di distruggere questo modo di rappresentarsi la metafisica come disciplina fissa e immutabile.

Metafisica è un interrogare concettualmente totalizzante, che, a sua volta, si rende esplicito attraverso le seguenti questioni: cos'è mondo, finitezza, isolamento?

[37] Ma con quale diritto ci valiamo ancora del titolo "metafisica"

per questo interrogare concettualmente totalizzante che abbiamo così caratterizzato? A questa domanda, del tutto legittima, può essere data una risposta solamente mediante una breve esposizione della storia di questa parola e del suo significato. Ora abbiamo già ottenuto una certa pre-comprensione del filosofare, sulla base della quale possiamo manifestare ciò che ci è stato tramandato come significato della parola “metafisica”. Facendo ciò, *non desumiamo* però l’essenza della filosofia dalla semplice parola “metafisica”, bensì, al contrario, *diamo a questa parola il suo significato soltanto sulla base della comprensione della filosofia.*

Perché adoperiamo ancora la parola “metafisica” e “metafisico” per definire il filosofare come interrogare concettualmente totalizzante? Da dove proviene questa parola, e qual è il suo significato originario?

Sarebbe ovvio e allettante, nell’introduzione a un corso di lezioni “sulla” metafisica, occuparsi più diffusamente della storia di tale parola, e di ciò che può indicare sui vari mutamenti del suo significato e dei diversi modi di intendere la metafisica. Vi rinunciamo, per ragioni che abbiamo già discusso a sufficienza. Ad ogni modo, un breve richiamo alla storia della parola è ora, non solo possibile, ma anche indispensabile. Con questa esposizione del concetto e della parola “metafisica” concluderemo le osservazioni preliminari. Avremo così raggiunto un chiarimento generale del titolo del nostro corso e delle nostre intenzioni.

§ 8. La parola “metafisica”. Il significato di

Per dirla innanzitutto da un punto di vista negativo, la parola “metafisica” non è una parola originaria. Intendiamo con parola originaria una parola che si è formata a partire da una esperienza umana essenziale e originaria come sua *espressione*. [38] Non è però necessario che tale parola originaria sia sorta in tempi remoti; può essere al contrario relativamente tarda. Il fatto che una parola originaria sia relativamente tarda, non confuta questo suo carattere di parola originaria. L’espressione “metafisica” non è tuttavia una parola originaria, sebbene noi vogliamo indicare con essa qualcosa di preciso. Risale al costruito greco che, scomposto, suona così: μ , oppure, nella sua espressione

completa: μ . Per il momento non tradurremo tale costrutto, che si è in seguito contratto nell'espressione "metafisica". Ricordiamoci unicamente che serve a definire la filosofia.

Chiarimento della parola ,
come il prevalere dell'ente in totalità
che dà forma a se stesso

Iniziamo il chiarimento di questa connessione terminologica con l'ultima parola: . In essa è presente il termine , che abitualmente traduciamo con *natura*. Questa parola, a sua volta, viene dal latino *natura* — nasci: nascere, sorgere, svilupparsi. Questo è anche il significato fondamentale del greco , . significa ciò che cresce, la crescita, ciò che è cresciuto nella crescita. Intendiamo qui per crescita il crescere nel suo significato più ampio ed elementare che viene alla luce nell'esperienza originaria dell'uomo: non solo la crescita delle piante e degli animali, il loro nascere e perire come mero processo isolato, bensì la crescita come accadere del mutare delle stagioni, compenetrato e dominato da esso, dell'alternarsi di giorno e notte, del corso delle costellazioni, di uragani e tempeste e dell'infuriare degli elementi. Tutto questo insieme è il crescere.

Con più chiarezza e avvicinandoci al senso inteso in origine, traduciamo ora non più con crescita, quanto piuttosto, con il [39] "prevalere dell'ente nella sua totalità che dà forma a se stesso". Natura non solo non viene intesa nel senso odierno di oggetto delle scienze naturali, ma neppure in senso esteso, prescientifico, e neppure in senso goethiano; questa , questo prevalere dell'ente nella sua totalità viene invece sperimentato dall'uomo, in modo altrettanto immediato e connesso con le cose, su se stesso e i suoi simili, coloro che sono con lui. Gli accadimenti che l'uomo esperisce su di sé, procreazione, nascita, infanzia, maturità, invecchiamento, morte, non sono accadimenti nel senso odierno, ristretto, di processi naturali specificamente biologici, bensì fanno parte del prevalere universale dell'ente, che con-afferra concettualmente in sé il destino dell'uomo e la sua storia. Dobbiamo avvicinarci a questo

amplissimo concetto di *ente*, per comprendere questa parola *nel* significato in cui la usavano i filosofi antichi, erroneamente chiamati “filosofi naturalisti”. *Ente* indica questo intero prevalere, dal quale l’uomo stesso è compenetrato e dominato e di cui non è signore, ma dal quale è penetrato e dominato, e in modo tale che lo comprende e lo manifesta. Ciò che comprende, per quanto nei particolari possa essere misterioso e oscuro, lo comprende in quanto lo avvicina, lo sostiene e lo opprime proprio come ciò che è: *ente*, ciò che prevale, l’ente, la totalità dell’ente. Lo sottolineo ancora una volta: *ente*, in quanto questo ente nella sua totalità, non è inteso nel senso moderno e tardo di natura, magari come concetto opposto a quello di storia, bensì in un modo più originario, in un significato che viene prima di natura e storia e abbraccia entrambi questi concetti e in un certo modo include in sé anche l’ente divino.

b) *ente* come il trarre-fuori dalla velatezza
il prevalere dell’ente nella sua totalità

Nella misura in cui esiste come uomo, l’uomo si è già da sempre espresso sulla *totalità*, sulla totalità che predomina [40], alla quale egli stesso appartiene; e ciò non soltanto e in primo luogo perché discorre sulle cose, bensì perché lo stesso esistere come uomo significa: manifestare ed esprimere ciò che prevale. Il predominare dell’ente che prevale, cioè il suo ordinamento e la sua costituzione, la legge che governa l’ente stesso viene così espressa. La cosa espressa è ciò che è divenuto manifesto nel dire. In greco esprimere si dice *phaino*: il prevalere portato ad espressione è il *phainomenon*. È importante osservare fin da principio che, come si vedrà ancora più precisamente sulla base di esempi, il venire espresso appartiene in qualche modo all’essenza dell’ente che prevale, nella misura in cui l’uomo esiste in essa. Nel modo elementare e originario di concepire questo rapporto, ciò che viene espresso è già necessariamente all’interno della *totalità*, altrimenti non potrebbe esser portato ad espressione venendo tratto fuori da essa. Alla *totalità*, al prevalere dell’ente nella sua totalità, appartiene questo *ente*.

Dobbiamo porci la domanda: cosa compie questo *ente*, questo

esprimere? Cosa accade nel μ ? Si tratta solo del fatto che viene espresso in una parola, viene formulato ciò che l'ente è nella sua totalità? Venire alla parola: cosa significa? Ciò che i Greci inizialmente, e non solo a partire dalla filosofia più tarda, ma dacché hanno filosofato, e cioè sulla base della loro comprensione dell'esserci, attribuirono al μ , al portare alla parola e questa sua funzione fondamentale la desumiamo con chiarezza inconfutabile a partire dal concetto opposto, che già i filosofi più antichi contrapponevano a μ . Qual è il contrariò di μ , il "non far venire alla parola"? Come lo comprendono i Greci, per l'appunto coloro che adoperano la parola μ , che abbiamo poc'anzi chiarito? Otteniamo su ciò un chiarimento da un detto del già citato Eraclito: μ μ , μ μ , μ μ .

μ μ .¹ "Il signore del quale è l'oracolo di Delfi, non esprime, né vela [41], bensì dà un segno". È dunque chiaro: il concetto opposto a quello di μ , di "portare alla parola", è μ , il mantenere velato nella velatezza. Da ciò consegue necessariamente che la funzione fondamentale di μ è quella di trarre fuori dalla velatezza ciò che prevale. Il concetto opposto a μ è il velare; il concetto fondamentale e il significato fondamentale di μ è "il portar fuori dalla velatezza", il *disvelare*. Il *disvelare*, il "trarre fuori dalla velatezza", è l'accadimento che accade nel μ . Nel μ il prevalere dell'ente viene *disvelato*, manifestato.

In queste fasi originarie del pensiero, ciò che diviene manifesto è μ stesso; esso è nel prevalere stesso. Ma se quest'ultimo viene strappato alla velatezza nel μ , ciò significa che esso stesso deve, in certo qual modo, cercare di velarsi. Proprio lo stesso Eraclito ci dice ancora, come si ricava da un altro frammento, perché la μ sia stata esplicitamente *disvelata* nel μ e strappata alla velatezza, pur senza descrivere esplicitamente tale connessione. Nella raccolta dei frammenti si trova una frase scarna, che fino ad oggi non è stata compresa né afferrata nella sua profondità: μ μ , μ μ ,² "Il prevalere delle cose

1. H. Diels, op. cit., frammento 93.
2. Op. cit., frammento 123.

ha in sé la tendenza a velarsi”. Osservate dunque l’intrinseca connessione tra velatezza e μ , e allo stesso tempo la connessione tra μ e ν in quanto disvelare.

- c) μ come il dire ciò che è non-velato (ν).
(verità) come preda che deve venir strappata
alla velatezza

Cosa significhi propriamente che il μ sia disvelante lo desumiamo [42] da un altro detto di Eraclito:
 μ ,
.3 “La cosa più
alta di cui l’uomo è capace è il meditare [sulla totalità], e la saggezza
consiste nel dire e fare ciò che è non-velato in quanto non-velato, in conformità al prevalere delle cose, prestando loro ascolto.” Così potete chiaramente osservare il rapporto interno tra il concetto opposto, ν , e ciò che il μ dice, μ , il non-velato. Noi traduciamo comunemente questa parola con la nostra un po’ misera espressione “il vero”. La cosa più alta di cui l’uomo è capace è dire ciò che è non-velato e insieme agire μ , cioè l’inserirsi nel ν e il conformarsi all’interno del prevalere e al destino del mondo in generale. Questo agire μ si compie in modo tale che, colui che così si esprime, presta ascolto alle cose. Soltanto ora abbiamo raggiunto la connessione intrinseca nella quale la parola originaria μ si trova nella filosofia antica: μ , il prevalere di ciò che prevale; ν , la parola che trae fuori dalla velatezza questo prevalere. Tutto ciò che accade in questa parola è oggetto della μ , cioè dei filosofi. In altre parole, la filosofia è la meditazione sul prevalere dell’ente, sulla μ , per esprimere questa nel ν .

Dobbiamo tenere presente questa connessione che ora ho chiarito, soprattutto quella tra μ e ν , per comprendere perché in un’epoca più tarda Aristotele, quando ci riferisce sui più antichi filosofi greci e parla di loro come dei suoi predecessori, li chiama μ . I μ non sono né “fisiologi” nel senso odierno della fisiologia

3. Op. cit., frammento 112.

intesa come una scienza particolare della biologia generale, che, al contrario della morfologia, tratta del processo vitale, né filosofi della natura. α è piuttosto la vera denominazione originaria per l'interrogare intorno all'ente nella sua totalità, la denominazione per coloro che si esprimono sulla α , sul prevalere dell'ente nella sua totalità, che lo portano ad espressione, alla disvelatezza (verità).

Vediamo dunque cosa innanzitutto significhi α in riferimento al titolo singolare e ancora problematico μ , senza tuttavia essere preparati per delimitare con precisione ciò che il suddetto titolo racchiude in sé. Ma il significato di α è stato ora chiarito. Allo stesso tempo siamo giunti ad una comprensione non meno decisiva per tutto ciò che segue, la comprensione della connessione nella quale per i Greci stessi si trova la α .

In un primo momento si potrebbe tuttavia pensare come del tutto ovvio, che l'esprimersi sull'ente debba essere vero e che il meditare si debba mantenere nella verità. Ma non si tratta assolutamente del fatto che questo esprimersi debba essere vero, e che le asserzioni sulla α debbano essere vere e non false. Bisogna piuttosto cogliere cosa significa qui verità, e come la verità della α è stata compresa inizialmente dai Greci. Questo lo comprenderemo solamente avvicinandoci alla parola greca α , cosa che non possiamo affatto fare in analogia con la nostra espressione tedesca. La nostra parola tedesca "verità" ha il medesimo carattere delle parole "bellezza", "perfezione" e simili. Invece la parola greca α , non-velatezza, è conosciuta come le parole tedesche non-colpevolezza, in-finitezza: ciò che non è colpevole, ciò che non è finito. In conformità a ciò α significa ciò che non è velato. I Greci hanno dunque una comprensione dell'essenza intrinseca della verità tale che in essa sia incluso qualcosa di negativo, che corrisponde al tedesco *un-*. Nella linguistica l' *un-* viene denominato a-privativum. Esso esprime il fatto che alla parola dinnanzi alla quale è posto, manca qualcosa. Nella verità l'ente viene strappato alla velatezza. I Greci comprendono la verità come una preda che deve venir strappata alla velatezza, in un confronto nel quale proprio la α tende a velarsi. La verità è il più profondo confronto dell'essere umano [44] con la totalità dell'en-

te. Ciò non ha nulla a che fare con l'occupazione di dimostrare principi che si può tranquillamente fare a tavolino.

Per la *aletheia* è correlata al *phainomenon* e alla *episteme*, alla verità nel senso della disvelatezza. Questo significato originario dell'espressione greca per indicare la verità, non è affatto così pacifico come lo si è inteso fino ad ora, e come si crede di poterlo continuare ad intendere. La verità stessa è una preda, non è semplicemente lì, bensì, in quanto disvelare, richiede l'impegno totale dell'uomo. La verità è con-radicata nel destino dell'esserci umano. Essa stessa è qualcosa di velato, e come tale è ciò che vi è di più elevato. Per questo Eraclito afferma: μ

⁴, "Più alta e più potente di quella che si trova alla luce del sole è l'armonia che non si mostra (velata)." Questo significa: ciò che la *aletheia* vela, è proprio ciò che le è più peculiare, che non si trova alla luce del sole. In ciò trova riscontro il fatto che, nell'epoca più tarda, fino ad Aristotele, la funzione del *phainomenon* sia sempre più chiaramente venuta alla luce come quella *episteme*. Ciò significa che il *phainomenon* ha il compito di costringere a manifestarsi e porre di fronte agli occhi l'*aletheia*, ciò che si vela e non si mostra, il non-mostrantesi.

Il concetto greco di verità esposto più sopra ci rende manifesta una intrinseca connessione tra il prevalere dell'ente, la sua velatezza e l'uomo, che in quanto tale, nella misura in cui esiste, strappa nel *phainomenon* alla velatezza la *aletheia*, la quale tende a velarsi, e porta così l'ente alla sua verità.

Quando in *Essere e Tempo* ho richiamato con forza l'attenzione su questo significato originario del concetto greco di verità, non l'ho fatto semplicemente per tradurre meglio e in modo più letterale la parola greca. Ancor meno si tratta di un artificioso [45] divertimento con le etimologie o di una costruzione compiuta sulla base di tali etimologie. Si tratta niente di meno che di mostrare la posizione fondamentale dell'uomo antico rispetto al prevalere dell'ente (*phainomenon*) e alla sua verità, attraverso l'interpretazione elementare del concetto antico di verità (e di gettare quindi uno sguardo nell'essenza della verità filosofica).

Questa parola antica per indicare la verità è, proprio a causa della

4. Op. cit., frammento 54.

sua “negatività”, una parola originaria. Essa mostra che la verità è un destino della finitezza dell’uomo, e che, per la filosofia antica, non ha nulla a che fare con l’innocenza e l’indifferenza di principi dimostrati. Ma questa parola antica per indicare la verità è antica quanto la filosofia stessa. Essa non deve né può essere più antica, ma neppure più recente, perché solamente col filosofare si sviluppa la comprensione della verità che si esprime in questa originaria parola filosofica. Il fatto che, presumibilmente, tale parola sia entrata in uso in epoca piuttosto tarda, non è un’obiezione contro il suo significato fondamentale, ma testimonianza al contrario la sua intrinseca con-appartenenza con l’esperienza fondamentale della verità in quanto tale.

due significati di

Teniamo presente questo significato originario di verità (disvelatezza dell’ente che prevale, μ), e tentiamo ora di cogliere ancora più precisamente il significato di μ . Seguiremo la storia del significato fondamentale di questa parola, per arrivare a comprendere innanzitutto cosa significa μ nell’espressione μ .

) L’ambigua duplicità del significato fondamentale di μ :
 ciò che prevale nel suo prevalere. Il primo significato di μ : i μ (in contrapposizione-ai μ) come concetto regionale

Il significato di μ è già doppiamente ambiguo, anche se quest’ultimo aspetto non emerge subito chiaramente, ma diviene presto percepibile. μ , ciò che prevale, non significa soltanto *ciò che prevale*, bensì ciò che prevale nel suo prevalere o la *prevalere* di ciò che prevale. Eppure, in virtù del confronto stringente con ciò che prevale, questo si manifesta nella sua indecisione. Propriamente per ciò che concerne l’esperienza immediata, ciò che prevale in modo ultrapotente, assume il nome di μ . Ma questo è la volta del cielo, sono le costellazioni, è il mare, la terra, ciò che minaccia l’uomo costantemente e che tuttavia con-

temporaneamente lo protegge, lo incoraggia, lo sostiene e lo nutre, ciò che così, minacciandolo e così sorreggendolo prevale da sé senza l'intervento dell'uomo. $\tau\upsilon\chi\eta$, la natura, viene ora compresa già in un senso più ristretto, che tuttavia è pur sempre più ampio e più originario rispetto al caratteristico concetto di natura della scienza naturale moderna.

$\tau\upsilon\chi\eta$ significa ora ciò che già da sempre sussiste a partire da se stesso, e che sempre si forma e perisce da sé nel suo differire da ciò che è un prodotto dell'uomo, che ha origine dalla $\tau\upsilon\chi\eta$, dalla abilità pratica, dall'invenzione e dalla produzione. $\tau\upsilon\chi\eta$, ciò che prevale, indica adesso, in questo significato accentuato e allo stesso tempo ristretto, un ambito specifico dell'ente, un ente tra gli altri. I $\tau\upsilon\chi\eta$ vengono contrapposti a ciò che è $\tau\upsilon\chi\eta$, a ciò che trae origine dalla fabbricazione e produzione compiute dall'uomo e da una riflessione sua propria. $\tau\upsilon\chi\eta$ diviene ora un concetto regionale. Ma la natura in questo senso ristretto, tuttavia [47] abbastanza ampio, è per i Greci ciò che non sorge e non perisce. Eraclito afferma ancora: $\mu\upsilon\tau\alpha\ \tau\upsilon\chi\eta\ \tau\upsilon\chi\eta\ \tau\upsilon\chi\eta$,

$\mu\upsilon\tau\alpha\ \tau\upsilon\chi\eta\ \tau\upsilon\chi\eta\ \tau\upsilon\chi\eta$.⁵ “Questo kosmos [lascio questa parola appositamente non tradotta] è sempre lo stesso in tutto e per tutto, e non l'ha creato un dio né uno degli uomini; bensì questa $\tau\upsilon\chi\eta$ fu sempre, è sempre e sarà sempre un fuoco perennemente fiammeggiante, che secondo misura divampa e secondo misura si spegne.”

) Il secondo significato di $\tau\upsilon\chi\eta$: il prevalere in quanto tale come essenza e legge interna della cosa

Nell'espressione $\tau\upsilon\chi\eta$ viene però cooriginariamente e altrettanto essenzialmente compreso anche il prevalere in quanto tale, che fa sì che ogni ente che prevale, sia ciò che è. Ora $\tau\upsilon\chi\eta$ non significa più un ambito tra gli altri, e in generale non significa più alcun ambito dell'ente, bensì la *natura dell'ente*. Natura ha ora il significato di *essenza più pro-*

5. Op. cit., frammento 30.

fonda, come quando diciamo “la natura delle cose”, e non intendiamo con ciò soltanto la natura delle cose naturali, bensì la natura di tutti gli enti e di ogni ente. Parliamo della natura dello spirito, dell’anima, della natura dell’opera d’arte, della natura della cosa. Qui non significa ciò che prevale, bensì il suo *prevalere* in quanto tale, l’essenza, la legge interna di una cosa.

Ora l’aspetto decisivo è che nessuno di questi due concetti di soppianta l’altro, e che entrambi si mantengono invece l’uno accanto all’altro. E addirittura non vi è soltanto il loro coesistere l’uno accanto all’altro, bensì tende sempre più a prevalere l’idea che entrambi i significati, che fin dall’inizio, anche se in modo indistinto, si fanno innanzi nella , esprimono qualcosa di ugualmente essenziale; e perciò si mantengono in *quell’* interrogare che si interroga fondamentalmente intorno al prevalere dell’ente nella sua totalità: nella filosofia.

[48] Non possiamo qui seguire più da vicino il processo storico che, nella filosofia antica, conduce a porre in evidenza sempre più nettamente questi due significati fondamentali, al fine di stabilire la presenza di due direzioni dell’interrogare che con-appartengono l’una all’altra e sono fra loro costantemente in lotta. Richiamo semplicemente l’attenzione sul fatto che, per quanto concerne la formazione di questi due concetti di , sono stati necessari dei secoli, e ciò presso un popolo al quale era stata posta nel cuore la passione del filosofare. Noi barbari invece pensiamo che tali cose avvengano dal giorno alla notte.

§ 9. *I due significati di in Aristotele.*

*L’interrogare intorno all’ente nella sua totalità e
l’interrogare intorno all’essenzialità (all’essere) dell’ente come
la duplice direzione critica della*

Gettiamo un rapido sguardo a quello stadio del filosofare antico in cui quest’ultimo raggiunse il suo culmine, cioè alla situazione del problema in Aristotele. Le trasformazioni e i destini dell’uomo greco rappresentano gli inizi della filosofia fino ad Aristotele. Lasciando tutto questo sullo sfondo, consideriamo il problema nei suoi termini essenziali.

Ho in precedenza accennato al fatto che il prevalere di ciò che prevale e questo stesso si manifestano, non appena vengano tratti fuori dalla velatezza, come ente. Quest'ultimo si impone nella sua molteplicità e pienezza, e rivendica su di sé la ricerca, la quale viene così ad occuparsi di determinati ambiti e regioni dell'ente. Ciò significa che insieme all'interrogare interno alla μ nella sua totalità, sorgono già determinati indirizzi dell'interrogare stesso; emergono determinate vie del sapere; scaturiscono quelle singole filosofie, che in seguito verranno chiamate scienze. Le scienze sono specie e modi del filosofare, e viceversa [49] la filosofia non è affatto una scienza. La parola greca con cui si indica la scienza è μ . μ significa venire a capo di una cosa, intendersi di essa, μ significa dunque il rivolgersi ad una cosa, intenderse-ne, dominarla, penetrarne il contenuto essenziale. È soltanto in Aristotele che questa parola acquista il significato decisivo di "scienza" in senso esteso, cioè il significato specifico di ricerca teoretica nelle scienze. Sorgono scienze che si riferiscono ad ambiti diversi, alla volta del cielo, alle piante e agli animali e simili, μ che in qualunque senso si riferisce alla μ è la μ , fisica, ma non ancora nel significato ristretto dell'attuale fisica moderna, bensì una fisica che abbraccia anche la totalità delle discipline biologiche. La μ non è soltanto una raccolta di dati all'interno dei diversi ambiti, ma altrettanto e originariamente un meditare l'interna legalità di quel singolo ambito. Ci si chiede cosa sia la vita, cosa l'anima, il nascere e il perire (μ e μ), cosa sia l'accadere in quanto tale, cosa il movimento, il luogo, il tempo, cosa sia il vuoto in cui si muove ciò che è mosso, cosa sia questo qualcosa che si muove nella sua totalità, e cosa sia il Primo Motore. Tutto ciò rientra nella μ , cioè non c'è ancora una suddivisione netta tra le scienze particolari e una filosofia della natura agganciata ad esse. Questa μ ha per oggetto tutto ciò che in questo senso fa parte della μ , ciò che i Greci definiscono μ . L'interrogare autentico all'interno di tali scienze della μ , è rappresentato dalla questione suprema intorno al Primo Motore, intorno a cosa sia questa totalità della μ in se stessa come un tutto. Aristotele caratterizza ciò che in ultima analisi si è determinato nei μ con il nome di μ , il divino, senza collegarlo a una concezione religiosa

determinata. Ci si interroga dunque intorno all'ente nella sua totalità e da ultimo anche intorno al divino. [50] La μ è subordinata alla posizione di tale questione. Su questa fisica ci è stato tramandato un corso di lezioni dello stesso Aristotele, μ , come diremmo oggi, seppur in modo impreciso, la filosofia della natura.

Come stanno ora le cose riguardo al secondo significato di μ , nel senso di essenza? Il prevalere di ciò che prevale può venir concepito come ciò che determina questo prevalere come prevalere dell'ente, come ciò che fa sì che l'ente sia tale. In greco ente si dice $\delta\nu$, e ciò che fa sì che l'ente sia ente, è l'essenza dell'ente, il suo essere. Questo i Greci lo definiscono μ . Dunque per Aristotele l' μ , l'essenza dell'ente, è ancora la μ . Con ciò abbiamo due significati di μ , che si trovano insieme nella filosofia aristotelica: in primo luogo μ come l'ente nella sua totalità, e in secondo luogo μ nel senso di μ , di essenzialità dell'ente in quanto tale. Il fatto decisivo è che queste due direzioni interrogative, racchiuse nel significato unitario di μ , vengono espressamente unite insieme da Aristotele. Non vi sono due discipline differenti: definisce l'interrogare intorno all'ente nella sua totalità e l'interrogare intorno all'essere dell'ente, la sua essenza, la sua natura, come μ , come filosofia prima. Questo interrogare è il filosofare per eccellenza, il filosofare autentico. Filosofare autentico è l'interrogare intorno alla μ nel duplice significato di interrogare intorno all'ente nella sua totalità e allo stesso tempo intorno all'essere. Così stanno le cose per Aristotele. Aristotele non dice però o per lo meno non ci è stato tramandato nulla in proposito — come egli intenda queste due direzioni interrogative nella loro unità, e in che senso proprio questo interrogare rivolto in due direzioni componga in modo unitario il filosofare autentico. Tale questione resta aperta, ed è rimasta tale fino ad oggi, o forse oggi non è stata ancora nuovamente posta.

[51] Riassumiamo gettando uno sguardo retrospettivo. Stiamo affrontando la questione del diritto con il quale ci avvaliamo del titolo "metafisica" come definizione autentica del filosofare, mentre allo stesso tempo rifiutiamo la metafisica nel senso tradizionale come disciplina della filosofia. Tentiamo innanzitutto di giustificare la legittimità e il modo di usare il titolo "metafisica" per la nostra trattazione mediante un ra-

pido orientamento nella storia di questa espressione. Questo orientamento ci riporta alla filosofia antica e allo stesso tempo ci consente di chiarire l'origine e gli inizi della filosofia occidentale, vincolandoci alla tradizione cui apparteniamo. In relazione al chiarimento dell'espressione μ , abbiamo visto la nella sua connessione con il . Il prevalere dell'ente nella sua totalità ha in se stesso la tendenza a velarsi. In relazione a ciò è strettamente connesso un peculiare confronto con ciò in cui là viene disvelata. Per il momento tralasciamo questa connessione tra e verità, cioè non-velatezza, così come si esprime nel . In seguito dovremo ricollegarci a questo discorso. Per ora ci interessa unicamente lo sviluppo dei due significati fondamentali di , ciò-che-prevale-nel-suo-prevalere. In ciò è insito in primo luogo ciò che prevale, l'ente, e in secondo luogo questo stesso ente preso nel suo prevalere, nel suo essere. In riferimento a queste due direzioni fondamentali l'espressione si sviluppa nei suoi due significati fondamentali: come , l'ente così come diviene accessibile nella fisica, nello studio della natura in senso stretto, e nel secondo significato come natura nel senso in cui ancora oggi adoperiamo tale espressione quando parliamo della natura della cosa, dell'essenza della cosa. nel senso di ciò che costituisce l'essere e l'essenza di un ente, è . La separazione di questi due significati di , l'ente stesso e l'essere dell'ente, la [52] storia di tale separazione e il suo sviluppo raggiungono il loro culmine in Aristotele, il quale concepisce unitariamente proprio l'interrogare intorno ai nella loro totalità (nel primo senso) e la questione dell' , dell'essere dell'ente (nel secondo senso), e definisce questo interrogare , *prima philosophia*, filosofia prima, filosofia in senso autentico. Il filosofare autentico si interroga intorno alla in questo duplice senso: intorno all'ente stesso e intorno all'essere. Nella misura in cui la filosofia si interroga intorno all'ente stesso, non si pone come oggetto una cosa qualsiasi, bensì indirizza il suo interrogare verso questo ente inteso nella sua totalità. Se il carattere fondamentale di questo ente e del suo essere è il movimento, la questione originaria risale al Primo Motore, l'ultimo ed estremo, che viene allo stesso tempo definito , il divino, senza che da ciò traspaia un determinato significato religioso. Questo è lo sta-

to delle cose nella filosofia aristotelica. Il filosofare autentico è per Aristotele questo duplice interrogare: intorno all'ὄν e intorno al μ, intorno all'ente in generale, l'essere, e intorno a ciò che è autenticamente l'ente. Ma Aristotele non affrontò più oltre tale questione nella sua connessione interna, o comunque, in ciò che di lui ci è stato tramandato non troviamo nulla che ci dia una chiarificazione su come si presenti la problematica *unitaria* che ha per oggetto la in questo duplice senso, e come essa venga fondata espressamente a partire dall'essenza stessa della filosofia.

*§ 10. Il formarsi delle discipline scolastiche
logica, fisica, etica, come declino del filosofare autentico*

Quanto Aristotele ha compiuto in direzione della filosofia autentica, ci è stato tramandato in singoli corsi e trattati. In essi [53] troviamo sempre nuove tracce e impostazioni del filosofare autentico, ma non un sistema di Aristotele che solo più tardi è stato inventato, così come nei dialoghi di Platone non vi è un sistema di filosofia platonica.

Aristotele morì nel 322/21 a.C. Ma nel frattempo la filosofia era già da tempo divenuta vittima dell'ambiguità. Con Aristotele la filosofia antica ha raggiunto il suo culmine, con lui ne inizia il declino e la vera e propria decadenza. Con Platone e Aristotele la formazione di scuola divenne inevitabile. Quali effetti produsse? L'interrogare vivo e vitale si spense. L'autentico essere-afferrati dall'interrogare filosofico venne meno, e tutto ciò in misura tanto maggiore, quanto più l'essere-afferrati del passato venne conosciuto ed espresso. Quanto viene espresso viene trasformato in un risultato pronto per l'uso e in qualcosa da applicare, che tutti possono imparare e ripetere. Ciò significa che quanto della filosofia platonica e aristotelica ci è stato tramandato, l'intero patrimonio di trattati e dialoghi, tutto questo è sradicato e non viene più colto nell'autentica radice da cui è sorto; e tuttavia, ora sussiste un ricco patrimonio filosofico con cui i posteri e gli epigoni devono in qualche modo fare i conti. La filosofia platonica e aristotelica cede al destino cui nessuna filosofia sfugge: diviene filosofia di scuola. Ma per quanto ri-

guarda la scuola, dal momento che le radici di questo filosofare sono andate perdute, per i posteri si impone il compito di disporre alla meglio il materiale disordinato e sparso, cosicché la filosofia divenga accessibile a tutti e possa venir ripetuta da tutti. Tutto ciò che aveva avuto origine da questioni fra loro diversissime, apparentemente senza nessi, ma intrinsecamente riferite a una comune radice, viene ora messo insieme secondo il criterio delle diverse discipline in relazione all'insegnamento e all'apprendimento. La connesione originaria viene sostituita dalla sistemazione all'interno di materie e discipline scolastiche. [54] La questione è in questi termini: secondo quali punti di vista questo ricco materiale, non più colto in sé, nel suo nucleo e nella sua vitalità, è stato ordinato?

Il punto di vista a partire da cui viene effettuata questa sistemazione scolastica, è il frutto senz'altro dei temi fondamentali che già conosciamo. Abbiamo visto che la filosofia si occupa della *praxis*. Chiarendo l'espressione *praxis* nel senso di *ciò-che-ha-consistenza-per-se-stesso* e di *ciò-che-si-sviluppa-e-prevale-a-partire-da-se-stesso*, l'abbiamo distinta dall'ente che ha la sua origine nel produrre umano. A partire da questo otteniamo il concetto opposto a *praxis*, concetto che comprende tutto ciò che si riferisce all'agire e al fare umano, all'uomo nel suo agire, nel suo comportamento, nel suo atteggiamento, in ciò che i Greci definiscono *ethos*, termine dal quale deriva la nostra espressione "etica", *ethos* significa l'atteggiamento dell'uomo, l'uomo nel suo atteggiamento, nel suo comportarsi in quanto ente distinto dalla natura in senso stretto, dalla *physis*. Abbiamo così due ambiti fondamentali che si rivelano come temi principali della nostra riflessione. Nella misura in cui *praxis* ed *ethos* vengono tematizzati nella filosofia, vengono espressi e discussi esplicitamente nel *logos*. Poiché il *logos*, il dire sulle cose, è la prima cosa per tutto ciò che si riferisce all'insegnamento, lo studio del *logos* stesso viene a trovarsi al primo posto.

Se si tenta di suddividere l'intero patrimonio della filosofia antica in discipline di scuola, si afferma anche che il modo di essere del conoscere non è più un filosofare vivo e vitale a partire dai problemi stessi, bensì che è tale da venir trattato alla stessa stregua di altre regioni del sapere che scaturiscono dalle scienze. Il modo di trattare queste regioni

della filosofia diviene ora una scienza, l' μ in senso aristotelico. Sorge la μ , a cui fa seguito la μ , e la conclusione è costituita dalla μ . Da ciò risultano le tre discipline di scuola [55] della filosofia: logica, fisica, etica. Questo processo di formazione scolastica e di conseguenza di declino del filosofare autentico, inizia al tempo di Platone, all'interno della sua Accademia. Nella tradizione antica, e segnatamente in età ellenistica, si racconta che questa separazione delle discipline, resa possibile dallo stesso Platone, fu fondata per la prima volta da un suo scolaro e successore alla guida dell'Accademia, Senocrate. Questa suddivisione non si mantenne soltanto, attraverso i secoli, nell'Accademia platonica, bensì passò anche nella scuola di Aristotele, nella filosofia peripatetica, e venne poi, da entrambe le scuole, ripresa dagli Stoici. Di ciò troviamo testimonianza in Sesto Empirico:

μ ,
 μ ,
 μ μ ,
 μ , []

.¹ “Hanno suddiviso i filosofi in un modo più completo coloro che affermano che il compito della filosofia è di trattare ciò che riguarda la fisica, l’etica e la logica; una distinzione che è stata esemplificata in Platone, che come guida e per primo ha compiuto molto riguardo alle μ , alle μ e non meno riguardo alle μ . Questa distinzione è stata introdotta per la prima volta esplicitamente da coloro che erano intorno a Senocrate e dagli allievi di Aristotele nel Peripato, e inoltre dagli Stoici.”

Ma per noi non è sufficiente prendere semplicemente conoscenza di ciò; il fatto decisivo è che questa articolazione scolastica contrassegna fin da principio e, per le epoche a venire, la concezione della filosofia e dell’interrogare filosofico, cosicché [56], nel periodo postaristotelico, la filosofia, a parte poche eccezioni, si trasformò in una attività scolasti- ^{VII}.

1. Sextus Empirikus, *Adversus mathematicos*. Hg. I. Bekker, Berlino 1842. Libro VII, sez. 16.

ca e di apprendimento. I problemi filosofici che emersero o che da tempo erano noti, vennero collocati a forza rispettivamente all'interno di queste discipline e trattati secondo lo schema del metodo interrogativo e dimostrativo.

§ 11. Il rovesciamento del significato di μ nella parola "metafisica" da significato tecnico a significato contenutistico

a) Il significato tecnico di μ : dopo (*post*).

Metafisica come titolo tecnico per togliere ogni imbarazzo nella designazione della

In questi secoli di declino della filosofia antica, nel periodo dal 300 a.C. fino al primo secolo prima di Cristo, gli scritti di Aristotele erano quasi irrimediabilmente. Egli stesso aveva pubblicato poco, e il resto era stato conservato, così come era sorto, in manoscritti, progetti e appunti per le lezioni. Quando, nel primo secolo avanti Cristo, ci si preoccupò dell'intero materiale della filosofia aristotelica e si volle renderlo accessibile per la scuola, ci si vide posti dinanzi al compito di raccogliere e ordinare l'intero, complesso patrimonio dei trattati aristotelici. Risultò allora ovvio conservare l'intero materiale nell'orizzonte che si aveva allora a disposizione, cioè lo si riordinò secondo il criterio delle tre discipline logica, fisica ed etica. Per coloro che raccolsero gli scritti aristotelici sorse il compito di ripartire l'intero patrimonio del materiale tramandato in queste tre discipline, che dal canto loro non venivano messe in questione.

Se ci mettiamo nella situazione di coloro che effettuarono tale raccolta, abbiamo di fronte a noi il materiale della filosofia aristotelica e le tre discipline. Ora tra i [57] trattati di Aristotele si trovavano anche quelli in cui egli stesso talvolta afferma di voler presentare ed esporre la μ , il filosofare autentico, quello che si interroga intorno all'ente in generale e intorno all'ente autentico. Coloro che ordinarono gli scritti aristotelici, non furono in grado di collocare questi trattati in una delle tre discipline in cui era stata ripartita la filosofia delle

scuole. Sulla base dell'esistenza di queste tre discipline non fu possibile catalogare ciò che Aristotele definisce filosofia autentica. Nei confronti della filosofia autentica di Aristotele sorse l'imbarazzo dovuto al fatto che essa non apparteneva a nessuna delle discipline. D'altro canto non si poteva certo tralasciare proprio ciò che Aristotele definisce filosofare autentico. Sorse dunque la questione di quale fosse il posto della filosofia autentica all'interno dello schema delle tre discipline, che la scuola non era in grado di ampliare o di modificare. Dobbiamo renderci pienamente conto di questa situazione: quanto vi era di essenziale nella filosofia, non si lasciò collocare in alcun posto. La filosofia scolastica cadde in una situazione di imbarazzo nei confronti del filosofare.

Rimase soltanto una via d'uscita da questo imbarazzo. Si controllò che la filosofia autentica non avesse per caso un qualche rapporto con quanto era noto secondo i canoni di scuola: ed effettivamente era così. In questi trattati si trovavano questioni che in parte erano simili a quelle del corso di lezioni che costituisce la fondazione della "fisica". Si vide così che sussisteva una certa affinità tra le questioni che Aristotele aveva trattato nella filosofia prima e le questioni che la filosofia di scuola discuteva nella fisica, ma anche che quanto Aristotele aveva affrontato nella filosofia prima, era molto più ampio e di gran lunga più essenziale. Non sussisteva dunque la possibilità di inquadrare queste trattazioni all'interno della fisica, ma solo *accanto*, o *dopo* la fisica, di porle secondo un ordine che le disponesse *dopo* la fisica. Dopo, in fondo a, si dice in greco μ , cosicché [58] si pose la filosofia autentica dopo la fisica: μ . La filosofia autentica venne d'ora in avanti contrassegnata dal titolo μ . L'essenziale consiste nel fatto che ci troviamo di fronte alla fatale situazione che con tale definizione non si caratterizza la filosofia autentica dal punto di vista del contenuto, cioè in base alla sua particolare problematica, bensì con un titolo che dovrebbe indicare il posto che le spetta nella sistemazione esteriore degli scritti: μ . Ciò che chiamiamo "metafisica" è un'espressione scaturita da uno stato di perplessità, un titolo per una situazione di imbarazzo, un titolo puramente tecnico, che dal punto di vista del contenuto non dice ancora nulla. La μ è μ .

Questa sistemazione degli scritti aristotelici si è mantenuta attraverso

so l'intera tradizione ed è poi passata nella grande edizione degli scritti aristotelici, nell'edizione dell'Accademia berlinese, nella quale agli scritti di logica fanno seguito quelli di fisica, poi quelli di metafisica e infine gli scritti etici e politici.

b) Il significato contenutistico di μ : oltre (*trans*).

Metafisica come definizione e interpretazione contenutistica

della : scienza del sovrasensibile.

Metafisica come disciplina di scuola

μ è rimasto per lungo tempo soltanto un titolo tecnico, finché un giorno, non sappiamo quando, come o ad opera di chi, a questo titolo tecnico venne assegnato un significato contenutistico, e questa sequenza di parole si contrasse in una sola, nell'espressione latina *Metaphysica*. In greco μ significa dopo, in seguito, come nelle parole μ (seguire), μ (piangere in seguito a qualcosa), μ , cioè la via sulla quale seguono una cosa.

ha però in greco anche un altro significato, che è connesso al primo. Se vado dietro ad una cosa e la seguono, nel far questo [59] mi muovo allontanandomi da una cosa e dirigendomi verso un'altra, cioè in certo qual modo mi "in"-verto. Questo significato di μ nel senso di "via da qualcosa verso qualcos'altro" lo troviamo nella parole greca μ (rovesciamento). Con la contrazione del titolo greco μ nell'espressione latina *Metaphysica*, μ mutò il suo significato. Il mero significato di luogo lasciò il posto a quello di rovesciamento, di "volgersi via da una cosa in direzione di un'altra", di "oltrepassare una cosa verso un'altra". μ ora non significa più quanto segue alle dottrine fisiche, bensì quanto tratta di "ciò che si *volge-via* dalle e si *rivolge* ad un altro ente, all'ente in generale e all'ente autentico. Questa *inversione* accade nella filosofia autentica. La è metafisica in questo senso. Questo volgersi-via della autentica filosofia della natura come singolo ambito, e in gene-

rale da ogni ambito di tale natura, è un *oltrepassare* il singolo ente, un muoversi in direzione di qualcosa di altro e di diverso.

Metafisica diviene il titolo per indicare la conoscenza di ciò che si trova al di là del sensibile, la *scienza* e la *conoscenza del sovrasensibile*. Ciò può essere chiarito a partire dal significato latino. Il primo significato di μ , dopo, si dice in latino *post*, il secondo significato *trans*. Il titolo tecnico “metafisica” diviene ora una definizione contenutistica della . Metafisica in questo significato contenutistico assume ora il senso di una determinata interpretazione e concezione della . L’attività ordinatrice svolta dalla filosofia di scuola, e soprattutto la situazione di imbarazzo in cui si venne a trovare, sono la causa di una interpretazione ben determinata, alla quale soggiacerà in avvenire il filosofare autentico in quanto metafisica. Fino a oggi, a prescindere dalle insufficienti chiarificazioni sull’origine e la storia della parola, si è prestata troppo poca attenzione al fatto che questo rovesciamento non è affatto così irrilevante e innocuo come potrebbe sembrare. Questo rovesciamento del titolo [60] non è assolutamente nulla di accidentale. Con esso viene deciso qualcosa di essenziale: *il destino della filosofia autentica in occidente*. L’interrogare della filosofia autentica viene concepito a priori come metafisica nel secondo significato, quello contenutistico, e sospinto in una direzione determinata e verso determinate impostazioni. Il titolo “metafisica” ha così, in seguito, fornito lo spunto per costruzioni analoghe, che in conformità ad esso vengono intese in senso contenutistico: meta-logica, meta-geometria, la .quale si lancia al di là della geometria euclidea; il barone v. Stein ha denominato metapolitici coloro che danno una fondazione alla politica a partire da sistemi filosofici. Si parla persino di una *métaspirine*, il cui effetto oltrepassa quello dell’aspirina comune.¹ Roux parla della metastruttura della proteina. Però la metafisica stessa entra in campo come titolo di una disciplina accanto ad altre. L’iniziale significato tecnico, che aveva la funzione di indicare il posto della , si rovesciò divenendo una caratteristica contenutistica del filosofare autentico. In que-

1. Cfr. J. Wackemagel, *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*, 2^a ed., Basel 1928. Seconda serie, p. 248.

sto significato esso è il titolo di una disciplina filosofica che viene accounata alle rimanenti.

Per il momento l'origine della parola "metafisica" e la sua storia sono importanti per noi solamente in relazione a questo fatto oltremodo essenziale: serbare nella memoria questo rovesciamento del significato, da tecnico a contenutistico, e tenere così a mente la tesi, ad esso connessa, della sistemazione della metafisica così compresa nella serie delle discipline di scuola. Non possiamo esporre nei dettagli la storia di tale disciplina. Su ciò ci sarebbe molto da riferire. E tuttavia tali cose restano infruttuose, fintantoché non le comprendiamo a partire da una problematica viva e vitale della metafisica.

[61] § 12. *Le dannose incongruenze interne del concetto tradizionale di metafisica*

Ci occupiamo ora di un'altra questione, cioè del diritto con il quale manteniamo il titolo "metafisica", e dunque allo stesso tempo del significato nel quale lo intendiamo, dal momento che rifiutiamo la metafisica come disciplina di scuola. Avremmo voluto trovare la risposta a tale questione attraverso la storia della parola. Con quali risultati? Ci ha resi familiari due significati: quello iniziale, tecnico, e quello posteriore, contenutistico. Chiaramente non ci occuperemo più oltre del primo. Quando affermiamo che la filosofia è un interrogare metafisico intendiamo "metafisico" nel secondo significato, quello contenutistico. Dunque intendiamo metafisica come designazione della _____, non semplicemente come mero titolo, bensì in modo tale da esprimere con questa parola il filosofare autentico. Tutto sarebbe quindi in perfetto ordine: ci atteniamo alla tradizione. Eppure proprio in questo seguire la tradizione è insita la vera difficoltà. Il significato di metafisica è stato ricavato realmente da una comprensione effettiva della _____ e ottenuto come sua interpretazione? Oppure, *al contrario*, non è stata proprio concepita la _____ in conformità a una chiarificazione relativamente casuale della metafisica stessa? In effetti è così. Lo

sviluppo del secondo significato di metafisica ci ha mostrato che l'espressione "metafisica" venne intesa contenutisticamente come la conoscenza del sovrasensibile. In questo senso il titolo "metafisica" si è mantenuto nella tradizione, e proprio in questa accezione *non* possiamo assumerlo. Al contrario, da ciò emerge piuttosto il compito di *procurare per la prima volta il significato a tale titolo, per il momento puramente sussistente, a partire da una comprensione originaria della*

In breve: non possiamo chiarire la *metafisica* a partire dalla metafisica, ma, al contrario, dobbiamo [62] *legittimare l'espressione "metafisica" attraverso una interpretazione originaria di quanto avviene nella di Aristotele.*

Se avanziamo tale esigenza, a fondamento di essa sta la convinzione che il titolo contenutistico tradizionale "metafisica" come conoscenza del sovrasensibile, non sia stato ricavato dalla comprensione originaria della *metafisica*. Per giustificare tale convinzione dobbiamo mostrare due cose: *primo*, in quale modo può essere raggiunta una comprensione della *metafisica* in Aristotele, e, *secondo*, che rispetto a questa comprensione originaria il concetto tradizionale di metafisica viene meno.

Ma il primo punto possiamo mostrarlo solamente, se abbiamo già sviluppato una più radicale problematica della filosofia autentica. Solo allora avremo infatti la fiaccola con la quale far luce all'interno delle fondamenta nascoste e non ancora dissotterrate della *metafisica* e dunque della filosofia antica, per decidere che cosa in sostanza vi accadesse. Ma in tale filosofare autentico entreremo soltanto attraverso questo corso. E dunque dobbiamo rinunciare al primo punto. Ma allora non potremo neppure portare alla luce l'inadeguatezza del concetto tradizionale di metafisica nei confronti della *metafisica*, e il rifiuto di questo titolo tradizionale resta puramente arbitrario.

Tuttavia, per mostrare almeno per sommi capi che non è così, dobbiamo accennare alle dannose incongruenze interne di questo concetto tradizionale, che a loro volta non derivano da nient'altro che dal fatto che tale concetto non è stato ottenuto a partire da una comprensione originaria della *metafisica*. Fu piuttosto la casualità del costruito terminologico a fornire una indicazione per l'interpretazione della *metafisica*.

Riguardo al concetto tradizionale di metafisica affermiamo tre punti: 1. è del tutto esteriore; 2. è in sé *confuso*; 3. *non si cura* del problema autentico di ciò che dovrebbe definire. [63] Questo titolo “Metafisica” viene piuttosto rimorchiato a stento attraverso la storia della filosofia nel suo significato contenutistico, a tratti un po’ modificato, ma mai compreso in modo tale da venire problematizzato in riferimento a ciò che pretende di definire.

- a) l’esteriorizzazione del concetto tradizionale di metafisica:
l’ente metafisico (Dio, anima immortale) come un ente
sussistente, benché più elevato

Il concetto tradizionale di metafisica è del tutto esteriore. Per vedere questo fatto partiamo dal concetto volgarizzato di metafisica, seguiamo la sua origine e mostriamo in che senso porta fuori dalla filosofia ed è quindi esterno ad essa. (Bisogna naturalmente osservare che il titolo “metafisica” è riservato innanzitutto proprio all’intera “ontologia”, che è anche contestualmente teologia.)

Quando, oggi, nella comune attività degli scrittori, si fa uso della parola “metafisica” e “metafisico”, si vuole dare a quest’uso linguistico l’impronta di qualcosa di profondo, di misterioso, di non immediatamente accessibile, di qualcosa che viene dopo le cose di tutti i giorni, che si trova nella regione che è propria della realtà ultima. Ciò che si trova al di là della comune esperienza sensibile e del sensibile stesso, è il sovrasensibile. A ciò si ricollegano facilmente quelle tendenze che vengono normalmente chiamate teosofia e occultismo. Tutte queste tendenze (che ai nostri giorni emergono con particolare vigore e si spacciano facilmente per metafisica, talché alcuni letterati vanno parlando di una resurrezione della metafisica) sono in modo più o meno serio forme sostitutive della posizione fondamentale nei confronti del sovrasensibile e della sua formulazione, così com’esso si è imposto in Occidente in primo luogo attraverso il Cristianesimo, la dogmatica cristiana. [64] Quest’ultima, del resto, ha raggiunto una forma determinata grazie all’assunzione della filosofia antica, e in modo particolare di quella di Aristotele.

tele, in una direzione determinata, assunzione effettuata per dare sistematicità al contenuto della fede cristiana. Questa sistematizzazione non rappresenta un semplice ordinamento esterno, bensì comporta una *interpretazione contenutistica*. La teologia e la dogmatica cristiane si impadronirono della filosofia antica e ne mutarono il significato interpretandola in un modo ben determinato (cristiano). La filosofia antica fu sospinta dalla dogmatica cristiana all'interno di una concezione ben determinata, la quale si è poi serbata attraverso il Rinascimento, l'Umanesimo e l'idealismo tedesco, una concezione della quale iniziamo soltanto oggi a cogliere lentamente la non-verità. Il primo a farlo è stato forse Nietzsche. La dogmatica cristiana, in quanto fondazione dei principi di una determinata forma religiosa, deve trattare di Dio e dell'uomo, cosicché entrambi, Dio e l'uomo, divengono gli oggetti primari non solo della fede, bensì anche della sistematica teologica: Dio come il sovransensibile per antonomasia, e l'uomo non soltanto e unicamente e in maniera preponderante come essere terreno, bensì in riferimento al suo destino eterno, alla sua immortalità. Dio e immortalità sono le due denominazioni per indicare l'aldilà, a cui è essenzialmente interessata la fede cristiana. Questo aldilà diviene l'ente autenticamente metafisico, cioè rivendica per sé una determinata filosofia. Ancora all'inizio della filosofia moderna, vediamo come Cartesio, il suo fondatore, nella sua opera fondamentale *Meditationes de prima philosophia*, meditazioni sulla filosofia autentica, dica esplicitamente che la filosofia prima ha per oggetto la dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. All'inizio della filosofia moderna, che viene volentieri spacciata per una rottura nei confronti della filosofia precedente, troviamo sottolineato e tenuto come punto fermo proprio quello che era stato il *vero scopo della metafisica medievale*.

[65] L'assunzione della filosofia prima aristotelica nell'edificazione e nello sviluppo della dogmatica teologica del Medioevo fu in un certo senso facilitata, da un punto di vista puramente esteriore, dal fatto che lo stesso Aristotele, nel VI libro della *Metafisica*, quando parla della filosofia prima, la suddivide, come abbiamo sentito, in due direzioni interrogative fondamentali, senza tuttavia porre il problema della loro unità. In conformità a tale suddivisione si tratterà innanzitutto dell'ente in quan-

to tale, cioè di ciò che è proprio di ogni ente in quanto ente, di ogni
 nella misura in cui è . Ci si chiede: cosa costituisce un ente nella
 misura in cui è un ente, a prescindere dal fatto che sia questo oppure
 quello? Cosa lo costituisce, nella misura in cui esso è in generale un ente?
 La filosofia prima pone la questione intorno all'essenza e alla natura
 dell'ente. *Allo stesso tempo* però pone anche la questione dell'ente *nella
 sua totalità*, risalendo alla questione di ciò che è *supremo* e *ultimo*, che
 Aristotele definisce anche μ , l'ente più originario, ciò
 che chiama anche lo . Con riferimento a questo divino chiama la
 filosofia prima anche col nome di , conoscenza teologica: il
 che si eleva al , non nel senso di un dio creatore e di un dio
 personale, bensì semplicemente allo . Troviamo dunque prefigura-
 ta in Aristotele questa *peculiare connessione* tra la *prima philosophia* e
 la *teologia*. A causa di questa connessione, mediata da una certa inter-
 pretazione della filosofia araba, risultò facilitato, nel Medioevo, quan-
 do venne a conoscenza di Aristotele e soprattutto dei suoi scritti metafisi-
 ci, l'allineamento del contenuto della fede cristiana a quello filosofico
 degli scritti di Aristotele. Ecco perché il sovrasensibile, l'ente metafisico
 in senso *comune*, è al tempo stesso ciò che si ambisce conoscere nella
 conoscenza *teologica*, una conoscenza teologica che non è teologia della
fede, bensì teologia della *ragione*, teologia razionale.

[66] L'essenziale è che ora l'oggetto della *filosofia prima* (metafisica) è un *ente determinato*, seppure *sovrasensibile*. Nella nostra questione intorno al modo medievale di comprendere la metafisica, non si tratta di sollevare la questione della legittimità di una conoscenza del sovrasensibile, e neppure la questione della possibilità di una conoscenza dell'esistenza di Dio o dell'immortalità dell'anima. Tutte queste sono questioni posteriori. Si tratta piuttosto del *fatto fondamentale* che il sovrasensibile, l'ente metafisico, è *una* regione dell'ente tra le altre. La metafisica viene perciò a porsi sullo *stesso piano* delle altre conoscenze relative all'ente nelle scienze o nelle conoscenze pratico-tecniche, con l'unica differenza che l'ente di cui tratta è un ente più elevato. Esso si trova *sopra...*, al di là, *trans...*, che è la traduzione latina di μ . Il μ *non* indica più un determinato *atteggiamento* del pensare e del conoscere, una peculiare *inversione* rispetto al pensare e all'interrogarsi quoti-

diano, bensì è solamente il segno del *luogo* e della *disposizione di quell'ente* che si trova *dopo e sopra* gli altri enti. Ma la totalità, il sovrasensibile e il sensibile, è, in un certo qual modo, ugualmente sussistente. La conoscenza di entrambi si muove, ferme restando alcune differenze relative, all'interno del *medesimo atteggiamento quotidiano* della conoscenza e della dimostrazione delle cose. Il fatto stesso della dimostrazione dell'esistenza di Dio documenta, a prescindere dalla sua forza probatoria, l'atteggiamento di questa metafisica. Il fatto che il filosofare sia un *atteggiamento fondamentale autonomo* scompare qui completamente. La metafisica viene livellata ed esteriorizzata a conoscenza quotidiana, con l'unica differenza che in essa si tratta del sovrasensibile, del quale per di più si ha la prova dalla rivelazione e dalla dottrina della Chiesa. Il μ inteso come indicazione di un luogo del sovrasensibile, non rivela proprio nulla della peculiare inversione che il filosofare in definitiva racchiude in sé. Con ciò si afferma anche che lo stesso ente metafisico è un ente [67] tra gli altri, che ciò in direzione del quale io compio l'oltrepassamento, abbandonando il piano fisico, non si distingue sostanzialmente da quest'ultimo, tranne che per la differenza che sussiste tra il sensibile e il sovrasensibile. Ma questo è un completo fraintendimento di ciò che, in quanto μ , Aristotele aveva almeno lasciato sussistere come problema. Nell'asserzione che l'ente metafisico è un ente sussistente tra gli altri, per quanto più elevato, consiste *V esteriorizzazione e l'esteriorità* del concetto di metafisica.

b) Il carattere confuso del concetto tradizionale di metafisica:

l'abbinamento dei due diversi modi del trovarsi oltre (μ) dell'ente sovrasensibile e dei caratteri ontologici non-sensibili dell'ente

Il concetto tradizionale di metafisica è in sé *confuso*. Abbiamo visto che in Aristotele accanto alla teologia, la presunta conoscenza del sovrasensibile, c'era anche un'altra direzione interrogativa. In modo altrettanto originario faceva parte della μ anche la questione dell'ente in quanto tale. Tommaso d'Aquino ha assunto senz'altro da Aristotele anche questa seconda direzione

ne interrogativa. Quando questo avvenne, dovette naturalmente tentare di collegare in qualche modo la sua posizione della questione con quella di Aristotele. Nella direzione interrogativa intorno all'ente si chiede che cosa sia proprio di ogni ente in quanto tale, cosa sia l'ente e quali, per così dire, risultino le sue proprietà quando lo si osservi in generale: *ens communiter consideratione o l'ens in communi*. Così l'ente in generale diviene parimenti oggetto della *prima philosophia*. Viene alla luce il fatto che, se mi interrogo intorno a ciò che è proprio di ogni ente in quanto tale, oltrepasso necessariamente il singolo ente. Lo oltrepasso in direzione delle determinazioni più universali dell'ente: che ogni ente è qualcosa, un uno e non l'altro, che è differenziato, contrapposto e simili. Tutte queste determinazioni: [68] *esser qualcosa, unità, alterità, differenza, contrapposizione*, sono tali da trovarsi al di là di ogni singolo ente, ma nel loro trovarsi al di là sono totalmente differenti dal trovarsi al di là proprio di Dio rispetto a qualunque cosa. Questi *due modi fundamentalmente diversi* dell'essere-al-di-là vengono abbinati in un unico concetto. Non ci si chiede affatto cosa significhi in questo contesto μ , ma viene lasciato indeterminato. Più in generale possiamo dire: nel primo caso, nella conoscenza teologica, si tratta della conoscenza del non-sensibile nel senso di ciò che si trova al di là dei sensi come ente particolare, mentre nel secondo caso, se io attribuisco qualcosa come le categorie dell'unità, della molteplicità, dell'alterità, allora non si tratta solo di un sovrasensibile, bensì semplicemente di un non-sensibile che non è accessibile mediante i sensi. Non si parla affatto di una differenza tra sovrasensibile e sensibile e di una problematicità nella loro relazione bilaterale e nella relazione reciproca con il sensibile. Da questo punto di vista il concetto interno di metafisica è *in se stesso confuso*, nella misura in cui viene semplicemente assunto lo stato del problema in Aristotele e nella filosofia aristotelica.

d) 'aprobematicità del concetto tradizionale di metafisica

Dal momento che il concetto tradizionale di metafisica è in tal modo divenuto esteriore e in se stesso confuso, non si può giungere ad una

problematizzazione in senso autentico della metafisica in se stessa o del μ . E viceversa: poiché per il Medioevo non è possibile il filosofare autentico come interrogare totalmente libero da parte dell'uomo, e sono invece essenziali atteggiamenti totalmente diversi, e poiché in ultima analisi non esiste alcuna filosofia del Medioevo, l'assunzione della metafisica aristotelica secondo le due direzioni che abbiamo descritto, è a priori determinata in modo tale che da essa non solo emerge una dogmatica della fede, ma anche una [69] dogmatica della stessa filosofia prima. In questo peculiare processo di assunzione della filosofia antica nel contenuto della fede cristiana (e tramite questo, come abbiamo visto in Cartesio, nella filosofia moderna), solo con Kant si è giunti per la prima volta a un interrogare autentico. Kant ha per la prima volta dato un contributo reale alla *problematizzazione della metafisica stessa*, e ha tentato di dare inizio a tale problematizzazione in una direzione ben determinata. Non possiamo occuparci nei dettagli di questa tendenza propria della filosofia kantiana. Per comprendere ciò, bisogna liberarsi completamente dall'interpretazione di Kant divenuta abituale nel XIX secolo, causata in parte dall'idealismo tedesco. Chi vuole occuparsi più approfonditamente di tali questioni può vedere il mio scritto *Kant e il problema della metafisica*.

§ 13. *Il concetto di metafisica di Tommaso d'Aquino
come testimonianza storica dei tre momenti del
concetto tradizionale di metafisica*

Vorrei ancora brevemente documentare ciò che ho esposto in modo così generale, cioè i tre momenti del concetto tradizionale di metafisica: la sua esteriorizzazione, il suo essere confuso e la sua aporeticità, affinché non si creda che si tratti semplicemente di una concezione della storia della metafisica che prende le mosse da un qualche determinato punto di vista. La testimonianza risulterà da un breve richiamo al concetto di metafisica in Tommaso d'Aquino. Egli si è più volte pronunciato a proposito del concetto di metafisica, non in modo sistematico ma

in differenti occasioni, e in modo particolare nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele. Tommaso tratta del concetto di metafisica in diversi libri di questo commento, ma lo fa nel modo più chiaro e caratteristico nell'introduzione all'intera opera, [70] nel *Prooemium*.¹ Qui troviamo fin da principio una circostanza degna di nota, che cioè Tommaso d'Aquino pone sullo stesso piano senz'altro la *prima philosophia*, la *metaphysica* e la *theologia* o, come egli spesso dice, la *scientia divina*, la conoscenza del divino. La *scientia divina*, intesa come teologia, deve venir distinta dalla *scientia sacra*, la conoscenza che ha origine dalla rivelazione ed è connessa in particolare con la fede dell'uomo. In che senso fa meraviglia questa equiparazione di *prima philosophia*, *metaphysica* e *theologia*? Si dirà addirittura: questa è proprio l'opinione di Aristotele, ed ecco dunque la testimonianza che Tommaso d'Aquino fu il più puro aristotelico che sia mai esistito, se prescindiamo dal fatto che Aristotele non conosceva ancora l'espressione "metafisica".

Così sembra; eppure le cose stanno in modo completamente diverso. Lo vedremo chiedendoci come Tommaso giustifichi tale equiparazione di filosofia prima, metafisica e teologia. Questa giustificazione è, dal suo punto di vista, in effetti, una brillante giustificazione, e un esempio tipico dello stile e della maniera in cui in generale i pensatori medievali hanno dato sistemazione, in una forma chiara e apparentemente non discutibile, a un patrimonio di pensiero tramandato. Per Tommaso d'Aquino si tratta di giustificare il fatto che filosofia prima, metafisica e teologia debbano venire designate come una sola e medesima scienza.

Egli prende le mosse dal fatto che la conoscenza suprema, che noi d'ora in avanti chiameremo in breve la conoscenza metafisica — la conoscenza suprema nel senso della conoscenza naturale, alla quale l'uomo deve giungere da solo — è la *scientia regulatrix*, la quale dà la regola a tutte le altre conoscenze.² [71] Questa è la ragione per cui in seguito Cartesio, dal momento che si prefiggeva di dare giustificazione alla

1. Tommaso d'Aquino, *In XII. Libros Metaphysicorum (Aristoteles Commentarium). Prooemium S. Thomae. Opera Omnia*. Parma 1652 sgg., vol. XX, p. 245 s.

2. Op. cit., p. 245.

globalità delle scienze, dovette, assumendo lo stesso atteggiamento, risalire alla *scientia regulatrix*, alla *prima philosophia* che dà la regola a tutto. Una *scientia regulatrix*, una scienza che regola tutto (pensiamo alla medesima cosa nella fichtiana *Dottrina della Scienza*), è una scienza tale *quae maxime intellectualis est*,³ che manifestamente è intellettuale al massimo grado. *Haec autem est, quae circa maxime intelligibilia versatur*:⁴ intellettuale al massimo grado è una conoscenza tale che si occupa di ciò che è conoscibile al massimo grado. Ciò che è conoscibile in senso supremo non è altro che il *mundus intelligibilis*, del quale parla il primo Kant nel suo scritto *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). Tommaso d'Aquino afferma: *Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus*⁵ ciò che è conoscibile al massimo grado possiamo distinguerlo in un triplice modo. Riferendosi a questa triplice distinguibilità dei *maxime intelligibilia* distingue un triplice carattere di questa scienza. Qualcosa è conoscibile al massimo grado e in grado supremo (cosa che significa allo stesso tempo al massimo grado sovrasensibile) 1. *ex ordine intelligendi*, a partire dall'ordinamento e dalla gerarchia del conoscere; 2. *ex comparatione intellectus ad sensum*, a partire dalla comparazione dell'intelletto, della conoscenza intellettuale con quella sensibile; 3. *ex ipsa cognitione intellectus*, a partire dal modo di conoscere dell'intelletto stesso.⁶ Cosa significa ciò?

1. Qualcosa è conoscibile in senso supremo *ex ordine intelligendi*, a partire dall'ordinamento e dalla gerarchia del conoscere. Per il Medioevo il conoscere è, in modo molto generale, il Cogliere le cose a partire dalle loro cause. Qualcosa è conosciuto in senso supremo quando risalgo alla *causa ultima*, alla *causa prima*. Ma questa, come si dice nella fede, è [72] Dio quale creatore del mondo. Dunque qualcosa è *maxime intelligibile* quando espone in sé la *prima causa*, la causa suprema. Queste cause supreme sono l'oggetto del conoscere autentico, il tema della

3. Ivi.

4. Ivi.

5. Ivi.

6. Ivi.

*prima philosophia: Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat.*⁷ Quindi la *prima philosophia* è conoscenza delle cause supreme, di Dio in quanto creatore: un processo di pensiero che in questa forma era lontanissimo da Aristotele.

2. Qualcosa è *maxime intelligibile ex comparatione intellectus ad sensum*, a partire dal paragone della conoscenza dell'intelletto con quella sensibile. Tommaso dice: *sensussit cognitio particularum*,⁸ per mezzo dei sensi conosciamo ciò che è singolo, disperso, e in questo senso non completamente determinato. *Intellectus... universalia comprehendit*,⁹ l'intelletto coglie invece quanto non è questo o quello, ciò che non ha questa o quella determinata proprietà, che non è qui e ora, bensì ciò che è proprio e comune a tutte le cose. La *scientia maxime intellectualis* è dunque quella *quae circa principia maxime universalia versatur*,¹⁰ che si riferisce a ciò che è proprio di ogni ente in modo universalmente generale. Ma questo è proprio quanto Aristotele afferma di aver messo in evidenza nella conoscenza dell'ente e che Tommaso caratterizzerà poi come *ens qua ens*, come ciò che appartiene all'ente in quanto tale: le determinazioni che sono già da sempre e necessariamente date nell'ente in quanto tale, come per esempio *unum, multa, potentia, actus* e simili. (*Quae quidem sunt ens, et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus*).¹¹ In breve, *maxime intelligibile* in questo secondo senso è quanto noi definiamo *categorie*, la conoscenza categoriale, la conoscenza delle determinazioni più universali dei concetti, che è poi passata nella metafisica moderna come la conoscenza puramente razionale [73] del categoriale. Ora, il fatto degno di nota è che Tommaso chiami queste determinazioni che son proprie dell'ente in quanto tale con il nome di *transphysica*. *Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communio post minus communio*.¹² Esse sono quelle determinazioni che si trovano al di là di quanto è

7. Op. cit., p. 246.

8. Op. cit., p. 245.

9. Ivi.

10. Ivi.

11. Ivi.

12. Op. cit., p. 246.

fisico e sensibile. Queste determinazioni universalissime dell'ente in quanto tale vengono trovate risolvendo a ritroso quanto è meno universale all'interno dell'universale. Questa è la specie di conoscenza che Tommaso assegna al concetto di *metaphysica*: *Metaphysica, in quantum considerai ens et ea quae consequuntur ipsum*.¹³ Vediamo qui il fatto degno di nota — sottolineo la connessione — che metafisica ha sì in ultima analisi lo stesso significato di filosofia prima e di teologia, ma il significato specifico di metafisica viene interpretato da Tommaso in *quel* senso per cui viene ad avere lo stesso significato dell'espressione *ontologia*, coniata soltanto *in seguito*: ontologia, che studia l' , e che in seguito verrà denominata *metaphysica generalis*. In questo senso metafisica equivale per Tommaso a ontologia.

3. Qualcosa è conoscibile in massimo grado *ex ipsa cognitione intellectus*, a partire dal modo di conoscere dell'intelletto stesso. Tommaso afferma: *maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata*,¹⁴ conoscibile al massimo grado è quanto è libero dalla materia, cioè quanto, per il suo proprio contenuto e il suo proprio modo d'essere, è determinato al minimo grado da ciò che costituisce la singolarità, la particolarità dell'ente. *Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, "sicut formae naturales in universalibus acceptae, de quibus tractat scientia naturalis", sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae*.¹⁵ Liberi dalla materia sono anche lo spazio puro e il numero puro. Ma questa libertà si basa sulla *ratio* dell'astrazione. Questa libertà non è nulla di consistente per sé, di a-sensibile, di spirituale, come è il caso di Dio e degli angeli. Queste essenze spirituali sono ciò che è supremo per ciò che si riferisce al modo del loro essere, e di conseguenza anche ciò che è conoscibile in grado supremo. Sono quelle cose essenti — se possiamo usare il termine "cosa" a questo proposito, nel senso più ampio possibile — che esistono autonomamente per se stesse. La conoscenza di questi enti che

13. Ivi.

14. Op. cit., p. 245.

15. Ivi.

si trovano al di là in senso supremo, e che sono spirituali in senso supremo, è la conoscenza di Dio stesso, la *scientia divina*, e in quanto tale la teologia: *Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerati*

Vediamo così come Tommaso tenti, a partire dall'orientamento unitario sulla base del concetto di *maxime intelligibile* e da un'abile interpretazione di un triplice significato di quest'ultima, di comporre insieme i concetti tradizionalmente considerati validi per la metafisica, cosicché la *filosofia prima* tratta delle *cause prime* (*de primis causis*), la *metafisica dell'ente in generale* (*de ente*) e la *teologia di Dio* (*de Deo*). Tutte e tre insieme formano una scienza unitaria, la *scientia regulatrix*. Non è necessario che io sottolinei ulteriormente come la problematica interna di questa *scientia regulatrix* non venga qui in effetti in alcun modo afferata e neppure intravista per sommi capi, e come queste tre direzioni interrogative vengano invece tenute insieme da una sistematica in modo totalmente diverso, determinato essenzialmente dalla fede. In altre parole, il concetto del filosofare o della metafisica nella sua molteplice pluralità di significati non è orientato in direzione della sua problematica interna, ma, al contrario, vengono qui unite insieme *definizioni disparate dell'oltrepassare*.

[75] Prima di proseguire nell'esposizione del tema, riassumo ancora una volta quanto è stato detto. Ho tentato di chiarire perché adoperiamo l'espressione "metafisica" senza poterla tuttavia accettare nel suo significato tradizionale. La ragione di questo fatto sta nelle dannose incongruenze interne racchiuse nel concetto tradizionale di metafisica. Già nel concetto di filosofia prima, elaborato nell'antichità da Platone e da Aristotele, è presente un'ambiguità. Abbiamo visto che Aristotele orienta il filosofare autentico secondo due direzioni: come questione intorno all'essere, intorno al fatto che ogni cosa che è, in quanto è, è qualcosa, che è l'una cosa e non l'altra, e simili. Unità, pluralità, contrapposizione, molteplicità e simili sono determinazioni proprie di ogni ente in quanto tale. L'elaborazione di tali determinazioni è un compito dell'elaborare

proprio del filosofare autentico. Ma a questo punto sorge anche la questione dell'ente autentico, che Aristotele definisce μ . Caratterizza questo ente in modo ancora più chiaro nel contesto della μ . Aristotele non si è reso conto dello squilibrio, cioè della problematicità che è insita in questa duplice direzione del filosofare, o comunque noi non ne siamo a conoscenza. Questo squilibrio consiste nel fatto che la questione intorno a cosa siano uguaglianza, diversità, contrapposizione, di come queste determinazioni si rapportino tra di loro e in che modo facciano parte dell'essenza dell'ente, è qualcosa di totalmente diverso dalla questione che riguarda il fondamento ultimo dell'ente.

Tale dannosa incongruenza, cioè il problema, è visibile ancor più chiaramente nella teologia medievale, orientata in direzione della rivelazione cristiana. La questione delle categorie formali è qualcosa di diverso dalla questione di Dio. Si riesce a conferire una certa uniformità e omogeneità a queste due direzioni interrogative, soltanto affermando che si tratta, in [76] entrambi i casi, della conoscenza di ciò che è in qualche modo libero dalla materia, dal sensibile. Il concetto formale di uguaglianza è astratto, in esso si prescinde dal sensibile; Dio certamente non è nulla di astratto, bensì proprio al contrario, è quanto vi è di più concreto, ma anch'egli è libero dalla materia, è il puro spirito. Questo squilibrio interno nelle due direzioni interrogative del filosofare autentico si accentuò nel Medioevo per il fatto che il concetto aristotelico di teologia venne compreso nel senso di una ben determinata concezione di Dio in quanto Persona assoluta, concezione orientata in direzione della rivelazione cristiana. Ciò che in Aristotele era presente come problema, anche se non esplicito, viene nel Medioevo presentato come verità incrollabile, cosicché l'aprobematicità, in un certo senso già presente in Aristotele, viene ora elevata a principio. Accade così che da allora in poi l'intero complesso della metafisica viene determinato a priori dall'orientamento teologico in senso cristiano. Qui la teologia non è più, com'era in Aristotele, sullo stesso piano e in connessione con le questioni menzionate più sopra delle determinazioni dell'essere in generale, bensì l'intera metafisica viene esplicitamente associata alla conoscenza di Dio. A partire da questo momento alla teologia è attribuita quella particolare importanza destinata a esprimersi poi nel fatto che in Kant la metafisica au-

tentica viene concepita come teologia. Nel Medioevo, e anche in seguito, questo concetto aristotelico del filosofare autentico non viene visto come un vero problema, bensì si vede solamente il problema di far convergere contemporaneamente queste definizioni differenti in un'unica scienza. Questo è quanto Tommaso tenta di fare nel proemio al suo commento alla *Metafisica* di Aristotele. Non mi occupo ulteriormente di come giustifichi ciò nei particolari.

Sottolineo soltanto le dannose incongruenze e le difficoltà insite nel fatto che Tommaso affermi: questa scienza, che è la scienza suprema e che chiamiamo metafisica equiparando quelle tre espressioni, tratta in primo luogo delle cause [77] ultime, di Dio, che ha creato il mondo e tutto ciò che è, ma allo stesso tempo tratta anche di quelle determinazioni che sono proprie di ogni ente, gli *universalia*, le categorie astratte, e allo stesso tempo di quell'ente che, per il suo modo d'essere, è l'ente supremo, cioè puro spirito assoluto. In questa interpretazione delle tre espressioni: conoscenza di *ciò che è ultimo* (nel senso della causazione), di *ciò che è più universale* (nel senso dell'astrazione) e dell'*ente sommo e supremo* (nel senso del modo d'essere), vediamo che questi concetti-limite vengono tenuti insieme e riuniti nel vago concetto di universale. Perciò Tommaso può asserire, in un certo senso giustamente, ma nascondendo completamente il problema, che la metafisica può trattare: 1. *de ente, ut communiter consideratum*, cioè dell'ente nella misura in cui viene considerato in generale, cioè in riferimento a quanto è comune ad ogni ente; 2. *de ente, ut principaliter in ten turn*, dell'ente che viene posto come oggetto dell'intenzionalità, e osservato e compreso nel senso più originario, cioè in riferimento a Dio. Entrambe queste definizioni hanno il carattere di ciò che è supremo e ultimo, ma nella loro struttura interna sono completamente differenti, in modo tale che non viene affatto compiuto il tentativo di coglierle nella loro possibile unità.

§ 14. *Il concetto di metafisica di Francisco Suarez
e il carattere fondamentale della metafisica moderna*

Se vogliamo in generale capire qualcosa della metafisica moderna, del suo sviluppo, della posizione di Kant e dello sviluppo dell'idealismo tedesco, dobbiamo tenere presente questa connessione del concetto medievale di metafisica con l'antichità e il totale mascheramento del problema autentico, che in Aristotele, seppur in modo latente, esiste ancora. Bisogna però osservare che, [78] per lo sviluppo della metafisica moderna, che contribuisce anche a determinare la situazione odierna del problema, Tommaso e la filosofia medievale intesa nel senso dell'Alta Scolastica sono da considerare solo in minima parte. Un influsso più immediato sullo sviluppo della metafisica moderna fu esercitato da un teologo e filosofo che nel XVI secolo, sulla base di concezioni teologiche ben determinate, si assunse il compito di reinterpretare la metafisica aristotelica: il gesuita spagnolo Francisco Suarez. Il significato di questo teologo e filosofo non viene affatto apprezzato nella misura in cui tale pensatore merita, che per acume e autonomia nel formulare le questioni deve essere posto al di sopra di Tommaso. La sua importanza per lo sviluppo e la configurazione della metafisica moderna non è soltanto formale, nel senso che sotto il suo influsso la disciplina della metafisica si è venuta configurando in una forma determinata; altrettanto significativa è l'impronta che dà ai problemi di contenuto, così come si sono poi ridestati nella filosofia successiva. Egli visse dal 1548 al 1617_e lavorò a un rinnovamento della scolastica nella Spagna del XVI secolo, in parte anche sotto l'influsso dell'umanesimo. Per tali studi e intenti la scuola gesuitica di Salamanca era la più autorevole. Nel 1597 Suarez pubblicò una grande opera: *Disputationes metaphysicae* (2 voll., Salamanca). Il sottotitolo di quest'opera è caratteristico: *In quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*. L'opera si pone dunque un duplice obiettivo: *in primo luogo* di trattare dell'intera teologia naturale, cioè di quella che viene prima della rivelazione, *nella sua struttura interna, e allo stesso tempo* di discutere in modo adeguato tutte le questioni attinenti ai dodici libri della *Metafisica* di Aristotele. Infatti Sua-

rez, al contrario della Scolastica precedente, si avvide del fatto che i dodici libri di Aristotele vengono a comporre un tutto in sé non ordinato; anche se non arrivò a comprendere che questo non è un libro scritto da Aristotele, [79] bensì una raccolta di trattati operata dai suoi allievi, cercò di superare questo stato di disordine, ordinando sistematicamente i problemi principali. A lui risale la discussione autonoma dell'intero ambito dei problemi inerenti alla teologia naturale, mentre in Tommaso si trovava soltanto un impiego di pensieri metafisici, e allo stesso tempo il commento alla metafisica aristotelica. Una esposizione autonoma del problema metafisico fu invece compiuta per la prima volta da Suarez, esposizione che ha esercitato un influsso notevole soprattutto sull'inizio della filosofia moderna, su Cartesio. Quest'ultimo, che studiò alla scuola gesuitica di Le Fiòche e vi ascoltò i corsi di metafisica, logica ed etica, conobbe benissimo Suarez, il quale, anche nel periodo più tardo, continuò a essere tenuto in considerazione da lui.

Vogliamo ora chiarirci una delle intenzioni di quest'opera significativa e non ancora studiata a sufficienza. Nel preambolo, il *Prooemium*, alle sue *Disputationes metaphysicae*, Suarez afferma: *Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologice conclusionibus ac discursibus cohaerent, ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit.*¹ Con questo egli vuol dire che le verità metafisiche sono a tal punto necessarie per la conoscenza teologica autentica, che, se non vengono prese in considerazione, la teologia autentica, nel senso della teologia della rivelazione, inizia realmente a vacillare. Suarez sottolinea esplicitamente che escluderà in questo contesto tutte le questioni connesse semplicemente a problemi logici: *quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alti metaphysici scriptores prolixè immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus.*²

[80] La prima *Disputatio* tratta *De natura primae philosophiae seu metaphysicae*, dell'essenza della filosofia prima o metafisica. Nel-

1. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*. Prooemium. Opera Omnia. Hg. C. Berton. Parigi, 1856 sgg., vol. XXV, p. 1.

2. Ivi.

l'introduzione³ Suarez inizia con l'espone le diverse definizioni della metafisica (*varia metaphysicae nomina*), e lo fa rifacendosi autonomamente ad Aristotele. Egli trova che lì la metafisica viene definita da Aristotele *sapientia* (), *prudencia* (), poi *prima philosophia* () / poi *naturalis theologia* (), che Suarez interpreta qui in modo del tutto diverso da quello antico (*quoniam de Deo ac divinis rebus sermonem habet, quantum ex naturali lumine haberi potest*),⁴ e infine *metaphysica*. Suarez afferma che questa teologia naturale o filosofia prima viene chiamata col nome di metafisica perché tratta di Dio (*ex quo etiam metaphysica nominata est*).⁵ Conferisce dunque a questa espressione un altro significato rispetto a Tommaso. Quest'ultimo adopera l'espressione *metaphysica* in quanto tratta *de ente in communi*. Suarez afferma al contrario che si chiama metafisica poiché è teologia. Fa notare che questo titolo *Metaphysica* non proviene dallo stesso Aristotele, bensì dai suoi interpreti (*quod nomen non tam ab Aristotele, quam ab ejus interpredbus habuit*).⁶ È però dell'opinione che questa raccolta di trattati sia stata composta da Aristotele.

Suarez spiega l'espressione "metafisica" in un senso che diverge dalla spiegazione di Tommaso, e si avvicina a un altro punto di vista, che nella storia della metafisica ha il suo rilievo: *de his rebus, quae scientias seu res naturales consequuntur*.⁷ La metafisica tratta di quanto segue alle cose naturali, *et ideo metaphysica dicta est, quasi post physicam, seu ultra physicam constituta, post (inquam) non dignitate, aut naturae ordine, sed acquisitionis, generadonis, seu invendonis; vel, [81] si ex parte objecti illud intelligamus, res, de quibus haec sciehtia tractdi, dicuntur esse post physica seu naturalia entia, quia eorum ordinem superant, et in aldori rerum gradu constitutae sunt*.⁸ La "metafisica" non riguarda dunque i libri che vengono dopo rispetto a quelli sulla fisica, bensì il venire-dopo è ora inteso in un senso *contenutistico*: la conoscenza del

3. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*. Disp. 1. op. cit., pp. 1 sgg.

4. Op. cit., p. 2.

5. Ivi.

6. Ivi.

7. Ivi.

8. Ivi.

sovrasensibile è posteriore a quella del sensibile. La conoscenza metafisica è posposta a quella della fisica quanto al succedersi dell'acquisizione e del sorgere della conoscenza del sovrasensibile, e quanto alla sequenza dell'indagine. Suarez mantiene il μ nel significato di *post* e intende questo *post* nel senso della gerarchia della conoscenza, a partire dal sensibile per arrivare al sovrasensibile. Allo stesso tempo però conferisce a questa interpretazione un significato contenutistico: μ , dopo, cioè che-sta-dopo, ciò che è superiore al sensibile.

Non posso qui occuparmi più da vicino della struttura delle *Disputationes metaphysicae*. Bisogna però tenere ben a mente il fatto che è essenzialmente sotto l'influsso di Suarez che la metafisica si è venuta a configurare, sia nel suo modo di porre le questioni, sia nel suo carattere specifico, come disciplina scolastica. Si deve comunque considerare che Suarez segue Tommaso d'Aquino in maniera decisamente positiva, e gli assegna nell'ambito di tutte queste questioni una particolare autorità.

Da ciò che ho detto a proposito della storia della parola "metafisica", è risultato che la filosofia medievale, rafforzata dall'importanza di Suarez, ha esercitato un influsso determinante sullo sviluppo della filosofia moderna; il che non significa però che la problematica della filosofia moderna sia completamente identica a quanto venne trattato in precedenza nella metafisica. Si fa notare che la filosofia moderna ha inizio con la critica, con la fondazione critica della filosofia, e che proprio [82] Kant è stato colui che ha messo in dubbio la possibilità della metafisica. Certo: e tuttavia la filosofia moderna è intrinsecamente legata alla Scolastica e agli argomenti dei suoi problemi. Il richiamo al suddetto carattere della metafisica moderna non è di molto aiuto, fintantoché il problema stesso non venga colto a partire dalla metafisica. Questi giusti richiami al fatto che la metafisica moderna è iniziata con la critica, è una considerazione a sé stante. In essi non è ancora insita una comprensione di ciò che si è svolto da Cartesio fino a Hegel.

Per evitare malintesi, e allo stesso tempo per preparare a ciò che seguirà, espongo brevemente il *carattere fondamentale della metafisica moderna*. Se tentiamo di caratterizzare la filosofia moderna in modo analogo a quanto abbiamo fatto per l'antichità e per il Medioevo, ci troviamo di fronte al fatto che, se da una parte il concetto di metafisica si

è consolidato, viene anche a compiersi, in effetti, qualcosa di nuovo. Se questa novità è tale da far parte della metafisica, e non della cosiddetta teoria della conoscenza, bisogna domandarsi: quale carattere metafisico ha per la metafisica questa novità che ha inizio con la filosofia moderna? Da tale questione potete vedere che noi dovremmo già essere in possesso della problematica della metafisica in modo vivo e vitale, mentre per il momento possiamo dire soltanto, in forma meramente affermativa, che il pensiero metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante in duplice senso: perché si interroga intorno all'ente nella sua totalità, e perché in tale ente è sempre concettualmente coinvolto l'interrogante stesso. Il fatto che nell'antichità, così come nella filosofia medievale, ci si interrogò intorno all'ente nella sua totalità, dovrebbe essere divenuto più o meno chiaro. Molto più incerto e quasi inafferrabile è invece il secondo momento, cioè in che modo nella filosofia antica colui che si interroga metafisicamente venga egli stesso posto in questione da questo interrogare. Ma proprio questo momento, nel quale l'interrogare concettualmente totalizzante coinvolge concettualmente in sé l'interrogante, è quanto ci dà la possibilità di comprendere la novità della metafisica moderna nel suo contenuto metafisico.

[83] Qual è il tratto fondamentale della metafisica moderna? La metafisica moderna è caratterizzata dal fatto che l'intero complesso della problematica tradizionale viene a trovarsi sotto il punto di vista di una nuova scienza, che è rappresentata dalla *scienza matematica della natura*. Il ragionamento, per lo più non esplicito, è il seguente: se la metafisica si interroga intorno alle cause prime, al senso universalissimo e supremo dell'ente, in breve intorno a quanto è supremo, ultimo e sommo, questa specie di sapere deve essere conforme a ciò intorno a cui si interroga, ma questo significa che essa stessa deve essere *assolutamente certa*. Così, seguendo il filo conduttore dell'idea matematica di conoscenza, l'intera problematica della metafisica tradizionale viene a trovarsi di fronte al compito di realizzare ciò in senso rigoroso ed elevare così la metafisica, in senso contenutistico, anche al *grado formale di una scienza assoluta*. Il problema della certezza assoluta è soprattutto il problema fondamentale della filosofia moderna, non nel senso di una teoria della conoscenza, ma in quanto sostenuto e guidato dalla problematica

contenutistica della metafisica stessa. Questo fatto lo vediamo in modo chiarissimo dove ha esplicitamente inizio la filosofia moderna, in Cartesio, ma in modo particolare in Fichte. L'opera fondamentale di Fichte ha per titolo *Dottrina della Scienza*. È la scienza che ha per oggetto la scienza in senso assoluto, e che dà quindi fondazione alla metafisica. Lo sviluppo della metafisica moderna è sostenuto da questo primato del problema della certezza per quanto concerne la conoscenza metafisica. A partire da questo punto si compie la modificazione del complesso dei problemi e delle discipline.

Ma se consideriamo le cose in questo modo, non abbiamo ancora la comprensione autentica di ciò che si svolge in questo sforzo di raggiungere la certezza assoluta della metafisica. Ciò che è ultimo, deve anche poter essere conosciuto in senso ultimo. Ma come stanno le cose riguardo agli sforzi fatti dalla metafisica di raggiungere una certezza ultima? Si è soliti citare come [84] segno caratteristico il fatto che l'età moderna, a partire da Cartesio, non prende più le mosse dall'esistenza di Dio e dalle dimostrazioni della sua esistenza, bensì dalla coscienza, dall'io. Vediamo come l'io, la coscienza, la ragione, la persona, lo spirito, si trovino effettivamente al centro della problematica. Se consideriamo tali dati di fatto e ci chiediamo se, in definitiva, in questa collocazione centrale dell'io e dell'autocoscienza si esprima il fatto che nella filosofia moderna l'io interrogante viene posto anch'esso in questione, dobbiamo rispondere: in effetti è così, ma in una maniera peculiare. Infatti l'io, la coscienza, la persona vengono assunti nella metafisica in modo tale che *questo io non viene posto affatto in questione*. Ciò non significa che venga semplicemente tralasciata la sua messa in questione, bensì significa che proprio l'io e la coscienza vengono posti alla base di questa metafisica come il *fondamento più sicuro, indubitabile*, cosicché nella metafisica moderna viene alla luce un ben determinato interrogare concettualmente totalizzante, un coinvolgere concettualmente l'interrogante in senso *negativo*, in modo tale che l'io stesso diviene il fondamento di ogni ulteriore interrogare. Questa è l'intrinseca connessione che vincola il primato del problema del soggetto e la questione della certezza al problema di contenuto della metafisica tradizionale. Ciò può bastare, per mostrare da un lato il carattere di diversità della metafisica moder-

na, e per chiarire dall'altro che questo sforzo di raggiungere la certezza assoluta, così come l'orientarsi verso l'io e la coscienza, hanno un senso unicamente se la *vecchia problematica* viene *integralmente mantenuta*. Questo è tutto per quel che riguarda l'orientamento storico.

§ 15. *Metafisica come denominazione per il problema fondamentale della metafisica stessa. Il risultato delle osservazioni preliminari e l'esigenza di iniziare ad agire all'interno della metafisica a partire dall'essere-afferrati di un interrogare metafisico*

Se abbracciamo con lo sguardo la globalità della nostra esposizione del concetto di metafisica, vediamo che questa denominazione esprime una conoscenza volta all'ente nella sua totalità. Allo stesso tempo vediamo anche che l'espressione "*nella sua totalità*" è una denominazione che ha in sé il *problema autentico* — il problema che *deve innanzitutto in generale venir posto*, e che non può venir eliminato assumendo dalla tradizione opinioni diverse. È dunque chiaro: non possiamo semplicemente prendere la denominazione "metafisica" nel significato tradizionale. Assumiamo l'espressione metafisica come denominazione per un problema, o, per meglio dire, come *denominazione per il problema fondamentale della metafisica stessa*, il quale consiste nella questione di che cosa sia essa stessa, la metafisica. La questione: *cos'è la metafisica, cos'è il filosofare*, è inseparabile dalla filosofia e la accompagna costantemente. Essa si pone tanto più energicamente quanto più autenticamente accade la filosofia. Avremo modo di vedere che tale questione di cosa sia la filosofia, non accompagna quest'ultima come qualcosa di aggiuntivo e posteriore, bensì fa parte della filosofia stessa; mentre, al contrario, le questioni di cosa siano la matematica, la fisica o la filologia non possono sostanzialmente venire poste né risolte nell'ambito di tali scienze.

Se abbracciamo con lo sguardo questa esposizione del concetto di metafisica e la nostra posizione rispetto ad esso, considerando allo stesso tempo quali erano le nostre intenzioni in relazione a queste *osservazioni preliminari*, dobbiamo dire che tutte queste discussioni non hanno in alcun modo fatto luce su cosa sia la metafisica stessa. Anche la di-

scussione sulla parola “metafisica” termina con una domanda: che cos’è ciò che noi chiamiamo “filosofare”? Il risultato delle nostre osservazioni [86] preliminari è, da questo punto di vista, totalmente negativo, sebbene avessimo deciso di rinunciare alle vie consuete per la caratterizzazione della filosofia, e di interrogarci sulla filosofia così come essa esige da noi, in quanto è qualcosa di ultimo e di autonomo. Orbene non abbiamo più interpretato la metafisica e la filosofia a partire dalle scienze, non l’abbiamo neppure paragonata all’arte e alla religione, bensì abbiamo tenuto conto del fatto che è qualcosa di autonomo, e che deve venir colta a partire da se stessa. L’esigenza era dunque quella di non allontanarci dalla filosofia e di interrogarci invece su di essa. E così ci siamo diretti verso di essa. Oppure ce ne siamo nel contempo allontanati? Dobbiamo ammetterlo: pur avendo trattato direttamente della filosofia, o meglio proprio per questo, ce ne siamo allontanati. Ciò è però avvenuto in modo nascosto, ambiguo. È vero che non abbiamo parlato di altro, di scienza, di arte e di religione, bensì della filosofia, ma non abbiamo parlato in modo immediato e concreto *a partire da essa*, bensì *su di essa*. *A partire da essa* parleremo soltanto se preliminarmente ci muoveremo all’interno di un *interrogare metafisico*. Ma questo non è avvenuto affatto. Abbiamo soltanto fatto delle affermazioni su questo interrogare, dicendo che è concettualmente totalizzante, cioè un interrogare tale che in ogni questione include concettualmente sempre la totalità dell’ente, e assume nella questione l’interrogante stesso e lo pone in questione. Ma fintantoché non ci faremo realmente porre in questione da un vero interrogare rivolto alla totalità, non avremo compreso che l’interrogare metafisico è un interrogare concettualmente totalizzante. Per quanto ampiamente trattiamo *di* tali cose, se non siamo *afferrati* da tale interrogare, tutto si risolve in un malinteso. Nel tentativo di trattare della filosofia stessa, siamo caduti vittime di una ambiguità. Pur parlando della filosofia, non abbiamo tuttavia ancora parlato *a partire da essa*. Abbiamo discusso della filosofia, ma non abbiamo agito nella filosofia stessa. Il fatto decisivo è però che noi usciamo da questo discutere [87] di... e *iniziamo ad agire all’interno della metafisica stessa*. Ciò non significa altro che interrogare in modo autentico ed effettivo.

Abbiamo già fatto cenno alle seguenti questioni: cos’è mondo? Co-

s'è finitezza? Cos'è isolamento? Ma tali questioni sono state enunciate in modo quasi casuale; appaiono arbitrarie, e ciò è innegabile. In un primo momento il motivo per cui vengono poste proprio queste questioni, appare arbitrario e incomprensibile. Ma se pure siamo disposti ad ammettere che tali questioni siano metafisiche, non sono forse vuote e generiche, tanto indeterminate che *ci* lasciano indifferenti, che in sostanza non *ci* toccano o tanto meno *ci* afferrano? O forse dobbiamo prima sviluppare tali questioni, perché poi esse ci afferrino, perché poi compaia l'essere-afferrati richiesto? Dobbiamo dunque porre le questioni o procurarci uno stato d'animo adeguato ad esse? Se volessimo procedere in questo modo, ricadremmo allora semplicemente nel contesto che vogliamo e dobbiamo abbandonare. Avremmo discussioni teoretiche (scienza) che potremmo poi far fruttare a posteriori "dal punto di vista di una visione del mondo". Con ciò sarebbe ristabilita tutta l'esteriorità del filosofare. Non si tratta di sviluppare tali questioni da un punto di vista teoretico, e di suscitare uno stato d'animo *per esse* e *accanto ad esse*, bensì, al contrario, di far sorgere tali questioni nella loro necessità e possibilità *a partire da uno stato d'animo fondamentale*, e cercare di custodirle nella loro autonomia e inequivocità. Di conseguenza compiremo autenticamente questo interrogare, se inizieremo a destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Questo è il primo e autentico compito fondamentale del nostro corso, o l'inizio di un filosofare effettivo e vitale.

IL DESTARE UNO STATO D'ANIMO FONDAMENTALE
DEL NOSTRO FILOSOFARE

CAPITOLO PRIMO

IL COMPITO DI DESTARE UNO STATO D'ANIMO
FONDAMENTALE E L'INDICAZIONE DI UNO STATO D'ANIMO
FONDAMENTALE NASCOSTO DEL NOSTRO ESSERCI ODIERNO

§ 16. *Intesa preliminare sul senso del destare
uno stato d'animo fondamentale*

«Destare: non la constatazione di qualcosa che sussiste,
bensì un far svegliare ciò che dorme

Il compito fondamentale consiste ora nel destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Dico con intenzione: del *nostro* filosofare, e non di un filosofare qualunque o magari della filosofia in sé, che non esiste. È necessario destare *uno* stato d'animo fondamentale, che deve sorreggere il nostro filosofare, e non *lo* stato d'animo fondamentale. Dunque non ne esiste uno soltanto, bensì più di uno. Di quale si tratta? Da dove dobbiamo prendere un tale stato d'animo? Ci troviamo dinanzi alla scelta di quale stato d'animo fondamentale dobbiamo destare in questa occasione. Ma non ci troviamo dinanzi soltanto a questa scelta, bensì anche alla questione, assai più ardua, della via che dobbiamo percorrere per destare questo o quello stato d'animo fondamentale del nostro filosofare.

Stati d'animo — non sono esattamente qualcosa che si possa inventare, [90] ma qualcosa che ci viene incontro, che non possiamo imporre,

che si sviluppa da sé, che non si può conseguire con la forza e in cui, al contrario, incorriamo? Se lasciamo che tale stato d'animo sia uno stato d'animo, non ci è dunque possibile né lecito conseguirlo con la forza, in modo artificioso e arbitrario. Deve esserci già. Tutto quello che possiamo fare, è *constatarlo*. Ma come constateremo uno stato d'animo fondamentale del filosofare? Può uno stato d'animo venir constatato come sussistente in senso corrente, e venir dimostrato come un dato di fatto universalmente riconosciuto? Lo stato d'animo è forse qualcosa di cui constatiamo la sussistenza, come ad esempio il fatto che gli uni sono biondi e gli altri sono neri? Lo stato d'animo è appunto qualcosa che si ha o non si ha? Certo, si dirà, lo stato d'animo è forse qualcosa di diverso dal colore dei capelli e della pelle nell'uomo, ma pur sempre qualcosa che può venir constatato in lui. Come potremmo altrimenti esserne a conoscenza? Dunque un sondaggio ci procurerà senz'altro lo stato d'animo fondamentale che cerchiamo. Ma, anche ammesso che tale sondaggio possa venir effettuato, sempre nell'ambito di coloro che sono ora presenti, siamo poi così sicuri che gli interrogati siano in grado di fornire ragguagli sull'esistenza "in loro" di questo stato d'animo fondamentale? Forse cose del tipo dello stato d'animo che cerchiamo, non possono affatto venir constatate per mezzo di un'inchiesta. Potrebbe darsi che per constatare uno stato d'animo non sia solo necessario averlo, ma anche essere disposti in modo da corrispondergli.

Vediamo fin d'ora come una cosiddetta constatazione oggettiva di uno stato d'animo fondamentale sia un'impresa equivoca e addirittura impossibile. Perciò non ha neppure senso porsi il problema della generalità e universalità di tale stato d'animo, e preoccuparsi tanto della validità universale di tale constatazione. In altri termini: se qualcuno tra voi, o molti, o tutti, assicurano che, non appena si osservino, non sono in grado di constatare in sé nulla di simile, ciò non rappresenta un'immediata obiezione alla nostra affermazione dell'esistenza di uno stato d'animo fondamentale. [91] In definitiva, infatti, per mezzo dell'osservazione non si troverà proprio nulla, per quanto essa possa essere precisa e avvalersi magari dell'ausilio della psicanalisi.

Per questo non parliamo della "constatazione" di uno stato d'ani-

mo fondamentale del nostro filosofare, bensì di *destarlo*. Destare è un rendere-sveglia, un *far-svegliare* ciò che dorme.

Impossibilità di cogliere l'esser-ci e non-esser-ci
dello stato d'animo per mezzo della distinzione
tra avere e non avere coscienza

“Ciò che dorme” è, in una maniera particolare, assente, eppure c'è. Se destiamo uno stato d'animo fondamentale, vuol dire che c'è già. Ma ciò significa anche che, in un certo senso, non c'è. Singolare: lo stato d'animo è qualcosa che c'è e al tempo stesso non c'è. Se volessimo continuare a filosofare formalmente nel senso consueto, potremmo subito dire: una cosa che al tempo stesso c'è e non c'è, ha un essere tale che si contraddice intimamente. Esser-ci e non-esser-ci è infatti una contraddizione pura e semplice. Ma quanto si contraddice non può esistere, è in se stesso impossibile, così come non può esistere un quadrato rotondo — questo è un principio della metafisica tradizionale. Vedremo come tale principio della vecchia metafisica, a fondamento del quale sta una ben determinata concezione dell'essere, dovremo non solo parlo in questione, ma anche farlo vacillare fin dalle sue fondamenta.

Eppure tutte le cose che conosciamo sono sottoposte ad un inequivocabile aut-aut. Una cosa sussiste o non sussiste. Vale anche per l'uomo? Certo: uno c'è oppure non c'è. Nel contempo si rammenterà però che qui la situazione è diversa rispetto a una pietra. Sappiamo infatti, per l'esperienza che facciamo di noi stessi in quanto uomini, che in noi qualcosa può sussistere e tuttavia non sussistere, che vi sono processi che fanno parte di noi e tuttavia non affiorano nella nostra coscienza. [92] L'uomo ha una coscienza, e nell'uomo può sussistere qualcosa di cui non sa nulla. Sussiste in lui, ma non nella sua coscienza. Una pietra ha una proprietà oppure non ce l'ha. Noi invece possiamo avere qualcosa e tuttavia non averlo, cioè non saperne nulla. Si parla di inconscio. Quest'ultimo da un punto di vista sussiste e da un altro no, in quanto non ne siamo coscienti. Questo singolare “esser sussistente e allo stesso tempo non esserlo” deriva dalla possibile presa di coscienza di un qualcosa di

inconscio. Tale distinzione tra il non-esserci nel senso dell'inconscio e l'esserci nel senso del conscio, sembra coincidere con ciò che abbiamo in mente quando parliamo di destare ciò che dorme. Ma possiamo equiparare senz'altro il sonno all'assenza di coscienza? L'assenza di coscienza c'è anche nello svenimento, che non può venir identificato con il sonno, e più che mai c'è nella morte. Dunque questo concetto di non-conscio è decisamente troppo ampio, a prescindere dalla questione se sia, generalmente, adeguato. D'altro canto, non soltanto il sonno non è una semplice assenza di coscienza; sappiamo al contrario che proprio al sonno è collegato un tipo di coscienza peculiare e in molti casi assai vivida, cioè il sogno; cosicché la possibilità di fornire una caratterizzazione sulla base della differenza "conscio-inconscio" viene qui più che mai a mancare. Veglia e sonno non coincidono con coscienza e incoscienza.

Si rivela così che con la distinzione tra "inconscio" e "conscio" non risolviamo i nostri problemi. Destare uno stato d'animo non può significare semplicemente renderlo conscio da inconscio che era. Destare uno stato d'animo vuol dire farlo *divenir-sveglio* e lasciarlo *essere* come tale. Ma se rendiamo conscio uno stato d'animo, per conoscerlo e farlo divenire propriamente oggetto del sapere, otteniamo il contrario di un destare. [93] In tal modo viene distrutto, o quanto meno non rafforzato, bensì indebolito e alterato.

Continua nondimeno a rimanere valido il fatto che, se destiamo uno stato d'animo, ciò implica che esso c'era già, e tuttavia non c'era. Dal punto di vista negativo abbiamo visto che la differenza tra esserci e non esserci non coincide con quella tra avere e non avere coscienza. Ma da ciò desumiamo ancora di più: se lo stato d'animo è qualcosa che fa parte dell'uomo, che, come si dice, è in lui, che l'uomo ha, e se ciò non può venir spiegato con l'ausilio dei concetti di consapevolezza ed essere-inconscio, non ci avvicineremo ad esso fintantoché continueremo a considerare l'uomo come un qualcosa che si differenzia dalle cose materiali per il fatto di avere la coscienza, di essere un animale dotato di ragione, un *animal rationale* o un io con delle esperienze vissute, ma legato ad un corpo. Questa concezione dell'uomo come essere vivente che in più ha la ragione, ha condotto a un totale misconoscimento dell'essenza dello stato d'animo. Il destare lo stato d'animo e il tentativo di farsi strada

verso questo essere singolare, vengono in definitiva a coincidere con l'esigenza di un mutamento radicale della nostra concezione dell'uomo.

Per non rendere all'inizio il problema troppo intricato, non mi occuperò della questione di che cosa propriamente sia il sonno. Da un punto di vista metodico, infatti, si potrebbe affermare che potremmo ottenere dei chiarimenti sull'essenza del destare, solamente quando avremo chiarito che cosa significhino dormire e vegliare. Rammento soltanto che il compito di far luce su un fenomeno come quello del sonno e della veglia, non può venir affrontato dall'esterno, come problema isolato. Un tale chiarimento può avvenire soltanto se presupponiamo una nostra comprensione di base in relazione al modo in cui un ente deve essere determinato nella sua struttura, per poter dormire o vegliare. Non diciamo: la pietra dorme oppure veglia. [94] Ma come stanno le cose in relazione alla pianta? Qui siamo già incerti. È estremamente dubbio che la pianta dorma, e lo è, perché è dubbio che essa vegli. Dell'animale sappiamo che dorme. Ma la questione è ancora se il suo sonno sia identico a quello dell'uomo, e che cosa sia il sonno in generale. Tale problema è intrinsecamente connesso con la questione della struttura ontologica di queste diverse specie di enti: pietra, pianta, animale, uomo.

In contrasto con i molteplici fraintendimenti del sonno da parte dell'età moderna, constatiamo come presso i filosofi antichi il carattere fondamentale del sonno si mostri in una comprensione molto più elementare e immediata. Aristotele, che ha scritto sulla veglia e il sonno un trattato specifico (*Nicomachea*, II, 1, 429a10-11), che possiede un carattere particolare, ha intravisto qualcosa di notevole, quando afferma che il sonno è una forma di *ἐπέκτασις*. Non pone il sonno in connessione con coscienza e incoscienza, afferma piuttosto: il sonno è un *ἐπέκτασις*, un esser-legati, un modo peculiare di esserlo, caratteristico della *ψυχή*; non soltanto della percezione, ma dell'essenza nel senso che questa non può cogliere un altro ente che non sia se stesso. Questo modo di caratterizzare il sonno è molto più di un'immagine, e apre una vasta prospettiva, che non è stata assolutamente afferrata da un punto di vista metafisico. Per ragioni metafisiche di carattere fondamentale dobbiamo rinunciare ad occuparci del problema del sonno, e tentare di chiarire cosa significhi destare uno stato d'animo, seguendo *un'altra via*.

d) 'esserci e non-esserci dello stato d'animo sul fondamento dell'essere dell'uomo in quanto esser-ci ed esser-via (essere-assente)

Il fatto che, quando parliamo di esser-ci e contestualmente di non-esserci in relazione all'uomo, [95] non prendiamo in considerazione la differenza tra consapevolezza e inconsapevolezza, diviene chiaro in un evento che si verifica in condizioni di veglia, dal momento che quest'ultima, in quanto vita cosciente, è posta in antitesi alla vita non cosciente (sonno). Quante volte, durante una conversazione in società, noi "non ci" siamo, quante volte scopriamo che eravamo *assenti*, senza tuttavia che ci fossimo addormentati. Questo non-esser-ci, questo esser-via, non ha nulla a che fare con consapevolezza e inconsapevolezza nel significato corrente. Al contrario, questo non-esser-ci può essere assai consapevole. In tale esser-assenti siamo occupati proprio con noi stessi, se non con altro. Eppure questo non-esser-ci è un *esser-via*. Pensiamo al caso estremo della follia, nella quale può regnare la più alta consapevolezza, e tuttavia diciamo: quella persona è spostata, è via, eppure c'è. Esser-ci ed esser-via non equivalgono neanche a vegliare e dormire. Dimostreremo in seguito perché tuttavia ci rifacciamo agli uni per comprendere gli altri.

Vediamo tuttavia che in definitiva, questo poter esser-via appartiene al modo di essere proprio dell'uomo. Ma egli *può* esser-via in questo senso, solamente se il suo essere ha il carattere dell'esser-ci. *Noi chiamiamo l'essere dell'uomo esser-ci* in un significato determinante, nel suo differire dai sussistere in sé della pietra. In definitiva questo esser-via fa parte dell'essenza dell'esserci. Non è un avvenimento casuale che sopraggiunga di quando in quando, bensì un carattere essenziale dell'essere stesso dell'uomo, un "*come*" secondo il quale egli è; cosicché un uomo, in quanto esiste, nel suo esserci è anche già da sempre e necessariamente in qualche modo via. Tutto ciò è tale, per cui la differenza tra "coscío e incoscío" non è primaria, ma può venir constatata tanto nell'esserci quanto nell'esser via.

Deve venir destato uno stato d'animo. Ma ciò significa: c'è e non c'è. Se lo stato d'animo è qualcosa che ha il carattere dell'[esser]ci e del non-[esser]ci, allora ha a che fare con l'essenza più profonda dell'essere

dell'uomo, con il suo esser-ci. [96] *Lo stato d'animo fa parte dell'essere dell'uomo.* La possibilità e il modo di tale [esser]ci e non-[esser]ci ci sono ora più vicine, anche se non riusciamo ancora a vederli chiaramente. Infatti, finché diciamo: lo stato d'animo c'è o non c'è, lo consideriamo come qualcosa che accade o non accade nell'uomo. Ma l'esser-ci ed esser-via dell'uomo è qualcosa di totalmente diverso dal sussistere e non sussistere. Di sussistenza e non sussistenza parliamo per esempio in riferimento a una pietra (per esempio: in questo masso erratico non sussiste ruvidezza), o, in una determinata accezione, in riferimento a un processo fisico, o persino in riferimento a una cosiddetta esperienza psichica vissuta. Il sussistere e non-sussistere decide sull'essere e sul non-essere. Ma quanto abbiamo definito esser-ci e esser-via, è qualcosa nell'essere dell'uomo. È possibile solamente se e finché egli è. *Anche l'esser-via è un modo del suo essere.* Esser-via non significa: non essere affatto, ma è piuttosto una *maniera* dell'esser-ci. La pietra, nel suo esser-via, proprio *non c'è*. L'uomo invece deve esser-ci, per poter esser-via, e soltanto finché c'è, ha la possibilità dell'esser-via.

Se è vero che lo stato d'animo fa parte dell'essere dell'uomo, non possiamo parlarne e prenderlo come se fosse sussistente o non sussistente. Si dirà: chi può impedircelo? Gli stati d'animo — gioia, soddisfazione, felicità, tristezza, malinconia, ira — sono un qualcosa di psicologico, o meglio di psichico; sono condizioni psichiche. Tali cose le possiamo constatare in noi stessi e negli altri. Possiamo persino registrare quanto durano, il modo in cui aumentano e diminuiscono d'intensità, da quali cause vengono suscitati e inibiti. Gli stati d'animo, o come anche si dice, i "sentimenti", sono accadimenti nel soggetto. La psicologia distingue da sempre tra pensare, volere e sentire. [97] Non è un caso che nomini il sentire al terzo posto, in posizione subordinata. I sentimenti sono la terza classe delle esperienze vissute. Perché, naturalmente, l'uomo è innanzitutto l'essere vivente dotato di ragione. Innanzitutto e in primo luogo pensa e vuole. Certo, ci sono anche i sentimenti. Ma non sono forse, per così dire, solamente l'abbellimento del nostro pensare e volere o quanto li oscura e li ostacola? I sentimenti e gli stati d'animo mutano continuamente. Non hanno una consistenza fissa, sono quanto c'è di più inconsistente. Sono soltanto lo splendore e il fulgore,

oppure la tenebra, che giace al di sopra degli accadimenti psichici. Stati d'animo — non sono forse come le ombre delle nubi che vagano sopra la terra, incostanti e inafferrabili?

Certo, gli stati d'animo possono venir intesi così: come tonalità, fenomeni che accompagnano i restanti accadimenti psichici. In fondo fino ad ora li si ha sempre intesi in tal modo. Questa caratterizzazione è indiscutibilmente giusta. Ma certamente non si vorrà affermare che questa concezione volgare sia l'unica possibile, o magari quella decisiva per il solo fatto che è la più immediata, e quella che meglio si adatta alla vecchia concezione dell'uomo. Se è vero che appartengono all'essere dell'uomo, gli stati d'animo non sono meri accadimenti psichici o condizioni, così come un metallo è fluido oppure solido. Perciò dobbiamo chiederci: come dobbiamo concepire *in senso positivo* gli stati d'animo in quanto facenti parte dell'essenza dell'uomo, e come deve essere il nostro atteggiamento nei confronti dell'uomo stesso, se vogliamo destare lo stato d'animo?

Prima di attendere a tali questioni, gettiamo uno sguardo retrospettivo su quanto è stato detto finora in relazione al compito del nostro corso. Ci troviamo dinanzi al compito di destare uno stato d'animo fondamentale del nostro filosofare. Gli stati d'animo sono qualcosa che non può venir constatato in una maniera universalmente valida, come un dato di fatto che possiamo mostrare a chiunque. Non solo uno stato d'animo non può venir constatato, ma non deve venir constatato neppure se fosse possibile farlo. Infatti ogni constatare è un portare-alla-coscienza. [98] Ogni render-cosciente significa, in riferimento allo stato d'animo, distruggerlo, o comunque alterarlo, mentre per noi, nel destare uno stato d'animo, è necessario lasciare che tale stato d'animo sia così come, in quanto tale, dev'essere. Il destare è un lasciar-essere lo stato d'animo, il quale, se per il momento possiamo usare questa immagine rifacendoci all'uso linguistico, evidentemente prima dormiva. In un certo senso lo stato d'animo c'è e non c'è. Abbiamo visto che questa differenza tra [esser]ci e non-[esser]ci ha un carattere peculiare e non coincide affatto con la differenza tra il sussistere e non-sussistere di una pietra. Il non-sussistere della pietra non è un modo determinato del suo sussistere, bensì ne è il contrario puro e semplice. Invece l'esser-via, l'assenza nelle sue diver-

se forme, non è il contrario dell'esserci che esclude quest'ultimo, bensì viceversa ogni esser-via presuppone l'esser-ci. Dobbiamo esser-ci, per poter esser-via. Soltanto finché ci-siamo possiamo esser-via, e viceversa. Dunque l'esser-via, ossia questo esser-ci e non-esser-ci, è un qualcosa di peculiare, e lo stato d'animo è connesso in una qualche maniera, per il momento ancora oscura, con tale peculiare modo di essere.

Abbiamo anche accennato al fatto che affermare che uno stato d'animo c'è, è fondamentalmente equivoco, perché in tal caso prendiamo lo stato d'animo come una proprietà che si presenta tra le altre. Contro questa concezione che nega che gli stati d'animo siano un qualcosa che è, abbiamo messo in campo l'opinione volgare, che si manifesta nella psicologia e nella concezione tradizionale, secondo la quale gli stati d'animo sono sentimenti. Il sentire è la terza classe delle esperienze vissute, accanto al pensare e al volere. Questa classificazione delle esperienze vissute è condotta sulla base della concezione dell'uomo come essere vivente dotato di ragione. A tutta prima questa caratterizzazione dei sentimenti non può venir contestata. Abbiamo però concluso, [99] domandandoci se questa caratterizzazione degli stati d'animo, che entro certi limiti è giusta, sia quella decisiva e quella essenziale. D'altronde abbiamo visto che gli stati d'animo, in primo luogo, non sono un ente, un qualcosa che in qualche modo semplicemente accade nell'anima, in secondo luogo non sono neppure, come si pensa, quanto c'è di più inconsistente e fugace. Si tratta ora di mostrare qual è l'*elemento positivo* nei confronti di questa tesi negativa. Dobbiamo avvicinarci ancora di qualche passo agli stati d'animo e alla loro essenza, per contrapporre la tesi positiva alle due negative.

§ 77. *Caratterizzazione provvisoria del fenomeno dello stato d'animo: stato d'animo come maniera fondamentale dell'esserci, come ciò che dà all'esserci consistenza e possibilità. Destare lo stato d'animo come afferrare l'esser-ci in quanto esser-ci*

Una persona con la quale stiamo in compagnia viene colta da tristezza. Dipende unicamente dal fatto che questa persona è in una situa-

zione di esperienza vissuta in cui non ci troviamo, e quanto al resto rimane tutto come prima? Oppure cosa accade? La persona divenuta triste si chiude, diviene inaccessibile, pur senza mostrare durezza nei nostri confronti. Soltanto questo: diviene inaccessibile. Eppure stiamo insieme a lei come al solito, magari ancora più di frequente, e siamo nei suoi confronti ancor più gentili; anche lei non cambia nulla nel suo comportamento verso le cose e verso di noi. Tutto è come sempre, eppure diverso, e non soltanto sotto questo o quel punto di vista, bensì, ferma restando l'identità di ciò *che* facciamo e *per cui* ci adoperiamo, il *come* stiamo insieme è diverso. Ma ciò non è un fenomeno provocato dallo stato d'animo della tristezza che è presente in lei, bensì è parte del suo esser-triste.

Cosa vuol dire affermare che quella persona in tale stato d'animo è inaccessibile? Il modo e la maniera in cui possiamo essere con lei e lei con noi è un altro. [100] La tristezza è ciò che esprime questo "modo" di essere insieme. Quella persona ci introduce nel modo in cui è, senza che noi stessi dobbiamo necessariamente essere tristi. L'esser-assieme, il nostro esser-ci, è un altro, è mutato nel suo *esser-disposto*. Osservando più da vicino tale connessione, della quale ora non ci occuperemo più oltre, si rivela che lo stato d'animo non è dentro una qualche anima dell'altro e tantomeno lì accanto alla nostra, tanto che dobbiamo piuttosto dire e diciamo: questo stato d'animo si posa su tutto, *non* è affatto "dentro" un'interiorità, per apparire soltanto nello sguardo degli occhi, ma proprio per questo è *altrettanto poco al di fuori*. Dove e com'è allora? Questo stato d'animo, la tristezza, è qualcosa in riferimento al quale possiamo domandarci dov'è e com'è? Lo stato d'animo non è un ente che si presenta nell'anima come esperienza vissuta, bensì è il "modo" del nostro esser-ci-assieme.

Prendiamo in considerazione altre possibilità. Una persona di buon umore, come si dice, porta allegria in una compagnia. Produce intorno a sé un'esperienza psichica vissuta per poi trasmetterla agli altri, come i germi delle infezioni passano qua e là da un organismo all'altro? Non è forse vero che diciamo: l'allegria è contagiosa? Oppure, in una compagnia c'è un'altra persona che, con il suo modo di essere, smorza e deprime ogni cosa. Nessuno si apre. Cosa desumiamo da ciò? Gli stati d'a-

nimo *non* sono *fenomeni concomitanti*, bensì sono ciò che determina a priori l'essere-assieme. In qualche modo sembra che uno stato d'animo ci sia già sempre, che sia una sorta di atmosfera nella quale ci immergiamo e dalla quale veniamo poi pervasi. Non soltanto sembra che sia così, bensì lo è, ed è necessario, in considerazione di questo dato di fatto, abbandonare la psicologia dei sentimenti e delle esperienze vissute e della coscienza. Bisogna *vedere e dire* ciò che qui accade. Viene alla luce il fatto che gli stati d'animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera fondamentali dell'essere, [101] e precisamente dell'esser-ci, e ciò implica immediatamente l'essere-assieme. Sono maniere dell'esser-ci e in quanto tali dell'esser-via. Uno stato d'animo è una maniera, non semplicemente una forma o un modo, ma una maniera nel senso di una melodia, la quale non fluttua al di sopra del presunto sussistere autentico dell'uomo, bensì dà il tono a questo essere, cioè dispone e determina il modo e il "modo" del suo essere.

Abbiamo così il dato positivo corrispondente alla prima tesi negativa, secondo la quale lo stato d'animo non è un ente: dal punto di vista positivo è un modo fondamentale, la *maniera fondamentale di come l'esser-ci è in quanto esser-ci*. Ora abbiamo anche la tesi contrapposta alla seconda tesi negativa, secondo la quale lo stato d'animo non è quanto c'è di più inconsistente e fugace, qualcosa di meramente soggettivo: poiché lo stato d'animo è il modo originario nel quale ogni esser-ci è come è, esso non è ciò che c'è di più inconsistente, bensì ciò che dà all'esser-ci, in senso fondamentale, *consistenza e possibilità*.

Da tutto ciò dobbiamo comprendere che cosa significhi intendere in modo corretto i cosiddetti "stati d'animo". Non si tratta, contrapponendosi alla psicologia, di delimitare meglio una specie particolare di esperienze psichiche vissute e migliorare così la psicologia stessa, bensì di rivolgere da principio lo sguardo sull'*esser-ci* dell'uomo. Gli stati d'animo sono le maniere fondamentali nelle quali noi ci troviamo-situati in un modo oppure nell'altro. Gli stati d'animo sono il "modo" secondo il quale uno sta così o così. Certo, per ragioni che non possiamo ora esporre, prendiamo spesso questo "stare così o così" come qualcosa di indifferente nei confronti di ciò che abbiamo in mente, di ciò di cui ci stiamo occupando, di ciò che ci accade. Eppure questo "stare così o co-

sì” non è mai soltanto la conseguenza e il fenomeno concomitante del nostro pensare, fare e lasciar fare, bensì — in termini sommari — ne è il presupposto, il “medio” nel quale soltanto quelli accadono. E proprio quegli stati d’animo che non notiamo e tanto meno osserviamo, quegli stati d’animo che ci dispongono [102] in modo tale per cui ci sembra che non ci sia stato d’animo alcuno, e che noi non siamo da essi determinati, proprio questi sono i più potenti.

Innanzitutto e per lo più ci colpiscono solamente stati d’animo particolari, che oscillano tra “estremi”: gioia, tristezza. Già meno percettibili sono un’ansietà lieve o uno stato di soddisfazione che ci scivola accanto. Ma quel *non-essere-in-uno-stato-d’animo* nel quale non siamo né maldisposti né “ben” disposti apparentemente non c’è, e tuttavia c’è. Ma, in questo né-né, non siamo tuttavia mai non-determinati da uno stato d’animo. Il fatto però che riteniamo questo non-essere-in-uno-stato-d’animo un non-essere-affatto-determinati da uno di loro, ha ragioni di carattere essenziale. Quando diciamo che una persona di buon umore porta allegria in una compagnia, significa soltanto che viene prodotto uno stato d’animo brioso o rilassato, non significa che prima non vi fosse alcuno stato d’animo. C’era un non-essere-in-uno-stato-d’animo apparentemente difficile da cogliere e che sembra essere qualcosa di indifferente, mentre in realtà non lo è affatto. Lo vediamo ancora una volta: gli stati d’animo non affiorano nello spazio vuoto dell’anima per poi scomparire nuovamente; l’esser-ci in quanto esser-ci è già da sempre radicalmente determinato. Ciò che avviene, è sempre e soltanto un mutamento degli stati d’animo.

In modo provvisorio e sommario abbiamo affermato che gli stati d’animo sono il “presupposto” e il “medio” del pensare e dell’agire. Ciò vuol dire che risalgono in modo più originario alla nostra essenza: in essi soltanto incontriamo noi stessi in quanto esser-ci. L’essenza dello stato d’animo ci rimane nascosta o ci appare falsata proprio perché non consiste nell’essere un fenomeno concomitante, ma che ci riporta nel fondo dell’esser-ci. Per questo cogliamo l’essenza dello stato d’animo innanzitutto a partire da quanto, venendoci incontro, ci colpisce, cioè a partire dalle oscillazioni estreme dello stato d’animo, da ciò che sorge e scompare. Poiché consideriamo gli stati d’animo a partire dalle loro

oscillazioni, sembrano accadimenti tra gli altri, e noi non vediamo quel [103] peculiare esser-disposti, l'originario venir-pervaso-da-uno-stato-d'animo da parte di tutto l'esser-ci in quanto tale.

Da ciò risulta evidente che destare gli stati d'animo è un modo e una maniera di afferrare l'esser-ci rispetto alle "maniere" in cui di volta in volta l'esser-ci è, in quanto esser-ci, o meglio, di lasciar essere l'esser-ci così come è, o può essere, in quanto esser-ci. Questo destare può forse essere un modo di agire singolare, difficile e poco chiaro. Se abbiamo compreso il nostro compito, dobbiamo fare attenzione proprio a non ricominciare improvvisamente a trattare dello stato d'animo o magari *del* destarlo, ma dobbiamo *agire* nel modo del destare inteso come azione.

§ 18. L'accertarsi della nostra condizione odierna e dello stato d'animo fondamentale che la domina e la pervade come presupposto per il destare tale stato d'animo fondamentale

Ma anche se ci atteniamo a tali propositi, incontriamo ancora difficoltà inevitabili, e che solamente affrontandole, ci fanno comprendere come questo destare uno stato d'animo fondamentale non sia qualcosa che si può intraprendere comunque, come cogliere un fiore.

¶ Quattro interpretazioni della nostra condizione odierna:
il contrasto tra vita (*anima*) e spirito in Oswald Spengler,
Ludwig Klages, Max Scheier, Leopold Ziegler

Dunque destare uno stato d'animo fondamentale! Sorge immediatamente la domanda: *quale* stato d'animo dobbiamo destare o risvegliare in noi? Uno stato d'animo che ci pervada radicalmente? Ma chi siamo *noi*? In che modo ci intendiamo quando diciamo "ci"? Noi, questo numero di individui umani convenuti in questa stanza? [104] Oppure "noi" in quanto qui all'università dobbiamo affrontare determinati compiti dello studio delle scienze? Oppure "noi" nella misura in cui, in quanto appartenenti all'università, siamo allo stesso tempo inclusi nel processo

di formazione dello spirito? E questa storia dello spirito — è un accadimento unicamente tedesco, oppure occidentale e addirittura europeo? O dobbiamo forse allargare ulteriormente la cerchia di coloro tra i quali ci troviamo? *Ci* intendiamo, ma in quale situazione, in quale sua delimitazione e definizione?

Quanto più ampia è la prospettiva che assumiamo per comprendere la situazione, tanto più pallido diviene l'orizzonte e tanto più indeterminato il compito. Eppure sentiamo che, quanto più ampia è la prospettiva che assumiamo, tanto più bruciante e decisivo è il modo con cui ci afferra.

Ma a questo punto ci incalza un compito ben preciso, al quale non possiamo sfuggire più oltre. Se dobbiamo e vogliamo destare in noi uno stato d'animo fondamentale, per far ciò è necessario *accertarci della nostra situazione*. Ma quale stato d'animo dobbiamo destare *noi, oggi?* A tale domanda possiamo dare una risposta solamente se conosciamo a sufficienza la *nostra* situazione, per ricordare lo stato d'animo da cui siamo dominati e pervasi. Ora, poiché è evidente che, nel destare lo stato d'animo fondamentale, abbiamo a che fare con qualcosa di essenziale e di ultimo, dobbiamo vedere questa nostra condizione nel modo più ampio possibile. Come possiamo soddisfare tale esigenza? A un esame più approfondito, si rivela non soltanto che l'esigenza di caratterizzare la nostra situazione non è nuova, ma anche che tale compito è già stato assolto in molteplici modi. Per noi si tratterà unicamente di ricondurre tale caratterizzazione della nostra situazione al suo *carattere unitario* e di fissare il suo *tratto fondamentale comune*.

Se ci guardiamo intorno e cerchiamo le caratterizzazioni (interpretazioni, raffigurazioni esplicite) della nostra situazione odierna, possiamo rilevarne *quattro*, [105] e renderle note per sommi capi. In tali casi la scelta non è mai priva di arbitrio. Ma quest'ultimo verrà neutralizzato dai risultati che otterremo.

L'interpretazione più nota e per breve tempo entusiasmante della nostra situazione si è espressa nella parola d'ordine "Tramonto dell'Occidente".¹ Per noi essenziale è quanto sta a fondamento di questa "pro-²

1. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*. Vol. 1, Vienna e Lipsia 1918. Vol. 2, Monaco 1922.

fezia” come tesi fondamentale. Ricondotto a una formula: tramonto della vita a causa e per mezzo dello spirito. Ciò che lo spirito soprattutto come ragione (*ratio*) ha prodotto nella tecnica, nell’economia, nella trasformazione totale dell’esistenza, simboleggiata dalla metropoli, si volge contro l’anima, contro la vita, la soffoca e costringe la cultura al tramonto e al declino.

La *seconda* interpretazione si muove nella medesima dimensione, ma il rapporto tra anima (vita) e spirito è visto in modo diverso. Conformemente a questo diverso punto di vista, non si limita ad una predizione del tramonto della cultura a causa dello spirito, bensì giunge al rifiuto dello spirito. Lo spirito viene considerato l’antagonista dell’anima.² Lo spirito è una malattia che bisogna estirpare per rendere libera l’anima. Liberazione dallo spirito qui vuol dire: ritornare alla vita! Ma la vita viene intesa nel senso dell’oscuro ribollire degli impulsi, concepito al tempo stesso come il terreno propizio per l’elemento mitico. Questa opinione viene sostenuta dalla filosofia popolare di Ludwig Klages, determinata in modo essenziale da Bachofen e soprattutto da Nietzsche.

Una *terza* interpretazione, pur restando fedele alla dimensione delle prime due, non vede il tramonto della vita a causa dello spirito né esige una lotta della vita contro lo spirito. [106] Piuttosto, tenta e si assume il compito di raggiungere un equilibrio tra vita e spirito. Questa è la concezione di Max Scheier nell’ultimo periodo della sua filosofia. Essa si esprime nel modo più chiaro nella sua conferenza alla Lessing-Hochschule “Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs”.³ Scheler vede l’uomo nell’epoca dell’equilibrio tra vita e spirito.

Una *quarta* interpretazione si muove fundamentalmente nella direzione della terza, e assume contemporaneamente in sé la prima e la seconda. È quella relativamente meno autonoma, e la più frammentaria dal punto di vista filosofico. La menzioniamo solo perché introduce una categoria storiografica per caratterizzare la nostra situazione odierna,

2. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*. Vol. 1 e 2. Lipsia 1929.

3. M. Scheier, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*. *Philosophische Weltanschauung*. Bonn 1929, pp. 47 sgg.

guardando in direzione di un nuovo Medioevo. Medioevo qui non vuol dire: rinascita di quella determinata epoca storica che conosciamo e della quale abbiamo naturalmente concezioni tra loro diversissime; tale denominazione si muove piuttosto nella direzione della terza interpretazione. Si intende un'età di mezzo e mediatrice, che dovrà condurre a un nuovo superamento del contrasto tra "vita e spirito". Sostenitore di questa quarta interpretazione è Leopold Ziegler con il suo libro *Der europäische Geist*.⁴

Questo è solo un accenno, sommario e formale, di ciò che oggi si conosce, di cui si parla, e che in parte si è già di nuovo dimenticato: interpretazioni che sono in parte prestite di seconda o terza mano a cui viene poi data una configurazione d'insieme, e che inoltre si fanno strada nel giornalismo d'alto livello del nostro tempo, e creano lo spazio spirituale, se così si può dire, al cui interno ci muoviamo. Se si volesse prendere questo cenno alle quattro interpretazioni della nostra condizione come qualcosa di più di quello che sono, ciò risulterebbe necessariamente scorretto, perché troppo generale. L'essenziale, ciò che a noi importa, è il tratto fondamentale di queste interpretazioni, o meglio la prospettiva nella quale tutte quante vedono la nostra situazione odierna: in termini stereotipi, [107] il rapporto tra vita e spirito. Non è un caso il fatto che troviamo in queste distinzioni e contrapposizioni così stereotipe il tratto fondamentale delle interpretazioni della nostra situazione.

Dinanzi a questa distinzione e alle due parole d'ordine si dirà a tutta prima: introducono qualcosa di ben noto; come può con-ciò venir colto l'elemento peculiare della situazione odierna e futura dell'uomo? Sarebbe tuttavia un fraintendimento prendere queste due denominazioni unicamente come definizioni di due componenti dell'uomo: anima (vita) e spirito, due componenti che gli vengono attribuite da sempre e il cui rapporto è da sempre oggetto di contesa. Queste denominazioni prendono le mosse piuttosto a partire da atteggiamenti fondamentali ben determinati dell'uomo. Se consideriamo in tal modo queste espressioni, risulta facilmente che non si tratta di una chiarificazione teoretica del rapporto

4. L. Ziegler, *Der europäische Geist*, Darmstadt 1929.

tra spirito e anima, bensì di ciò che Nietzsche intende sotto la denominazione *dionisiaco e apollineo*. Dunque tutte e quattro le interpretazioni risalgono a questa fonte comune, a Nietzsche e a una determinata concezione di Nietzsche. Tutte e quattro le interpretazioni sono possibili unicamente sulla base di una ben determinata assunzione della filosofia nietzscheana. E tale rimando non vuole porre in questione l'originalità di queste interpretazioni, ma ha, soltanto l'intento di mostrare il luogo e la sede originaria in cui deve avvenire il vero confronto.

H] contrasto fondamentale nietzscheano
tra il dionisiaco e l'apollineo come fonte delle quattro
interpretazioni della nostra condizione odierna

Non possiamo qui occuparci in concreto della concezione *nietzscheana* di questo contrasto fondamentale. Lo caratterizzeremo solo quel tanto che basta per vedere di cosa si tratta. Vedremo più chiaramente in seguito in che senso possiamo sottrarci al compito di dare un'interpretazione [108] a queste quattro concezioni relative alla nostra condizione e alla loro origine.

Questa contrapposizione Dioniso-Apollo sorregge e guida fin dall'inizio il filosofare di Nietzsche. Egli stesso lo sapeva. Tale contrapposizione, desunta dall'antichità, doveva schiudersi al giovane filologo che voleva rompere con la sua scienza. Ma egli sapeva anche che tale contrasto, quanto si manteneva nel suo filosofare, altrettanto mutava per lui con il suo filosofare. Egli stesso sapeva: "Solo chi si trasforma, mi è affine". Intenzionalmente, vorrei rifarmi all'ultima interpretazione da lui fornita nella sua opera maggiore e decisiva, in quell'opera che non poté portare a termine come l'aveva progettata: *La volontà di potenza*. Il secondo capitolo del IV libro ha per titolo: "Dioniso".⁵ In esso si trovano aforismi di tipo singolare, come in generale l'intera opera è più che altro un accostamento di pensieri essenziali, rivendicazioni e valutazioni. Vi do innanzitutto un esempio di come in questo periodo, poco pri-

5. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Gesammelte Werke (Muserionausgabe). Monaco 1920 sgg. vol. XIX, pp. 336 sgg.

ma del crollo, Nietzsche avesse chiara coscienza che tale contrasto era per lui determinante fin dall'inizio. Nel 1869, ancor prima di conseguire la laurea, Nietzsche venne chiamato a Basilea come professore straordinario.

“Verso il 1876 ebbi paura di veder *compromesso* tutto quello che era stato fino allora il mio volere, quando compresi dove si andasse ormai a finire con Wagner: e io ero legato a lui saldissimamente da tutti i vincoli di una profonda unità di bisogni, dalla gratitudine, dall'insostituibilità della persona e dall'assoluta angustia che vedevo davanti a me.

Intorno allo stesso tempo mi parve di essere inestricabilmente *in-carcerato* nella mia filologia e nella mia attività di insegnante — in qualcosa di casuale, in un espediente pratico della mia vita —; non sapevo più come uscirne, ed ero stanco, logoro, stremato.

[109] Intorno allo stesso tempo compresi che il mio istinto seguiva una direzione contraria a quello di Schopenhauer: tendeva a giustificare la vita, anche ciò che aveva di più terribile, di più equivoco e menzognero: per questo avevo sottomano la formula del «dionisiaco»⁶.

Più avanti si afferma: “L'illusione di *Apollo: l'eternità* della bella forma; la legislazione aristocratica *così «dovrà sempre essere!»*»

Dioniso: sensualità e crudeltà. Si potrebbe interpretare la caducità come godimento della forza che genera e distrugge, come *creazione costante*⁷.

Segue un capoverso in cui Nietzsche interpreta questo contrasto nella forma più bella e decisiva, e lo mette in connessione con l'origine: “Con il termine «*dionisiaco*» si esprime: un impulso verso l'unità, un dilagare al di fuori della persona, della vita quotidiana, della società, della realtà, come abisso dell'oblio, come traboccamento appassionato-doloroso in stati d'animo più oscuri, più pieni, più fluttuanti; un'estatica accettazione del carattere totale della vita, come l'uguale in ogni mutamento, l'ugualmente potente, l'ugualmente beato; la grande e panteistica partecipazione alla gioia e al dolore, che approva e santifica anche le qualità più terribili e problematiche della vita; l'eterna volontà di generazione,

6. Op. cit., p. 337, n. 1005.

7. Op. cit., p. 359 s., n. 1049.

di fecondazione, di ritorno; il sentimento unitario della necessità di creare e di distruggere.

Col termine «*apollineo*» si esprime: l'impulso verso il perfetto essere per sé, verso l'«individuo» tipico, verso tutto ciò che semplifica, pone in rilievo, rende forte, chiaro, inequivocabile, tipico: la libertà sotto la legge.

Lo sviluppo ulteriore dell'arte è legato all'antagonismo di queste due forze artistiche della natura così necessariamente [110] come lo sviluppo ulteriore dell'umanità è legato all'antagonismo dei sessi. La pienezza della potenza e la moderazione, la più alta affermazione di sé in una bellezza fredda, aristocratica, ritrosa: l'apollinismo della volontà ellenica".⁸

Segue ora la sua caratterizzazione dell'origine di questa interpretazione, e la più profonda interpretazione della Grecità che ci ha fornito: "Questo antagonismo tra dionisiaco e apollineo nell'anima greca è uno dei grandi enigmi da cui mi sentii attratto considerando la natura greca. In fondo non mi preoccupai se non di indovinare perché proprio l'apollinismo greco dovesse svilupparsi da un sottosuolo dionisiaco; perché il greco dionisiaco avesse bisogno di divenire apollineo, ossia di spezzare la sua volontà tesa verso l'immane, il molteplice, l'incerto, l'orribile mediante una volontà di misura, di semplicità, di ordine sotto la norma e il concetto. Nel fondo del greco c'è la mancanza di misura, la caoticità, l'elemento asiatico: la prodezza del greco consiste nella lotta con il suo asiaticismo: la bellezza non gli è donata, non più della logica, della naturalezza dei costumi — è conquistata, voluta, strappata — è la sua *vittoria*".⁹

Ancora un ultimo passo, per accennare a come tale contrasto si sia mutato in senso decisivo in "I due tipi: Dioniso e il crocifisso". "(...) Qui faccio intervenire il *Dioniso* dei Greci: l'affermazione religiosa della vita, della vita intera, non della vita rinnegata e dimezzata; (tipico — che l'atto sessuale risvegli profondità, mistero, riverenza).

Dioniso contro il "crocifisso": eccovi l'antitesi (...) Il Dio in croce è una maledizione della vita, un'esortazione a liberarsene; — il Dioniso

8. Op. cit., p. 360 s., n. 1050.

9. Ivi.

fatto a pezzi è una *promessa* della vita: essa rinascerà e rifiorirà eternamente dalla distruzione”.¹⁰ Non [111] sono necessarie molte parole per rendersi conto come qui, in Nietzsche, sia vivo un contrasto che, nelle quattro interpretazioni della nostra condizione precedentemente esposte, non è emerso in alcun modo, e che ha invece continuato a esercitare un’influenza come bene preso a prestito, come forma letteraria.

Non è qui il luogo per decidere quale delle quattro interpretazioni sia la più giusta nel senso inteso da Nietzsche. Anfora meno possiamo mostrare, qui, che nessuna è giusta perché nessuna può esserlo, in quanto non colgono l’essenza della filosofia di Nietzsche, la quale certo, da parte sua, poggia su fondamenta singolari, alla base delle quali, in effetti, non vi è altro che una “psicologia” molto comune e volgarizzata, dal punto di vista metafisico assai discutibile. Ma Nietzsche se lo può permettere. E tuttavia questo non rappresenta un salvacondotto.

Sappiamo soltanto che Nietzsche è la fonte delle interpretazioni appena esposte. Non lo diciamo per rinfacciare a tali interpretazioni un carattere di dipendenza e togliere loro qualcosa quanto a originalità, bensì per indicare la direzione a partire dalla quale possiamo comprenderle, e per mostrare dove si trova il luogo del confronto autentico (cfr. Circolo di George, psicanalisi).

Da noi profonda come lo stato d’animo
fondamentale nascosto delle interpretazioni cultural-filosofiche
della nostra situazione

Tutte queste questioni sono per noi secondarie. Non ci chiediamo neppure se tutte queste interpretazioni della nostra situazione siano giuste oppure no. In tali casi la maggioranza ha sempre ragione. E tuttavia il richiamo a esse è essenziale. Cosa avviene infatti in tali interpretazioni? Diciamo: una *diagnosi* della cultura, nella quale, sulla scorta delle suddette categorie vita-spirito, si passa tutto d’un fiato attraverso la storia universale e al di sopra di essa. Certo in tal modo verrebbe assegnato

10. Op. cit., p. 364 s., n. 1052.

all'oggi il suo *posto*, verrebbe determinata la sua *situazione*. Ma da questa determinazione [112] di luogo relativa alla storia universale, dal computo e dal calcolo della situazione della nostra cultura, noi stessi non veniamo toccati affatto, né tantomeno afferrati. Al contrario: il tutto è un qualcosa che fa notizia, in ogni caso rassicurante in modo inconfessato e tuttavia apparente, benché di natura puramente letteraria e di breve durata. Questo atteggiamento della diagnostica culturale, non vincolante e proprio per questo degna di interesse, è reso ancora più entusiasmante dal fatto che, esplicitamente o meno, si sviluppa e si tramuta in una *prognosi*. Quale degli uomini non sarebbe felice di conoscere che cosa accadrà, per potercisi preparare, per essere ancora meno gravato di preoccupazioni per il presente, e ancor meno chiamato in causa e aggredito! Queste diagnosi e prognosi culturali relative alla storia universale non ci colpiscono, *non* sono un *attacco nei nostri confronti*. Al contrario, ci svincolano da noi stessi presentandoci in una condizione e in un ruolo di portata universale. Queste diagnosi e prognosi culturali sono i prodotti tipici di quanto viene chiamato “filosofia della cultura”, e che al giorno d'oggi si afferma nei modi più svariati, dalle più deboli alle più stravaganti. Tale filosofia della cultura non ci coglie nella nostra situazione odierna: nel migliore dei casi vede soltanto l'oggi, ma senza di noi, quell'oggi che non è altro che l'eterno-ieri. Abbiamo caratterizzato queste interpretazioni della nostra situazione utilizzando intenzionalmente parole straniere: diagnosi, prognosi, perché la loro essenza non è inserita in uno sviluppo originario, bensì conducono un'esistenza letteraria, quantunque del tutto casuale.

Ma se, nella sua interpretazione della nostra condizione odierna, la filosofia della cultura non *ci prende*, né *ci afferra*, allora sbagliavamo, quando, nel corso delle precedenti considerazioni, affermavamo che per cogliere il nostro stato d'animo fondamentale — fosse necessario accertarsi preliminarmente della nostra situazione.

Forse però — si potrebbe obiettare — questo modo specifico di interpretare la nostra condizione non è sufficiente, [113] e richiederebbe delle prove che fino ad ora non abbiamo dato. In ogni caso, avremo pur bisogno di qualche segno che ci consenta di vedere *dove* ci troviamo. E la *cultura* è per l'appunto l'espressione della nostra anima —: del

resto, è un'opinione al giorno d'oggi assai diffusa, che, proprio seguendo il filo conduttore dell'idea di espressione e di simbolo, sia la cultura che l'uomo possano venir colti filosoficamente in modo autentico ed esclusivo. Oggi abbiamo una filosofia dell'espressione, del simbolo, delle forme simboliche. L'uomo come anima e spirito si esprime e si riflette in figure che hanno in sé un significato, e che sulla base di tale significato danno un senso all'esistenza che vi si esprime. Questo è, per sommi capi, il modello dell'odierna filosofia della cultura. Anche qui, fino all'essenziale, è quasi tutto giusto. Dobbiamo però domandarci ancora una volta: questa analisi dell'uomo è un'analisi essenziale? Cosa avviene in tale interpretazione, a prescindere dall'inquadramento filosofico dell'uomo all'interno della cultura? L'uomo, e proprio l'uomo odierno, viene raffigurato a partire dall'espressione di ciò che compie. Eppure resta la questione se tale raffigurazione dell'uomo *coglie e afferra il suo esser-ci*, se lo porta a essere, o se invece tale raffigurazione-positiva orientata all'espressione, non soltanto non coglie di fatto l'essenza dell'uomo, ma *deve* necessariamente mancarla, a prescindere dall'estetica. In altre parole: questa filosofia giunge soltanto a una raffigurazione-positiva dell'uomo, ma mai al suo *esser-ci*. Non solo non vi giunge di fatto, ma non può giungervi necessariamente, perché si sbarra da sé la strada verso l'esser-ci.

Forse — proprio se e perché aspiriamo a destare uno stato d'animo — dobbiamo davvero prendere le mosse da una “espressione” nella quale veniamo soltanto raffigurati-positivamente. Forse questo destare lo stato d'animo fondamentale sembra effettivamente una constatazione-positiva; eppure è qualcosa di diverso da una raffigurazione e constatazione positive. Se dunque non riusciamo [114] a evitare che tutto ciò che diciamo si presenti come una raffigurazione-positiva della nostra situazione, e sembri essere la constatazione-positiva di uno stato d'animo che sta alla base di tale situazione, e in tale situazione si esprima, se non possiamo negare né tanto meno eliminare questa apparenza illusoria, ciò vuole unicamente dire che proprio ora *l'ambiguità* sta facendo la sua comparsa. Dobbiamo meravigliarcene? Se la nostra caratterizzazione introduttiva del filosofare, del *nostro* filosofare, non era una frase priva di senso per dire semplicemente qualcosa di strano sulla filosofia, adesso, *all'inizio*, *l'ambiguità* deve manifestarsi in tutta la sua potenza. Non ci

illuderemo certo di eliminarla anche solo in minima parte, chiarendo e affermando preliminarmente che tra la raffigurazione della situazione spirituale e il destare uno stato d'animo fondamentale sussiste una differenza teorica. In tal modo non concluderemmo nulla. Quanto più autenticamente cominciamo, quanto più lasciamo via libera all'ambiguità, tanto più arduo diviene per ogni singolo il compito di decidere al proprio cospetto, se realmente comprende oppure no.

Se il modo di interpretare la nostra situazione, caratteristico della filosofia della cultura, è una strada sbagliata, non possiamo domandare: *dove ci troviamo*, bensì dobbiamo chiederci: *come stanno le cose riguardo a noi?* Ma se le cose riguardo a noi stanno in un qualche modo — in un modo oppure nell'altro — non stanno certo nel vuoto, e dunque anche noi ci troviamo da qualche parte. Faremo bene a desumere *come* stanno le cose riguardo a noi a partire da *dove* ci troviamo. Allora dobbiamo innanzitutto raffigurare la nostra situazione, solo caratterizzandola in modo diverso da quanto è avvenuto nelle interpretazioni citate. Ma questo non è affatto necessario. Sappiamo già abbastanza sulla nostra situazione senza occuparci nei dettagli di tali interpretazioni o porne un'altra accanto ad esse. Non dobbiamo neppure respingerle come false. Sulla nostra condizione sappiamo già abbastanza, constatando unicamente *che tali interpretazioni* — il predominio della filosofia della cultura — *esistono* e che, anche se in modo non verificabile, determinano l'esser-ci in molteplici modi.

[115] Ora ci chiediamo nuovamente: per quali ragioni quelle diagnosi culturali trovano udienza presso di noi, anche se in maniera differente? Perché questo giornalismo d'alto livello riempie o addirittura delimita il nostro spazio "spirituale"? È solo una moda? Si risolve qualcosa, se si cerca di definirlo "filosofia alla moda" e di ridurne così la portata? Noi non possiamo né vogliamo ricorrere a mezzi così a buon mercato.

Abbiamo affermato: questa filosofia della cultura raffigura tutt'al più la nostra situazione, ma non *ci* afferra. Più ancora: non solo non riesce a coglierci, ma ci svincola da noi stessi, assegnandoci un ruolo nella storia universale. Ci svincola da noi stessi, eppure al tempo stesso è antropologia. La fuga, il capovolgimento, l'apparenza illusoria e l'inutili-

tà ci rendono ancora più sensibili e acuti. Ora, la *questione decisiva* è la seguente: cosa vuol dire il fatto che ci diamo e addirittura *dobbiamo* darci questo ruolo? Siamo divenuti tanto *insignificanti* a noi stessi da aver bisogno di un ruolo? Perché non troviamo più alcun significato per noi, alcuna possibilità essenziale dell'essere? Forse perché da tutte le cose ci viene incontro una sorta di *indifferenza* di cui non conosciamo la ragione? Ma come si può parlare così, quando il traffico mondiale, la tecnica, l'economia, stringono a sé l'uomo e lo mantengono in movimento? Eppure *noi* cerchiamo per noi un *ruolo*. Ci chiediamo ancora una volta: cosa accade in ciò? Dobbiamo renderci di nuovo interessanti a noi stessi? Perché lo dobbiamo fare? Forse perché ci siamo venuti a noia? L'uomo stesso sarebbe divenuto noioso a se stesso? Perché ciò? *Ciò accade forse perché una noia profonda si trascina qua e là negli abissi dell'esserci come una nebbia silenziosa?*

In fondo, per assicurarci delle nostre condizioni, non abbiamo bisogno di diagnosi e prognosi culturali, perché queste, invece di aiutarci nel voler trovare noi stessi, ci assegnano solamente [116] un ruolo e ci svincolano da noi stessi. Ma come troveremo noi stessi — in un vuoto auto-rispecchiamento, in quel ripugnante ficcare il naso nelle cose della psiche che al giorno d'oggi ha superato ogni limite? Oppure ci troveremo in modo tale da doverci restituire a noi stessi, cosicché, una volta restituiti a noi stessi, ci riconsegniamo a noi, e in modo tale da essere riconsegnati a ciò che siamo?

Non possiamo dunque fuggir via da noi stessi in una chiacchiera culturale prolissa e diffusa, ma non possiamo neppure correrci dietro in una curiosa psicologia, bensì dobbiamo trovarci in modo tale da vincolarci al nostro esser-ci e che questo, l'*esser-ci*, divenga per noi *l'unica* cosa vincolante.

Ma ci troveremo così ricondotti a quella noia profonda che forse per il momento nessuno conosce? Questa problematica noia profonda sarebbe forse quello *stato d'animo fondamentale* di cui siamo alla ricerca e che dobbiamo *destare!*

LA PRIMA FORMA DI NOIA:
IL VENIR-ANNOIATI DA QUALCOSA

§ 19. *La problematicità della noia. Il destare tale stato d'animo come farlo restare sveglio, come preservarlo dall'addormentarsi*

Con questo richiamo alla noia profonda, sembriamo però aver compiuto proprio quanto fin dall'inizio abbiamo tentato di evitare, cioè la constatazione di uno stato d'animo fondamentale. Ma abbiamo dunque constatato uno stato d'animo fondamentale? Per nulla. Non possiamo affatto constatarlo, tanto che ognuno potrà persino negare che qualcosa di simile ci sia. Lo abbiamo constatato così poco che ognuno potrà dire che abbiamo affermato la sua sussistenza in modo arbitrario. Comunque, la questione non è che noi lo neghiamo o lo affermiamo. Ricordiamoci bene che ci siamo solamente chiesti: ci accade forse che una noia profonda si trascini qua e là negli abissi dell'esser-ci come una nebbia silenziosa?

D'altra parte finché questa noia rimane problematica, non possiamo destarla. Oppure lo possiamo? Cosa significa che la noia è per noi un problema? Dal punto di vista formale significa innanzitutto che non sappiamo se ci pervade oppure no. "Noi" chi? *Noi* non lo sappiamo. Questo non sapere e non conoscere questa noia, non fa parte proprio del modo in cui siamo, della *nostra* situazione? Perché non ne sappiamo nulla? Forse perché non c'è affatto? Oppure perché *non vogliamo* saperne? Oppure ne sappiamo? Ci manca "soltanto" il coraggio di ciò che [118] sappiamo? Dopo tutto non vogliamo saperne, bensì cerchiamo costantemente *di sfuggirle*. Poiché cerchiamo costantemente di sfuggirle, ci ritroviamo con la coscienza sporca, ci aggrappiamo alle scappatoie che da questa ci provengono, e ci rassicuriamo, convincendoci e dimostrando a noi stessi che, poiché non ne sappiamo niente, non c'è.

Come sfuggiamo alla noia, nel trascorrere della quale, come sovente diciamo a noi stessi, il *tempo* sembra prolungarsi? Semplicemente, ne siamo coscienti oppure no, affaticandoci continuamente a scacciare il tempo da noi, accogliendo con favore le occupazioni più importanti ed essenziali già solo perché occupano il tempo. Chi potrebbe negarlo? Ma allora bisogna ammettere che la noia c'è?

Cosa vuol dire: *scacciamo* e *allontaniamo* la noia? La induciamo costantemente ad *addormentarsi*. È infatti evidente che non possiamo annientarla ricorrendo a scacciatempi, per quanto grandi essi siano. “Sappiamo” però — in un singolare tipo di sapere — che può ritornare in ogni momento. Dunque c'è già. La allontaniamo. La induciamo ad addormentarsi. Non vogliamo saperne nulla. Ciò non significa affatto che non vogliamo averne coscienza, bensì che non vogliamo farla stare sveglia — lei, che in definitiva è desta, e con occhi ben aperti — anche se da molto lontano — getta il suo sguardo all'interno del nostro esser-ci, e già solo con uno sguardo siffatto ci compenetra e ci pervade.

Ma se è già sveglia, non ha neppur bisogno di venir destata. È così. Destare questo stato d'animo non significa svegliarlo per la prima volta, bensì *farlo star sveglio, preservarlo dall'addormentarsi*. Da ciò desumiamo facilmente che il nostro compito non è diventato più facile. Forse questo compito è essenzialmente più arduo, così come sperimentiamo comunemente che è più facile far svegliare qualcuno scuotendolo e impedendogli di riaddormentarsi. Tuttavia il fatto che ciò sia facile oppure difficile, è qui inessenziale.

[119] Ci troviamo di fronte a una difficoltà più essenziale. Non far addormentare la noia: è una pretesa singolare o quasi folle. Non è proprio l'opposto di quanto ogni sano comportamento umano compie giorno per giorno e ora per ora: scacciare il tempo e non lasciare affatto che la noia emerga, allontanarla quando giunge, indurla ad addormentarsi? *Noi* dobbiamo farla stare sveglia! La noia — chi non la conosce, come compare sotto le forme e i travestimenti più diversi, cogliendoci a volte solo per alcuni attimi, e a volte tormentandoci e opprimendoci anche per lungo tempo. Chi non sa che, non appena giunge, abbiamo già iniziato a spingerla via, e ci affatichiamo a scacciarla, e il fatto che ciò non sempre riesca, e che spesso, proprio quando la attacchiamo con

tutti i mezzi possibili, essa si ostini caparbia, e che proprio allora permanga e più frequentemente ritorni, fino a sospingerci lentamente ai confini della depressione? E se pure riusciamo ad allontanarla, non sappiamo anche, allo stesso tempo e proprio allora, che può ritornare, e non guardiamo forse felicemente al fatto di averla scacciata ed esorcizzata proprio perché sappiamo che in ogni momento può ripresentarsi? Fa parte della sua essenza, il fatto di mostrarsi a noi in tal modo?

Ma verso dove scompare, e da dove ritorna, questo essere insidioso, che compie le sue malefatte nel nostro esser-ci? Chi non la conosce — eppure, chi sarebbe in grado, in tutta sincerità, di dire che cosa sia propriamente questo essere a tutti noto? Che cos'è, se nei suoi confronti avanziamo la pretesa di lasciarla sveglia? O forse questa noia, che conosciamo così, e della quale parliamo adesso in modo tanto indeterminato, è solo un'ombra di quella reale? Ci siamo domandati e continuiamo a chiederci: ci accadono forse cose tali, che una noia profonda si trascini qua e là negli abissi dell'esser-ci come una nebbia silenziosa?

[§20] 20. *Lo stato d'animo fondamentale della noia, il suo rapporto con il tempo e le tre questioni metafisiche intorno a mondo, finitezza, isolamento*

Questa *noia profonda* è lo *stato d'animo fondamentale*. Per riuscire a dominarla, scacciamo il *tempo*, che nella noia si prolunga. Dovrebbe forse esser breve? Non desideriamo forse, ognuno di noi, un tempo veramente lungo? E se ci diviene lungo, scacciamo lui e questo divenire-lungo! Non vogliamo avere un tempo lungo, eppure lo abbiamo. Noia, tempo lungo — non è un caso che, specialmente nell'uso linguistico alemanno, “aver un tempo lungo” significhi “aver nostalgia”. Qualcuno ha lungo-tempo di = ha nostalgia di. È una coincidenza? O siamo noi che facciamo fatica a cogliere la sapienza racchiusa nel linguaggio e ad attingerla? Noia profonda — una nostalgia. Nostalgia, una nostalgia è il filosofare, lo abbiamo già sentito da qualche parte. Noia — uno stato d'animo fondamentale del filosofare. *Noia — che cos'è?*

La noia — qualunque sia mai la sua essenza ultima — rivela in mo-

do quasi tangibile, in particolare nella nostra parola tedesca, un *rapporto col tempo*, un modo del nostro essere nei confronti del tempo, un modo di sentire il tempo. Dunque la noia e la questione intorno ad essa, ci conducono al problema del tempo. Dobbiamo prima occuparci del problema del tempo, per definire la noia come un determinato rapporto con esso. Oppure, al contrario, è la noia a condurci al tempo, alla comprensione di *come il tempo risuoni nel fondo dell'esser-ci*, e perciò di come noi possiamo “agire” e “barcamenarci” nella nostra abituale superficialità? O forse né l'uno — dalla noia al tempo — né l'altro — dal tempo alla noia — è il modo corretto di porre la questione?

Noi non poniamo però il problema del tempo, la questione di che cosa sia il tempo, bensì tre questioni completamente diverse: che cosa siano *mondo, finitezza, isolamento*. Il nostro filosofare [121] deve muoversi e mantenersi nella direzione e nell'orizzonte di queste tre questioni. E ancora, queste tre questioni devono scaturire per noi *da uno stato d'animo fondamentale*. Questo, la noia profonda: se solo sapessimo che cos'è, o ne fossimo pervasi! Ma anche ammettendo di essere pervasi da tale stato d'animo fondamentale, che cosa ha mai a che fare la noia con le questioni del mondo, della finitezza, dell'isolamento? Che lo stato d'animo fondamentale della noia sia connesso con il tempo e con il problema del tempo è facilmente intuibile. *O in definitiva tali questioni sono connesse col problema del tempo?* Non c'è forse la convinzione antichissima che il mondo abbia avuto una origine, e insieme ad esso il tempo, che mondo e tempo siano ugualmente antichi, cooriginari e affini? Non esiste forse la non meno veneranda e ovvia opinione secondo la quale il finito è il temporale? E dunque la finitezza sarebbe altrettanto collegata al tempo quanto il mondo. Non conosciamo forse la vecchia dottrina della metafisica, secondo la quale un singolo diviene tale, in virtù della sua corrispondente collocazione nel tempo, cosicché, come le due questioni suddette intorno al mondo e alla finitezza, anche il problema dell'isolamento sarebbe un problema di tempo. Il tempo da parte sua si trova rispetto a noi in un determinato rapporto con la noia. Perciò quest'ultima è lo stato d'animo fondamentale del nostro filosofare al cui interno sviluppiamo le tre questioni intorno a mondo, finitezza e isolamento. Il tempo stesso è qualcosa che ci determina nell'elaborazione di queste

tre questioni preminenti. Se il tempo è connesso con la noia e d'altra parte è in qualche modo il terreno per le tre questioni, lo stato d'animo fondamentale della noia costituisce un rapporto temporale privilegiato nell'esser-ci umano, e di conseguenza una possibilità privilegiata di dare una risposta alle tre questioni. Forse le cose stanno proprio così. Ma se è così, quanto è stato detto resta pur sempre soltanto uno schiudersi provvisorio, che ricorre a una prospettiva ampia e ancora oscura. Tutto ciò deve servirci unicamente a renderci più comprensibile la perplessità nella quale stiamo per cadere [122] *nel momento in cui ci occupiamo della noia con l'intenzione di esporre e chiarire le tre questioni metafisiche che abbiamo citato.*

Infatti ciò che ci rimane oscuro è proprio come la noia possa essere il nostro stato d'animo fondamentale e, manifestamente, uno stato d'animo essenziale. Forse in noi non risuona né vibra alcunché. Quale può esserne la ragione? Forse non conosciamo *questa* noia perché non comprendiamo affatto la noia *nella sua essenza*. Forse non comprendiamo la sua essenza perché la noia *non ci è ancora divenuta essenziale*. E in fondo, non può divenirci essenziale, perché innanzitutto e per lo più fa parte di quegli stati d'animo che non solo allontaniamo quotidianamente, ma che anche, se pure ci sono, spesso non lasciamo che dispongano di noi in quanto stati d'animo. Forse proprio quella noia che spesso, per così dire, ci scivola semplicemente accanto, è più essenziale di *quella* di cui espressamente ci diamo pena, quando ad annoiarci è questa o quella cosa determinata, in quanto ci mette in uno stato di disagio. Forse più essenziale è proprio quella noia che mai ci ben dispone né ci mal dispone, e tuttavia ci dispone, ma come se non fossimo disposti affatto.

Questa *noia superficiale* ci deve condurre alla noia *profonda*, cioè in termini più appropriati, la noia superficiale si deve rivelare come noia profonda, deve pervaderci nel fondo dell'esser-ci. Questa noia fugace, occasionale, *inessenziale*, deve diventare *essenziale*. Come possiamo fare ciò? Dobbiamo produrre in noi la noia esplicitamente e intenzionalmente? Per niente. Non dobbiamo intraprendere qualcosa in questo senso. Al contrario, intraprendiamo sempre troppo. Questa noia diverrà da sé essenziale, lo diverrà, se non le siamo contro, se non reagiamo sem-

pre e immediatamente per metterci in salvo, e le diamo invece spazio. Questo è quanto dovremo imparare, questo *non-opporre-subito-resistenza* ma *lasciar-risuonare-fino-in-fondo*. [123] Ma come possiamo aprire uno spazio a tale noia, che per il momento è inessenziale e inafferrabile? Semplicemente non essendole contro, avvicinandoci ad essa, e lasciandole dire che cosa mai voglia, e cosa mai le accada. Ma anche per far questo, è necessario che traiamo una volta per tutte fuori dall'indeterminatezza ciò che noi chiamiamo e conosciamo solo in apparenza come noia. Ma tutto ciò non nel senso di un analizzare e scomporre un'esperienza psichica vissuta, bensì in modo tale che ci avviciniamo. A chi? A noi stessi — *a noi stessi in quanto un esser-ci*. (Ambiguità!)

§ 21. *Interpretazione della noia a partire da ciò che è noioso.*
Ciò che è noioso come ciò che-tiene-in-sospeso e che-lascia-vuoti.
Problematicità dei tre schemi interpretativi consueti:
il rapporto di causa-effetto, l'intrapsichico, la trasmissione

Noia: — se mettiamo insieme quanto è stato svolto finora, risulta che abbiamo già detto svariate cose su di essa, eppure ne siamo certi: non l'abbiamo ancora compresa in quanto *stato d'animo*. Sappiamo già, e non vogliamo dimenticarlo ora, che non si tratta soltanto di interpretare questo o quello stato d'animo, bensì che, in definitiva, la comprensione dello stato d'animo richiede da noi un mutamento della concezione fondamentale dell'uomo. Proprio lo stato d'animo, compreso in modo corretto, è quanto ci dà la possibilità di cogliere l'esser-ci dell'uomo in quanto tale. Gli stati d'animo non sono una classe di esperienze vissute tali da lasciare immutato l'ambito stesso delle loro esperienze vissute e del loro ordinamento. Così, all'inizio, non prendiamo, intenzionalmente, le mosse dalla noia, già per il solo fatto che ciò assomiglierebbe troppo a un voler sottoporre ad analisi un'esperienza vissuta presente nella nostra coscienza. Non prendiamo le mosse propriamente dalla noia, [124] bensì dalla *noiosità*. In senso formale la noiosità è ciò che *rende qualcosa noioso, annoiante*.

Qualcosa *di noioso* — una cosa, un libro, uno spettacolo, una certi-

monia, ma anche una persona, una compagnia, ma altresì un ambiente o una regione — queste cose noiose non sono la noia stessa. O forse persino la noia può essere noiosa? Lasciamo aperte tali questioni, e lasciamole in sospeso fino a che non le reincontreremo. Ciò che è noioso, lo riconosciamo perché, nella sua noiosità e grazie ad essa, causa in noi la noia. Da ciò che è noioso veniamo annoiati, cosicché ci annoiamo di ciò. Risultano quindi già molteplici aspetti: 1. *ciò che è noioso nella sua noiosità*-, 2. *Il venir-annoati da tale cosa noiosa e l'annoarsi di una tale cosa* 3. La *noia* stessa. Sono tre momenti che con-appartengono? Oppure soltanto il primo e il secondo? Oppure si tratta di un solo aspetto visto da punti di vista diversi? Presumibilmente non si tratta di una mera coesistenza. Ma in che rapporto stanno l'uno con l'altro? Ciò che viene nominato al terzo posto ne è solo la sintesi? Tutto ciò resta problematico. In ogni caso, consideriamo già questo fatto: la noia non è semplicemente un'esperienza psichica vissuta nell'interiorità, ma qualcosa di essa, *ciò che annoia*, ciò che fa scaturire l'annoarsi che ci viene incontro *dalle cose stesse*. La noia è piuttosto al di fuori, insita in ciò che è noioso, e dal di fuori si insinua dentro di noi. Singolare: per quanto ciò sia inconcepibile, dobbiamo seguire quanto si manifesta nel linguaggio, nel comportamento e nel modo di giudicare *quotidiani*, vale a dire il fatto che sono le cose stesse, le persone stesse, le manifestazioni, le regioni stesse a essere *noiose*.

Ma — si obietterà subito — a cosa serve tentare di dare inizio all'interpretazione della noia, caratterizzando ciò che è noioso? Non appena ci apprestiamo a farlo, siamo [125] infatti portati a dire: è ciò che ci annoia e quindi fonte di noia. Soltanto a partire dalla noia possiamo però comprendere cos'è ciò che annoia nella sua noiosità, e non viceversa. Dunque dobbiamo iniziare con la noia stessa. Questa considerazione è evidente e comprensibile. E tuttavia si basa sull'ingannevole illusione che nasconde l'intero problema. Cosa significa, infatti, che certe cose e persone causano in noi la noia? Perché proprio queste cose e quella persona, questa regione e non un'altra? E inoltre, perché questa cosa ora sì e un'altra volta no, e ciò che prima annoiava, improvvisamente non annoia più? Eppure, in tutto ciò deve esserci qualcosa che ci annoia. Che cos'è? Da dove viene? Ciò che annoia, diciamo, causa la noia.

Cos'è questo *causare*? È un processo analogo a quello per cui il sopraggiungere del freddo causa la discesa della colonnina del mercurio nel termometro? Causa-effetto! Grandioso! È forse un processo come quello grazie a cui una palla da biliardo colpisce l'altra e causa così il movimento della seconda?

Percorrendo questa via non ne verremo mai più a capo, a prescindere dal fatto che questo rapporto di causa-effetto, così come lo esprimiamo riferendoci a due corpi che si toccano e si colpiscono, è già di per sé del tutto problematico. Come annoia ciò che è noioso, come è possibile qualcosa del genere? Sottolineo sempre che non dobbiamo scantonare di fronte al dato di fatto che troviamo le *cose stesse* noiose, e diciamo di loro che *esse stesse* sono noiose. Non possiamo affatto sottrarci al compito di dire, in primo luogo, anche se non in maniera definitiva, che cos'è il noioso che ci determina nella sua noiosità. Perciò ci interroghiamo in relazione alla noiosità del noioso: che cos'è ciò? Ci domandiamo: cosa significa “noioso”? e domandiamo al tempo stesso che proprietà è questa?

Troviamo noioso qualcosa. Lo troviamo tale e diciamo: è noioso. Però, quando diciamo e pensiamo che questo o quello “è noioso”, [126] non pensiamo in primo luogo alla cosa che ha causato in noi la noia, che in quel momento ci annoia. L'espressione “noioso” è un carattere *oggettivo*. Per esempio, un libro scritto male, stampato e messo insieme in modo privo di gusto: è *noioso*. Il libro stesso — in sé — è noioso, non soltanto noioso per noi da leggere e nel leggerlo, bensì esso stesso, la struttura interna del libro è noiosa. Forse non è neppur necessario che, nel leggere questo libro noioso, noi ci annoiamo; così può accadere al contrario che ci annoiamo anche nel leggere un libro interessante. Ripetiamolo ancora.

Noioso — intendiamo con ciò: pesante, squallido; non stimola e non entusiasma, non dà niente, non ha nulla da dirci, non ci colpisce. Questa non è tuttavia una definizione dell'essenza, bensì solamente una spiegazione, come si offre a tutta prima. Ma se spieghiamo ciò che è noioso in tal modo, passiamo improvvisamente a interpretare il carattere della noiosità del libro, inizialmente oggettivo, come un qualcosa che ci *colpisce in un modo oppure nell'altro*, e sta quindi in quella o in quell'altra

relazione con noi come soggetti, con la nostra soggettività, che ci influenza in un modo oppure nell'altro, che così ci determina e ci dispone. La noiosità non è dunque una proprietà esclusivamente oggettiva del libro, come per esempio il fatto che abbia una rilegatura scadente. Il carattere "noioso" appartiene dunque contestualmente tanto *all'oggetto* quanto *al soggetto*.

Però, se osserviamo le cose più da vicino, ciò vale solo per la noiosità, e non per la proprietà del libro di essere rilegato in modo scadente. "Scadente" qui può significare: privo di gusto, ed ecco allora che anche tale carattere oggettivo è riferito al soggetto. Privo di gusto è quanto non suscita in noi compiacimento, ma piuttosto il contrario. Ma "rilegatura scadente" può anche voler dire: fabbricata con materiale ordinario, artificiale, e soprattutto non resistente. Anche qui però, dove ci rifacciamo a un carattere del materiale stesso, non manca il riferimento al soggetto. Cosa significa infatti "non resistente", [127] "non durevole" —, se non nell'uso e durante l'uso che ne facciamo, forse lungo, comunque da noi considerato tale? Dunque anche questo carattere è riferito al nostro commercio con il libro e con la sua rilegatura. Anche le proprietà delle cose all'apparenza più oggettive, sono dunque riferite al soggetto. Perciò l'essere appartenente all'oggetto e riferito al soggetto non è un tratto caratteristico della proprietà di "ciò che è noioso", ma lo è ogni proprietà. Eppure, in qualche modo, sentiamo che il carattere di noiosità di un libro è qualcosa di totalmente diverso dall'essere scritto male e similia.

Naturale — si obietterà — il fatto che le proprietà non siano proprie in sé delle cose e siano invece rappresentazioni, idee che noi come soggetti trasmettiamo agli oggetti, è una vecchia verità, che tutte le filosofie idealistiche hanno sostenuto da sempre. Ciò è del tutto evidente proprio nel nostro caso, in relazione alla noiosità. Si tratta soltanto di un esempio, di un dato di fatto stabilito in generale. Tutte le proprietà di tal genere: noioso, allegro, triste (evento), divertente (gioco) — queste proprietà legate agli stati d'animo sono riferite al soggetto in un senso particolare; non solo hanno origine direttamente dal soggetto e dalle sue condizioni. Noi *trasmettiamo* poi alle cose stesse gli stati d'animo che le cose causano in noi. Per questo fatto esiste fin dalla *Poetica* di

Aristotele l'espressione "metafora" (μ). Già Aristotele, nell'opera citata, ha visto che nel linguaggio e nella raffigurazione poetica vi sono affermazioni e formulazioni determinate nelle quali trasmettiamo (μ) da noi stessi alle cose questi stati d'animo che a loro volta le cose causano in noi: tristezza, allegria, noiosità. Che il linguaggio dei poeti e i modi di dire quotidiani siano permeati da tali metafore, lo abbiamo imparato a scuola. Parliamo di un "prato ridente", e non intendiamo dire che il prato stesso rida, di [128] "una stanza allegra", di un "paesaggio malinconico". Non è però il paesaggio stesso a essere malinconico, ma semplicemente ci dispone in tal modo, causa in noi questo stato d'animo. Analogamente accade con il "libro noioso".

Certo, questa è la concezione comune, la spiegazione convincente. Ma si è forse con ciò spiegato qualcosa? Se pure ammettiamo di trasmettere alle cose l'effetto di uno stato d'animo causato in noi, *perché* trasmettiamo alle cose tali stati d'animo e le loro caratteristiche? Non accadrà per caso e arbitrariamente, bensì perché troviamo evidentemente *nelle cose* qualcosa che, per così dire, esige da sé che noi le consideriamo e le definiamo in tal modo e non diversamente. Questo fatto non possiamo spiegarlo tanto facilmente, prima di esserci chiariti, in generale, che cosa significhi che noi troviamo il paesaggio malinconico, la stanza allegra, il libro noioso. Se pure ammettiamo che noi "trasmettiamo" qualcosa, ciò accade supponendo che in qualche modo quanto viene trasmesso sia proprio della cosa stessa. Si può almeno domandare, e addirittura lo si deve: che cos'è ciò *che* causa lo stato d'animo, ossia che ne *provoca la trasmissione*? Se è già insito nelle cose stesse, possiamo parlare semplicemente di una trasmissione? Tutto ciò non è poi così ovvio. In questo caso non trasmettiamo qualcosa, bensì la *apprendiamo* in qualche modo *dalle cose stesse*.

Cosa abbiamo ottenuto con questa considerazione? Proprio niente, se ci riferiamo ad una definizione di ciò che è noioso in quanto tale. Forse ci siamo improvvisamente imbattuti in un problema più generale, relativo a quale sia la sua proprietà in generale. Vediamo soltanto, per il momento in questa caratterizzazione sommaria, a cui abbiamo messo mano dall'esterno, che questi caratteri sono per un verso oggettivi e desunti dagli oggetti, ma per l'altro soggettivi e, secondo la spiegazione comu-

ne, trasmessi agli oggetti dai soggetti. [129] Caratteri come “noioso” *appartengono all’oggetto* e tuttavia sono *desunti dal soggetto*. Ma queste sono determinazioni contraddittorie, incompatibili. In ogni caso non vediamo come siano possibili nella loro unità. Non è neppure sicuro che questa duplice caratterizzazione colga effettivamente le cose come stanno, e piuttosto non le deformi fin dall’inizio, per quanto ovvia possa sembrare. Ma se abbiamo così poca chiarezza su cosa sia in generale il carattere-di-proprietà della noiosità di una cosa, possiamo forse sperare di spiegare tale particolare proprietà correttamente? Non ci mancano forse tutti gli appigli? Certo. Da ciò risulta soltanto una cosa: se siamo a tal modo circondati da difficoltà, bisogna a maggior ragione tenere gli occhi ben aperti. Non vogliamo perciò spiegare i dati di fatto con teorie affrettate, per quanto correnti e note possano essere.

Ritorniamo alla prima caratterizzazione della noiosità *e* di ciò che è noioso. Ripetiamo che cosa intendiamo con ciò, e come diamo una sistemazione a tale carattere nel significato cui è connesso. Ne desumiamo un duplice elemento:

1. Diciamo: questo libro è “pesante”, “squallido”. Ciò che definiamo *noioso* lo ricaviamo *dalla cosa stessa*, e lo intendiamo anche come facente parte della cosa.

2. Allo stesso tempo diciamo: questo libro non stimola e non entusiasma, non dà niente, non ci colpisce. Parafrasando e spiegando ciò in modo del tutto spontaneo, all’improvviso ci troviamo a parlare di un carattere che non ha un proprio contenuto, e il cui elemento essenziale è proprio *nel riferimento a noi*, nel modo in cui ne veniamo o meno *colpiti*.

Fino ad ora abbiamo unicamente sottolineato solo il riferimento al soggetto, ne siamo stati sorpresi e forse anche fuorviati. Ci siamo però lasciati completamente sfuggire la maniera in cui spieghiamo questo carattere della noiosità, parafrasandolo in [130] modo immediato. Proprio questo è importante. Non abbiamo detto: ciò che è noioso, è quanto *causa* in noi la noia. Non è che non l’abbiamo *detto* semplicemente per evitare di spiegare la stessa cosa per mezzo della stessa cosa (tautologia); ciò infatti non ha alcun senso. Non l’abbiamo neppure *pensato*, che la *noiosità* di ciò che è noioso consistesse nel *causare* la noia. Non abbiamo

pensato a tale interpretazione, perché non abbiamo appreso nulla di simile mediante l'esperienza. Infatti, come abbiamo già fatto notare, può darsi benissimo che nel leggere, non ci siamo annoiati per niente, che non abbiamo "avuto la sensazione" che venisse prodotta in noi la noia. Eppure definiamo quel libro noioso, e ciò senza dire qualcosa di falso o magari mentire. Lo definiamo *senz'altro* in tal modo perché non lo intendiamo "noioso" come sinonimo di qualcosa che produce noia. Prendiamo senz'altro "noioso" nel senso di *pesante, squallido*, il che non vuol dire indifferente. Infatti se una cosa è pesante e squallida significa che non ci ha lasciati del tutto indifferenti, anzi, al contrario: nella lettura siamo ben presenti, introdotti ma non coinvolti. Pesante significa: non avvincente; vi siamo immessi ma non coinvolti, bensì come sospesi. Squallido significa: non ci colma, siamo *lasciati-vuoti*. Se vediamo questi momenti nella loro unità, abbiamo forse ottenuto un *primo risultato*, o comunque — in termini più prudenti — ci muoviamo nelle vicinanze di una interpretazione autentica: ciò che annoia, che è noioso, è ciò che *tiene-in-sospeso e tuttavia lascia-vuoti*.

A ben guardare, tutto questo modo di vedere per cui qualcosa viene prodotto in noi, grazie a cui viene suscitata in noi la condizione della noia, ora non c'è più. Non diciamo che è stata prodotta in noi la noia. Può anche darsi. Ma questa è solo una parafrasi, e invece intendiamo dire che in noi viene causata la noia. Per nulla: vogliamo dire che siamo stati colpiti in un modo oppure nell'altro, e perciò ci sentiamo situati in un modo oppure nell'altro. Neppure. [131] Non vogliamo dire soltanto e in primo luogo come il libro abbia agito' su di noi, bensì quale sia il carattere del libro stesso. Perciò le nostre parole significano: il libro è tale che può colpire uno in un modo oppure nell'altro, e far sì che uno si senta situato in un modo oppure nell'altro. Ma non vogliamo esprimere neppure ciò, bensì: il libro è tale da metterci in uno stato d'animo che vogliamo tenere a freno.

Parliamo *in base a* uno stato d'animo che di fatto non è per nulla "suscitato", non in riferimento a un possibile effetto causabile in noi. Perciò non possiamo neppure trasmetterlo alla cosa che lo causa. Neppure parliamo in base a uno stato d'animo che potrebbe venir suscitato come pura possibilità, bensì in base a uno stato d'animo del quale sap-

priamo che *potrebbe affiorare in ogni momento*, e che tuttavia teniamo a freno e non vogliamo lasciar emergere. C'è una differenza? Affermiamo: in base a uno stato d'animo, non in base a un *effetto causato*; da uno stato d'animo possibile, che è possibile che ci colga. A partire da uno stato d'animo troviamo qualcosa in un modo oppure nell'altro e così lo definiamo. Ciò non vuol dire *trasmettere* un *effetto* e il suo carattere *alla causa efficiente*.

Ma con tutte queste discussioni abbiamo fatto anche un solo passo in avanti? Niente affatto! Al contrario: ora tutto è caduto più che mai preda della confusione. Il semplice stato delle cose — definiamo noioso un libro, vale a dire causa in noi la noia — è ora assolutamente confuso, ed è stato interpretato in una maniera artificiosa e incomprensibile. Eppure, ciò a cui aspiriamo non è di riuscire a ottenere a ogni costo una nuda definizione della noiosità e della “noia”, bensì comprendere il problema. Per quanto a prima vista il risultato possa sembrare poco incoraggiante, abbiamo tuttavia appreso alcuni elementi essenziali: 1. Ciò che è noioso non si chiama così semplicemente perché provoca in noi la noia. Il libro non è la causa esterna, né la noia l'effetto interno quale risultato. 2. Perciò, nel chiarire questo dato [132] di fatto, dobbiamo prescindere dal rapporto di causa-effetto. 3. Il libro deve tuttavia avere un suo ruolo, anche se non come causa efficiente ma come ciò che ci *dispone*. Qui sta il punto. 4. Se il libro è noioso, allora questa cosa che sta al di fuori dell'anima ha tuttavia in sé qualcosa di quello stato d'animo che è in noi sospeso e possibile, ma tenuto a freno. Dunque, pur essendo all'interno, *lo stato d'animo lambisce* al tempo stesso la cosa all'esterno, e ciò senza che noi portiamo fuori dall'interno uno stato d'animo prodotto per trasmetterlo alla cosa. 5. In definitiva la cosa può essere noiosa soltanto perché quello stato d'animo la lambisce già. La cosa non causa la noia, ma quest'ultima non le viene neppure conferita dal soggetto. In breve: la noia — e quindi, in fondo, ogni stato d'animo — è un essere ibrido, in parte oggettivo e in parte soggettivo.

*§ 22. Prescrizione metodica per l'interpretazione
del venir-annoiati cercando di evitare il punto di vista
dell'analisi coscienziale, e cercando di mantenersi
fedeli all'immediatezza dell'esserci quotidiano:
interpretazione della noia a partire dallo scacciaretempo
in quanto rapporto immediato con essa*

Ma non è questo risultato che ci interessa, bensì la questione: *perché* lo stato d'animo è un tale ibrido? Dipende da esso stesso oppure dal modo in cui lo spieghiamo e tentiamo di spiegarlo? Forse è qualcosa di totalmente diverso e privo di ogni carattere ibrido?

Possiamo formulare queste domande, ricordandoci però che cosa propriamente volevamo proprio allora, e che ora abbiamo raggiunto. Volevamo trattare della noiosità di ciò che è noioso, e non esplicitamente della noia: eppure adesso vi siamo stati condotti. Vediamo certo, che ciò che è noioso, è connesso con il venir-annoiati e con l'annoiarsi. Ma vediamo [133] altrettanto chiaramente che, se ora trattiamo del venir-annoiati e dell'annoiarsi, non possiamo più trattarne come di una condizione soggettiva che si presenta in un soggetto, e dobbiamo invece, fin dall'inizio e in linea di principio, prendere in considerazione proprio ciò che è noioso — la cosa di volta in volta così determinata.

Cosa ci dice tutto ciò? Non possiamo affatto caratterizzare ciò che è noioso in quanto tale fino a che non avremo visto chiaramente che cosa esso sia, cioè qualcosa che ci dispone in un modo oppure nell'altro. Ciò vuol dire che ci troviamo di fronte a una questione essenziale: *cosa significa disporre?* Non possiamo dire semplicemente che disporre significa causare uno stato d'animo. Abbiamo dunque trovato tale questione — un problema possibile e ineludibile, assai più essenziale di qualunque spiegazione, in apparenza chiara ed evidente, del problematico carattere "noioso".

Così con tanta prolissità siamo giunti soltanto a un risultato negativo. Ma per arrivare a vedere ciò, sono necessari tutti questi particolari? Non possiamo ottenere questo risultato in modo molto più immediato, e per di più con un contenuto positivo? Venir-annoiati è ovviamente un venir-annoiati *da* qualcosa, annoiarsi è ovviamente un annoiarsi *in e di*

qualcosa. Viceversa, un qualcosa di noioso è “*riferito*” a un venir-annoiati, o almeno a un poter venire-annoiati. Questo è chiaro. Affermando tali cose, sembriamo aver ottenuto un nuovo caposaldo. E tuttavia questa chiarezza diviene apparenza illusoria, non appena ci ricordiamo che questo riferirsi a una cosa oggettiva da parte di una condizione-di-stato-d’animo soggettiva e viceversa, è assai problematica. Questo ci ha appunto condotti in una direzione sbagliata dell’interrogare.

Se analizziamo ora il venir-annoiati e l’annoiarsi, serve a poco dire: annoiarsi è annoiarsi in... e di... Soprattutto, se procediamo così, non serve comprendere ciò che [134] annoia come un oggetto al quale ci riferiamo, seppur naturalmente in modo diverso rispetto al conoscere o al volere. Il *problema* consiste infatti in questo *esser-riferito, in questo suo carattere fondamentale*. In termini generali: questo determinare disponendo va concepito come un disporci in un modo oppure nell’altro, e tale *esser-disposti* come il *modo fondamentale del nostro esser-ci*. E per porre ancora una questione concreta: quando amiamo qualcosa, una cosa o magari una persona, l’essere da noi amato è solo la causa che compare da qualche parte di una condizione che in realtà si manifesta in noi, e che noi trasmettiamo all’essere che diciamo di amare? Naturalmente no, si dirà: l’essere da noi amato è l’oggetto del nostro amore. Ma cosa significa qui “oggetto”? Qualcosa in cui il nostro amore si imbatte e al quale rimane attaccato? Oppure tutto ciò non solo è espresso in termini esteriori, ma anche completamente insensato? Non è forse vero che nel sentimento d’amore non ci imbattiamo affatto in un oggetto e tuttavia amiamo qualcosa? Questo vuole essere solamente un richiamo al fatto che, tralasciando il rapporto di causa-effetto, dal punto di vista positivo, non abbiamo fatto un solo passo in avanti, e che anzi il problema si è reso più acuto.

D’altra parte, se osserviamo attentamente la condizione del venir-annoiati, dell’annoiarsi, ci rendiamo conto di poter meglio penetrare nell’enigma della noia. Ma stiamo ben attenti. Non soltanto a non trascurare, nel far ciò, la cosa stessa che è noiosa e che annoia, bensì anche al fatto che questo venir-annoiati e annoiarsi non è una mera condizione che sopraggiunge e che noi, in qualche modo, sottoponiamo all’analisi come un preparato chimico. Ma in quale altro modo allora? Dobbiamo

pur metterci in *rapporto* con tale condizione, se vogliamo fare delle affermazioni su di essa. Qual è quello adeguato? Certo, vale la regola generale di porre un oggetto sotto le migliori condizioni di osservabilità. Tale regola vale nelle scienze. Dunque anche in filosofia. No, viceversa: tale regola non vale per noi, perché vale nelle scienze, ma vale nelle scienze poiché si fonda su una connessione essenziale, [135] originaria. Secondo quest'ultima il contenuto *essenziale* e il *modo -di essere* di un *ente* prescrivono la *manifestatività* possibile che gli è relativa (verità). Le diverse regioni dell'ente e le singole cose sono assegnate, a seconda del loro contenuto essenziale e del loro modo di essere, a un determinato modo di verità, di non-velatezza. Questa apertura, che è propria di ogni ente in conformità al suo contenuto essenziale e alla sua maniera di essere, *indica* a sua volta le *maniere di accesso* adeguate, di volta in volta determinate e possibili, *all'ente stesso che deve venir colto*. La via, la possibilità e il mezzo dell'appropriazione dell'ente oppure del suo rifiuto, del possesso dell'ente o della sua perdita, vengono indicati dal modo d'essere della verità intrecciato all'essere che di volta in volta si manifesta. Ciò non vuol dire affatto che tale accesso all'ente sia quello dell'interrogazione e osservazione di tipo teorico — nell'accezione scientifica —, bensì vuole solamente dire: se la conoscenza scientifica va conseguita, essa deve soddisfare, secondo il suo intento e le sue possibilità, quella connessione essenziale tra essere e verità. Per questo la regola che abbiamo enunciato diviene necessaria per le scienze. La necessità del procedere metodico, cioè di esaminare un ente in conformità al suo modo di essere, non sussiste perché lo esige la scienza, bensì è richiesto dalla scienza sulla base della con-appartenenza essenziale di essere e verità.

Noi però non vogliamo osservare le noia. Forse ciò è del tutto impossibile. Tuttavia vogliamo apprendere qualcosa sulla noia, sulla sua essenza, sul modo in cui dispiega la sua essenza. È possibile farlo in altro modo, se non *ponendoci* nello stato d'animo della noia, per poi osservarla, oppure *immaginando* una noia, e chiedendoci poi che cosa le sia proprio? È infatti del tutto indifferente analizzare una noia reale oppure una noia immaginata, cioè soltanto possibile. Perché a noi non interessa la noia determinata che abbiamo in questo momento, [136] bensì

la noia in quanto tale, ciò che le è proprio, cioè cosa è proprio di ogni noia *possibile*. Per cui una noia immaginata fa ugualmente al nostro caso.

Così sembra, in effetti. Se ci poniamo all'interno di una noia o immaginiamo di farlo, e poi la osserviamo e ce ne occupiamo, soddisfiamo la regola fondamentale della ricerca. Eppure, per quanto questo modo di porre il compito possa sembrare corretto, non coglie il compito stesso. Fa dello stato d'animo, inteso come esperienza vissuta, un oggetto che nuota nel flusso della coscienza e che esaminiamo come osservatori. In questa maniera *non giungeremo affatto all'originario rapporto con la noia* o viceversa. Se la riduciamo così a oggetto, le neghiamo proprio quanto dovrebbe essere nelle intenzioni più proprie del nostro interrogare. Le neghiamo di rivelare la sua essenza in quanto tale, in quanto noia di cui ci annoiamo, così da poter fare esperienza della sua essenza.

Se ciò che è noioso annoia, e in uno con esso la noia è qualcosa per noi di sgradevole, che non vogliamo lasciar emergere, che, quando si avvicina, cerchiamo subito di scacciare, se la noia è qualcosa *alla quale* noi siamo fundamentalmente e per natura *contrari*, allora essa si manifesterà originariamente come ciò a cui siamo contrari *là dove* le siamo contro, *dove* — coscienti o meno — la scacciamo. Ciò accade *là dove* ci procuriamo contro la noia un passatempo, dove con tale intenzione, di volta in volta in un modo oppure nell'altro, *scacciamo il tempo*. Proprio *là dove* noi ci opponiamo alla noia, proprio *là essa* deve volersi affermare, ed è proprio *là dove* si manifesta innanzi a noi, che ci sospinge verso la sua essenza.

Così proprio nello *scacciatempo* raggiungiamo il giusto *atteggiamento* nel quale la noia *ci viene incontro priva di travestimenti*. Non possiamo dunque rendere la noia oggetto dell'osservazione come una condizione che si presenta per sé, bensì dobbiamo prenderla come noi ci imbattiamo in essa, cioè, quando cerchiamo di scacciarla.

[137] Ma — si obietterà — è vero che ora la noia non è isolata come un'esperienza vissuta, sospesa per aria, come un nudo oggetto di osservazione, è vero che adesso la lasciamo emergere. Infatti la otteniamo soltanto quando ci imbattiamo in lei nel tentativo di allontanarla. Tuttavia lo stato delle cose non si è modificato in modo essenziale. Come stanno le cose in relazione allo scacciatempo? Non lasciamo subentrare

alla noia quest'ultimo come oggetto di un'osservazione, con l'unica differenza che nello scacciatempo si nasconde per così dire ciò che ha scacciato la noia stessa? In tal modo non abbiamo soltanto l'azione pura e isolata della noia, ma anche la reazione contro di essa, la reazione e il suo contro-che-cosa; non un'esperienza vissuta, bensì due esperienze abbinata insieme. Così in effetti pare; eppure le cose stanno diversamente. In realtà non abbiamo semplicemente inserito una seconda esperienza vissuta, giacché non dobbiamo, per così dire, fare un minestrone con lo scacciatempo come esperienza vissuta specifica, bensì per il fatto che ci manteniamo costantemente al suo interno, e precisamente in modo tale che, nel far ciò, in senso stretto, non sappiamo nulla di esperienze psichiche vissute, anima e cose simili.

Ora soltanto vediamo il punto decisivo di tutte le nostre riflessioni metodiche. Non dobbiamo fare di una regione di esperienze vissute un minestrone per immergerci in un plesso di connessioni coscenziali. Quello che dobbiamo evitare, è proprio di perderci in una sfera particolare, messa insieme artificiosamente o imposta da direzioni visive tradizionali stabilmente consolidate, invece di mantenere e tenere come punto fermo l'immediatezza dell'esser-ci quotidiano. Non si tratta dello sforzo di introdurci in un particolare modo di vedere, bensì al contrario della *libertà del libero sguardo quotidiano* — libero da teorie psicologiche o d'altro genere su coscienza, flusso di esperienza e simili. Ma poiché siamo compenetrati da tali teorie, spesso persino nel modo di intendere più elementare e nella spiegazione del significato dei vocaboli, far crescere in noi [138] questa libertà è certamente molto più difficile che dare fondamento in noi a diverse teorie e imprimercele nella mente. È a partire da qui che dobbiamo comprendere l'apparente prolissità con la quale tentiamo di avvicinarci a un fenomeno così banale come quello della noia. Questo avvicinarsi ha il significato dello scostarsi da tutti i modi di vedere che si presentano innanzi a noi.

Ora il compito non è l'interpretazione di ciò che è noioso in quanto tale, bensì il venir annoiati da questo, l'annoarsi di... Dobbiamo qui considerare che venir annoiati da... e annoarsi di... non coincidono in ogni caso. È vero, sembra che siano causati entrambi da una cosa noiosa, che non rappresentino due diversi modi dello stato d'animo e siano

invece uno e medesimo: da un lato nella misura in cui lo stato d'animo viene visto a partire dalla causa, da ciò che opera in senso attivo, e viene così caratterizzato, dal punto di vista passivo, come venir-annoiati; dall'altro lo stesso stato d'animo nella misura in cui lo possediamo in noi, nella misura in cui è quanto ognuno trova in sé: l'annoiarsi. E tuttavia tra i due momenti c'è una differenza che va sottolineata e che per la sua natura è di non trascurabile importanza per il proseguimento delle nostre osservazioni.

Nel venir-annoiati da qualcosa siamo inchiodati da ciò che è noioso, non lo lasciamo andare o Vi siamo per qualche motivo costretti, vincolati, anche se in precedenza ci siamo spontaneamente affidati a esso. Invece nell'annoiarsi di... si è già compiuto un certo distacco dalla cosa noiosa. Ciò che è noioso sussiste, certo, ma noi siamo annoiati senza che esso ci annoi in modo particolare ed esplicito; siamo annoiati — quasi che la noia provenisse da noi, e continuasse a tessere le sue trame senza bisogno di venir causata da ciò che è noioso, e di essere vincolata a esso. Nel venir-annoiati da questo libro siamo ancora concentrati sulla cosa in questione e pròprio su di essa. Nell'annoiarsi [139] di... la noia non è più inchiodata a..., inizia già a espandersi. Non proviene più da questa determinata cosa noiosa, bensì si irradia diffondendosi sopra le altre cose. Essa, la noia stessa, dà ora al nostro esser-ci un orizzonte singolare al di là della cosa noiosa specifica. Non è in relazione unicamente con la cosa determinata che annoia, bensì si posa su più cose, su cose diverse: tutto diviene noioso.

Che cosa sia propriamente questa differenza nello stato d'animo e cosa vi stia alla base, non possiamo ancora nemmeno chiedercelo, e tantomeno possiamo dare a ciò una risposta, visto che non abbiamo neppure chiarito seriamente che cosa significhi venir-annoiati e annoiarsi in quanto stato d'animo.

Al fine di mostrare questo punto, abbandoneremo dunque nuovamente, per il momento, anche la suddetta differenza a cui abbiamo ora fatto cenno, per reconsiderarla successivamente in modo più deciso. Ciò che accomuna entrambi i momenti, è il fatto che noi ci annoiamo in qualcosa di determinato e di qualcosa di determinato, seppure in modi diversi.

§ 23. *Il venir-annoiati e lo scacciatempo*

Non esaminiamo il *venir-annoiati* e l'annoiarsi in sé, bensì quella noia che scacciamo, che cerchiamo di scacciare, e precisamente mediante uno *scacciatempo*, al quale non ci abbandoniamo così, automaticamente, senza che sia subentrata una noia, bensì uno scacciatempo che ci assorbe e ci occupa espressamente a partire da una noia determinata e contro di essa.

[140] a) Scacciatempo come cacciare via la noia
spronando il tempo

Ci troviamo, per esempio, in una insulsa stazione di una sperduta ferrovia secondaria. Il primo treno arriverà tra quattro ore. La zona è priva di attrattive. È vero, abbiamo un libro nello zaino — dunque leggere? No. Oppure riflettere su una questione, su un problema? Non va. Leggiamo gli orari oppure studiamo l'elenco delle varie distanze di questa stazione da altri luoghi che non ci sono noti altrimenti. Guardiamo l'orologio — è appena passato un quarto d'ora. Andiamo fuori, sulla strada maestra. Camminiamo su e giù, tanto per fare qualcosa. Ma non serve a niente. Contiamo gli alberi lungo la strada maestra, guardiamo nuovamente l'orologio: appena cinque minuti da quando l'abbiamo consultato. Stufi di andare su e giù, ci sediamo su una pietra, tracciamo ogni sorta di figure sulla sabbia, e ci sorprendiamo nuovamente a guardare l'orologio; è passata una mezz'ora; e così di seguito.

Una situazione quotidiana, con le ben note, banali ma del tutto spontanee, forme di scacciatempo. Che cosa in questo caso propriamente scacciamo? Questa domanda è singolarmente ambigua. Come dice il termine, ci scacciamo il tempo. Ma cosa significa qui scacciare il tempo? Noi non allontaniamo il tempo. Scacciare significa qui farlo girare, sospingerlo e spronarlo a scorrere. Ma questo scacciare il tempo è in sé, propriamente, uno scacciare la noia, dove scacciare significa: cacciar-via, allontanare. Lo scacciatempo è *un cacciar via la noia spronando il tempo*.

Cosa cerchiamo di mettere in fuga, volendo far scorrere il tempo

— cioè: *che cos'è il tempo?* Nello scacciatempo non mettiamo in fuga il tempo. Non soltanto per il fatto che ciò è in fondo del tutto impossibile, bensì perché, anche se guardiamo continuamente l'ora, l'intero atteggiamento dello scacciare il tempo *non è* — come vedremo — diretto propriamente verso [141] il *tempo*. Cosa realmente vogliamo in questo continuo guardare-l'ora? Vogliamo soltanto che il tempo trascorra. Quale tempo? Il tempo fino alla partenza del treno. Guardiamo continuamente l'ora perché aspettiamo quel momento. Siamo stufi di aspettare, vogliamo liberarci da questa attesa. Allontaniamo la noia. La noia, dalla quale scaturisce questo guardar-l'ora, è dunque un'attesa? Per nulla. L'annoiarsi di qualcosa non è un aspettare qualcosa. Nel nostro esempio l'attesa stessa è, tutt'al più, ciò che è noioso e annoia, ma la noia non è essa stessa un'attesa. Inoltre non ogni attesa è necessariamente noiosa. Al contrario, un'attesa può essere piena di tensione. In quel caso non vi è alcun posto per la noia. Credevamo già di essere con lo scacciatempo sulle tracce della noia, e invece è scomparsa nuovamente.

Ma in che senso, nel nostro caso, l'*aspettare è noioso*? Cosa costituisce la sua noiosità? Forse perché è un dover-aspettare, perché siamo così forzatamente costretti in una determinata condizione. Per ciò diventiamo impazienti. Dunque ciò che ci opprime realmente, è piuttosto questa impazienza. Vogliamo uscir fuori dall'impazienza. Quindi la noia è questa impazienza? La noia non è dunque un'attesa, ma questo essere-impazienti, non voler e non poter aspettare e di conseguenza un essere di malumore? Ma la noia è davvero uno stato-d'animo-di-malumore o magari un'impazienza? Certo, in connessione con la noia può sorgere l'impazienza. Tuttavia l'impazienza non è identica alla noia, e non è neppure una sua proprietà. Non esistono né una noia paziente né tantomeno una impaziente. L'impazienza concerne piuttosto il modo e la ma-niera in cui vogliamo dominare la noia, e in cui sovente non riusciamo a dominarla. Lo scacciatempo ha questa caratteristica particolare di inquietudine agitata, la quale porta con sé tale impazienza. Infatti nel venir annoiati accade che, [142] durante il dover-aspettare, l'inquietudine faccia sì che non troviamo nulla che ci possa frenare, colmare e indurre alla pazienza.

L'annoiarsi non è né un aspettare, né un essere-impazienti. Questo

dover-aspettare e l'impazienza possono sopraggiungere e circondare la noia, ma non sono mai la noia stessa.

Prima di proseguire nella nostra interpretazione della noia, richiamiamoci alla mente ancora una volta i passi compiuti fino ad ora. Abbiamo condotto un'osservazione provvisoria sulla noia a partire da diversi aspetti. Queste considerazioni ci hanno condotto a vedere: 1. che una interpretazione della noia è evidentemente necessaria. Infatti, la noia ci è sì nota, ma tuttavia non propriamente familiare. Anzi, a un esame più attento, l'essenza di questo stato d'animo ci è del tutto incomprensibile, svanisce. 2. Siamo giunti alla conclusione che, se tentiamo di compiere una tale interpretazione della noia, non è innanzitutto evidente *da quale punto* dobbiamo iniziare, *in quale direzione* dobbiamo interrogarci e condurre l'interpretazione, *in che modo* dobbiamo tematizzare questo essere noto. Certo un principio metodico generale potrebbe fornirci il filo conduttore secondo il quale ogni analisi deve cercare di porre l'oggetto sotto le migliori condizioni di osservabilità. Abbiamo però visto ben presto come questo principio, apparentemente del tutto universale e ovvio, sia soltanto una applicazione determinata all'interno della scienza, un'applicazione che risale a un rapporto fondamentale tra essere e verità, e come perciò questa prescrizione generale non abbia nulla da dirci fintantoché non sarà chiaro quale sia il modo di essere di ciò che analizziamo, di questo stato d'animo, quale verità gli sia propria e se tale rapporto e il modo di essere dello stato d'animo abbiano un carattere tale da poter essere fatti oggetto di un'osservazione scientifica. È risultato anche, ben presto, che non solo questo principio non ci dice nulla, ma che in fondo ci fuorvia e, se lo seguiamo, ci induce a porre una tale esperienza vissuta chiamata noia dinanzi [143] a noi come oggetto osservabile, con una pretesa di rigore apparentemente giustificata ma in definitiva esagerata ed errata. Ciò che conta è piuttosto vedere la noia *nel modo in cui annoia*, e coglierla nella maniera in cui ci tiene occupati. Essa *si mostra* sempre in modo tale che noi le ci rivolgiamo immediatamente *contro*. Se, posto che ci sia lecito parlare in tali termini, rendiamo la noia oggetto, dobbiamo fin da principio farla emergere come qualcosa contro cui ci rivolgiamo, non in un modo qualsiasi, bensì — ma sommariamente detto — in questa peculiare reazione che viene suscitata au-

tomaticamente dalla noia che emerge e che noi chiamiamo *scacciatempo*. Dobbiamo avvicinarci alla peculiare *unità* di *noia* e di *scacciatempo*, nel quale ultimo si compie un confronto con la noia. Alla fine è risultato che con ciò abbiamo ampliato il campo di osservazione da un'esperienza vissuta isolata alla sua unità con lo scacciatempo. Abbiamo però visto — cosa che in seguito verrà posta in rilievo con maggiore chiarezza — che, anche se noi ci rappresentiamo in modo esemplare uno scacciatempo, esso ci è più vicino, se considerato in modo diretto, e solo se noi ci manteniamo costantemente in esso; e abbiamo anche visto che l'essenziale consiste proprio nel ricollocarci — in questa immediatezza del comportamento quotidiano, uscendo fuori da tutte le teorie e da tutti gli sforzi metodici che appaiono necessari. L'analisi deve tuttavia dimostrare il fatto che non possiamo procedere in modo arbitrario. Nello scacciatempo cerchiamo rifugio contro la noia. A tal fine con una semplice descrizione abbiamo rappresentato una qualsiasi situazione noiosa. Prendiamo le mosse dallo scacciatempo, e ci chiediamo, innanzitutto, che cosa propriamente venga scacciato con esso. Non è il tempo a venire scacciato, sebbene, come vedremo, anche questo abbia il suo significato. La noia viene scacciata o sospinta via in modo tale che noi in un certo senso sproniamo il tempo. Se diciamo che lo *scacciatempo* è il *cacciar-via la noia, che sprona il tempo*, [144] questa pare presentarsi come una definizione molto precisa dello *scacciatempo*. Ma in una analisi più approfondita vediamo che tale definizione non è corretta. Infatti in questo spronare il tempo e cacciar via la noia, diciamo già qualcosa sulla *noia*, vale a dire su questo momento dello spronare il tempo, del farlo girare. Non possiamo più dire che con esso cacciamo via la noia. In altre parole: in tale definizione, se la prendiamo in senso formale, non possiamo più parlare della noia stessa. Questo per inciso, e al fine di non rimanere fermi a questa definizione. Più importante è la questione concreta: cosa vuol dire tutto ciò? Da ultimo ho fatto riferimento a quanto in questa situazione noiosa ci *opprime*. È quella particolare *attesa* che vorremmo lasciarci alle spalle, di modo che possa apparire plausibile se a tale attendere corrisponda la noia. È risultato infine che *attesa* e *noia* non sono identiche e che l'*attesa* può sì avere anch'essa il carattere della noiosità, ma non deve averlo necessariamente.

b) Lo scacciatempo e il guardare l'ora.
Il venir-annoiati come paralizzante esser-colpiti
dal corso esitante del tempo

Singolare: apprendiamo tante cose e proprio lei, la noia stessa, non riusciamo a coglierla: quasi continuassimo a cercare qualcosa che non esiste affatto. La noia non è nulla di ciò che si suppone. Svanisce e si disperde. Eppure questa attesa impaziente, il camminare su e giù, il contare gli alberi e tutte quelle altre strane occupazioni testimoniamo proprio che c'è. Confermiamo e rafforziamo questa affermazione dicendo che *quasi moriamo di noia*. Forse, contro le nostre intenzioni e la nostra volontà, con tali parole riveliamo un segreto: che, [145] in definitiva, la noia *tocca le radici dell'esser-ci*, cioè dispiega la sua essenza nel suo fondamento più proprio. Oppure parlare di una noia mortale è soltanto un modo di dire esagerato ed enfatico? Quanto in questi modi di dire in determinate occasioni, ci possa essere di frasi fatte e di abitudini, rimane una questione ancora aperta. A ogni modo tali espressioni non sono casuali. La noia c'è, è qualcosa di specifico, e tuttavia è sempre circondata da quelle fortificazioni esterne nelle quali, nelle nostre ininterrotte considerazioni, continuiamo a restare impigliati.

In definitiva non ci serve a molto partire dallo scacciatempo e arrivare alla noia, per vedere contro che cosa lottiamo quando abbiamo a che fare con lo scacciatempo. O forse non ci siamo ancora calati a sufficienza in quest'ultimo, e continuiamo a farci distrarre precipitosamente dalla questione di cosa possa mai essere la noia — impazienza, attesa: cose che ci inducono a pensare che siano proprio quello che cerchiamo. Perché ciò? Il fenomeno è molteplice. Di cosa abbiamo bisogno? Di un filo conduttore sicuro, di un *criterio di misura stabile*. Se prendiamo nuovamente le mosse dalla caratterizzazione generale della noia e dello scacciatempo che volgiamo contro di essa, diventa ora per noi ancor più evidente che con la noia si ha a che fare con una durata di tempo, con un perdurare, con un particolare rimanere, durare. Si tratta dunque del tempo. E contro il tempo lo scacciatempo. A proposito di quest'ultimo consideriamo il particolare comportamento di guardare continuamente l'orologio con il quale misuriamo il tempo. Dunque nello scacciatempo,

così come in *ciò* che esso allontana, nella noia, l'elemento determinante è il tempo. Lo scacciatempo è perciò un accorciare il tempo, un tentativo di accorciare il tempo scacciandolo, di conseguenza è un'irruzione nel tempo come *disputa con il tempo*. Dobbiamo dunque iniziare da qui, e chiederci come stanno le cose con il tempo e come ci comportiamo col tempo e similia.

Se attraverso lo scacciatempo vogliamo arrivare a vedere ciò che in esso viene allontanato, la noia, faremo bene a osservare attentamente all'interno dello scacciatempo quell'accadimento [146] che abbiamo menzionato più volte: questo continuo *guardare-l'ora*.

A questo riguardo resta però da considerare che tale *guardare-l'ora* non è lo scacciatempo. Non si trova sullo stesso piano del contare gli alberi o del camminare su e giù. Non è un mezzo e una via dello scacciatempo, bensì solamente il segnale del fatto che vogliamo scacciare-il-tempo, o, più precisamente, del fatto che tale scacciatempo non può avere l'esito che ci si aspetta, che la noia ci tormenta ancora e sempre di più. Il *guardare-l'ora* è l'impacciata manifestazione del fallimento dello scacciatempo e dunque del *crescente venir-annoiati*. Per questo continuiamo a guardare l'ora — cosa che tuttavia non è un puro movimento meccanico. Per constatare *che cosai* Soltanto che ora è in generale? No, in sé ciò non ci interessa affatto; quello che vogliamo constatare è quanto sia ancora lungo il tempo fino al momento della partenza del treno, se il tempo fino all'arrivo del treno trascorrerà rapidamente, cioè se dobbiamo ancora e sempre continuare a lottare contro la noia che emerge servendoci di questo far trascorrere il tempo singolarmente privo di scopo e senza esito. Non si tratta semplicemente di trascorrere *il tempo*, bensì *di farlo trascorrere*, di indurlo a passare *più velocemente*. Perciò il tempo va *lentamente*. L'annoiarsi è dunque un cogliere il fatto che il tempo procede-lentamente? Eppure nella noia non constatiamo, né cogliamo nulla, non rendiamo il tempo oggetto di osservazione. Al contrario, in essa proprio nulla ci *avvince*. Neppure il tempo, la lentezza del tempo. E da dove ha origine quest'ultima? In cosa consiste tale lentezza? Nel fatto che il tempo è *troppo lungo*? Questa noia viene dal fatto che dobbiamo aspettare quattro ore? Ma non ci annoiamo anche di una cosa che dura forse solo un quarto d'ora? E magari non ci annoiamo affatto

di una festa che si protrae per tutta una notte. Dunque la lunghezza del tempo non gioca alcun ruolo. Il fatto non è che il tempo sia troppo lungo, cioè che il tratto di tempo misurabile che noi fissiamo [147] obiettivamente con l'orologio sia troppo grande, che il corso del tempo sia lento, bensì che sia *troppo* lento. Ci difendiamo *contro* il corso del tempo che rallenta e che è per noi troppo lento, che ci *tiene sospesi* nella noia, ci difendiamo contro questo strano tentennare ed esitare del tempo. Tale tentennare ed esitare del tempo possiede quindi qualcosa di pesante e paralizzante.

Ma il tempo dovrebbe forse andare più veloce? E quanto veloce? Quale velocità deve avere il tempo? Ne ha poi una? Il tempo procede, è evidente, seguendo il suo corso normale, rotola via quasi come una pulsazione regolare di un mostro intoccabile: ogni minuto ha i suoi sessanta secondi e ogni ora ha i suoi sessanta minuti. Ma il tempo consiste davvero di ore, di minuti e di secondi? O queste sono solamente misure con le quali *noi* lo catturiamo, noi, dal momento che come abitanti della terra ci muoviamo su questo pianeta in una determinata relazione con il sole? Per misurare il tempo necessitiamo di tali misure e della regolarità che le caratterizza? Siamo forse in grado di dire se il tempo proceda velocemente o lentamente, se abbia davvero una velocità e ammetta un mutamento della storia? Il tempo ha davvero il suo corso fisso e regolare? O non è piuttosto un essere estremamente lunatico? Non vi sono ore che trascorrono in un attimo? Non vi sono minuti che sono come un'eternità? È soltanto una nostra impressione, oppure è effettivamente così, che il tempo è a volte breve e a volte lungo, a volte rapido e fugace e a volte strisciante, e mai regolare? È effettivamente così? Oppure è effettivamente come ce lo manifesta l'orologio, ce lo impone quotidianamente di ora in ora? O è solamente uno strumento di misura, magari indispensabile a simulare e a darci a intendere qualcosa; il tempo calcolabile, rispetto al quale quello non misurabile decade a illusione meramente soggettiva, come ben sa il banale senso comune? Tempo meramente soggettivo e non autenticamente reale è proprio quello che, nel momento della suprema felicità, [148] è rapido e fugace come lo sguardo levato in alto di un occhio profondo, e nel momento della più profonda afflizione è pesante-persistente come una corrente che si trascina

pigra e lenta e che quasi si arresta. Cos'è qui la realtà, e dove inizia l'illusione? O forse non possiamo affatto porre la questione in tal modo? Vediamo fin d'ora come con la constatazione, apparentemente banale, che nella noia il tempo trascorre troppo lentamente, siamo già caduti nella più grande oscurità e difficoltà.

In qualunque modo stiano le cose, dal punto di vista dello scaccia-tempo e in virtù del suo scopo più proprio, possiamo dire: nello scaccia-tempo si tratta di un *voler-far-trascorrere il tentennare del tempo*. Essere-lento ed esitare non sono la medesima cosa: è vero che ciò che esita è necessariamente, in un certo senso, lento, ma non tutto ciò che è lento deve per forza esitare. Il tempo esitante deve venir indotto ad andare più veloce, affinché con la sua paralisi non paralizzi anche noi, ancorché la noia scompaia. Per il nostro *problema preminente*, che cosa sia propriamente il *venir-annoiati*, risulta allora quanto segue: il venir-annoiati è un peculiare *paralizzante esser-colpiti dal corso esitante del tempo e dal tempo in generale*, un esser colpiti che a suo modo ci opprime. Dobbiamo dunque appurare ulteriormente *come* nel venir-annoiati il tempo ci opprime. Il tempo — ma proprio nel tentativo di coglierne la lentezza, l'esitare del tempo, il tempo è diventato per noi qualcosa di misterioso.. Ora non è soltanto *il rapporto col tempo nel venir annoiati* a essere oscuro, ma anche *il tempo stesso*. Cosa può voler dire che il venir-annoiati è un paralizzante esser-colpiti dal tempo, dal corso esitante del tempo? Siamo colpiti dal tempo soltanto nella noia? Non siamo forse costantemente legati al tempo, incalzati e oppressi dal tempo, anche quando crediamo e diciamo di disporre completamente del nostro tempo?

È però evidente che questo esser-colpiti-dal-tempo è una *pressione particolare che la potenza del tempo esercita* su di noi e a cui siamo legati. Ciò significa: il tempo può opprimerci a volte in un modo e a volte in un altro, oppure [149] lasciarci in pace. In fondo ciò è connesso alla capacità di trasformazione che gli è propria. È allora evidente che il *venir-annoiati* e la *noia* in generale sono totalmente *radicati in questa misteriosa essenza del tempo*. Più ancora: se la noia è uno stato d'animo, il tempo e il modo in cui essa è in quanto tempo, vale a dire il modo in cui si temporalizza, svolgono un ruolo peculiare nell'essere-in-uno-stato-d'animo dell'esser-ci in generale.

Sempre più siamo tentati di trasferire semplicemente l'intero problema della noia al problema del tempo. E tuttavia non dobbiamo cedere a questa tentazione, anche se in tal modo otterremmo una certa semplificazione delle nostre analisi. Dobbiamo restare alla noia, per gettare, proprio *attraverso la sua essenza, uno sguardo nell'essenza nascosta del tempo*, e di conseguenza nella connessione tra i due.

d) 'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante

Ritorniamo dunque ancora una volta alla questione che ci siamo posti e al nostro atteggiamento interrogativo. Tentiamo di *far vedere il venir-annoiati a partire dallo scacciatempo come suo contro-che-cosa*. Lo scacciatempo è un assalto contro l'esitare del tempo, esitare che ci opprime. È tuttavia ugualmente chiaro che, nell'indurre il tempo a passare, noi non siamo *diretti verso il tempo*. Nello scacciatempo non ci occupiamo espressamente del tempo. Non vediamo neppure come ciò potrebbe essere possibile. Non fissiamo con lo sguardo i secondi che scorrono per spronarli. Al contrario, anche se guardiamo spesso l'orologio, altrettanto rapidamente volgiamo via lo sguardo. Verso dove? Verso nulla di determinato. Come mai? Non guardiamo niente di determinato perché non si offre niente del genere. L'intima-afflizione del venir-annoiati sta proprio nel fatto che non troviamo questo qualcosa di determinato. Lo cerchiamo, per l'appunto. Ma cerchiamo qualcosa di tal fatta che in qualche modo ci dis-tragga. [150] Ci distraiga da che cosa? Dall'oppressione del tempo» esitante. Cerchiamo uno scacciatempo, cioè non cerchiamo assolutamente di occupare il tempo, di abbandonarci al tempo, di riflettere su di esso. Scacciatempo — curiosamente ciò vuol dire: un'occupazione che ci distraiga dal tempo esitante e dalla sua oppressione.

Cos'è questo opprimere? Non è un irrompere del tempo su di noi, né un suo improvviso imperversare, bensì un *opprimere di tipo singolare* — l'esitare del corso del tempo. Però, qualcosa che esita si tiene, per l'appunto, lontano e indietro, e non opprime. Come può farlo? È per questo che parliamo di un opprimere di tipo singolare. Lo abbiamo trovato anche percorrendo la prima via. Lo conosciamo già. Lo abbiamo

trovato nel noioso stesso che ci annoia: ciò *che-tiene-in-sospeso*. Ma come può opprimere un tener-in-sospeso? Se veniamo tenuti in sospeso, abbiamo appunto uno spazio; qualcosa si apre dinanzi a noi; non c'è proprio nulla che possa opprimere. Ma è proprio questo: nel venir-annoiati siamo tenuti-in-sospeso e lo siamo a causa del tempo esitante.

Verso dove siamo dunque tenuti in sospeso? Dove ci tiene in sospeso il tempo, e presso che cosa siamo trattenuti? Otterremo la risposta a tale questione facendo attenzione *a dove* vogliamo arrivare per mezzo dello scacciatempo. Quest'ultimo rivela infatti da dove vogliamo andar via, ed è proprio verso di ciò che il tempo lento ci tiene-in-sospeso. Nello scacciatempo cerchiamo un'occupazione, qualcosa presso cui poterci trattenere. Cosa accade? Il tempo va più veloce, se abbiamo trovato qualcosa del genere? In che senso va più veloce? Nell'occupazione che abbiamo trovato come scacciatempo, osserviamo forse il corso del tempo? Constatiamo che va più veloce? No. Noi non ci riferiamo affatto al tempo, e questo è l'elemento caratteristico. Il tempo va più veloce, perché il suo esitare non c'è più. È scomparso, perché in un certo senso abbiamo dimenticato il tempo. Adesso il tempo non può perdurare troppo a lungo, perché non può perdurare affatto. Verso dove abbiamo scacciato il tempo, [151] se l'abbiamo dimenticato? Per ciò non abbiamo ancora una risposta. Perché non troviamo una risposta a questa domanda? Perché non abbiamo detto *quale* tempo scacciamo. Non scacciamo semplicemente il tempo in generale. Inoltre abbiamo visto che, entro certi limiti, non ha importanza quale sia la grandezza del tratto di tempo. Ma tuttavia si tratta di un tempo *determinato*, e cioè di questo tempo-intercorrente fino alla partenza del treno. *L'essere-tenuti-in-sospeso* non accade per mezzo di un qualunque corso del tempo, bensì grazie a questo determinato tempo-intercorrente che esita fra l'arrivo e la partenza del treno. Esso ci tiene in sospeso, e nel far ciò ci trattiene. Ma *verso dove* ci tiene, e *presso che cosa* ci trattiene? Non ci avvince a sé. Siamo tenuti in sospeso dal tempo effettivo e tuttavia ci riferiamo ad esso. Non dovremmo essere contenti del fatto che ci "trattiene"? Ciò che cerchiamo è proprio qualcosa con cui poter intrattenerci.

Abbiamo compreso che sia la *noia* — *permanere, durare, esitare* — sia lo scacciatempo ad essa riferito, hanno a che fare con il *tempo*. Di

conseguenza abbiamo ora seguito, intenzionalmente, lo scacciamento in quella direzione, per vedere come con esso tentiamo di non dar pace al tempo, cioè di eliminare quel periodo di tempo pari a una frazione di tempo, che con il suo esitare ci minaccia. Il corso esitante del tempo si è rivelato come ciò che-tiene-in-sospeso. Venir-annoiati è perciò un *essere-tenuti-in-sospeso dall'esitante corso di una frazione di tempo del tempo*. Tuttavia non riusciamo ancora a vedere cosa accada propriamente, come il tempo si rapporti in generale a noi, perché, in quanto esitante, possa in tal modo tenerci in sospeso; e inoltre non vediamo come il tempo ci si offra, se possiamo tentare di accelerare o di eliminare il suo esitare. È infatti manifesto che non si tratta di una mera valutazione del tempo, che sarebbe puramente soggettiva. C'è ora da chiedersi se, con una interpretazione sempre più stringente dell'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante, potremo arrivare a gettare lo sguardo sull'intera [152] consistenza essenziale di questa determinata forma di noia. Riguardo a quanto abbiamo detto in generale sul tempo, lasciamo ancora aperta una questione: fino a che punto riusciremo a risolvere questo autentico e singolare mistero del tempo, della sua velocità e via discorrendo? Pur rimanendo al contrario all'interno di questa determinata forma di noia: il venir-annoiati da...? Tenteremo di chiarire *come* questo esitare del tempo ci *tenga-in-sospeso*, ossia come in virtù di ciò questo venir-annoiati divenga possibile.

Ⓓ 'essere-lasciati-vuoti dalle cose che si negano
e lo sguardo gettato nella possibile connessione
con l'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante

Quanto poco vorremo contestare che questo essere-tenuti-in-sospeso faccia parte del venir-annoiati, altrettanto poco insisteremo sul fatto che l'essere-tenuti-in-sospeso costituisca da solo la noia. Nello scacciamento, infatti, cerchiamo nel contempo di trovarci un'occupazione. Ma come? Per esempio quando, nonostante sia caduta una bella neve farinosa sul Feldberg, continuiamo a lavorare? No, nello scacciamento *cerchiamo* un'occupazione; ma, certamente, non come quando, in un rifugio

alpino, uno spacca la legna, l'altro va a prendere il latte e noi, per dare una mano in qualche modo, andiamo a prendere dell'acqua. Nell'occupazione che cerchiamo con lo scacciamento non ci interessa tanto la cosa di cui ci occupiamo, e neppure il fatto che ne venga fuori qualcosa, e che in tal modo siamo di aiuto ad altri. Non ci interessano né l'oggetto né il risultato dell'occupazione, bensì *l'essere occupati in quanto tale* e soltanto questo. Cerchiamo un essere-occupati qualunque. Perché? Unicamente per non cadere nell'*essere-lasciati-vuoti* che emerge con la noia. Dunque è a questo che vogliamo sfuggire, e non all'esser-tenuti-in-sospeso? Dunque è l'essere-lasciati-vuoti l'elemento essenziale nella noia? È ancora qualcosa d'altro dall'essere-tenuti-in-sospeso, e tuttavia fa parte come questo del venir-annoati.

[153] Ma che cos'è questo essere-lasciati-vuoti? *Che cosa* è lasciato vuoto? In qual senso? Cerchiamo di eliminare l'essere-lasciati-vuoti per mezzo di un essere-occupati. Tale essere-occupati con qualcosa è un modo e una maniera determinata di come noi, per esempio, *abbiamo commercio* con le cose. Qui sono possibili atteggiamenti diversi: le lasciamo stare oppure le modifichiamo, le mettiamo in ordine o le annotiamo come sono. L'esser-occupati porta nel nostro commercio con le cose una certa molteplicità, direzione, pienezza. Ma non soltanto: *siamo presi* dalle cose, se non addirittura *perduti* in esse, spesso persino *storditi* da esse. Il nostro fare e lasciar fare è *assorbito da qualcosa*. Se ci procuriamo qualcosa che ci occupa, difficilmente abbiamo tempo per altro. Siamo completamente presso tale cosa, e lo siamo a tal punto che proprio il tempo che impieghiamo e che consumiamo per essa non esiste più, e sussiste soltanto ciò che ci colma. *Essere-lasciati-vuoti* oppure *essere-colmati* si riferiscono al *commercio* con le cose. L'essere-lasciati-vuoti viene eliminato se delle cose sono a disposizione e sussistono.

Ricordiamoci però della situazione noiosa che abbiamo descritto a titolo di esempio. Forse che in essa non sussistono delle cose: la stazione, l'orario dei treni, la strada maestra, gli alberi, « soprattutto l'intera regione, che conosciamo appena, e all'interno della quale potremmo continuare per giorni interi a constatare cose? E nondimeno ci annoiamo, cioè siamo-lasciati-vuoti. Questo essere-lasciati-vuoti non può dunque voler dire che nella noia siamo trasformati a tal punto che le cose svani-

scono del tutto, così da non avere più nulla dinnanzi a noi né intorno a noi. Ciò non è affatto possibile. Nella misura in cui esistiamo effettivamente, *ci siamo*, siamo collocati nel mezzo di altri enti. Per noi queste cose che sono, sono sempre sussistenti, in qualunque misura e grado lo siano. Come potrebbe mai capitare che nulla più sussista e che tutte le CQ.se ci sfuggano? Forse, però, [154] vi sono modi del nostro esserci in cui ciò è possibile. Ma nella noia ciò non risponde al vero. Non può rispondere al vero. Come potremmo, infatti, venir annoiati da *qualcosa*, vale a dire essere-lasciati-vuoti da *qualcosa*, se nulla sussiste? Ciò che è noioso deve pur sussistere, per annoiarci, cioè lasciarci vuoti.

Nel venir-lasciati-vuoti le cose non ci vengono sottratte né vengono annientate. Chi mai eseguirebbe questo compito? Non certo noi, che nella noia, e più che mai di fronte alla noia intensa, cerchiamo appunto un essere-occupati. Benché le cose sussistano, ci lasciano vuoti. Dobbiamo dire addirittura: proprio perché sussistono, ci lasciano vuoti.

Eppure — ci annoiamo forse perché lì c'è una stazione con gli orari dei treni, e davanti a essa una strada che la costeggia con ai due lati una fila di alberi? Evidentemente no, perché altrimenti dovremmo venir annoiati ovunque e costantemente, perché ovunque e costantemente incontriamo cose. Tali cose non ci annoiano dunque perché sussistono, bensì perché sussistono *in un modo determinato*. Come? Cosa accade loro? Esse non ci fanno proprio niente, *ci lasciano del tutto in pace*. Certo — e proprio questo è il motivo per il quale ci annoiano.

Ma cosa dovrebbero mai fare altrimenti, queste cose, se non dare pacificamente soddisfazione a ciò che sono? Non pretendiamo da loro nient'altro, né nella noia, né in altre circostanze. Quegli alberi là fuori, che nella noia continuiamo a contare dal primo all'ultimo, potrebbero fare qualcosa d'altro se non stare ritti ai lati della strada e crescere verso il cielo? *Cosa accade* mai, all'improvviso, perché tutte queste cose ci annoiano, perché a partire da esse uno stato di noia ci colga? Ora non possiamo dire nuovamente: ci annoiano perché ci lasciano vuoti, la questione è piuttosto: *cosa significa lasciare-vuoti, venir-lasciati-vuoti? Lasciare-vuoti non significa affatto essere-assente, non sussistere: le cose devono sussistere, per lasciarci-vuoti. Dunque la sussistenza? Ma neppure la sussistenza lascia-vuoti. Non ciò che sussiste in generale, bensì questo.* [155]

Quale questo? Le cose che fanno parte del mondo-circostante della *situazione noiosa* che abbiamo descritto. Noiosa è una cosa che fa parte di una situazione noiosa. Una spiegazione esemplare! Abbiamo detto che le cose ci lasciano in pace, e questo lasciarci-in-pace è il lasciare-vuoti che proviene dalle cose. Dunque il venire-annoiati è questo venir-lasciati-in-pace. Ma se veniamo lasciati in pace da qualcosa, ne veniamo anche senz'altro annoiati? Non è piuttosto il contrario, che qualcuno che non ci lascia mai in pace e ci corre dietro continuamente, alla fine ci diviene noioso e tedioso? Le cose ci lasciano in pace, non ci disturbano. Ma neppure ci aiutano, non traggono a sé il nostro comportamento. *Ci abbandonano a noi stessi*. Ci lasciano vuoti perché non hanno niente da offrire. Lasciar-vuoti significa: *non offrire nulla in quanto sussistenti*. Essere-lasciati-vuoti vuol dire non ricevere nulla in offerta da ciò che sussiste.

Ma cosa dovrebbe offrirci quella misera e sperduta stazione, cosa dovrebbe offrirci di più di ciò che deve fare in quanto edificio pubblico: mettere a disposizione i biglietti e concedere riparo e possibilità di sosta? Ma proprio questo è ciò che offre. Proprio questo le chiediamo, quando stiamo facendo un'escursione o un viaggio. È l'unico uso legittimo che possiamo farne — è ciò che ci richiede. Come possiamo dire che non offre nulla? Come può lasciarci vuoti, cioè annoiarci? Oppure la stazione ci annoia perché ci offre proprio ciò che da essa ci attendiamo, e al tempo stesso non lo offre, cosicché fuggiamo via, sulla strada? Cosa ci attendiamo dalla stazione? Che sia una stazione e basta? No, bensì di poterla usare come stazione, cioè di poter, in tale stazione, salire immediatamente su un treno e andar via il più presto possibile. È una buona stazione proprio se non ci costringe a sostarvi. La stazione si nega a noi in quanto stazione e ci lascia vuoti perché in essa il treno non arriva ancora, cosicché il tempo fino ad allora si rivela [156] lungo ed esitante. Dunque non offre ancora ciò che propriamente dovrebbe. Ma, per fare ciò, deve appunto essere una stazione, e sussistere come tale per poterci far aspettare. A quale scopo, infatti, ha una sala d'attesa?

Però — si potrebbe obiettare — il fatto che la stazione non offra ciò, vale a dire la possibilità immediata di andar via senza sostarvi, che si neghi a noi in tal modo, non è colpa della povera stazione, ma di noi stessi, che siamo arrivati troppo presto perché ci siamo sbagliati nel con-

sultare l'orario. Ciò può esser vero. Ma noi non ci chiediamo che cosa causi la noia e ne sia responsabile, bensì in che cosa consista l'essenza di ciò che annoia in quanto tale e del venir-annoiati da qualcosa, a prescindere dal modo in cui di volta in volta la noia possa essere di fatto causata. Se noi ne siamo responsabili, per essere arrivati troppo presto, oppure se l'abbiamo causata le Ferrovie Tedesche, perché da lì passano così pochi treni, tutto ciò non ci chiarisce cosa voglia dire Che la stazione ci annoia. Ci chiediamo solamente: che cos'è in essa quel qualcosa di noioso per il quale ci annoia? Non ci chiediamo: a causa di cosa è sorta tale noia?

Attraverso la caratterizzazione più approfondita dell'esser-lasciati-vuoti, abbiamo tuttavia trovato una risposta alla nostra domanda. Quanto sussiste (la stazione) non offre ciò che ci attendiamo in quella situazione determinata. Dunque la stazione non adempie all'attesa riposta in essa. Questo fatto lo definiamo dicendo: ci delude. Ma venir-delusi non significa tuttavia venir-annoiati. Il non-offrire-nulla, che lascia vuoti, non è un deludere. Dove veniamo delusi, non abbiamo più nulla da cercare e ci tiriamo indietro. Qui invece, per l'appunto, restiamo; non solo, ma siamo *tenuti-in-sospeso*. Tuttavia, ora non si nega a noi solamente la stazione, bensì più che mai si negano a noi anche i suoi *dintorni*, e con questi *nella loro totalità* essa si mostra ora pienamente in quanto stazione che si nega.

[157] Non ci è ancora chiaro, è vero, che cosa accada propriamente quando la stazione, che annoia, fa sì che anche i suoi dintorni siano causa di noia. In ogni caso risulta: il lasciar-vuoti, in quanto negarsi, presuppone sì *qualcosa che sussiste*, ma, perché *possiamo venir-lasciati vuoti da qualcosa* nel senso di venir-annoiati da..., questo qualcosa deve essere determinato e atteso in una situazione determinata.

La stazione in sé non è noiosa. Ma cosa significa: in sé? In sé non c'è dunque niente di noioso? O vi sono invece cose noiose in sé, tra le quali rientrano proprio le stazioni? Non sono forse noiose tutte le stazioni, anche se di continuo arrivano e partono treni e la folla fa ressa? Forse, anche se i treni entrano ed escono continuamente, non è forse vero che tutte le stazioni, per noi, sono noiose; in queste stazioni c'è un qualcosa di più, che sperimenta chiunque passi dinanzi a delle squallide

case di periferia in una grande città. Si potrebbe dire che le cose stanno così per noi, mentre al contrario un contadino della Selva Nera si divertirebbe moltissimo; dunque la noia è una questione di gusto. Se poi possiamo attribuire tutto al gusto oppure no, è un'altra faccenda. Certo — qui si presenta di nuovo qualcosa che non riusciamo a intendere, e che a prima vista va al di là del nostro problema. Ma proprio nel corso di questa interpretazione della noia abbiamo dovuto sperimentare che, di per sé, la noia non si rende però mai e poi mai comprensibile. All'improvviso veniamo però rimandati indietro al momento che abbiamo nominato per primo. In senso concreto ciò si manifesta innanzitutto così: il fatto che la stazione ci lasci vuoti, il suo negarsi, è connesso in qualche modo con il tempo esitante. In definitiva ciò che fa sì che la stazione non offra quanto dovrebbe, è il tempo esitante e opprimente che tiene-in-sospeso.

Ciò che cercavamo è stato raggiunto: 1. Una chiarificazione del venir-lasciati-vuoti dalle cose; 2. Uno sguardo gettato nella possibile connessione di questo secondo carattere della noia con il primo, l'essere-tenuti-in-sospeso dal tempo esitante.

[158] Certo, vediamo solamente che c'è una connessione. Ma forse è già risultato chiaro che questi due momenti non sono semplicemente giustapposti l'uno all'altro, bensì iscritti l'uno nell'altro. Più ancora: nel nostro caso sembra addirittura che il momento comprensivo (dell'altro) e maggiormente determinante sia quello nominato per primo, l'essere-tenuti-in-sospeso. Infatti il tempo esitante che-tiene-in-sospeso non permette ancora che la stazione venga considerata come le è dovuto. Fin tantoché non giunge il momento dell'arrivo del treno, la stazione non può essere autenticamente ciò che deve essere per noi. In qualche modo il tempo esitante le nega la possibilità di offrirci qualcosa. La costringe a lasciarci vuoti. La stazione *si* nega perché il tempo nega *ad essa* qualcosa. Esso la esclude, ma tuttavia non la può eliminare, cosicché ora proprio in questo non-offrire-ancora-nulla, in questo negarsi, nel farci aspettare, essa diviene, proprio a causa di ciò più invadente, più noiosa.

Di quali cose è mai capace il tempo! Esercita il suo potere sulle stazioni e fa sì che queste annoino. D'altra parte viene in luce come il tempo per sé, il mero scorrere, non sia noioso; il venir-annoiati è piuttosto

questo *essenziale essere-tenuti-in-sospeso nel venir-lasciati-vuoti*, è dunque il fatto che determinate cose possono essere di volta in volta *co-determinate* da un *tempo determinato*, per ciò che esse ci offrono o meno e nel modo in cui ce lo offrono, che possono avere di volta in volta il *loro* tempo determinato. Le cose possono lasciare-vuoti soltanto unitamente al tenere-in-sospeso, che proviene dal tempo. D'altro canto questo tempo esitante può tenerci-in-sospeso solamente se sono a sua disposizione e sono vincolate al tempo cose che possiedono la possibilità da noi caratterizzata del negarsi del tempo. In termini sommari: in quanto alla possibilità della noia si tratta di un rapporto, ancora oscuro, del corso esitante del tempo con le cose che si negano, vale a dire della questione di *che cosa sia il tempo stesso* per potersi rapportare alle cose in tal modo, e perché, inoltre, a partire da un tale rapporto, sia possibile qualcosa come la noia in quanto *stato d'animo* che *ci* pervade.

[159] Nel contempo abbiamo visto, nell'esempio concreto, che in sé la stazione non ci annoia, ci lascia stare e ci dimentica, che ci annoia soltanto perché il treno non è ancora arrivato, e che dunque quello che le manca è una connessione determinata con un momento determinato. In senso positivo: perché la stazione non ci annoi in questa determinata forma di noia, è necessario che noi la incontriamo nel suo tempo *specifico*, che, in un certo senso, è il tempo ideale di una stazione, vale a dire subito prima della partenza del treno. Se, come è evidente, le cose hanno di volta in volta il *loro* tempo, e se noi le incontriamo di volta in volta proprio nel loro tempo, in tal caso forse la noia non si manifesta. E viceversa: la noia è possibile soltanto perché ogni cosa, come si dice, ha il *suo* tempo. Se ogni cosa non avesse il *suo* tempo, non vi sarebbe la noia.

Questa tesi deve venir chiarita, ma non nel senso di una esposizione di tale proposizione, bensì nel prosieguo, decisivo e sempre più stringente dell'interpretazione di questi momenti del venir-annoiati iscritti in modo peculiare l'uno nell'altro: l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti. Ma tutto questo non va preso né come psicologia né come una risposta e una soluzione.

LA SECONDA FORMA DI NOIA:
L'ANNOIARSI DI QUALCOSA E LO SCACCIATEMPO
AD ESSA RELATIVO

§ 24. *L'annoiarsi di qualcosa e il tipo di scacciatempo
ad esso correlato*

- a) L'esigenza di cogliere la noia in modo più originario per comprendere il rapporto di reciproca connessione tra l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti

Stiamo considerando la noia, e precisamente quella determinata forma di noia che definiamo terminologicamente come venir-annoiati da qualcosa. Abbiamo tentato di porre in evidenza in essa due *momenti strutturali*, e di interpretarli più da vicino: in primo luogo l'essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo, e poi, unitamente, il *venir-lasciati-vuoti* dalle cose e dai singoli enti che ci circondano nella situazione noiosa più sopra considerata. Ci siamo domandati in che cosa consista questo lasciar-vuoti, e abbiamo visto che, perché l'ente ci possa lasciar vuoti in questo modo caratteristico, nel senso dell'annoiarci, deve sussistere. Lasciar-vuoti non significa essere assente di qualcosa, bensì è un modo determinato del sussistere conformemente al quale le cose ci negano qualcosa, non in senso generale, universale e indeterminato, bensì qualcosa che noi spontaneamente ci *attendiamo* in tali circostanze all'interno di una situazione determinata. Da ciò prende le mosse la caratterizzazione di ciò-che-lascia-vuoti, caratterizzazione secondo la quale quest'ultimo si trova in una qualche connessione con il primo momento, con ciò-che-tiene-in-sospeso. [161] Infatti questa stazione noiosa, nei cui dintorni ci annoiamo aspettando il treno, non ci annoia in quanto stazione *sic et*

simpliciter, bensì in quanto si trova in circostanze *determinate* dal fatto che il momento d'arrivo del treno non si è ancora verificato. Anche se in modo ancora del tutto impreciso e indeterminato, viene qui in luce una particolare *connessione* tra il lasciare-vuoti e il tenere-in-sospeso. Ciò risulta del fatto che il *tenere-in-sospeso stesso determina e sorregge il lasciar-vuoti*. Se ciò che-tiene-in-sospeso è il tempo in una qualche forma determinata, il tempo ha evidentemente un suo ruolo anche in questo peculiare lasciar-vuoti, in questo lasciar-stare e dimenticare che proviene dalle cose. Così, ancora una volta, vediamo il singolare e misterioso potere del tempo, il quale evidentemente ora non si limita soltanto al primo momento strutturale del venir-annoiati, l'esser-tenuti-in-sospeso, ma si estende anche all'interno del secondo, il lasciare-vuoti, l'essere-lasciati-vuoti. Ora che abbiamo chiarito fino a questo punto i due momenti strutturali, si impone la questione decisiva intorno alla loro *connessione interna*. È evidente che tale *connessione* non può essere puramente esteriore. Se il tenere-in-sospeso e il lasciare-vuoti sono momenti strutturali della noia e del venir-annoiati, devono essere l'un l'altro in un rapporto di conformità e di corrispondenza a partire dall'essenza della noia. Tra di essi si deve manifestare una particolare unità strutturale, la quale è determinata in precedenza dall'essenza globale e originaria della noia. Da ciò desumiamo la *prescrizione metodica* secondo la quale coglieremo l'unità interna di questi due momenti strutturali, e di conseguenza la *struttura globale* del venir-annoiati, solamente se riusciremo a vederne l'unità strutturale originaria.

Se vogliamo approssimarci ulteriormente alla noia, dobbiamo dunque tentare di far emergere in misura ancora maggiore questa *unità strutturale tra l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti* nel venir-annoiati. Qui unità strutturale vuol dire, in primo luogo: [162] non semplicemente esser-attaccati insieme, bensì conformati l'uno con l'altro, strutturalmente legati l'uno nell'altro. Ma da che cosa? Da dove proviene questo modo di essere conformati dell'uno con l'altro? Evidentemente dall'essenza della noia, del venir-annoiati. Questi due momenti non possono con-appartenersi per caso, bensì entrambi insieme — l'uno con l'altro — *scaturiscono* dall'essenza della noia. Dunque noi ne comprenderemo l'unità e il modo di essere congiunti solamente cogliendo la *noia*

in modo più originario di quanto abbiamo fatto fino ad ora. Ma come possiamo cogliere il venir-annoiati in modo più originario?

Fino ad ora abbiamo osservato la noia riferendoci a questo venir-annoiati da qualcosa in una situazione determinata. Ma tale tipo di noia non è l'unico. Se cerchiamo di cogliere la noia in senso più originario, dobbiamo anche sforzarci di richiamare alla mente una *forma* di noia *più originaria*, vale a dire, presumibilmente, una noia nella quale veniamo annoiati di più rispetto alla situazione che abbiamo descritto. Annoiati di più! Una situazione nella quale la noia aumenta? Nella quale dura più a lungo? Ma da quanto abbiamo detto in precedenza, sappiamo che la durata della noia non decide nulla sul suo grado, e che possiamo annoiarci assai più durante cinque minuti trascorsi in compagnia che durante tutte le quattro ore in cui abbiamo aspettato in stazione. Il lasso di tempo obiettivo non è decisivo per la grandezza e il grado, o, come dobbiamo dire in modo più chiaro e determinato, per la *profondità* della noia. Se cerchiamo di raffigurarci una noia più originaria, dobbiamo orientare il nostro interrogare in modo tale che si mostri a noi quel tipo di noia che — come abbiamo ricordato più sopra — si suol dire mortale, che colpisce alle radici il nostro esser-ci: una noia *più profonda*. Tuttavia non sappiamo ancora cosa possa significare questa peculiare dimensione della profondità. In ogni caso ci immette nella direzione della nostra essenza, propria di noi stessi che ci stiamo annoiando, in direzione del fondamento della nostra essenza, dalla quale scaturisce in ogni caso la possibilità di ogni forma [163] di noia. Mediante l'interpretazione di una noia più profonda troveremo l'unità originaria dei due momenti strutturali della noia, l'essere-tenuti-in-sospeso e l'essere-lasciati-vuoti.

Si dà una noia del genere? Ricordiamoci del fatto che, all'inizio della nostra analisi vera e propria, abbiamo fissato una distinzione, che a prima vista sembrava puramente linguistica. Abbiamo distinto tra venir-annoiati da qualcosa e annoiarsi di qualcosa. Introducendo questa distinzione abbiamo anche mostrato, seppure per sommi capi, come essa debba venire caratterizzata più dettagliatamente. Forse la differenza tra queste due forme di noia consiste proprio nel fatto che in questa forma che abbiamo nominato per seconda, l'annoiarsi di..., la noia diviene più

profonda. Se, interpretando l'annoarsi di..., riusciremo a mostrare che questa forma di noia è più profonda, non avremo trovato solamente un tipo di noia da porre accanto al primo, così da averne due tipi (ciò non ci interessa), bensì, con una noia che diviene più profonda, e gettando al contempo uno sguardo retrospettivo sulla prima forma, avremo la *direzione* particolare del divenire-più-profonda, e quindi il *rimando alla profondità autentica* della noia in quanto tale. Di conseguenza l'interpretazione di una seconda forma di noia, l'annoarsi di..., vista in relazione alla prima, ha ora un significato metodico decisivo all'interno del nostro compito nella sua globalità.

b) L'annoarsi di qualcosa
e la forma mutata dello scacciatempo:
il di-che-cosa dell'annoarsi come scacciatempo

Per delineare la seconda forma di noia nel suo differire dalla prima, dobbiamo richiamare ancora una volta alla mente quest'ultima in modo più chiaro, rifacendoci a un suo aspetto determinato. [164] Nella *prima forma* di noia, il venir-annoati da... nella situazione descritta, siamo legati strettamente e in una forma peculiare ai dintorni della stazione in questione, nella quale stiamo aspettando. Ma questo essere-vincolati alla situazione è soltanto *un* momento della determinatezza tipica di questa forma noia. *All'interno* di questa situazione alla quale siamo vincolati, ciò che ci annoia è qualcosa di *perfettamente determinato*: la stazione, la strada, la regione. Ciò che annoia ed è noioso, è evidente, ci è noto. Sappiamo che questo e quest'altro ci annoiano; ci è noto, anche se all'interno della noia non siamo in grado di dire che cosa ciò propriamente sia. All'interno di questa situazione a cui siamo strettamente legati, ciò che è noioso ha perciò una sua caratteristica *evidenza*.

Ma con ciò non abbiamo ancora colto a sufficienza la determinatezza della situazione. Ora, un momento essenziale e caratteristico consiste nel fatto che in questo venir-annoati da... veniamo come fissati all'interno di questa situazione. Non riusciamo a liberarci di questo ambiente, non soltanto perché vi siamo vincolati e trattenuti dal fatto di

dover aspettare, ma anche perché all'interno di tale dover-aspettare veniamo sempre più inchiodati a quanto ci interessa sempre meno e ci diviene sempre più fastidioso. Questo strano *venir-tenuti-fissi nella situazione* fa anch'esso parte di questo evidente e determinato venir-annoiati da cose determinate all'interno di una situazione determinata. Ora l'elemento caratteristico consiste nel fatto che lo scacciamento corrispondente ha un suo proprio spazio particolare. Possiamo intraprendere e tentare qualunque cosa per occuparci in qualche modo, anche se tale occupazione non ci interessa in alcun modo né in relazione all'oggetto, né in relazione al risultato.

Di contro a tutto ciò, come stanno le cose nella *seconda forma di noia*, che definiamo terminologicamente come *annoiarsi di...*? È innanzitutto necessario richiamarci alla memoria un *esempio*. Salta però subito agli occhi che tentare di richiamare alla mente un esempio per questa [165] seconda forma di noia, non è un compito così facile e chiaro, e ciò perché i confini di questa seconda forma di noia, nei confronti della prima, non possono venir tracciati con precisione, perché si fondono l'uno nell'altro. Questo fatto non è casuale, bensì è connesso all'essenza interna della noia. D'altra parte, per scorgere una differenza dobbiamo, rifarci a un caso opposto, accentuato ed estremo — estremo ovviamente in senso relativo — rispetto alla prima forma di noia. Tenteremo di trovare un caso affine, e, come per il primo, del tutto quotidiano, accessibile a tutti, destinato normalmente a passare inosservato.

Siamo invitati da qualche parte per la sera. Non siamo obbligati ad andarvi. Ma siamo stati tesi e impegnati tutto il giorno, e per la serata abbiamo del tempo libero. Così ci andiamo. C'è la solita cena con la solita conversazione a tavola, tutto è non soltanto molto buono, ma anche di buon gusto. Poi, come si dice, si sta insieme in allegria, si ascolta magari della musica, si chiacchiera, l'atmosfera è vivace e divertente. È già ora di andare via. Le signore, non solo al momento dei saluti, ma anche a piano terra e per strada, quando ci si ritrova per proprio conto, assicurano che tutto è stato veramente molto piacevole, oppure che è stato terribilmente incantevole. In effetti è così. In questa serata non si trova proprio nulla che possa essere stato noioso, né la conversazione né la gente né i locali. Si ritorna dunque a casa pienamente soddisfatti. Si dà

ancora una rapida occhiata al proprio lavoro, interrotto la sera, si fa un calcolo approssimativo e una rapida previsione per il giorno successivo, — ed ecco qui: questa sera mi sono proprio annoiato di questo invito.

Ma come? Con tutta la buona volontà non riusciamo a trovare nulla che ci abbia annoiato. Eppure io mi sono annoiato. Ma di che cosa? *Io* mi sono annoiato; per caso, in qualche modo, ho annoiato *me stesso*? Sono stato *io la causa della mia noia*! Ci ricordiamo però in modo inequivocabile [166] che non solo non c'era nulla di noioso, ma che io non mi sono neppure per un attimo occupato di me stesso, in una qualche estemporanea riflessione fra me e me, di cui ci sia stato un presupposto. Al contrario ero completamente presente nella conversazione e in tutto il resto. Ma non diciamo neanche: mi sono annoiato di *me*, bensì della serata a cui sono stato invitato. O forse tutto questo dire a posteriori che mi sono veramente annoiato, è soltanto un inganno, che deriva da una tardiva irritazione dovuta al fatto che ho sacrificato e perduto questa serata? No, è chiarissimo: ci siamo annoiati, anche se tutto è stato così piacevole. O forse è proprio di questa piacevolezza della serata che ci siamo annoiati?

Parlando in tal modo, non abbiamo però emesso un giudizio vero e proprio, e questo non è in fondo il comportamento in cui può incorrere una persona molto indifferente e altezzosa, che suole vedere ogni cosa fin dall'inizio alla luce singolare di un esser annoiata per principio, e che a partire da questo particolare esser annoiata, ha nei confronti di tutto un atteggiamento insoddisfatto e sfavorevole? Ma noi non ci chiediamo se l'esserci-annoiati fosse giustificato o ingiustificato, e neppure se la noia in questione faccia risalire il suo sorgere effettivo e la sua motivazione a una stanca indifferenza oppure a qualcosa d'altro, bensì ci chiediamo che cosa sia veramente peculiare di questo *essersi-annoiati della serata* che ci ha caratterizzato, e come questa forma dell'annoarsi di... *si differenzi* dalla forma suddetta del venir-annoiati da... nella corrispondente situazione della stazione.

Dobbiamo interpretare questa seconda forma di noia in se stessa e a partire da se stessa, avvicinandola così ancora di più a noi stessi. Nel tentare ciò, ci ricordiamo del *filo conduttore* del nostro procedere, fissato in modo generale, secondo il quale non analizziamo la noia in

sé, avulsa dal contesto, [167] bensì sempre all'interno della forma di *scacciatempo* ad essa correlato, scacciatempo nel quale la rispettiva forma di noia viene allontanata o tenuta a freno.

Gettiamo lo sguardo nella situazione suddetta dell'annoarsi di..., ognuno per sé. Nei dettagli le situazioni sono differenti. Come punto di appoggio comune prendiamo la serata dell'invito da noi abbozzata. Anche se in un secondo tempo, ci è ora divenuto chiarissimo che ci siamo annoiati della serata. Ci ricordiamo adesso in modo inequivocabile di uno sbadigliare ripetuto, anche se soffocato. Non era un fenomeno di reazione a uno stato di stanchezza o di rilassamento. Ci siamo annoiati. E lo scacciatempo? Cerchiamo inutilmente. L'intera serata e il suo corso ci stanno dinanzi in modo chiaro e distinto, e tuttavia non siamo in grado di trovare uno scacciatempo. Abbiamo dunque lasciato alla noia il suo corso, cosicché ci ha sopraffatti completamente? È chiaro che le cose non stanno neppure in questi termini, perché altrimenti la noia ci sarebbe piombata addosso in modo più evidente. Forse questo annoiarci della serata era soltanto una timida eco a cui non abbiamo prestato attenzione alcuna? O l'assenza dello scacciatempo non dimostra piuttosto l'assenza di questo essersi annoiati di cui ci persuadiamo soltanto in un secondo momento?

Ammettiamo però di non esserci ingannati. Ci siamo annoiati della serata. È così sorprendente il fatto che, a prima vista, non troviamo traccia di nulla che scacci il tempo? Ragionevolmente dovremmo dire addirittura che cercheremo invano in questo caso, se ci siamo comportati correttamente in società. Abbiamo dovuto nascondere persino lo sbadigliare, e il tamburellare con le dita sulla tavola, di cui per un attimo siamo stati tentati, sarebbe stato proprio fuori luogo. Dunque una noia c'era, ma non c'era alcuno scacciatempo contro di essa. In sé, si potrebbe pensare, ciò deve essere possibile. È pur vero che uno scacciatempo è per sua essenza sempre correlato a una noia, ma non viceversa. La noia non deve [168] necessariamente incontrare subito-resistenza. Forse proprio la mancanza dello scacciatempo è l'elemento caratteristico di questa seconda forma di noia, l'annoarsi di... nel suo differire dal venir-annoati. In tal caso avremmo una noia che, per così dire, fluttua liberamente, che non incontra ostacoli. Ma, anche se ciò rispondesse al vero, avrem-

mo stabilito solamente quali sono le conseguenze di questa forma di noia in relazione alla sua intrinseca essenza, la mancanza dello scacciatempo, ma non avremmo fatto in alcun modo chiarezza su di essa. Però è proprio la sua essenza intrinseca ciò che volevamo portare alla luce.

Tuttavia ci decidiamo a fatica ad affermare che qui non è in gioco uno scacciatempo. In primo luogo per la nostra conoscenza generale della noia, che in qualche modo tende sempre a paralizzare e di conseguenza suscita un movimento contrario, e poi perché ci ricordiamo dello sbadigliare e del tentativo di tamburellare con le dita. Da ciò risulta soltanto che evidentemente questa forma di scacciatempo non ha lo stesso carattere che aveva nel primo caso, in cui potevamo muoverci liberamente e tentare di “combinare qualsiasi cosa senza incontrare ostacoli”. Là potevamo abbandonarci all’agitata inquietudine dello scacciatempo che cerca un’occupazione. Di conseguenza, nel secondo caso lo scacciatempo sarebbe “represso”, e la ragione di questo fatto consisterebbe nel necessario rispetto delle regole del galateo. A ciò bisognerebbe replicare che questo annoiarsi di... non solo non si presenta sempre in occasione di inviti, ma non è neanche collegato ad essi in maniera per così dire dovuta alla sua essenza. Tutte queste sono scappatoie che derivano dal fatto che in questo esempio non riusciamo assolutamente a riprodurre la medesima forma di scacciatempo — il che è quanto ora cerchiamo di spiegare, invece di osservare più attentamente e fornire un’interpretazione che scaturisca dalla situazione.

Dunque, neanche in questo tipo di noia, manca lo scacciatempo. Esso non è neppure nascosto o represso, però in un certo modo è *mutato*. Come possiamo arrivare a vedere ciò, senza deformare in alcun modo la situazione? Quello sbadigliare e voler tamburellare con le dita erano come un divampare dello scacciatempo [169] nello stile di quello che già conosciamo, in cui cerchiamo in qualche modo un’occupazione. Dobbiamo soltanto vedere, in modo corretto e nel suo insieme, questo divampare dello scacciatempo, *non* osservarlo come un avvenimento isolato, bensì comprenderlo nel quadro della situazione globale della serata, dello stare insieme, del conversare. Di quando in quando ci aggrappiamo a tentativi di questo genere. Mentre siamo sul punto di metterci a giocherellare con la catena dell’orologio o con un bottone, ven-

gone di nuovo offerti sigari. Ci lasciamo sedurre, per una volta, e prendiamo un sigaro. Non ci sta venendo sonno, eppure fumiamo, non per farci venire ancora più sonno, e neppure per venir eccitati dalla nicotina, bensì perché il fumare è un passatempo consueto in società, il che non vuol dire che chiunque fumi, scacci necessariamente il tempo, cioè si annoi. Ideale scacciamento di società, il fumare è qualcosa che si addice perfettamente alla situazione, che si viene esortati a fare, di modo che, senza saperlo, ci si ritrova tra le mani una possibilità di scacciamento che passa inosservata. Dunque lo scacciamento è presente anche in questa situazione, però è difficile da identificare, e questo proprio perché si presenta in modo pubblico e aperto.

Abbiamo affermato che in questa seconda forma di noia lo scacciamento è mutato, rispetto alla prima. Ciò è qualcosa di diverso dall'essere difficilmente identificabile. Ma cosa sarà mai mutato in questo tipo di occupazione — invece di contare gli alberi e disegnare figure nella sabbia, far girare un sigaro tra le dita, tirare una boccata, seguire con lo sguardo le figure formate dal fumo, osservare, così di passaggio, quanto resiste la cenere, e cose simili? Inoltre abbiamo sentito che per l'essere occupati nello scacciamento l'oggetto e il risultato sono del tutto privi di importanza. Con questa interpretazione siamo dunque su una strada sbagliata, ci siamo allontanati dalla via giusta che avevamo indicato affermando che tali possibilità di scacciamento — e dunque anche il fumare — vanno viste nel quadro della situazione, e non paragonate con precedenti forme di scacciamento e di occupazioni. Risulta in tal modo che non ce ne stiamo [170] lì seduti, trasognati e sprofondati in noi stessi a occuparci del nostro sigaro, bensì che, mentre fumiamo, prendiamo parte alla conversazione, e per tutta la serata siamo particolarmente eccitati. Neppure il fumare viene espressamente alla luce come occupazione evidente, come scacciamento contro la noia. La noia — è stata scacciata, soffiata via insieme al fumo del sigaro? Oppure è lì proprio mentre fumiamo e conversiamo, visto che la noia non è qualcosa di simile a una mosca, che mandiamo via oppure ammazziamo? Lo scacciamento non è una sorta di strumento che viene azionato per mandare via la noia, ma, in conformità al suo senso, lotta contro la noia e al tempo stesso la immobilizza come per incanto. Questo annoiarsi è lì proprio mentre

fumiamo, cosa che, come occupazione, viene assorbita completamente nella conversazione e negli svaghi ulteriori della serata. Solo ora si è fatta luce sulla situazione. Lo *scacciamento* non è il fumare come occupazione isolata, bensì *tutto l'atteggiamento e il contegno*, l'intera serata, l'invito stesso. Per questo lo scacciamento era così difficile da trovare.

Ma se affermiamo che l'invito stesso è divenuto lo scacciamento, che cosa è mai la cosa noiosa dalla quale veniamo annoiati? Abbiamo constatato che l'intera serata non aveva nulla di noioso. Infatti. Fin dall'inizio, non abbiamo parlato della noia nel senso di un venir-annoiaiti da...; si tratta piuttosto *dell'annoiarci della serata*. Ma in ogni caso dobbiamo tener fermo questo punto: la serata è ciò di cui ci annoiamo, e questo *di-cui* è *al tempo stesso* lo scacciamento. In questa situazione noiosa *la noia e lo scacciamento si intrecciano* in un modo che è loro proprio. Lo scacciamento si insinua nel venir-annoiaiti e, diffuso attraverso l'intera situazione, assume una dimensione particolare, che nel primo caso, contrassegnato da tentativi tronchi e inquieti, non avrebbe [171] mai potuto avere. Non troviamo nulla di noioso, eppure lo scacciamento viene ad assumere una dimensione tale da rivendicare per sé l'intera situazione. Singolare! In direzione di che cosa ci conduce, tutto ciò — visto che nella situazione non c'è nulla di noioso, né questo né quello, ma allora perché tale situazione viene diretta contro la noia? Questo strano intrecciarsi dello scacciamento con lo stesso venir-annoiaiti indica forse che questa noia è “più profonda”? Ma cosa significa ciò? Cosa desumiamo dai segnali sopramenzionati? La noia si concentra sempre di più su di noi, sulla nostra situazione in quanto tale; i singoli dettagli della situazione non hanno rilievo; occasionale è soltanto ciò *di cui ci annoiamo*, non ciò *che* ci annoia.

*§ 25. Esposizione della seconda forma di noia nel suo
differire dalla prima in considerazione dei momenti essenziali
dell'essere-tenuti-in-sospeso e dell'essere-lasciati-vuoti*

Annoiarsi di... Con quanto abbiamo detto fino ad ora, ci siamo forse avvicinati tanto alla seconda forma di noia, che possiamo ora tentare

di delinearla nel suo differire dalla prima, di porre in luce le diversità e di cogliere così la *direzione del divenire-più-profonda* e di conseguenza la via che conduce alla noia *originaria*.

Naturalmente la delineazione e differenziazione reciproca delle due forme di noia ha senso e ragion d'essere solamente se non degenera in un confronto indiscriminato. Essa deve piuttosto attenersi ai momenti essenziali che, anche se solo in una loro variante determinata, sono stati fino a ora enucleati nell'*essere-tenuti-in-sospeso* e *essere-lasciati-vuoti*. È vero che in questa occasione la nostra analisi si è arenata proprio nel punto decisivo, sulla questione intorno alla loro *congiunzione* e *unità*; tuttavia, anche senza aver deciso su tale questione, possiamo almeno domandarci se e sotto quale variante questi [172] due momenti siano riscontrabili anche nella seconda forma di noia. Prima di intraprendere l'interpretazione comparativa in relazione a questi due momenti strutturali, tentiamo di delineare in modo generale le due forme di noia nelle loro differenze reciproche. Il punto di vista del confronto è il momento che fin dall'inizio ci preoccupa e costantemente continua a inquietarci: che cos'è *ciò-che-è-noioso*

a) Delineazione generale delle due forme di noia
nelle loro differenze reciproche dal punto di vista di ciò
che è noioso: il noioso determinato e quello indeterminato.
L'apparente mancanza dell'*essere-tenuti-in-sospeso* e
dell'*essere-lasciati-vuoti* nella seconda forma di noia

Nel *primo caso* di noia ciò che è noioso è chiaramente *questo e quello*, questa stazione, la strada, la regione. Non si può mettere in dubbio che in quella forma di noia ciò che è noioso sia questo, anche se continuiamo a non capire bene come ciò sia possibile. Annoiati da...: dimenticati e *tenuti-in-sospeso* da...

Nel *secondo caso* non troviamo *nulla di noioso*. Cosa significa ciò? Non diciamo di venir annoiati da questo o da quello; al contrario, troviamo addirittura che intorno a noi non c'è proprio nulla di noioso. Più precisamente, *non* siamo in grado di dire *che cosa* ci annoi. Dunque,

non è ohe nel secondo caso *non* ci sia *affatto* nulla che annoia; ciò che annoia ha piuttosto questo carattere del “*non so cosa*”. In questa forma di noia lo abbiamo dinanzi a noi in modo inequivocabile, senza bisogno di riflettere e cercare esplicitamente: ciò che annoia è questo “non so cosa”. Poiché di ciò siamo sicuri, con la medesima sicurezza possiamo rispondere ad una eventuale domanda su che cosa ci annoi: *non questa stanza, non queste persone, non tutto questo*. Ma in quella situazione non ci viene posta tale domanda, né da altri né da noi stessi, bensì [173] nella situazione suddetta *ci* annoiamo. Ci lasciamo trascinare in questa singolare *indolenza* nei confronti di questo “*non so cosa*”.

Dunque quando diciamo che nel secondo caso non si trova nulla di noioso, ciò significa che ciò che direttamente ci annoia *non è un ente che possa venir indicato in modo determinato* o una connessione determinata di enti. Ma non significa invece che in esso non si trovi nulla che annoia. Dal confronto tra le due forme di noia emerge che nella prima forma abbiamo un *determinato qualcosa di noioso*, e nella seconda forma un *indeterminato qualcosa che annoia*.

Nella prima forma alla determinatezza di ciò che è noioso, corrisponde *quella* determinatezza dell'intera situazione per cui noi siamo rinserrati in essa in un modo che gli è proprio. Ciò a sua volta si accompagna al carattere del tempo che le è relativo; è una frazione di tempo, durante la quale siamo costretti ad aspettare. Tuttavia, per quel che riguarda questi ultimi aspetti, constatiamo che tra le due forme sussiste una equivalenza o almeno una analogia. Infatti anche nell'invito siamo tenuti fermi, e forse costretti ancora di più all'interno della situazione da regole e circostanze di comportamento; analogamente anche la serata ha il suo normale lasso di tempo. E tuttavia questa analogia tra le due situazioni è solamente esteriore. Ammesso che la serata duri due ore, e sia dunque più corta della metà rispetto alla sosta in stazione, non per questo la noia nel secondo caso è minore che nel primo. Al contrario. Vediamo già come tali differenze di tempo non svolgano, in senso relativo, alcun ruolo.

L'aspetto essenziale è invece un altro. Nel secondo caso, accettando l'invito, noi *stessi* ci siamo *dati il tempo*; abbiamo tempo per l'invito e ce lo *diamo* a tal scopo, mentre nel primo caso non vogliamo *perdere* tempo e siamo inquieti perché il tempo procede troppo lentamente. Così

questa forma di noia non ha neppure una natura tale per cui — durante la serata — aspettiamo impazienti il momento della partenza. Non guardiamo [174] l’orologio, neppure di soppiatto; non ci viene neppure in mente, eppure ci annoiamo della serata. Dunque troviamo qui una forma di noia nella quale il tempo non preme, nella quale il tempo non svolge per nulla il ruolo che svolgeva nella prima. Dobbiamo dire, in conclusione, che l’interpretazione della noia che abbiamo in precedenza ottenuto, secondo la quale alla noia appartiene l’*essere-tenuti-in-sospeso* dal corso esitante del tempo, vale solo per la prima forma. Ma, in riferimento a questa prima forma, abbiamo detto che il tempo preme? Abbiamo trovato l’esatto contrario: esso esita, e questo esitare non è ciò che preme, bensì ciò che opprime. Nel secondo caso, invece, il tempo non preme e neppure esita; dunque non ne siamo neppure oppressi. Eppure ci annoiamo. *Ciò* ci annoia, non sappiamo cosa. È evidente che nel secondo caso non abbiamo un *essere-tenuti-in-sospeso* dal corso esitante del tempo.

Come stanno le cose in relazione al secondo dei momenti strutturali del venir-annoiati da... che abbiamo posto in evidenza, cioè l’*essere-lasciati-vuoti* dall’ente che si nega in una maniera determinata? Durante la serata le cose e le persone non ci ignorano, siamo presi da tutto e le ore sono piene. E tuttavia ci muoviamo e ci manteniamo all’interno di uno scacciatempo, che include tutto ciò che concorre a caratterizzare la serata, di modo che quest’ultima ci colma e in qualche modo costituisce anche l’occupazione, e ciò in misura tanto maggiore in quanto non ci attendiamo, non esigiamo dalla stessa né alcun risultato né alcuna utilità. Ma *contro che cosa* viene impiegato questo scacciatempo? Che cosa deve colmare? Quale vuoto? Ciò *che-lascia-vuoti* è ciò *che-annoia*... Abbiamo visto che qui ciò che annoia è quel “non *so cosa*”, quel qualcosa di sconosciuto nell’intera situazione contro il quale viene organizzata la stessa serata, che a sua volta viene a costituire la situazione stessa. In parole povere, il vuoto è grande almeno quanto lo è la pienezza. Ma poi viene colmato e non c’è più. Dunque, come l’*essere-tenuti-in-sospeso* dal corso esitante del tempo, in questa seconda forma di noia manca anche l’*essere-lasciati-vuoti* [175] dall’ente che ci circonda nella situazione, il quale dovrebbe negarsi, ma in questa situazione non ci pensa affatto.

- b) L'indolenza quale modalità che diviene più profonda dell'essere-lasciati-vuoti da ciò che annoia.
L'essere-lasciati-vuoti nel formarsi di un vuoto

Ora, qual è il risultato della delineazione e differenziazione reciproca delle due forme di noia? Il fatto che, pur servendoci della struttura che abbiamo trovato nella prima forma, non siamo in condizione di comprendere la seconda. Un confronto risulta dunque del tutto inutile. Dal punto di vista positivo, ciò significa che dobbiamo interpretare la seconda forma di noia a partire unicamente da se stessa, senza sguardi trasversali sulla struttura della prima, e questo a sua volta sulla scorta del filo conduttore che abbiamo scelto — il riferimento del relativo scacciatempo alla noia che con esso deve venir scacciata. Infatti questo risultato ha tuttavia il suo risvolto positivo: se inizialmente sembrava che nella seconda forma di noia non vi fosse lo scacciatempo, contrariamente a ogni attesa esso si è manifestato in una dimensione singolare; non una occupazione determinata all'interno della situazione, bensì la situazione stessa nella sua globalità funge da occupazione. Ora, a questa *estensione* dello scacciatempo è connesso un ulteriore carattere dello stesso, che dobbiamo ora porre in evidenza in modo esplicito: il *passare inosservato* dello scacciatempo in quanto tale — passare inosservato non soltanto e in primo luogo per gli altri, ma anche per noi stessi in quanto lo scacciatempo in quanto tale non ci occupa esplicitamente. Ci lasciamo condurre in esso, quasi si trovasse già pronto. Di conseguenza, a questo scacciatempo mancano l'inquietudine e l'agitazione del cercare una occupazione qualunque; è in modo caratteristico, indolente e sicuro.

Tutti questi momenti dello scacciatempo che troviamo nel secondo caso, potrebbero facilmente indurci a *concludere*: se qui lo scacciatempo è così poco appariscente, allora la corrispondente seconda forma di noia è una noia che affiora solo vagamente, [176] che non giunge a svilupparsi, e non è, come supponevamo, una noia addirittura più profonda.

Queste osservazioni saranno forse molto acute, ma non ci fanno ottenere nulla dal punto di vista della chiarificazione del *fenomeno*. A partire dalla natura dello scacciatempo vista dall'esterno, non possiamo "concludere" qualcosa intorno alla probabile natura della noia ad esso

correlata; il nostro compito è piuttosto quello di mettere in evidenza come *in* questo scacciatempo e *per* esso si *manifesti* la noia che gli è relativa. Dobbiamo domandarci: che aspetto ha ciò *contro cui* questo scacciatempo si rivolge, e che aspetto ha ciò che vuole contrastarlo? Ma non ci siamo forse sbarrati noi stessi la strada verso la risposta a tale questione? Abbiamo trovato che ciò che annoia in questo tipo di noia è quel “non so cosa”, quell’indeterminato qualcosa di sconosciuto. Bene, si dirà, ora si tratta di rimuovere quanto vi è di indeterminato e di sconosciuto. Così scopriremo contro che cosa si rivolge quello scacciatempo. Lo scopriremo? No: otterremo al massimo di privarci anche del primo risultato dell’interpretazione relativa del secondo caso che abbiamo finora svolto; infatti questo “non so cosa”, questo indeterminato non-essere-sconosciuto, è l’aspetto che caratterizza ciò che è noioso. Non possiamo eliminarlo, bensì dobbiamo tenere come punto fermo proprio questo qualcosa di indeterminato e sconosciuto nella sua indeterminatezza e sconosciutezza, e non rimpiazzarlo con una forma di determinatezza e di conoscenza. È necessario vedere come *questo* qualcosa che annoia, ci annoi, vale a dire che cosa sia mai questo *annoiarsi di...*

Ciò che annoia non è né questo né quello, bensì un “non so cosa”. Ma potrebbe essere proprio questo indeterminato qualcosa di sconosciuto ciò che dovrebbe lasciarci vuoti. Così, proprio in riferimento ad esso, avremmo un *essere-lasciati-vuoti* in questa forma di noia. Riflettiamo: siamo forse abbandonati dall’ente in questa situazione? Propriamente no. Perché ciò si verificasse e fosse possibile, [177] noi dovremmo darci da fare e cercare di venir colmati dalle cose nel senso che abbiamo indicato. Ma qui manca per l’appunto quell’inquietudine del cercare-conlo-sguardo... Non cerchiamo, al contrario siamo presenti presso tutto ciò che si svolge, e ne partecipiamo al fluire. Questo è un comportamento peculiare e forse caratteristico dell’intera situazione: questo *esser-presenti che partecipa al fluire*, un lasciarsi catturare da ciò che sta succedendo. Come stanno le cose riguardo a questa *indolenza*? In che rapporto sta con l’essere-lasciati-vuoti nel primo caso? Possiamo dire che, nei confronti dell’essere-lasciati-vuoti, l’indolenza del prender-parte è un esser-colmati, perché consiste in un lasciarsi catturare? Oppure dobbiamo dire che questa indolenza è un essere-lasciati-vuoti *che diviene più*

profondo? In che senso? Nel senso che, come già la denominazione dovrebbe indicare, in questa indolenza ci abbandoniamo all'essere-presenti nella serata. Ciò implica che la ricerca di un esser-colmati dall'ente non ha luogo fin da principio. L'essere-lasciati-vuoti non si ha ora solamente nella mancanza di pienezza e a causa di essa, nel negarsi di questo o di quell'ente, bensì *sorge dal profondo*, perché il suo proprio presupposto, la ricerca di un esser-colmati dall'ente, viene prioritariamente impedita da tale indolenza. Non può neppure iniziare. Anche in questo caso ciò che annoia ha il carattere del lasciare-vuoti, ma tale da sferrare il suo attacco più in profondità: è un impedire quella ricerca, è l'estendersi dell'indolenza. Di conseguenza, anche se in modo vago e indeterminato, l'esser-colmati nell'esser-presenti si manifesta come illusione (una particolare insoddisfazione!), — come uno scacciamento che, più che scacciare la noia, la *testimonia* e la fa *esser-ci*.

Qui viene anche in luce che ciò che annoia, può annoiare senza pervenire a noi in modo diretto da determinate cose noiose. Ciò che annoia da dove proviene? — come ciò che impedisce e fa sì che questa peculiare indolenza si diffonda? — In questa indolenza affiora uno *scivolar-via, via da noi stessi* [178] verso ciò che accade. Vedremo più avanti che cosa significhi ciò. Se ciò che annoia è un impedimento al nostro modo di agire, se lo conduce all'indolenza, è già forse in noi? Sappiamo, però, che questo “in noi”, l'interiorità, e tutti i concetti di questo tipo sono problematici, e noi al contrario vogliamo cercare di cogliere noi stessi nel fondamento della nostra essenza grazie all'interpretazione dello stato d'animo. L'*indolenza che-impedisce*, in quanto modalità divenuta più profonda dell'essere-lasciati-vuoti, è un momento di *quella* noia che noi definiamo a buon diritto un *annoiarsi di*. Ci annoiamo di... Ciò indica che in questo essere-presenti presso l'ente di una situazione la noia proviene da noi. Tuttavia questo “proviene da noi” è ancora oscuro, e deve esserlo, soprattutto fintantoché non avremo deciso come stanno le cose in relazione al primo momento strutturale, l'essere-tenuti-in-sospeso.

Prima di interrogarci intorno al secondo momento essenziale dell'annoiarsi-di — l'essere-tenuti-in-sospeso — riassumiamo in maniera più marcata il confronto finora compiuto tra la seconda forma di noia e la prima. Stiamo interpretando la seconda forma di noia, l'annoiarsi

di... È importante tenere presente il tratto unitario dell'analisi, per arrivare a vedere, se pure indirettamente e senza darne una trattazione dettagliata, la differenza nei confronti della prima forma di noia. In questa situazione dell'annoiarsi-di, non si trova nulla di noioso tra gli enti che fi circondano. Per questo parliamo di un annoiarsi di... In tale situazione a tutta prima non troviamo neppure uno scacciatempo, ma soltanto una particolare inquietudine nella quale ci affatichiamo per trovarlo. Da ciò se ne può dedurre la mancanza della noia. Questa mancanza della noia sembra inoltre venir pienamente confermata dall'impossibilità, in questa seconda forma, di trovare immediatamente quei determinati momenti strutturali della noia, l'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso. Infatti come possiamo parlare di un essere-lasciati-vuoti in questa situazione in cui siamo del tutto presenti nella conversazione? Non siamo neppure trattenuti, perché [179] siamo qui per volontà nostra. E dunque in questa situazione manca anche questo: l'essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo. Non aspettiamo con impazienza la fine, non guardiamo l'ora, il tempo non ci passa né troppo lentamente, né troppo in fretta, ci siamo lasciati il tempo per la serata. Eppure questa è noia.

Quanto abbiamo detto finora sulla situazione risponde, certo, completamente al vero. Non troviamo nessuno dei momenti che abbiamo menzionato, cioè *non* li troviamo *così* come li avevamo trovati nella forma di noia che abbiamo interpretato in precedenza. Da ciò consegue soltanto che forse tali momenti strutturali dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso sono *mutati*. La forma di noia in questo secondo caso non è casuale, ma per sua essenza meno appariscente, più nascosta. Ma, proprio da ciò non possiamo concludere — cosa che sembrerebbe ovvia —: visto che tale noia è meno appariscente, forse è anche debole, superficiale, fugace. Tutto al contrario. La questione è: cosa ci annoia in questo annoiarsi-di... in cui non troviamo nulla di noioso? Non sappiamo che cosa ci annoia. O più precisamente: lo sappiamo benissimo; ciò che ci annoia è proprio questo “non so cosa”, questo indeterminato qualcosa di sconosciuto. La questione è: cosa vuol dire che questo indeterminato qualcosa di sconosciuto ci annoia?

Nel caso *precedente* è risultato inequivocabilmente che ciò che è noioso, cioè le cose determinate con le quali cerchiamo di darci un'occupa-

zione, ci lascia in qualche modo vuoti. *Qui* invece siamo presi non da questo o da quello, ma da tutto, e dunque siamo colmati. Lo siamo davvero? Cosa significa ciò? Significa che il nostro intero fare e lasciar-fare sarebbe colmato da questa serata. Ma è evidente che le cose non stanno in questo modo. Ragionevolmente non si può pretendere neppure dalla più brillante delle manifestazioni, di essere in grado di colmare la *decisione dell'intero nostro esser-ci* in modo tale da poter regolare la nostra esistenza sulla base di una simile occasione. Non è neppure pensabile che cose del genere ci colmino [1180] e ci determinino al punto che il nostro essere o non essere dipenda da esse. La serata non corrisponde a quanto noi, pur senza saperlo chiaramente, cerchiamo autenticamente per il nostro proprio sé. Più precisamente in una serata non cerchiamo proprio niente. Ci siamo andati appunto per passare la serata. Non possiamo, né vogliamo propriamente esser colmati, ma neppure essere lasciati vuoti. Così prendiamo parte, partecipiamo *al fluire*, magari sotto forma di un riposante rilassamento. Ma l'elemento decisivo nel nostro comportamento è proprio questo non-cercare-nient'altro nella serata. Con questo non-cercare-nient'altro, è *impedito* qualcosa. In questo con-fluire con ciò che sta succedendo, abbiamo legittimamente, non ingiustamente o a nostro danno, lasciato in un certo senso alle spalle il nostro sé autentico. In questo non cercar altro, che per noi è ovvio, noi stessi in un certo senso ci *scivoliamo via*.

In ciò è insita una peculiare *indolenza*, in un duplice senso: *in primo luogo* nel senso dell'abbandonarsi a quanto., sta succedendo; *in secondo luogo* nel senso del lasciarsi alle spalle, vale a dire, lasciare alle spalle il proprio sé autentico. In questa indolenza *de\Yabbandonarsi che-si lascia-alle-spalle* a ciò che succede può *formarsi un vuoto*. Il venir-annoiati o annoiarsi è caratterizzato da questo formarsi di un vuoto nel prender parte, apparentemente colmato, a quanto sta succedendo. Anche qui, in questa forma di noia, troviamo dunque un essere-lasciati-vuoti, una forma dello stesso essenzialmente *più profonda* rispetto alla forma precedente. Là l'essere-lasciati-vuoti consisteva semplicemente nel non verificarsi della pienezza. Consisteva nel fatto che determinate cose, nelle quali cercavamo un passatempo e una occupazione, si negavano. Qui invece non rimane semplicemente non-colmato un vuoto, bensì un vuoto

to si forma per la prima volta. Questo vuoto è l'essere-lasciato-alle-spalle del nostro sé autentico. Questo vuoto che si forma è questo “non so cosa” — ciò che, in misura maggiore oppure minore, ci tormenta.

[181] c) Il non-esser-abbandonati dal nostro tempo
come essere-tenuti-in-sospeso
nel tempo immobile

Trovare a prima vista nella seconda forma l'essere-lasciati-vuoti sembrava un'impresa senza speranza, in quanto emergeva chiaramente, proprio nel momento in cui lo assumevamo dalla prima forma come struttura rigida e lo applicavamo come misura alla seconda forma; abbiamo invece cercato di comprendere a partire dalla situazione in che cosa questo annoiarsi di... fosse propriamente annoiante. Abbiamo trovato una modalità più originaria dell'essere-lasciati-vuoti, e ora dobbiamo aspettarci la medesima cosa nei confronti dell'*essere-tenuti-in-sospeso*. Dobbiamo guardarci dal porre in termini troppo semplici questa questione: questo momento, così come lo abbiamo incontrato nella prima forma, si trova anche nella seconda? Il problema va posto piuttosto in questi termini: cosa *corrisponde*, nella seconda forma di noia, a quel *primo modo* dell'essere-tenuti-in-sospeso che abbiamo incontrato nella prima forma? Il mutamento si manifesta anche qui nel senso di un maggiore approfondimento?

Nella *prima forma* abbiamo parlato dell'essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo. Ciò è divenuto relativamente chiaro, anche se siamo piombati nell'oscurità non appena ci siamo domandati verso dove siamo tenuti in questo essere-tenuti-in-sospeso. Infatti, non basta dire che siamo trattenuti presso l'ente che si presenta nella situazione in questione, e che dobbiamo sopportare di restare in quel luogo nell'attesa. Infatti, proprio questo essere-trattenuti presso l'ente determinato che si nega, riceve la sua incisività solo dal fatto che noi in quella situazione veniamo tenuti-in-sospeso dal tempo esitante che siamo costretti a dissimulare invano, aspettando inutilmente.

Invece nella *seconda forma* ci siamo concessi anticipatamente il tempo della serata. *Abbiamo* tempo. Esso non preme, e di conseguenza non può neppure andare troppo lentamente, cioè tenere-in-sospeso come tempo esitante. Ciò trova riscontro nel fatto che in questo annoiarsi non guardiamo l'ora, né pensiamo al momento in cui avrà fine la serata. Ma cosa significa ciò? [182] Come si configura il nostro rapporto col tempo in questa forma di noia?

La risposta deve venir trovata sulla via tracciata in precedenza, a partire dallo *scacciatempo*. Abbiamo già individuato quest'ultimo nella sua nuova forma. Lo scacciatempo non è una occupazione determinata all'interno della situazione, ma è questa situazione stessa, diffusa trasversalmente, non appariscente. Esso si compie in questo indolente essere-presenti presso ciò che succede. Questo, a sua volta, si fonda nell'indolenza quale modalità originaria dell'essere-lasciati-vuoti. Lo scacciatempo si mantiene in ciò che fa parte dello stesso annoiarsi di... Noi ci annoiamo della serata. Infatti questa stessa è lo scacciatempo.

Cosa accade qui con il tempo? Ci siamo anticipatamente *lasciati* tempo a tale scopo: — *abbiamo* tempo. Non dobbiamo fare i conti con esso, possiamo, in qualche modo, *spenderlo* e *perderlo* durante la serata senza guardarci intorno. Abbiamo così tanto tempo che durante la serata questo "*durante*" non ci viene neppure in mente. Non prestiamo attenzione al *durare*, cioè al costante scorrere e fluire del tempo. Di conseguenza siamo così poco *tenuti-in-sospeso* dal tempo che piuttosto al contrario il tempo non ci vincola a sé. Esso *ci abbandona* completamente *a noi stessi*, cioè ci lascia andare e ci lascia essere completamente presenti presso...

Tuttavia, se il tempo è divenuto a tal punto indifferente ed è persino scomparso, possiamo ancora parlare di noia? E addirittura di una noia che presumiamo più profonda? Evidentemente no. Che tuttavia qui il tempo abbia in qualche modo una sua parte, è indicato dal fatto che la situazione è fin da principio determinata in modo tale per cui essa, e noi in essa, appunto *abbiamo tempo*. Cosa significa: noi ci *lasciamo* tempo, il tempo non ci vincola a sé? Noi ci lasciamo tempo, e il tempo in tal modo lasciato *ci* lascia andare nell'*essere-presenti*. Abbiamo tempo per la serata. Ma nel corso della stessa ci annoiamo. Non ci siamo

presi appositamente del tempo allo scopo di annoiarci, ma al contrario. [183] Questo aver-tempo per... implica la possibilità dell'esser-colmati dal tempo che ci prendiamo a questo scopo: e proprio allora arriva questo annoiarci. Dunque nella noia non basta il fatto che ci siamo presi del tempo, ma questo è proprio ciò che dà al tempo la possibilità di *tenerci-in-sospeso, e in modo sempre più profondo.*

In quella situazione non vediamo nessuna cosa determinata che ci arrechi noia, eppure ci annoia questo “non so cosa”, questo indeterminato qualcosa di sconosciuto. Siamo presenti e colmati, eppure c'è un *vuoto*. Ciò vuol dire che tutto ciò presso cui noi ora con-fluiamo *propriamente non ci colma*. Propriamente non ci colma — perché no?

Pensiamo a questa serata. Anche se ne siamo completamente assorbiti, ci siamo dati solo questo tempo, non tutto. Quale tutto? Quello al quale noi stessi siamo rimessi e che ci è destinato. Ci prendiamo tempo. Ma nel far ciò non abbiamo ritagliato una parte da questa totalità, come una fetta di torta. Piuttosto, ci prendiamo questo tempo. Cosa accade nel farlo? Come *muta tutto il nostro tempo* con questo prender-tempo? Lo facciamo *fermare* — ma non scomparire. Al contrario. Ci lasciamo tempo. Ma il tempo non ci lascia, non ci abbandona — lo fa' così poco che ora, quasi fosse fermo, provoca uno stato di calma nell'esser-ci, una calma in cui quest'ultimo, l'esser-ci, si effonde, ma al tempo stesso si cela come tale e proprio in virtù di quel fare-insieme durante il tempo che ci siamo presi. Proprio e soltanto per questa serata in cui ci siamo presi del tempo, proprio e soltanto per questo tempo. Il tempo che ci concediamo, si manifesta e si fa sentire, in forma non dichiarata, nel suo carattere peculiare di tempo stabilito in anticipo. Il tempo non ci vincola, in certo qual modo si ritrae, eppure — concedendosi soltanto entro i termini prefissati al nostro *essere-presenti, non ci abbandona* del tutto. Al contrario, in tal modo manifesta appunto il nostro essere-vincolati ad esso. Ma in che modo ciò accade? Cosa fa il tempo, concedendo questo termine? Non esita. Non si manifesta neppure [184] come se, nel suo scorrere si imponesse e si intrufolasse a forza. Infatti questo suo possibile importunarci ci disturberebbe nel nostro essere-presenti alla serata. Non può dunque imporsi nel suo passare e nel suo urgere. Allora si nasconde? Neppure questo è possibile; perché altrimenti non potrebbe affatto — anche

se in modo non appariscente — mostrarsi nel suo concedersi e manifestarsi in quanto sottoposto a un termine. Non si mostra come tempo che scorre o che preme, eppure si mostra: in che modo dunque? In un modo tale che sembra non esserci. Si mostra e non scorre: *sta fermo*. Ma ciò non significa proprio per niente che sia scomparso: anzi, questo *starfermo del tempo* è il *tenere-in-sospeso* più *originario*, e cioè l'*opprimere*.

Solitamente conosciamo e determiniamo quasi sempre il tempo che passa, e di ciò siamo certi, mentre di quello che sta fermo siamo incerti, non lo conosciamo. Il tempo che sta fermo si estende nella situazione, in questa forma di indeterminata ascosità, e proprio questo determinato aver-tempo con altri per ciò che succede, fa fermare il tempo e lo fa stare fermo. Esso non perdura troppo a lungo nel suo corso, non esita, ma semplicemente dura e permane. Durante questo durare ci abbandona a questo essere-presenti — ci abbandona, ma non ci lascia. Ma questo *non-lasciare* si manifesta come un *essere-tenuti-in-sospeso* più *originario* rispetto a quello proprio dell'essere-trattenuti che continua a scorrere grazie a quel mero esitare che ha la sua fine con l'irruzione di un punto determinato del tempo. Ma ora si manifesta qualcosa del potere del tempo, che sta fermo unicamente per *vincolarci in modo più originario*. Ciò accade proprio quando crediamo di avere tempo, mentre quando crediamo di non averne e di perderlo senza motivo, l'essere-tenuti-in-sospeso è semplicemente un essere-tenuti-in-sospeso che-continua-il-suo-scorrere.

Ma tuttavia il nostro proprio sé ci è noto. Possiamo in qualunque momento definirlo, senza alcun dubbio, in un modo o nell'altro. Cosa potrebbe esserci più vicino del nostro proprio sé? In che senso nell'annoiarsi-di il nostro sé è *lasciato-indietro* e *dimenticato*, e, in quanto *fermo, indeterminato e sconosciuto*, di modo che ci opprime come qualcosa di singolarmente inafferrabile? Fino a ora è emerso soltanto questo: anche la seconda forma di noia possiede [185] il momento strutturale dell'*essere-lasciati-vuoti*, seppur in forma *mutata* e non in modo così evidente come la prima. Dobbiamo dunque aspettarci che non manchi neppure il secondo momento strutturale, l'*essere-tenuti-in-sospeso*, anche se, certo, *mutato* e difficile da mettere in evidenza.

Qui dobbiamo ricordare ciò che, nell'interpretazione della noia, è difficile mettere in luce, vale a dire l'essenza di ciò che annoia, cosa che

per la noia consiste nell'annoiarsi, nel suo modo di essere in quanto annotante in modo semplice e immediato. Ma la difficoltà consiste proprio nell'afferrare esplicitamente nell'essenza questo qualcosa di immediato. Qui basti questo cenno, per prevenire una confusione tra i due momenti.

È evidente che, nel secondo caso di noia, non si trova un essere-tenuti-in-sospeso dal corso esitante del tempo. Anzi, qui sembra che in tutta la situazione, il tempo non sia affatto neppure essenziale. Non potrebbe neppure essere altrimenti, se ci ricordiamo di come l'intera situazione è determinata fin da principio. Ci siamo *lasciati tempo* per la serata. Ci siamo *presi il tempo* per la serata. Cosa significa prendersi tempo? *Quale* tempo ci siamo presi? Una frazione di tempo qualunque che se ne sta libero da qualche parte e non appartiene a nessuno? Oppure il tempo che ci prendiamo *appartiene* a qualcuno? *Appartiene a noi*. Ci prendiamo tempo dal tempo che ci è destinato, dal tempo al quale siamo rimessi, da quel tempo inoltre delle cui dimensioni non siamo per nulla certi. Da questo tempo semplicemente ci prendiamo tempo. In che modo? Ne ritagliamo una parte come tagliamo una fetta di torta durante la serata? Evidentemente no. Comunque sia, è già singolare che ci prendiamo tempo dal nostro tempo, dal tempo che ci appartiene. Ma tuttavia non dobbiamo innanzitutto occuparci di qualcosa di simile. E poi — a quale scopo ci prendiamo questo tempo? Per *lasciarcelo*. Dove lo lasciamo? Dove portiamo questo tempo che ci siamo presi? Lo passiamo, lo consumiamo, *lo perdiamo*. Ci prendiamo tempo, in modo tale da non dovervi [186] far conto. Effettuiamo dunque qualcosa con il nostro tempo. Mutiamo il tempo in un certo modo. Lo passiamo — vale a dire: nel e durante il passarlo lo allontaniamo continuamente, ma in modo tale che in questo allontanarlo e nel suo scorrere, il tempo non viene affatto alla luce. È il tempo *durante* il suo trascorrere, che allontaniamo, vale a dire proprio questo “*durante*” all'interno del quale durano la serata e l'invito, questo “*durante*” nel suo durare. Il durare, cioè la durata, il durare nel senso del costante scorrere del tempo, cioè l'“*ora*” e “*ora*”. Ci chiudiamo a questo strepito inquietante-paralizzante della serie degli “*ora*” che rotolano via, “*ora*” che possono essere più o meno estesi.

Ci prendiamo questo tempo per lasciarcelo, vale a dire per *troncarlo come tempo che scorre*.

Ma cosa accade in questo troncato il tempo, in questo chiudersi dinanzi al flusso del durare? Certo non possiamo uscir fuori dal tempo. Non lo vogliamo neppure, per nulla, bensì vogliamo avere questo tempo per noi. Se lo passiamo e lo tronchiamo, questo può significare soltanto che *noi* ci poniamo nei suoi confronti in una maniera determinata. Come? Facciamo *fermare* il tempo. Lasciamo che il tempo della serata che ci siamo presi — in ciò è infatti insito il prendere — duri durante la serata in modo tale che, nell'essere-presenti presso ciò che si svolge, non prestiamo attenzione al suo corso e ai suoi momenti. Il durare del "durante", per così dire, inghiotte la serie che scorre degli "ora", e diviene *un unico "ora" dilatato*, il quale a sua volta non scorre, bensì sta fermo. L'"ora" è a tal punto dilatato, fatto fermare e mantenuto in questo dilatato star-fermo, che noi siamo completamente presenti presso quanto succede intorno a noi, cioè siamo *interamente-presenti per ciò che giunge-alla-presenza*. Totalmente presenti alla situazione, facciamo fermare il nostro tempo.

Cosa significa ciò? Cosa ha a che fare lo *star-fermo del tempo* con l'*annoiarsi* e magari con l'indeterminato qualcosa di sconosciuto che in esso ci annoia? A tutta prima niente — tanto poco è necessario che in ogni situazione per la quale [187] ci siamo lasciati tempo, ci annoiamo. È soltanto possibile, che in una tale situazione ci annoiamo. Se questo annoiarsi accade realmente — come supponiamo — in quale connessione si trova allora lo star-fermo del tempo che abbiamo menzionato con questo annoiarsi? Con questo star-fermo del tempo è forse connesso quel momento specifico della noia che stiamo cercando, l'*essere-tenuti-in-sospeso*, con l'unica differenza che ora non sarebbe più un essere-tenuti—*in-sospeso* dal tempo esitante, bensì *dal tempo che sta fermo!*

Facciamo fermare il tempo, ma — e a questo bisogna prestare bene attenzione — non lo facciamo scomparire. Al contrario, dobbiamo vedere proprio che cosa significhi che il tempo sta-fermo durante la situazione, in quanto sta fermo dentro al nostro esser-ci. Il dimenticare il tempo accade nel nostro essere-presenti presso ciò che al momento si sta facendo intorno a noi, e presso ciò che si svolge. Questo con-fluente lasciarsi an-

dare a quanto sta capitando, è possibile unicamente se noi, fin da principio e costantemente, lasciamo che quanto si svolge si avvicini a noi, venga *verso e incontro a noi* proprio come si offre, in modo che, nei confronti di ciò che succede intorno a noi, siamo interamente presenti o, come noi diciamo, semplicemente *presentifichiamo* — inteso in senso transitivo — lasciamo che ciò che ci circonda venga alla presenza appositamente e soltanto per partecipare in ogni momento al suo corso.

Ma cosa significa che in questa situazione siamo interamente-presenti? Ciò vuol dire: non ci rivolgiamo a ciò che, a come e a dove siamo stati, l'abbiamo dimenticato. Interamente-presenti, non abbiamo tempo neppure per quello che magari ci siamo prefissi per il giorno dopo o per un altro momento, per ciò a cui siamo decisi oppure indecisi, per ciò per cui ci adoperiamo, per ciò che ci aspetta, per ciò dinanzi a cui scantoniamo. Interamente-presenti per quello che accade, siamo recisi dal nostro esser-stati e dal nostro avvenire. Questo *essere-amputati* del *proprio esser-stati* e del *proprio avvenire* non significa una effettiva rimozione ed espulsione dei medesimi, bensì un peculiare dissolvimento [188] dell'avvenire e dell'esser-stati nel mero presente, una *modificazione* di esser-stato e avvenire. Esser-stati e avvenire non vanno perduti, non è che non ci siano affatto, ma si modificano nella maniera particolare del concatenarsi nel mero presente, cioè nel mero prender-parte presentificante. Proprio per questo il tempo durante il quale siamo in tal modo "presenti" giunge a fermarsi — non un tempo qualsiasi, bensì il tempo *che-dura* durante il presente della serata. Il durare dell'"ora" è adesso sbarrato contro il passato. L'"ora" non si può più mostrare come il "prima"; con l'esser-stati che è stato dimenticato, è chiuso il possibile *orizzonte per ogni "prima"*. L'"ora" può soltanto rimanere "ora". Ma l'"ora" non può neppure mostrarsi come il "poi", come ciò che deve ancora venire. Non può venire nulla, perché *l'orizzonte dell'avvenire* è dissolto. *Sbarramento* del passato ed *esser-svincolato* dell'avvenire non eliminano l'"ora", ma gli tolgono la possibilità di passare dal non-ancora al non-più, lo scorrere. Sbarrato e slegato da entrambi i lati, esso si blocca nel suo star-fermo che permane, e, nel suo bloccarsi, *si dilata*. Senza la possibilità del passaggio gli rimane soltanto il mantenersi — esso deve restar *fermo*.

Il presente viene compreso in se stesso dal doppio esser-amputato dell'esser-stati e dell'avvenire, e in qualche modo si dilata quello stesso tempo particolare che c'è nel presente, vale a dire l'"ora". Poiché l'orizzonte verso passato e avvenire gli rimane chiuso, l'"ora" non ha più la possibilità di mostrarsi come il "prima" e come il "poi". L'"ora" non ha-altra possibilità che quella di essere l'attuale "ora" dell'"ora". Poiché viene compreso e sospinto a essere nell'"ora", l'"ora" si dilata. Non vengono ammuccinati singoli "punti-ora" l'uno accanto all'altro, bensì, poiché l'"ora" diviene il "di-ora" e si dà come "di-ora", l'"ora" stesso si dilata. Non vi sono parecchi "ora", ma sempre di meno, soltanto [189] uno, un "ora" dilatato che sta fermo in questa peculiare dilatazione. Questo star-fermo dell'"ora" e del durare non è un mero essersi-fermato, come se da adesso non accadesse più nulla, come se questo "ora" dilatato se ne stesse abbandonato qua o là da qualche parte, bensì questo "ora" dilatato sta fermo penetrando nel nostro esser-ci.

È questo tempo che sta fermo durante la serata, quello che ci siamo presi e ci prendiamo attraverso l'intero essere-presente. Il tempo che ci prendiamo è, lo abbiamo detto, il *nostro* tempo. Questo tempo che sta fermo è il nostro sbarrato essere-stati e il nostro svincolato avvenire, cioè tutto il nostro tempo del nostro esser-ci in una sua particolare metamorfosi. In questa forma mutata tutto il nostro tempo è premuto dentro questo "*ora*" *che sta fermo* del "durante" della serata. Questo tempo che sta fermo — siamo *noi stessi*, ma *il nostro sé* come ciò *che è stato-lasciato* alle spalle quanto alla sua *origine* e al suo *avvenire*'. Questo "ora" che sta fermo, nel suo star-fermo, può dirci appunto che l'abbiamo dimenticato, vale a dire, che esso non ci congeda e ci impone invece di essergli vincolati. L'"ora" che sta fermo, il durante della sera in cui dura l'invito, può renderci manifesto proprio questo essere-tenuti-in-sospeso, questo esser-vincolati al nostro tempo in quanto tale. Questo *non-essere-congedati* dal nostro tempo, si impone a noi proveniente dall'"ora" che sta fermo, è l'*essere-tenuti-in-sospeso al tempo che sta fermo*, e dunque il momento strutturale dell'annoiarsi di... che stavamo cercando. Il tempo che sta fermo non soltanto non ci congeda, bensì addirittura ci cita in giudizio, ci deferisce. Quando in tal modo, lasciati-andare nell'essere-

presenti, veniamo deferiti dall'“ora” che sta fermo, che è il nostro proprio sé, ma abbandonato e vuoto, noi ci annoiamo.

[190] § 26. *L'unità strutturale dei due momenti strutturali dell'annoiarsi fondata nel presentificante far-fermare il tempo che ci siamo presi. Lo scaturire della noia dalla temporalità temporalizzantesi dell'esser-ci*

Questo “ora” che sta fermo e così ci deferisce (ci cita in giudizio) è ciò che annoia. Noi però abbiamo affermato che ciò che annoia in questa noia, è il “non so cosa”, l'indeterminato qualcosa di sconosciuto. Questo tempo che sta fermo è indeterminato e sconosciuto? Certo. Quotidianamente infatti conosciamo il tempo proprio come ciò che trascorre, che fluisce. Esso costituisce addirittura l'esempio originario del trascorrere e del non-restar-fermo. Ciò che conosciamo è il tempo che fluisce. Questo tempo conosciuto è anche sempre determinato e determinabile, o per mezzo dell'orologio oppure mediante un accadimento qualunque: ora in questo momento, mentre sto parlando, dalla macchina che sta passando per strada. Invece l'“ora” che sta fermo, nella situazione che abbiamo descritto, è *sconosciuto*, e al tempo stesso è *indeterminato*, e questo in un senso accentuato. Noi non vogliamo affatto averlo come determinato. Nell'essere-presenti presso... non badiamo affatto al rispettivo “ora” durante la serata. Questo “ora” che sta fermo, indeterminato e sconosciuto, può opprimerci in modo tale che, mentre scivoliamo via, ci cita in giudizio dinanzi a sé, ci *deferisce*, anche se solo perché il suo star-fermo diviene più fermo, più permanente.

Per quel che riguarda il primo momento strutturale, l'essere-lasciati-vuoti, è risultato che quest'ultimo consiste in un formarsi del *vuoto*, questo vuoto che si forma è ciò che *annoia*. Questo vuoto deve dunque coincidere con l'indeterminato qualcosa di sconosciuto che abbiamo ora ora trovato, l'“ora” che sta fermo. Lasciandoci il tempo per la serata, può assumere la forma di questo “ora” che sta fermo, e nella indeterminazione e sconosciutezza che si vengono formando, cioè nel suo vuoto che

similmente si viene a formare, *lasciarci-vuoti*, e al contempo, nel lasciar-vuoti, *mantenerci-in-sospeso*.

[191] Ma con questo abbiamo espresso la comprensione decisiva, che fino a ora abbiamo cercato: la comprensione dell'*unità dei due momenti strutturali* dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso. Queste non sono due cose giustapposte casualmente l'una all'altra, bensì l'essere-lasciati-andare in questo peculiare confluire è un presentificare quanto vi accade. Interamente-presenti, noi facciamo fermare il tempo. Il tempo che si è venuto a fermare, forma un vuoto che si apre proprio sullo sfondo di tutto ciò che accade. Ma questo vuoto che si forma, è al tempo stesso, ciò che ci deferisce, che ci vincola a sé, che ci tiene in sospeso in questo modo, come il nostro proprio sé dimenticato da noi stessi, dal quale scivoliamo via.

L'unità strutturale dei due momenti strutturali si fonda nel presentificante far-fermare il tempo che ci siamo presi. L'essenza unitaria della noia nel senso della struttura unitaria dei due momenti dobbiamo dunque cercarla nel tempo. Solo, non nel tempo in senso generale e universale, come lo conosciamo, bensì nel modo e nella maniera in cui noi ci rapportiamo al tempo conosciuto, in cui esso sta nel nostro esser-ci, in cui questo stesso esser-ci è temporale. *La noia scaturisce dalla temporalità dell'esser-ci.* Anticipando, possiamo dunque dire che la noia sorge da un modo e da una maniera ben determinati di come la nostra propria temporalità *si temporalizza*. Questo coincide con la tesi che abbiamo espresso in precedenza, cioè che la noia è possibile unicamente perché ogni cosa, e in modo più sostanziale ogni esser-ci in quanto tale ha il suo tempo.

[192] § 27. *Caratterizzazione conclusiva dell'annoiarsi di qualcosa: la peculiarità dello scacciamento ad esso correlato come sorgere di ciò-che-annoia dall'esser-ci stesso*

Comunque vogliamo attenerci alla nostra *via*, e gettar luce sulla temporalità dell'esser-ci — e di conseguenza sull'esser-ci stesso nel suo fondamento — solamente *interpretando la noia in modo sempre più approfondito*.

La presente interpretazione è diventata possibile mediante una delimitazione e differenziazione comparativa di due forme di noia, il venire-annoiati da... e l'annoarsi di... Dell'ultima abbiamo affermato che è quella *più profonda*. È emersa anche una forma mutata dei due momenti strutturali, l'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso.

Sulla base dell'interpretazione dell'annoarsi di... che abbiamo ora fornito, comprendiamo più che mai anche il carattere peculiare dello scacciatempo che è correlato a questa forma di noia. Abbiamo affermato che nell'annoarsi di... lo scacciatempo non ha il carattere tronco e inquieto che aveva nella prima forma, ma coincide piuttosto con l'intero partecipare alla serata ed è di conseguenza singolarmente poco appariscente. Lo scacciatempo combatte in quanto tale contro la noia. Ma questa noia si diffonde a partire da quel qualcosa di noioso che abbiamo caratterizzato. Questo è l'"ora" che sta fermo, e che ci deferisce e al tempo stesso ci lascia andare. Questo "ora" che sta fermo, sta fermo durante la serata, è questo "durante" stesso. Dunque ciò che annoia in quanto tale è diffuso attraverso l'intero "durare" della serata in questa sua strana incoglibilità. Lo scacciatempo deve essergli conforme. In effetti esso scaccia il tempo, l'"ora" che sta fermo. Lo sprona — non l'"ora" esitante, perché vada più in fretta, bensì quello che sta fermo, lo scaccia, questo tempo che sta fermo, il "*durante*" nel quale siamo assorbiti in questa serata. Lo scacciatempo caccia via ciò che annoia. [193] Poiché ciò che annoia è il "durante", l'intera serata viene impiegata come scacciatempo. Ma poiché qui ciò che annoia è diffuso attraverso l'intera situazione determinata, esso, nonostante la sua incoglibilità, opprime in misura assai maggiore. Opprime proprio nel e durante il non appariscente essere-tenuto-lontano nello scacciatempo.

Se riassumiamo così la caratterizzazione della seconda forma di noia, vediamo che nel primo caso la noia proviene in certo qual modo dall'esterno: veniamo annoiati da... Una situazione *determinata* con le *sue* circostanze *ci immette* nella noia. Qui nel secondo caso invece ciò che annoia non viene dall'esterno, *sorge dall'esser-ci stesso*. Ciò vuol dire: proprio perché la noia è diffusa in questa maniera strisciante attraverso l'intera situazione, non può esser vincolata a questa situazione in quanto tale. La seconda forma di noia è meno vincolata alla situazione ri-

spetto alla prima. Anche se ci lasciamo andare a ciò che ci circonda nella seconda situazione, l'ente che ci tiene prigionieri, esso è per la noia e per il suo sorgere soltanto il dato accidentale, l'occasione nella quale viene a emergere. La noia è qui un annoiarsi — certo, di... In questa seconda forma di noia siamo indirizzati *verso noi stessi*, in qualche modo attirati indietro nella pesantezza propria dell'esser-ci, anche se, o piuttosto proprio perché, dimentichiamo e lasciamo stare come sconosciuto il nostro proprio sé. Nella prima forma invece siamo sì, in qualche modo, oppressi in noi stessi — altrimenti non vi sarebbe la noia — come stato d'animo —, ma nondimeno quella prima forma è un inquieto diminarsi verso l'esterno.

[194] 28. *Il divenire-più-profonda della seconda forma di noia nei confronti della prima*

Con tali considerazioni indichiamo già in che senso dobbiamo dire che la seconda forma di noia è una noia più profonda nei confronti della prima. Ci interroghiamo quindi intorno a questo divenire più profonda della noia, per desumere dalla *direzione* del divenire-più-profonda una indicazione e una traccia verso la *profondità originaria dell'intera essenza della noia*. Per chiarire questa direzione è ora necessario caratterizzare esplicitamente, per mezzo di un riepilogo, il *divenire-più-profonda della seconda forma di noia* nei confronti della prima.

Nel corso della delineazione e differenziazione reciproca delle due forme di noia abbiamo più volte fatto riferimento a una differenza che risulta evidente già a prima vista, cioè al *differente rapporto col tempo*. Nella seconda forma ci lasciamo tempo. L'intera situazione è determinata da ciò. Nella prima invece siamo oppressi dal tempo esitante, vale a dire: qui non abbiamo tempo, non vogliamo perdere il tempo senza motivo. Da ciò risulta innanzitutto che questa prima situazione è in definitiva la più seria: non vogliamo perdere tempo, cioè non vogliamo perderne del nostro. Il fatto che ci diamo pena, e ci preoccupiamo del nostro tempo, e quindi di noi stessi, contribuisce a suscitare la situazione noiosa. Al contrario, nella seconda forma in definitiva sperperiamo il

tempo, e dimentichiamo il nostro sé. La prima situazione è dunque più elevata e più seria nei confronti della seconda, poco seria e leggera. Alla situazione più elevata deve perciò corrispondere la noia più profonda. Perché solo dove c'è elevatezza, c'è profondità, e viceversa. Considerare la seconda forma di noia come quella senz'altro più profonda non è dunque ammissibile — tanto più che la differenza che abbiamo ora sottolineato è una differenza che riguarda il rapporto temporale, e il tempo stesso costituisce in qualche modo l'essenza nascosta della noia.

[195] Di contro a tale difficoltà, che si impone da sé, dobbiamo però tenere a mente che la differenza tra le due forme di noia, posta precedentemente in luce in relazione al radicamento essenziale della seconda forma di noia nell'esser-ci in quanto tale, è emersa a partire dalla noia e dalla sua struttura. Il fatto che forse la situazione della prima forma sia, in quanto situazione, più elevata rispetto a quella della seconda forma, non può aver rilevanza contro questa differenza che è insita nella cosa stessa. Certo, in nessuno dei due esempi il tipo di situazione è casuale per il carattere della noia. Di conseguenza non possiamo non porci e non risolvere esplicitamente la questione: come stanno le cose riguardo alle due situazioni e al loro rapporto col tempo? Il non-aver-tempo e non-voler-prendere-tempo della prima forma sono indice di una situazione più seria ed elevata nei confronti dell'aver-tempo e sperperare tempo della seconda? Riguardo alla prima forma la questione è: perché non abbiamo tempo? Come mai non vogliamo perdere tempo? Perché ne abbiamo bisogno e vogliamo adoperarlo. Per che cosa? Per le nostre occupazioni quotidiane, delle quali siamo da lungo tempo divenuti schiavi. Non abbiamo tempo perché non possiamo fare a meno di prender parte a tutto ciò che capita al momento. Questo *non-aver-tempo* è in definitiva una *dispersione del sé ben più grande* di quello sperperare tempo che si lascia tempo. Forse questo aver-tempo implica un maggior equilibrio e quindi una maggiore sicurezza dell'esser-ci, — un'esser-presso-se-stessi che per lo meno *presagisce* che quanto è essenziale nell'esser-ci, non può venir raggiunto a forza dall'operosità e dall'affanno: cosa che certo non esclude, bensì forse addirittura comporta, che proprio in tale situazione, in cui ci lasciamo tempo, ci annoiamo di... Questo aver-tempo e non-aver-tempo è essenzialmente ambiguo.

Il non avere tempo, che appare come la forma più austera di serietà, è forse la più grande dispersione nella banalità dell'esser-ci.

[196] Si vede in tal modo come il delineare e differenziare reciprocamente le forme della noia non sia affatto così semplice, e come a questo punto si aprano prospettive intrecciate tra loro in modo singolare, che qui non seguiremo più oltre. Per noi è chiaro soltanto questo: è impossibile dedurre senz'altro dal non-aver-tempo un esser-ci più serio e più profondo e dal lasciarsi-tempo un esser-ci meno serio, più superficiale. Si sottintende con ciò che il divenire-più-profonda della noia può venir colto unicamente a partire dalla corrispondente costituzione della noia stessa.

Tentiamo ora di fissare in modo provvisorio i momenti della *differenza di profondità* in singoli punti. In modo provvisorio, perché non siamo ancora per nulla sicuri che le osservazioni svolte finora ci abbiano già chiarito l'essenza della noia nella sua interezza.

Dalle precedenti analisi sono risultati sette punti per la caratterizzazione comparativa in relazione alla differenza di profondità, nei quali noi forniamo anche un riepilogo dell'interpretazione fino ad ora effettuata. (Nel seguito le due forme di noia, il venir-annoiati da... e l'annoiarsi di..., nella caratterizzazione fornita dai sette punti vengono contrassegnate rispettivamente da I. e II.)

1. Riguardo al momento strutturale dell'*essere-lasciati-vuoti*:
nella I. semplicemente il non-verificarsi della pienezza per un vuoto che sussiste,
nella II. il formarsi-soltanto-allora del vuoto.
2. Riguardo al momento strutturale dell'*essere-tenuti-in-sospeso*:
nella I. l'essere-trattenuti da ciò che esita di un tempo del quale abbiamo in qualche modo bisogno,
nella II. il non-essere-congedati dal tempo e l'essere-deferiti dinanzi al tempo che sta fermo in quanto sé lasciato-indietro.
3. In riferimento all'*essere-riferita alla situazione* della noia:
nella I. l'essere-vincolata e l'essere-bloccata alla situazione determinata, delimitata da circostanze esterne,
[197] nella II. il non-essere-vincolata a quanto si svolge di determinato nella situazione.

Questa terza differenza generale viene chiarita con maggior precisione dai seguenti punti 4. e 5.

4. nella I. l'attività dello scacciamento — manifestamente anche in colui che viene annoiato — nella ricerca di una occupazione determinata con una cosa qualsiasi,
nella II. Io svolgersi dello scacciamento, non appariscente e nascosto al sé che si annoia, in tutto il comportamento durante la situazione.
5. nella I. l'agitata *inquietudine* dello scacciamento, un lanciarsi contro la noia in un certo senso un po' confuso, e di conseguenza un *venir-tormentati* nella noia stessa (infatti l'inquietudine dello scacciamento rende la noia in un certo senso anche più incalzante e inquieta),
nella II. lo scacciamento più che altro come uno *sfuggire alla* noia, e la noia stessa più che altro come un *lasciarsi annoiare*.
6. La differenza rispetto *all'ampiezza di oscillazione* della noia:
nella I. l'essere-rinserrati *tra* determinate cose noiose e di conseguenza un attaccarsi ad esse,
nella II. il fluttuante esser-diffusa della noia *attraverso* l'intera situazione.

E, per concludere, riepilogando il tutto ancora una volta con uno sguardo retrospettivo ai sei punti sovraccitati:

7. nella I. il sopraggiungere e arrivare della noia in un certo qual modo *esterni, a partire* dall'ambiente determinato,
nella II. il sorgere della noia *nel e a partire* dall'esser-ci in occasione della situazione relativa.
In conformità a ciò, nella I. il dimenarsi nell'accidentalità della noia cercando di uscirne fuori,
nella II. il venir-tratti-dentro alla peculiare pesantezza della noia.

[198] Con questo riepilogo anche le *denominazioni* che abbiamo dato alle due forme di noia, il venir-annoiaati da... e l'annoiaarsi di..., sono diventate ora chiare, e ne è anche stata mostrata l'adeguatezza e la legittimità.

Tuttavia sarebbe un *equivoco* prendere quanto abbiamo riassunto in questi sette punti soltanto come risultato, invece di provare tutto ciò a noi stessi in modo vivo e vitale, percorrendo gli stretti sentieri, diversi e intrecciati tra loro, che le precedenti osservazioni hanno con intenzione intrapreso. Infatti, per ripeterlo nuovamente, nel caso che non lo si sia ancora compreso: la questione non consiste nell'aver trovato una definizione della noia, bensì nell'aver appreso a muoversi nelle profondità dell'esser-ci.

LA TERZA FORMA DI NOIA:
LA NOIA PROFONDA COME L'“UNO SI ANNOIA”

*§ 29. Presupposti per penetrare nell'essenza della noia e del tempo:
il porre-in-questione la concezione dell'uomo come coscienza,
l'aprirsi da sé della profondità dell'essenza della noia*

Dopo l'interruzione tentiamo di ripercorrere in breve il contesto globale delle nostre riflessioni. Vogliamo introdurci in un filosofare determinato, che si muova nell'orizzonte di questioni essenziali, vale a dire oggi per noi necessarie. Abbiamo definito il filosofare come interrogare che afferra concettualmente a partire da un essenziale essere-afferrato dell'esser-ci. Ma tale essere-afferrato è possibile soltanto a partire da e in uno stato d'animo fondamentale dell'esser-ci. Questo stato d'animo stesso non può essere uno qualsiasi, bensì deve pervadere il nostro esserci nel fondo della sua essenza. Un tale stato d'animo fondamentale non può essere constatabile come qualcosa cui ci richiamiamo in quanto esistente e sul quale ci poniamo come su qualcosa di fisso, bensì deve venir destato, destato nel senso di lasciato-essere-sveglio. Questo stato d'animo emerge solamente se non gli siamo contrari, ma gli diamo spazio e libertà. Gli diamo libertà, se lo accogliamo in modo giusto, lasciando per così dire che sorga e si avvicini a noi, così come ogni attesa autentica (per esempio come il rapporto umano tra due persone) non è un'attesa che si mantiene nella lontananza, bensì una possibilità nella quale l'uno può essere verso l'altro che l'attende, più vicino di quanto non sia qualora si trovi nelle sue immediate vicinanze. È nel senso di questa [200] attesa che uno stato d'animo fondamentale del nostro esserci deve avvicinarsi. Perciò possiamo incontrare questo stato d'animo fondamentale del nostro esserci sempre e soltanto in una domanda, in un atteggiamento interrogativo. Per questo abbiamo domandato se per caso l'uo-

mo oggi sia diventato noioso a se stesso, e se una *noia profonda* sia uno stato d'animo fondamentale dell'esser-ci odierno. Per poterci mantenere in modo perspicuo nell'orizzonte di questa domanda e attendere in essa lo stato d'animo fondamentale, il quale non deve venir prodotto in precedenza, dobbiamo invece cogliere l'orizzonte corrispondente per questo esser aperto, vale a dire: l'essenza della noia ci deve essere in una certa misura chiara.

A tal scopo abbiamo tentato di rendere più vicina a noi l'essenza della noia mediante una interpretazione di due forme della medesima, che a loro volta hanno in sé il rapporto del divenire-più-profonda e dell'essere-più-profonda. Con riguardo a ciò abbiamo da ultimo fissato le differenze di queste due forme di noia, e le abbiamo chiarite in sette punti. In un primo e in un secondo punto abbiamo contraddistinto i momenti strutturali della noia: l'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso. In un terzo punto abbiamo determinato l'essere-riferita-alla-situazione relativo alle due forme di noia. In un quarto e quinto punto abbiamo caratterizzato il rapporto e il tipo dello scacciatempo che è di volta in volta relativo alla noia. Nel sesto punto abbiamo cercato di stabilire la differenza dell'ampiezza di oscillazione nelle due forme di noia. Infine abbiamo stabilito l'origine e la vicinanza che la noia ha di volta in volta al fondo dell'esser-ci. Sotto quest'ultimo, decisivo aspetto, che tutti li riassume, è risultato che la *prima* forma del venir-annoiati so-praggiunge a noi dall'esterno, e che la *seconda* indica che la noia sorge a partire dall'esser-ci stesso.

Con la messa in evidenza della differenza di profondità abbiamo già reso riconoscibile la *direzione del divenire-più-profonda*, ma solo questo. La profondità dell'essenza stessa non l'abbiamo ancora espressamente colta.

[201] Dobbiamo restare a questa mera *indicazione preliminare* in direzione della profondità dell'essenza? In altre parole, possiamo ancora, adesso continuare semplicemente a trarre deduzioni e conclusioni indirette su quale aspetto possa mai avere la *profondità nascosta della noia*? È evidente che abbiamo determinate possibilità di farlo. Vediamo infatti che la noia, quanto diviene più profonda, altrettanto più compiutamente affonda le sue radici nel tempo che noi stessi siamo. Di conse-

guenza, a partire da una comprensione più profonda dell'essenza del tempo, dobbiamo essere in grado di costruirci in qualche modo la noia profonda. Questo è un compito chiaro, ed è realizzabile — a condizione che comprendiamo il tempo stesso nella sua profondità essenziale. Ma di ciò non sappiamo proprio nulla. Al contrario vogliamo — come già ripetutamente abbiamo sottolineato — *penetrare nell'essenza del tempo per mezzo dell'interpretazione dell'essenza della noia*. Non lo vogliamo solamente per un qualche nostro capriccio, bensì perché l'essenza del tempo *non può affatto venir chiarita seguendo un'altra via*, vale a dire semplicemente speculando sul tempo ed escogitando un nuovo concetto di tempo. Naturalmente questo non vuol dire che l'interpretazione della noia sia *l'unica* via verso la comprensione della temporalità originaria. Certo è *una* via maestra, vale a dire *una via tale* che non assume il tempo come un reperto all'interno della nostra coscienza o come una forma del soggetto, bensì una via sulla quale, già *prima* di intraprendere e percorrere la medesima, si è già compreso che proprio *l'essenza* della coscienza e *l'essenza* della soggettività devono venir, *precedentemente* poste in questione, per rimuovere l'ostacolo principale che sbarra l'accesso al tempo originario. Bisogna dunque considerare bene che la concezione dell'uomo come coscienza, come soggetto, come persona, come essere razionale e il *concetto* di tutto ciò, di coscienza, di soggetto, di io, di persona, devono venir posti in questione; *non* soltanto *l'accesso* alla coscienza nel senso cartesiano del *metodo* di comprensione della coscienza, bensì in generale la *determinazione* dell'uomo come coscienza o come connessione di esperienze vissute e simili — [202] tutto questo deve venir posto in questione, se la via per penetrare nell'essenza della noia, e corrispondentemente insieme con essa, nell'essenza del tempo, dev'essere libera e aperta.

Se scegliamo di percorrere la via attraverso la noia, dev'essere una via nella profondità della noia stessa. Non serve a niente trovare indirettamente, con un calcolo, questa profondità procedendo per mezzo di deduzioni. Ma riusciremo a strappare alla velatezza questa *profondità celata e chiusa* della noia? Se ciò deve poter accadere, lo può soltanto se *questa profondità dell'essenza della noia si apre da sé*. Ciò è, a sua volta, possibile solamente se la noia profonda *annoia in quanto tale*, se que-

sta noia profonda ci pervade in quanto stato d'animo, mettendoci così in condizione di misurarla nella sua profondità.

§ 30. *Il non-essere-più-ammesso dello scacciatempo
come comprensione della noia profonda nella sua ultrapotenza.
L'essere costretti ad ascoltare ciò che la
noia profonda dà a comprendere*

Conosciamo questa noia profonda? Forse la conosciamo. Tuttavia sappiamo, da quanto abbiamo detto fino ad ora, che quanto più la noia è profonda, tanto più è silenziosa, non pubblica, quieta, non appariscente e ampia. In conformità a ciò, il relativo scacciatempo è tanto più irriconoscibile. Forse per questa noia profonda uno scacciatempo non c'è neppure. Forse questa mancanza dello scacciatempo è per essa un tratto caratteristico.

Le forme di noia che abbiamo trattato fino ad ora, le abbiamo già caratterizzate con le denominazioni: venir-annoiati da qualcosa in una situazione determinata, annoiarsi di qualcosa in occasione di una situazione determinata. E la noia profonda? Come possiamo denominarla? Vogliamo tentare di farlo e diciamo che c'è noia per qualcuno, quando tacitamente sappiamo che *uno si annoia*.

Es ist einem langweilig. Cos'è questo pronome neutro "es"? È quel pronome neutro "es" che [203] intendiamo quando diciamo: "es blitzt" (*lampeggia*), "es donnert" (*tuona*), "es regnet" (*piove*). "Es" è la denominazione per l'indeterminato, lo sconosciuto. Ma ciò lo conosciamo, e lo conosciamo come facente parte della più profonda tra le due forme di noia: *ciò che annoia* "Es" — il proprio sé dimenticato, che è ogni se stesso, di volta in volta con questa determinata storia, in questa determinata condizione ed età, con questo nome e professione e destino, il sé, il proprio caro io, del quale diciamo che io mi, tu ti, noi ci annoiamo. Ma ora non parliamo più di questo annoiarsi di..., bensì diciamo: uno si annoia. "Es"-uno: non io in quanto io, non tu in quanto tu, non noi in quanto noi, bensì *uno*. Nome, condizione, professione, ruolo, età e destino in quanto ciò che è mio e ciò che è tuo, si distaccano da noi.

Più precisamente, è proprio questo “uno si annoia” che fa distaccare tutto ciò. Che cosa resta? Un universale io in generale? Proprio per niente. Infatti questo “uno si annoia”, questa noia, non compie affatto una *astrazione* e una *generalizzazione*, nelle quali venga pensato un concetto universale di “io in generale”, bensì *annoia*. Ora, l’elemento decisivo è questo, che noi diveniamo un indifferente Nessuno. La questione è: cosa vi accade, cosa accade in questo “uno si annoia”?

Se tuttavia, in conformità al nostro precedente modo di procedere, cerchiamo un esempio, risulta che non ne possiamo trovare alcuno. Non già perché questa *noia* non si verifichi, bensì perché, quando si verifica, non è affatto riferita a una situazione e a una motivazione determinate e simili, come nella prima e nella seconda forma di noia. Uno si annoia: ciò può sopraggiungere inatteso e proprio quando meno ce lo aspettiamo. Naturalmente possono anche esserci situazioni nelle quali questo stato d’animo sorge, situazioni che di persona in persona, a seconda dell’esperienza, delle motivazioni e del destino personale, sono del tutto differenti. Consideriamo una motivazione [204] possibile, ma non del tutto vincolante, che forse l’uno o l’altro ha già incontrato, senza essere esplicitamente saltato e scattato da sé all’emergere di questa noia: “uno si annoia” quando in una domenica pomeriggio si cammina per le strade di una grande città.

Se seguiamo il nostro *principio metodico*, è evidente che questa noia profonda deve temporalizzarsi nuovamente a partire dallo *scacciatempo* in quanto la via è ciò contro cui quest’ultimo può rivolgersi. Tuttavia, già nella più profonda tra le due forme di noia abbiamo incontrato un rapporto tra noia e scacciatempo nel quale questo, lo scacciatempo, è limitato a uno sfuggire dinanzi a..., e in cui il lottare contro... viene abbandonato. Nella seconda forma la noia è dunque ciò dinanzi a cui sfuggiamo. Ma ora, in questo “uno si annoia”, non si arriva neppure più a questo sfuggire dinanzi alla noia. Per questa noia *manca* lo scacciatempo. Ma in che senso manca? Cosa significa questo mancare? Significa che lo scacciatempo semplicemente non compare, che noi in qualche modo lo dimentichiamo, non pensiamo di metterlo in campo contro la noia che emerge? Niente di tutto ciò. Se qui, in riferimento a questa noia, non emerge scacciatempo alcuno, ciò deve essere connesso al carattere

di questa noia. La mancanza dello scacciamento deve essere con- determinata a partire dalla noia stessa. Lo scacciamento manca, eppure noi vi pensiamo, eccome, ma vi pensiamo avendo già compreso che nei confronti di questa noia, nei confronti di questo “uno si annoia”, ogni scacciamento è impotente. Questo lo comprendiamo a partire dalla noia. Questo “uno si annoia” implica che questa noia vuole dirci qualcosa, e qualcosa che non è nulla di indifferente o di casuale. Questo stato d’animo, al quale diamo espressione nell’“uno si annoia”, ha già *mutato l’esser-ci* in modo tale che in questo esser-mutati comprendiamo già che non solo sarebbe vano lottare contro questo stato d’animo con un qualsivoglia scacciamento, ma anche che [205] chiuderci nei confronti di ciò che questo stato d’animo vuole dirci, sarebbe quasi una sorta di presunzione. Lo scacciamento corrispondente a questa forma di noia non manca semplicemente, esso *non* viene da noi *assolutamente ammesso* in relazione a questa noia nell’orizzonte della quale già ci troviamo. Questo non-essere-più-ammesso dello scacciamento è richiesto quindi anche da questa stessa noia determinata; e proprio qui il modo e la maniera in cui lo scacciamento *risponde* alla noia, rendono manifesto il carattere della noia stessa. Non ammettere più lo scacciamento significa lasciare che questa noia abbia il predominio. E ciò implica comprendere questa noia nella sua *ultrapotenza*. Ma questo comprendere non le è attaccato dall’esterno, come se noi — prima di eliminare lo scacciamento — la sottoponessimo a una osservazione psicologica, bensì l’“uno si annoia”, questo “uno si sente in tal modo”, ha in se stesso *il* carattere del *manifestare il modo in cui stanno le cose riguardo a noi*. Questo stato d’animo porta noi stessi nella possibilità di una *comprensione privilegiata*. Il disporre e l’esser-disposti hanno in sé il carattere di un render-manifesto, il che non esaurisce però l’essenza dello stato d’animo. Solitamente non siamo in grado di prestare ascolto a questa noia, e questo perché la conosciamo sì come noia, ma per lo più, in qualunque sua forma, la identifichiamo con quella comune e superficiale. Più precisamente, in questo stato d’animo uno si sente in un modo tale che sa che in questo esser-disposti e per mezzo di esso ci deve venir “detto” qualcosa.

Mentre nel primo caso di noia lo sforzo è rivolto a soverchiare la noia attraverso lo scacciamento, gridando più forte per *non doverla ascol-*

tare, e nel secondo caso il tratto distintivo è un non-voler-ascoltare, abbiamo ora l'essere costretti ad ascoltare, un venir-costretti nel senso della costrizione che appartiene a tutto ciò che nell'esser-ci è autentico, il quale esser-ci è dunque in relazione con la *libertà più intima*. L'“uno si annoia” ci ha già [206] trasposti in una sfera sulla quale la singola persona, il soggetto pubblico individuale, non ha più potere.

§ 31. *Interpretazione concreta della noia profonda
sul filo conduttore dell'essere-lasciati-vuoti
ed essere-tenuti-in-sospeso*

Così anche qui dove — a uno sguardo approssimativo — lo scacciamento di fatto manca del tutto, diviene possibile gettare uno sguardo a partire da esso nell'essenza di questa forma di noia. Ma questo deve venir inteso solamente come preparazione per l'interpretazione concreta di questa terza forma di noia sul filo conduttore dei due momenti strutturali e della loro unità: *l'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso*. Dall'interpretazione della prima e della seconda forma di noia sappiamo ora che questi momenti strutturali di volta in volta sono mutati, che non sono parametri fissi né una impalcatura rigida che poniamo alla base di ogni forma di noia, bensì solamente disposizioni-guida per scorgere di volta in volta l'essenza propria della noia e determinarla a partire da se stessa — col rischio che ora, in questo terzo caso, la forma dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso muti nuovamente.

- a) Essere-lasciati-vuoti come esser-consegnato dell'esser-ci all'ente che si nega nella sua totalità

In questo “uno si annoia”, non cerchiamo il venir-colmato di un vuoto determinato, fatto sorgere e reso sussistente da una situazione determinata per mezzo di un ente determinato accessibile in una situazione a sua volta determinata. Non abbiamo fretta di colmare un vuoto determinato che ci deriva da circostanze determinate, come per esempio dal-

l'essere arrivati troppo presto alla stazione. Qui il vuoto non è un restare assente di tale riempimento determinato. [207] Ma neppure è un formarsi di quel vuoto nel senso del dimenticare il proprio sé autentico, quel lasciare-alle-spalle che si accompagna al lasciarsi andare ed è in se stesso un lasciarsi andare a quanto si offre nel momento. In questo “uno si annoia” non si trova un tale lasciarsi andare all'ente determinato di una situazione a sua volta determinata, eppure in questo “uno si annoia” proprio il *vuoto* e l'*essere-lasciati-vuoti* sono chiarissimi e inequivocabili. Ma *quale vuoto*, dato che qui non cerchiamo di proposito alcun riempimento determinato, dato che in questo essere-lasciati-vuoti non lasciamo neppure alle spalle il nostro proprio sé? Quale vuoto, visto che non veniamo annoiati da enti determinati, né ci annoiamo in quanto persone determinate? Un vuoto, proprio qui dove non vogliamo nulla di un ente determinato da una situazione casuale. Ma il fatto che proprio qui non vogliamo nulla, dipende dalla noia. Infatti con questo “uno si annoia” non siamo semplicemente *dispensati dalla personalità quotidiana*, in qualche modo lontani ed estranei ad essa, bensì allo stesso tempo siamo anche *sollevati al di sopra* della situazione di volta in volta determinata e al di sopra del *relativo ente* che in essa ci circonda. L'intera situazione e noi stessi in quanto questo soggetto individuale sono indifferenti; questa noia impedisce persino che tali cose abbiano per noi valore come qualcosa di particolare e anzi fa sì che *tutto valga indifferentemente molto o poco*. Che cosa è questo tutto e in che senso è indifferente? Questa noia ci porta indietro proprio al fatto che noi non cerchiamo in primo luogo questo o quell'altro ente, e per noi, in questa situazione determinata; ci porta indietro al punto in cui tutte le cose ci appaiono fra loro egualmente indifferenti.

Ma ciò non accade secondo un ordine preciso in cui prima passiamo in rassegna le singole cose e noi stessi, e poi valutiamo se ciò abbia per noi ancora un valore. Questo è assolutamente impossibile. È già impossibile in sé da realizzare, anche a prescindere dal fatto che in realtà non risponde al vero. Questa *indifferenza delle cose e di noi stessi verso di esse* non è il [208] risultato di una somma di valutazioni, ma accade come quando, in un sol colpo, tutto e ogni cosa diviene indifferente, tutto e ogni cosa si livella, insieme e contemporaneamente nell'indifferenza.

Quest'ultima non passa saltando da una cosa all'altra come un fuoco per distruggerle, bensì d'un tratto tutto ne è avvolto e circondato. L'ente — come noi diciamo — *nella sua totalità* è diventato indifferente, non esclusi noi stessi in quanto persone. Noi non stiamo più, come soggetti e simili di fronte a questo ente e distinti da esso, bensì ci troviamo nel mezzo dell'ente nella sua totalità, cioè nella totalità di questa indifferenza. L'ente nella sua totalità tuttavia non scompare, anzi, *si mostra in quanto tale* proprio nella sua indifferenza. Il *vuoto* consiste qui nell'*indifferenza* che avvolge l'ente *nella sua totalità*.

Prima di domandarci come dobbiamo concepire più precisamente questo vuoto e come di conseguenza debba venir determinato l'essere-lasciati-vuoti, riepiloghiamo l'interpretazione fino ad ora compiuta della noia profonda. Stiamo considerando una *terza* noia, la quale deve avvicinarci alla profondità della sua essenza, e questo non percorrendo la via (che in linea di principio dev'essere possibile) di una costruzione della noia a partire dal tempo, bensì nel medesimo modo delle forme precedenti. Visto dall'esterno, questo modo di procedere sembra una successione qualunque di trattazioni della noia in generale, messe insieme in modo casuale. Eppure si è già delineato un certo elemento indicatore per una connessione tra queste forme: il loro divenire-più-profonde. Tentiamo ora, procedendo nella medesima direzione, di considerare una terza forma di noia, che noi fissiamo con la denominazione "uno si annoia". "Es", uno — con ciò è detto che qui non c'è qualcosa di determinato che procura noia, madie neppure noi stessi non ci poniamo in questione in un determinato comportamento come siamo abituati a conoscerci nella quotidianità, ma che ogni singola cosa che ci è nota precipita, viene condotta in questo precipizio mediante la noia stessa. Ciò vuol dire che in questa [209] noia non compiamo una sorta di astrazione, sulla base della quale ci trasfiguriamo da un determinato io individuale in un determinato io universale. La noia nella forma dell'"uno si annoia" ci è già più vicina, se osserviamo che le manca lo scacciatempo. Questo mancare non è un mero restare assente del medesimo o un dimenticarlo, bensì proviene dalla noia stessa, dal momento che non ammettiamo più in generale scacciatempo alcuno. Ciò significa che ci abbandoniamo a questa noia come a qualcosa che ha in noi il predominio e che in certo

qual modo afferriamo in questo predominio, senza poterlo o volerlo chiarire, riferendolo alla noia. Di conseguenza, non ci opponiamo a questa noia in uno scacciamento che vuole cacciarla via, e neppure propriamente la sfuggiamo, bensì sperimentiamo un peculiare essere costretti in essa, un essere costretti ad ascoltare ciò che essa ha da dirci, un essere costretti nella peculiare verità, rivelatività, che è insita in questo come in generale in ogni stato d'animo. Ma a partire da questa correlazione di scacciamento e noia non penetriamo ancora, per quanto questa correlazione sia comunque importante, nell'essenza intrinseca della terza forma. Ciò avverrà solamente osservando i momenti strutturali dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso. Naturalmente, all'inizio dell'analisi questi momenti non devono venir presi in modo vincolante, col rischio che si modifichino. L'essere-lasciati-vuoti qui non è più il restare assente di un determinato venir-colmati da una occupazione qualunque con qualcosa: non cerchiamo affatto nulla di simile. Non è neppure il dimenticare il proprio sé, nei confronti del quale ci lasciamo andare a una cosa qualunque nella quale veniamo, assorbiti. Eppure ogni ente, non solo, questo oppure quello, si trova in una singolare indifferenza, ogni ente, non l'uno dopo l'altro, bensì tutti d'un colpo.

Ma allora possiamo parlare ancora di un *essere-lasciati-vuoti*, [210] qui dove noi stessi facciamo parte di questo ente divenuto indifferente? Se anche noi facciamo parte di questo ente divenuto indifferente, allora resta anche indifferente se siamo colmati oppure lasciati-vuoti. L'essere-lasciati-vuoti è possibile sempre e soltanto dove sussiste l'esigenza d'esser riempiti, la necessità di una pienezza, e non è indifferenza del vuoto. Ma se l'ente nella sua totalità si trova nell'indifferenza, allora per l'appunto *tutto*, anche questo essere-lasciati-vuoti, è indifferente, cioè impossibile. Certo, ed è proprio per questo che noi diciamo "uno si annoia"; non io in quanto io, eppure "uno", e cioè "uno" in quanto questo esser-ci determinato. Ma questa determinatezza dell'esser-ci non è connessa con l'egoità così come la conosciamo. L'indifferenza dell'ente nella sua totalità si manifesta per l'esser-ci, ma per esso in quanto tale. Ciò significa che l'esser-ci si trova posto da questa noia dinanzi all'ente nella sua totalità, in quanto in questa forma di noia l'ente che ci circonda non offre più alcuna possibilità del fare e alcuna possibilità del la-

sciare fare. Esso si nega nella sua totalità in relazione a tali possibilità. Si nega così a un *esser-ci* che, in quanto tale, nel mezzo di questo ente nella sua totalità, si rapporta ad esso — ad esso, all'ente in quanto tale che ora si nega; a un *esser-ci* che si deve rapportare ad esso, se deve essere come ciò che è. L'*esser-ci* si trova così consegnato all'ente che si nega nella sua totalità.

In questa *terza forma* di noia l'*essere-lasciati-vuoti* consiste nell'*esser-consegnato dell'esser-ci all'ente che si nega nella sua totalità*. In questo “uno si annoia” noi — in quanto *esser-ci* — ci troviamo in qualche modo completamente piantati in asso, non soltanto non occupati da questo o da quell'ente, non soltanto dimenticati da noi stessi sotto questo o quell'altro aspetto, bensì nella totalità. L'*esser-ci* sta ormai sospeso in mezzo all'ente che si nega nella sua totalità. Il vuoto non è un buco tra quanto è colmato, bensì riguarda l'intero ente e tuttavia *non è il nulla*.

[211] b) Essere-tenuti-in-sospeso come *esser-costretti*
nella originaria realizzazione della possibilità dell'*esser-ci*
in quanto tale. L'unità strutturale di *essere-lasciati-vuoti*
ed *essere-tenuti-in-sospeso* come unità dell'ampiezza dell'ente
che si nega nella sua totalità e dell'unico culmine
di ciò che rende possibile l'*esser-ci*

Eppure questo “uno si annoia”, per quanto possa emergere intensamente, non ha il carattere della disperazione. Questo *essere-lasciati-vuoti* come *essere-consegnati* all'ente che si nega nella sua totalità, non è l'unico elemento che domina l'*esser-ci*, non costituisce da solo la noia, bensì è in sé *correlato* a un altro momento, come sappiamo dal punto di vista formale: a un *essere-tenuti-in-sospeso*, in uno con il quale soltanto costituisce la noia. Questa noia profonda non conduce mai alla disperazione senza una sua metamorfosi essenziale, nel corso della quale trapassa in un altro stato d'animo.

Si tratta ora di vedere questa correlazione dell'*essere-lasciati-vuoti* nella noia con l'altro momento strutturale. Ma, nuovamente, non possiamo semplicemente presupporre questa correlazione sulla base di quanto

abbiamo raggiunto in precedenza, bensì è necessario vedere questa correlazione di essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso a partire dall'essenza stessa di questa noia, e vederla in modo nuovo. Quindi dobbiamo domandarci, come se non sapessimo nulla del secondo momento strutturale: in che senso l'essere-lasciati-vuoti che è specifico di questa noia, è in sé in generale correlato a un qualcosa d'altro? La noia e il suo essere-lasciati-vuoti consistono qui nell'essere-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. Cosa significa che l'ente nella sua totalità neghi le possibilità del fare e lasciar fare a un esser-ci? Ogni *negare* è in sé un *dire*, cioè un rendere-manifesto. Cosa dice l'ente che si nega nella sua totalità in questo negarsi? Dice un diniego. Di che cosa? Di ciò che all'esser-ci potrebbe e dovrebbe essere in qualche modo destinato. E questo cos'è? Appunto le [212] *possibilità* del suo fare e lasciar fare. Il diniego parla di queste possibilità dell'esser-ci. Il diniego non ne parla, non apre su di esse un dibattito, bensì negando *le indica*, e nel negarle le rende note. Per cui da questo negarsi dell'ente nella sua totalità, le possibilità dell'esser-ci, del suo fare e lasciar fare, vengono solo accennate in modo indeterminato, solo con-dette in generale. A ciò corrisponde quel qualcosa di indeterminato che ci muove quando sappiamo che ci stiamo annoiando. L'ente nella sua totalità è diventato indifferente. Ma non solo: insieme a ciò si mostra anche qualcos'altro, accade l'emergere delle possibilità, che l'esser-ci potrebbe avere ma che proprio in questo annoiarsi giacciono inutilizzate, e in quanto inutilizzate ci piantano in asso. In ogni caso vediamo che nel diniego è insito un rimando a qualcosa d'altro. Questo rimando è *l'annuncio delle possibilità che giacciono inutilizzate*. Se il vuoto di questa terza forma di noia consiste in questo negarsi dell'ente nella sua totalità, e di conseguenza l'essere-lasciati-vuoti nell'esser-consegnati ad esso, allora, sulla base del rimando che è insito nel diniego, l'essere-lasciati-vuoti ha nondimeno un riferimento strutturato a qualcosa d'altro. Dopo tutte le analisi precedenti possiamo supporre che forse questo *dire* che è insito nel negare stesso, questo *indicare le possibilità che giacciono inutilizzate*, è *l'essere-tenuti-in-sospeso* che appartiene a questo essere-lasciati-vuoti.

Però, cosa ha a che fare *l'annuncio* delle possibilità dell'esser-ci che giacciono inutilizzate insito nel negarsi con l'essere-tenuti-in-sospeso? Ma,

soprattutto, ci ricordiamo che, nell'interpretare *le due* forme di noia discusse in precedenza, nel momento strutturale dell'essere-tenuti-in-sospeso abbiamo incontrato in entrambi i casi uno specifico *riferimento al tempo*, non solo, ma proprio il momento dell'essere-tenuti-in-sospeso ha di volta in volta aperto lo sguardo sull'essenza temporale della noia. Nella prima forma era l'esser-trattenuti dal corso esitante del tempo, nella seconda [213] l'esser-deferiti dal tempo che sta fermo. Ma in questa terza forma? Se pure l'annuncio delle possibilità negate ha qualcosa a che fare con l'essere-tenuti-in-sospeso specifico di questa terza forma, qui non si trova traccia del tempo. In generale, questa terza forma di noia non ha in sé alcun esplicito riferimento al tempo — né un esitare del tempo, né il trascorrere di un tempo determinato che congediamo. Piuttosto si è quasi tentati di dire che in questo annoiarsi uno è come senza tempo, ci si sente sollevati al di fuori del flusso del tempo.

Così sembra in effetti, e sarebbe sbagliato cancellare in qualche modo in questa noia questo aspetto della lontananza del tempo, ed equivocarla affrettatamente per assecondare una determinata teoria. Certo dobbiamo realmente ricordarci di quanto abbiamo detto fino ad ora, e allora soltanto dovrà dispiegare il suo effetto il significato delle discussioni precedenti.

Ci ricordiamo che, ogni volta che abbiamo tentato di penetrare nella struttura temporale della noia, abbiamo dovuto sperimentare il fatto che, con la concezione volgare del tempo, inteso come uno scorrere di punti-ora, non si è ottenuto nulla. Ma allo stesso tempo è risultato che quanto più ci avviciniamo all'essenza della noia, tanto più evidente diviene il suo radicamento nel tempo — il che ha necessariamente rafforzato la nostra convinzione che la noia possa venir concepita solamente a partire dalla temporalità originaria. Ora che tentiamo di avanzare nella profondità essenziale della noia, non si mostra alcuna traccia del tempo, quasi fossimo abbagliati dalla vicinanza dell'essenza della noia. In effetti è così, e non soltanto qui, in questo determinato stato d'animo della noia. In tutte le interpretazioni di quanto è essenziale in ogni regione e campo dell'esser-ci, arriva il momento in cui tutte le conoscenze, e soprattutto tutto il sapere letterario, non servono più. Per quanto diligentemente possiamo assommare quanto abbiamo detto in precedenza,

ciò non serve a niente, se non troviamo la forza della semplicità dello sguardo essenziale — proprio là dove sembra che non ci sia più nulla da vedere e da comprendere. [214] Così anche ora. Da un lato lo sguardo gettato nel carattere della noia profonda, eppure non si trova nessuna traccia del tempo e della struttura temporale della noia stessa, dall'altro lato la conoscenza dell'essenza temporale della noia in quanto tale, e quindi l'attesa, proprio in questa noia profonda, di un robusto saltare agli occhi del suo carattere temporale.

Allo stato delle cose ci resta da osservare solo questo: condurre avanti l'interpretazione che abbiamo iniziato, senza curarci dell'essenza temporale, per il momento ancora nascosta, anche di questa terza forma di noia, invece di abbandonarla e di immettervi dentro a forza la struttura temporale in omaggio a una corrispondenza esteriore con le forme di noia discusse in precedenza.

Abbiamo definito l'essere-lasciati-vuoti in questa terza forma di noia come esser-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. Questo diniego è in sé — non casualmente, bensì in conformità alla sua essenza di diniego — un annunciare le possibilità dell'esser-ci che giacciono inutilizzate, il quale esser-ci in un tale esser-consegnato si sente situato al centro dell'ente. In tale annunciare le possibilità negate è insito il richiamo a qualcosa d'altro, alle possibilità in quanto tali, alle possibilità che giacciono inutilizzate *in quanto* possibilità dell'esserci. Al diniego è dunque associato questo annunciante richiamare a... Dobbiamo ora caratterizzare ciò in modo più preciso. Solo così, infatti, porteremo in luce l'essere-tenuti-in-sospeso specifico della terza forma, e precisamente nel suo rapporto con l'essere-lasciati-vuoti. Ora, se questo annunciante richiamare le possibilità dell'esserci si accompagna al diniego, il carattere specifico dell'annunciare, e dunque dell'essere-tenuti-in-sospeso che cerchiamo, sarà con-determinato dal carattere specifico del negarsi dell'ente nella sua totalità. In cosa consiste il carattere peculiare di questo negarsi?

Uno si annoia. Non è da *questo* o da *quell'altro* ente che veniamo annoiati. Non siamo noi che, di volta in volta, in occasione di questa situazione determinata [215] *ci* annoiamo, bensì c'è *uno che si* annoia. Non ci si nega questo o quell'ente nelle immediate vicinanze di questa

situazione determinata, bensì ogni ente che in quella situazione ci circonda, si ritira nell'indifferenza; ma non soltanto ogni ente della situazione in questione in cui casualmente ci troviamo, nella quale uno si annoia, bensì questo annoiarsi spezza la situazione e ci immette pienamente *nell'ampio spazio* di ciò che di volta in volta è manifesto, lo è stato e potrebbe essere tale nella sua totalità per l'esser-ci in questione in quanto tale. Questo ente *nella sua totalità* si nega, e ciò a sua volta non soltanto in un aspetto determinato, a proposito di qualcosa di determinato che noi magari avevamo intenzione di intraprendere con l'ente, ma ciò che si nega è questo ente nella sua totalità *nell'ampiezza suddetta*, sotto ogni *aspetto* e a ogni *proposito* e a ogni *riguardo*. In tal modo l'ente diviene nella sua totalità indifferente.

Ma a chi lo diviene? Non a me in quanto me, non a me con questi determinati propositi ecc... Dunque all'io privo di nome e di determinazioni? No, ma al sé, il cui nome, la cui condizione eccetera sono divenuti privi di importanza, sono stati anch'essi inclusi nell'indifferenza. Eppure il sé, che diviene privo di importanza in riferimento a tutto ciò, non perde per questo la sua determinatezza, ma al contrario, questo peculiare impoverimento, che ha inizio con questo "annoarsi" in riferimento alla nostra persona, *porta* per la prima volta il sé in tutta la sua nudità di fronte *a se* stesso come quel sé che ci è, e che ha assunto il proprio esser-ci. A qual scopo? *Per esserlo*. Non a me in quanto me, bensì all'esser-ci che è in me, si nega l'ente nella sua totalità, quando so di annoiarmi.

È l'esser-ci in quanto tale che viene colpito dall'ente che si nega nella sua totalità, cioè ciò che fa parte del suo poter-essere in quanto tale, ciò che riguarda la possibilità dell'esserci in quanto tale. Ma ciò che riguarda una possibilità in quanto tale, è *ciò che la rende possibile*, ciò che conferisce ad essa in quanto possibile la possibilità. Questo qualcosa di estremo e di primo, ciò che rende possibili [216] tutte le possibilità dell'esser-ci in quanto possibilità, questo qualcosa che sorregge il poter essere dell'esser-ci, le sue possibilità, è colpito dall'ente che si nega nella sua totalità. Ma ciò significa che l'ente che si nega nella sua totalità, non annuncia una qualsivoglia possibilità di me stesso, non racconta qualcosa su di esse, bensì questo annuncio nel diniego è una *chiamata*, è quan-

to autenticamente rende possibile l'esser-ci in me. Questa chiamata delle possibilità in quanto tali, che si accompagna al negarsi, non è un indeterminato richiamare a possibilità qualsivoglia e mutevoli dell'esser-ci, bensì è un puro e semplice, inequivocabile richiamare *ciò che* rende possibile, il quale sorregge e guida tutte le possibilità essenziali dell'esser-ci e per il quale tuttavia non abbiamo apparentemente alcun contenuto, cosicché non possiamo dire che cosa esso sia nello stesso modo in cui indichiamo cose sussistenti e le definiamo come questo e quello. Questa singolare mancanza di contenuto di ciò che rende autenticamente possibile l'esser-ci non ci deve disturbare; ossia, non dobbiamo eliminare il carattere inquietante di questa mancanza di contenuto, il quale fa parte di questo "annoarsi", se in generale siamo in grado di lasciar risonare fino in fondo in noi questo stato d'animo "dell'annoarsi" in tutta la sua ampiezza di oscillazione. Questo richiamo che si annuncia a ciò che autenticamente rende possibile l'esser-ci nella sua possibilità, è un *necessario essere proiettati nell'unico culmine di questo originario rendere possibile*. Uno si annoia. Alla piena ampiezza dell'ente che si nega nella sua totalità, ente nel mezzo del quale noi ci troviamo situati, corrisponde l'unico acuirsi dell'essere-tenuti-in-sospeso in direzione di ciò che rende originariamente possibile l'esser-ci nel mezzo dell'ente in tal modo manifesto nella sua totalità. Uno si annoia. A questo venir-piantati in asso dall'ente che si nega nella sua totalità appartiene al contempo il venir-costretti in questo culmine estremo della possibilizzazione autentica dell'esser-ci in quanto tale. Con ciò abbiamo determinato *l'essere-tenuti-in-sospeso specifico della terza forma: esser-costretti nella possibilizzazione originaria dell'esser-ci in quanto tale*.

[217] Entrambi i momenti, questa completa *ampiezza* dell'ente che si nega nella sua totalità, e l'unico *culmine* di ciò che rende possibile l'esser-ci in quanto tale, entrambi insieme, in una loro propria unità, si rivelano come ciò che è in movimento nell'esser-ci quando deve dire che si annoia. Dilatandosi fino ai confini che circondano l'ente nella sua totalità nel modo d'essere dell'acuirsi dell'esser-ci in direzione dell'unicum originario da cui scaturisce il render possibile se stesso — questa è la noia, la noia, che intendiamo quando diciamo che uno si annoia. Questo *lasciar-vuoti che trascina nell'ampiezza*, in uno con l'*acutente tenere-*

in-sospeso, è la modalità originaria del disporre dello stato d'animo che chiamiamo noia.

§ 32. *Il carattere temporale della noia profonda*

A questo punto entrambi i momenti strutturali della terza forma di noia sono stati elaborati ed evidenziati nella loro unità strutturale. È stato possibile effettuare ciò senza riferirsi al tempo. Qui non svolgono alcun ruolo né il tempo esitante né il tempo che sta fermo che ci concediamo annoiandoci. È più che evidente che in questo “annoarsi” soprattutto l'orologio non entra in gioco. Qui il guardare-l'ora perde ogni senso. Ma anche il prendersi-tempo o non-avere-tempo sono privi di significato. Eppure tanto in questa noia ci manteniamo lontani da ogni uso dell'orologio, altrettanto risulta indifferente se nel momento in cui ci annoiamo abbiamo o meno del tempo, altrettanto poco ci occupiamo del tempo — e tuttavia gli siamo vicini, tanto profondamente in questo “annoarsi” ci muoviamo nell'essenza del tempo. Per ragioni che vengono immediatamente in luce, dobbiamo ora limitarci a fare semplicemente un cenno a quanto in questa terza forma di noia è proprio del tempo. Naturalmente qui è necessario dirigere lo sforzo della concentrazione sull'intero fenomeno, per arrivare [218] a vedere il carattere temporale di questa profonda forma di noia.

a) L'esser-incantati-e-incatenati dall'unitario e triplice orizzonte del tempo come carattere temporale dell'essere-lasciati-vuoti

L'ente si nega nella sua totalità. Si ritira in una sorta di indifferenza. Tutto vale ugualmente tanto e ugualmente poco. L'ente si sottrae a noi, pur restando l'ente che è. Ogni ente ci si sottrae sotto ogni aspetto, senza eccezioni e il modo stesso in cui noi Io guardiamo, anch'esso si sottrae sotto ogni aspetto: ogni ente che rivediamo come ciò che è stato, che è divenuto e passato, e il modo stesso di rivederlo; ogni ente a cui noi miriamo come futuro, e il modo stesso di vederlo. Tutto — l'en-

te si sottrae contemporaneamente sotto ogni aspetto, riguardo e proposito. Le tre visuali dell'aspetto, del riguardo e del proposito non sono Visuali proprie del mero percepire o dell'apprendere teoretico o magari contemplativo, bensì sono le visuali per ogni fare e lasciar-fare dell'esserci. Questa onni-totalità della visuale in cui l'esserci costantemente si muove — per quanto l'una visuale possa essere chiusa e circondata dalla nebbia e l'altra privilegiata in modo unilaterale —, l'insieme-contemporaneo di queste tre visuali si divide e si ripartisce nel *presente*, nell'*esserstato* e nel *futuro*. Queste tre visuali non sono una successione, bensì sono originariamente unite in modo semplice nell'orizzonte del tempo in quanto tale. Originariamente è l'uno e *unitario orizzonte-totale del tempo*. Ogni ente si nega contemporaneamente nel suo che cosa e nel suo come; noi abbiamo detto: *nella sua totalità*. Ciò adesso significa: *in un orizzonte del tempo originariamente unificante*. È evidente che questo "nella sua totalità" è possibile solamente nella misura in cui l'ente è circondato dall'uno e insieme triplice orizzonte del tempo. Se l'ente *nella sua totalità* deve potersi negare, dev'essere all'opera questo orizzonte del tempo, in modo tale da essere pienamente dischiuso nella sua interezza.

[219] Solo, da ciò risulta chiaro che unicamente il tempo ha in definitiva un suo ruolo nel rendere-possibile la manifestatività dell'ente nella sua totalità, e non nel negarsi dell'ente nella sua totalità. In tal modo, in fondo, il tempo ha un suo ruolo ovunque si manifesti l'ente nella sua totalità, il che però non deve necessariamente accadere sempre nella modalità del negarsi. Con il richiamo all'orizzonte temporale non otteniamo nulla. In altri termini: seguendo tale cammino non viene affatto in luce un essenziale riferimento al tempo della terza forma di noia, bensì tutt'al più una ben nota ovvietà, secondo la quale, se vogliamo riassumere insieme ogni ente, abbiamo bisogno dell'orizzonte del tempo in tutte le tre direzioni.

Ma, in filosofia non si è mai sentito un caso in cui una piatta ovvietà non nascondesse dietro di sé proprio l'abissale difficoltà del problema. Nel nostro caso non si tratta soltanto di un problema, bensì di un'intera dimensione di problemi.

Ammettiamo pure — in modo approssimativo e impreciso, come

lo comprendiamo ora — che l'intero orizzonte temporale sia la condizione di possibilità della manifestatività dell'ente nella sua totalità, a prescindere da come questo stesso ente nella sua totalità si comporti e si mostri, se si doni a noi negandosi oppure in altro modo. Cosa significa qui che il tempo è un orizzonte? Ci si può con relativa facilità richiamare a questo concetto, eppure è difficile dire che cosa significhi qui "orizzonte", e come ciò — in quanto funge da orizzonte — sia possibile a partire dall'essenza del tempo.

Ma quand'anche tali questioni siano state correttamente poste ed elaborate — il che non risponde affatto al vero —, non saremmo tuttavia ancora giunti a capo del nostro problema, bensì soltanto all'inizio. Infatti, in tal modo non è ancora stato determinato se l'orizzonte temporale abbia un ruolo solamente nella manifestatività dell'ente in generale o anche nel fatto che l'ente in generale possa negarsi. Se le cose stanno in [220] quest'ultimo modo, vuol dire che l'orizzonte temporale entra in gioco di volta in volta in ogni divenir-manifesto dell'ente nella sua totalità, non solo in generale, bensì proprio in riferimento a questo suo modo determinato. Ma allora ciò implica che l'orizzonte temporale può entrare in gioco in molteplici modi che ci sono ancora del tutto sconosciuti; e che noi non sospettiamo neppure quali siano gli abissi dell'essenza del tempo. Come stanno le cose in relazione a questo *orizzonte del tempo* che in qualche modo circonda l'ente nella sua totalità? Passato, presente, futuro, sono forse come una serie ordinata di sfondi scenici che stanno intorno all'ente e formano così il suo spazio d'azione? Questo orizzonte è forse come la parete di un contenitore, la cui superficie non ha alcun rapporto con il contenuto, al quale non può né vuole fare altro che avvolgerlo e racchiuderlo? Come stanno le cose riguardo a questo orizzonte del tempo? *In qual modo il tempo viene ad avere un orizzonte?* Ci urta contro, come contro un rivestimento rovesciatogli sopra, oppure l'orizzonte fa parte del tempo stesso? Ma perché poi vi è questo qualcosa che delimita () il tempo stesso? Come e perché il tempo si dà e si forma un tale limite? E se l'orizzonte non è fisso, a che cosa si ancora nel suo mutare? Queste sono questioni centrali, ma — come facilmente vediamo — questioni che riguardano l'essenza del tempo in generale, di cui ora non possiamo né vogliamo discutere a vanvera. Non-

dimeno dobbiamo ora chiarire in che senso il negarsi dell'ente nella sua totalità, e tutto ciò che nell'essenza della terza noia è proprio di ciò, *in che senso l'essere-lasciati-vuoti e l'essere-tenuti-in-sospeso* di queste forma di noia siano connessi con il *tempo*. A questo compito non possiamo sottrarci; dobbiamo mostrare che e come questo specifico essere-lasciati-vuoti in quanto tale, e quindi anche l'essere-tenuti-in-sospeso che gli è relativo, siano possibili a partire dall'essenza del tempo e da essa soltanto.

Uno si annoia. Ciò implica l'essere-lasciati-vuoti ed esser-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. [221] Secondo tale disposizione, l'esser-ci non è in grado di strappare in alcun modo qualcosa all'ente nella sua totalità. L'ente nella sua totalità si sottrae, ma non come se l'esser-ci fosse lasciato solo. L'ente nella sua totalità si sottrae, ciò vuol dire: l'esser-ci esiste nel mezzo dell'ente nella sua totalità, lo ha intorno, sopra e dentro di sé, ma non si può piegare a questo sottrarsi. Non può: lo stato d'animo dispone in modo tale che l'esser-ci in tal modo disposto non se la sente più di aspettarsi una qualunque cosa, sotto un qualunque aspetto, dall'ente nella sua totalità, perché nell'ente non c'è più nulla che attiri a sé. Esso si sottrae nella sua totalità. Ma questo *sottrarsi* dell'ente che in ciò stesso si rende manifesto, è possibile soltanto se l'esser-ci in quanto tale non riesce più a stargli dietro, se in quanto esser-ci è incantato-e-incatenato, e lo è nella sua totalità. Dunque ciò che mantiene manifesto l'ente nella sua totalità e lo rende in generale accessibile in quanto tale, l'orizzonte temporale, proprio questo, deve al tempo stesso vincolare a sé l'esser-ci, incantarlo-e-incatenarlo. Uno si annoia. Questo stato d'animo, nel quale l'esser-ci è ovunque, eppure non può stare in alcun luogo, ha il carattere peculiare dell'essere-incantato-e-incatenato. *Ciò che incanta-e-incatena* non è altro che *l'orizzonte temporale*. Il tempo incanta-e-incatena l'esser-ci, ma non come tempo che si è fermato nel suo differire dallo scorrere, bensì il *tempo al di là di tale scorrere e del suo fermarsi*, il tempo che è sempre l'esser-ci *stesso nella sua totalità*. Questo tempo, nella sua interezza, incanta-e-incatena come un orizzonte. Incantato-e-incatenato dal tempo, l'esser-ci non può trovare le vie verso l'ente, il quale proprio in questo orizzonte del tempo che incanta-e-incatena, si *mostra* nella sua totalità *come l'ente che si nega*.

Uno si annoia. Incantato-e-incatenato, eppure abituato a conoscere e a prendersi cura appunto soltanto di enti, e cioè sempre di questo e di quello, laddove l'ente si nega nella sua totalità, l'esser-ci non trova nulla che gli possa "spiegare" questo incanto-e-incatenamento. Da ciò ha origine l'enigmaticità e l'ascosità del potere che ci avvolge in questo "annoarsi". Infatti in questo stato d'animo non siamo soliti filosofare sulla noia, bensì — ci annoiamo. Noi lasciamo piuttosto a questo oscuro incanto-e-incatenamento il suo potere.

Viene dunque alla luce che l'*essere-lasciati-vuoti* è possibile solamente [222] come *essere-incantati-e-incatenati dall'orizzonte temporale in quanto tale*, e che in ciò l'ente proprio in virtù dell'essere incantati-e-incatenati può rifiutarsi e negarsi. Per l'esser-ci così incantato-e-incatenato sorge il vuoto del negarsi nella sua totalità da parte dell'ente. Questo essere-incantato-e-incatenato dell'esser-ci deve appunto — questo è il senso peculiare di tale stato d'animo — lasciare a tale stato d'animo l'intero campo d'azione. Ciò che in questo stato d'animo incanta-e-incatena non è il punto temporale determinato in cui sorge la noia in questione: questo determinato "ora" infatti scompare d'un colpo e il segno di ciò è che noi non ci preoccupiamo affatto dell'orologio e simili. Ma ciò che incanta-e-incatena non è neppure un "ora" dilatato, come per esempio lo spazio di tempo durante il quale questa noia perdura. Essa non ha affatto bisogno di un tale spazio di tempo, può coglierci fulminea come un istante, eppure proprio in questo istante c'è l'intera ampiezza dell'intero tempo dell'esser-ci, e non è per nulla esplicitamente articolata e delimitata in direzione del passato e del futuro. Né solo presente, né solo passato, né solo futuro, ma neppure la loro somma, bensì contemporaneamente la loro *inarticolata unità* nella semplicità di questa unità del loro orizzonte.

b) L'essere-costretti nell'attimo
dal tempo che incanta-e-incatena come il carattere temporale
dell'essere-tenuti-in-sospeso.
L'unità temporale di essere-lasciati-vuoti
ed essere-tenuti-in-sospeso

Uno si annoia. Ciò che noi tentiamo — e non casualmente — di chiarire esplicitamente con grande sforzo e meticolosità, è presente in una schietta semplicità nello stato d'animo. Certo però in modo tale per cui, se questa noia dovesse emergere e noi ci lasciassimo pervadere da lei, potremmo, se la comprendiamo veramente, darle un'oscillazione più viva. Ma con quanto abbiamo detto, non la comprendiamo ancora, non ancora completamente, perché ci siamo [223] avvicinati soltanto a quanto è proprio del tempo nel primo momento, l'essere-lasciati-vuoti. Sappiamo però che in questo negarsi dell'ente nella sua totalità, è insito un costringere al culmine di ciò che rende possibile l'esser-ci in quanto tale.

Il tempo è ciò che in questa noia colpisce l'esser-ci, gettandolo nel suo incatenamento. Con questo incantare-e-incatenare il tempo dà all'ente nella sua totalità la possibilità di negarsi all'esser-ci che si trova così incantato-e-incatenato, cioè, per così dire, gli offre la possibilità di rinfacciargli le possibilità del suo fare e lasciar fare nel mezzo dell'ente e, in riferimento ad esso come possibilità che giacciono inutilizzate. Questo potere incantatore-e-incatenante del tempo è dunque quanto autenticamente nega, vale a dire quanto al tempo stesso, secondo ciò che abbiamo detto in precedenza, con-dice e chiama ciò che è autenticamente negato, cioè ciò che è inaccessibile, se l'esser-ci, secondo le sue possibilità, deve essere ciò che può essere e come lo può essere. Ciò che incanta-e-incatena e nega dev'essere al tempo stesso quanto, annunciando, affranca e in definitiva rende possibili le possibilità dell'esser-ci. Ciò che incanta-e-incatena dispone al tempo stesso ciò che autenticamente rende-possibile, anzi, questo *tempo che incanta-e-incatena* è esso stesso il *culmine* che rende essenzialmente possibile l'esser-ci. Il tempo che in tal modo incanta-e-incatena l'esser-ci, tempo che si rende manifesto nella noia come ciò che incanta-e-incatena, si annuncia al tempo stesso come ciò che autenticamente rende-possibile. Ma ciò che il tempo annuncia quan-

to incanta-e-incatena, lo annuncia nel rifiuto e nella negazione di sé, e al tempo stesso tuttavia lo trattiene come se si fosse dileguato, cioè come *possibile* e solo come *ciò che si manifesta come affrancabile* e che rende autenticamente possibile quanto vi è di libero; tutto ciò non è niente di meno che la *libertà dell'esser-ci* in quanto tale. Infatti la libertà dell'esser-ci consiste solo nel *liberarsi* da parte dell'esser-ci. Ma il liberarsi da parte dell'esser-ci accade sempre e soltanto quando l'esser-ci *si decide nei confronti di se stesso*, cioè si apre per sé in quanto esser-ci. Tuttavia nella misura in cui l'esser-ci si trova situato nel mezzo dell'ente, di volta in volta come questo esserci, con questo suo tempo nell'unità delle sua triplice visuale, può decidersi soltanto se riunisce tutto ciò in un culmine, se si decide all'agire [224] qui e ora in questo aspetto essenziale e nelle possibilità essenziali che ha scelto. Ma questo *decidersi* dell'esser-ci verso se stesso, cioè di essere nel mezzo dell'ente, quell'ente determinato che è destinato a essere, questo decidersi è *l'attimo*. Perché? L'esser-ci non è un ente sussistente accanto ad altre cose, bensì è posto nel mezzo dell'ente dalla manifestatività dell'intero orizzonte temporale. In quanto esser-ci, si mantiene già da sempre in questa triplice visuale. In quanto riposa-nel-tempo, è ciò che può essere, soltanto se ci è, cioè se si apre nella sua manifestatività, si decide di volta in volta per il suo tempo, cioè di volta in volta qui e ora, in riferimento a questo ente manifesto in questo modo particolare. Solo nel decidersi verso se stesso nell'attimo, l'esser-ci fa uso di quanto autenticamente lo rende possibile, cioè del tempo in quanto attimo. L'attimo non è altro che lo *sguardo* della *decisione*, nella quale l'intera situazione di un agire si apre e si mantiene aperta. Dunque ciò che il tempo che incanta-e-incatena tiene con sé, e contemporaneamente nel tenere-con-sé annuncia come affrancabile e dà a conoscere come possibile, è qualcosa che fa parte del tempo, e ciò-che-rende-possibile, che a sua volta può essere tempo ed esso soltanto, l'attimo. *L'essere-costretto dell'esser-ci nel culmine di ciò che rende autenticamente possibile* è l'essere-costretto *dal tempo che incanta-e-incatena in questo stesso tempo* nella sua essenza autentica, cioè *nell'attimo* come possibilità fondamentale dell'esistenza autentica dell'esser-ci.

Uno si annoia. In tale stato d'animo il tempo che incanta-e-incatena

nella sua totalità, annuncia se stesso come ciò che deve venir spezzato e può venir spezzato unicamente nell'*attimo*, in cui il tempo stesso è all'opera come ciò che rende autenticamente possibile l'esser-ci nel suo agire. Così vediamo, anche se solo per sommi capi, che, in virtù di questo incantare-e-incatenare dell'orizzonte temporale in quanto tale e dell'attimo che in questo negarsi è con-annunciato, proprio questa *unità* di *essere-lasciati-vuoti* ed *essere-tenuti-in-sospeso* nella terza forma di noia è *determinata* per intero dall'essenza *del tempo*.

[225] Ciò che qui denominiamo "attimo" è ciò che per la prima volta in filosofia Kierkegaard ha realmente compreso — una comprensione grazie alla quale, dall'antichità, inizia la possibilità di un'epoca della filosofia completamente nuova. La possibilità, dico: oggi, che per qualche ragione Kierkegaard è divenuto una moda, siamo arrivati al punto che la letteratura su Kierkegaard e tutto ciò che le sta intorno, fa tutto il possibile per non comprendere questo elemento decisivo della filosofia kierkegaardiana.

Abbiamo tentato di porre in evidenza il *carattere temporale della terza forma di noia*. Da tutto ciò che abbiamo detto finora, dobbiamo desumere che con tali analisi urtiamo contro un limite, e che dunque l'analisi stessa incontra necessariamente una difficoltà che, nei confronti di tutte le difficoltà precedenti, ha un carattere peculiare. La ragione di tale difficoltà è duplice. In primo luogo tale ragione è insita nell'essenza stessa di questa forma di noia, in quanto nasconde in modo accentuato il suo carattere temporale, lo nasconde per lo meno all'apparenza; in secondo luogo la ragione della difficoltà di portare avanti l'esposizione che ci siamo proposti, consiste nel modo in cui impostiamo la questione, lungo una via che attraverso la noia conduce al tempo, senza che in precedenza ci siamo accertati a sufficienza dell'essenza del tempo; in altre parole, la via conduce direttamente nell'oscurità, senza che abbiamo una luce che possa illuminare il cammino innanzi a noi. Nonostante questo dobbiamo tentare, seguendo la necessità interna della nostra impostazione, di andare avanti su questa via fino al punto in cui urteremo contro un limite.

Seguendo il filo conduttore dei già noti momenti strutturali, abbiamo tentato di porre in evidenza il carattere temporale in riferimento a

questo “annoiarsi”. Da ciò è risultato che l’essere-lasciati-vuoti è riferito al negarsi dell’ente nella sua totalità. L’ente può negarsi nella sua totalità, soltanto se in qualche modo si rende manifesto in quanto tale, cioè nella sua totalità. La possibilità della manifestatività dell’ente nella sua totalità è insita nel fatto che l’orizzonte [226] temporale stesso si apre in tutte le sue dimensioni. Ma l’orizzonte temporale non è solo una sorta di contenitore neutrale che circonda l’ente nella sua totalità, bensì partecipa esso stesso al negarsi dell’ente perché in quanto tale, cioè come tempo dell’esser-ci, come la totalità del suo tempo, incanta-e-incatena l’esser-ci e lo fa nella misura in cui questo è pervaso dalla noia di questo “annoiarsi”. L’orizzonte temporale incanta-e-incatena l’esser-ci, in modo che questo non può più inseguire l’ente in mezzo al quale in ogni momento si trova situato, né vede, né cerca più alcuna possibilità di riflettere concretamente su se stesso all’interno di questo ente nel cui mezzo è posto. Ciò che autenticamente si nega non è l’ente, ma il tempo che rende possibile la manifestatività dell’ente nella sua totalità. Ciò che autenticamente si nega è al contempo ciò che a sua volta con-annuncia se stesso semplicemente come ciò che dà all’esser-ci la possibilità di rendersi di volta in volta concretamente possibile, come questo esser-ci all’interno e nel mezzo dell’ente nella sua totalità. L’incantare-e-incatenare del tempo, che diviene manifesto in questo “annoiarsi”, può venir spezzato solamente dal tempo. Solamente se l’incantare-e-incatenare del tempo viene spezzato, l’ente nella sua totalità non si nega più, cioè presenta le sue proprie possibilità, si rende afferrabile per il rispettivo esser-ci e dà a questo stesso esser-ci la possibilità di esistere nel mezzo dell’ente di volta in volta in un determinato aspetto, in una determinata possibilità. L’incantare-e-incatenare del tempo può venir spezzato solamente dal tempo stesso, da ciò che costituisce l’essenza stessa del tempo e che rifacendoci a Kierkegaard chiamiamo l’attimo. L’attimo spezza l’incantare-e-incatenare del tempo, può spezzarlo in quanto è una possibilità caratteristica del tempo stesso. Non è un punto-ora, che magari noi semplicemente constatiamo, bensì è lo sguardo dell’esser-ci nelle tre direzioni della prospettiva che abbiamo già conosciuto, nel presente, nel futuro e nel passato. L’attimo è uno sguardo di natura peculiare, che chiamiamo lo sguardo della decisione di agire nella situazione in cui l’esser-ci si trova di volta in volta situato.

[227] L'essenza dell'attimo e il suo radicamento nell'essenza della temporalità, nell'essenza dell'esser-ci stesso, ho già tentato di caratterizzarla in *Essere e tempo*, § 65. Naturalmente non si può comprendere isolatamente questo paragrafo, se non si è compresa l'intera opera nella sua struttura interna. Rimando tuttavia ad esso quale sostegno per affrontare questo problema, che nel paragrafo indicato non viene risolto, bensì, per così dire, soltanto determinato nel suo nucleo.

Uno si annoia. *Incantato-e-incatenato nell'ampiezza dell'orizzonte temporale*, e tuttavia in questo modo *costretto nel culmine dell'attimo* in quanto ciò che autenticamente rende possibile, che si può manifestare in quanto tale soltanto se si impone come possibilità — ciò è quanto accade in questa forma di noia. In conformità alla sua essenza, accade che noi, né ci abbandoniamo ciecamente a questo incantare-e-incatenare e neppure possiamo afferrare l'attimo, bensì entrambi ci vengono detti — contemporaneamente negati e annunciati. Entrambi — che non sono due, ma uno in modo unitario, *un uno*, di modo che noi, l'esser-ci in noi, oscilli estaticamente nell'ampiezza dell'orizzonte temporale della sua temporalità e possa, così e soltanto così, trovare il giusto ritmo di oscillazione nell'attimo dell'agire essenziale. Questo oscillare nell'arco di ampiezza e culmine è il disporre, è questa noia in quanto stato d'animo. L'ampiezza dell'orizzonte temporale che incanta-e-incatena non viene né riconosciuta né, in generale, compresa esplicitamente in quanto tale, e nondimeno si manifesta in questo incantare-e-incatenare, che rimane esso stesso irriconoscibile. Il culmine dell'attimo non viene in quanto tale né scelto, né fatto oggetto di meditazione e conoscenza. Esso si manifesta a noi come ciò che autenticamente rende-possibile, del quale resta in quanto tale un presagio solamente nell'esser-incantati-e-incatenati nell'orizzonte temporale e a partire da esso, come ciò che, nell'essenza peculiare dell'esser-ci, *potrebbe* e dovrebbe venir affrancato come la sua possibilità più intima, ma che ora, nell'incanto-e-incatenamento dell'esser-ci, non lo è.

Sulla via che abbiamo intrapreso, il carattere temporale [228] di questa terza forma di noia può soltanto venir chiarito fino a questo punto. Ciò significa che a questo punto sulla nostra via si presenta in effetti un ostacolo; la via diviene sempre più difficile, perché la prospettiva din-

nanzi a noi si fa sempre più oscura. “Carattere temporale” qui non significa semplicemente che la noia è determinata tra l’altro anche dal tempo, bensì vuol dire che *l’intera struttura di questa noia viene resa possibile dal tempo stesso*: il tempo stesso — che ora per noi è divenuto ancora più misterioso, se pensiamo all’orizzonte dei tempo, alla sua ampiezza, alla sua funzione orizzontale — tra l’altro come incantamento-e-incatenamento —, e se pensiamo infine alla connessione di questo orizzonte con quanto noi denominiamo “attimo”.

*§ 33. Il significato essenziale della parola “noia”:
il divenir-lungo della durata nella noia profonda come
divenir-ampio dell’orizzonte temporale e lo svanire
del culmine di un attimo*

E tuttavia proprio adesso, a partire dall’interpretazione della terza forma di noia, possiamo *dare un significato più essenziale alla parola noia*. Noia — la *durata* diviene *lunga*. Quale durata? Un qualunque piccolo spazio di tempo? No, bensì la durata durante la quale l’esser-ci in quanto tale è; la durata che misura quale perdurare sia destinato all’esser-ci in quanto tale, cioè la durata durante la quale l’esser-ci deve essere nel mezzo di questo ente, nel confronto con esso e dunque con se stesso. È quest’intera durata — eppure una piccola durata; e così ogni esser-ci è sempre di nuovo una breve durata. Questa durata dell’esser-ci, cioè il suo proprio tempo, è innanzitutto e per lo più nascosta all’esser-ci come ciò che questi semplicemente consuma, oppure di cui si rende consapevole in modo inautentico, quando fa i conti con essa e la calcola, come se l’esser-ci stesso fosse un affare. Nella noia, e specialmente in quest’ultima forma “dell’annoiarsi”, questa durata dell’esser-ci diviene lunga. [229] Ciò non vuol dire che il tempo dell’esser-ci appaia più lungo. L’esser-ci dell’uomo può diventa essenziale nella brevità del tempo oggettivo, e può rimanere inessenziale se arriva a settantanni e più. Riguardo a questo tempo non si tratta del tempo dell’orologio e della cronologia, bensì del *divenire-lungo* oppure del *divenire-breve* del *tempo autentico*. In definitiva, non si tratta della misura quantitativa della brevità o della

durata in cui un esser-ci è. Che la durata si allunghi, significa che l'orizzonte del durare, il quale, se mai ci si mostra, lo fa innanzitutto e per lo più come orizzonte di un presente, e anche allora soltanto come il di-ora e il di-oggi, *si amplia nell'intera ampiezza della temporalità dell'esser-ci*. Questo *divenir-lungo della durata* manifesta la durata dell'esser-ci nella sua assoluta indeterminatezza. Questa indeterminatezza imprigiona l'esser-ci, ma in un modo tale che quest'ultimo, nell'intera ampiezza ampia e ampliata, non può cogliere altro se non il fatto che rimane *incantato-e-incatenato* da essa e ad essa. Il *divenir-lungo della durata* è il *divenir-ampio dell'orizzonte temporale*, il cui *divenir-ampio* non porta all'esser-ci liberazione e sollievo, bensì, proprio al contrario, uno stato di maggiore *oppressione*. In questa ampiezza il tempo *opprime* l'esser-ci, e racchiude così in sé un peculiare rimando alla sua *brevità*. Il *divenir-lungo* è uno *scomparire della brevità della durata*. Ma, come la lunghezza, anche la brevità non è pensata come durata quantitativamente piccola, bensì lo *svanire* della brevità è *lo svanire dell'acutezza del culmine di un attimo di volta in volta determinato dell'agire e dell'esistere*: Ma lo *svanire* della brevità, dell'essere al culmine di un attimo nel *divenir-lungo della durata*, non porta affatto l'attimo a scomparire; qui *svanisce* solamente la possibilità, per cui la possibilità del possibile viene ad accrescersi. Nello *svanire*, *Vattimo* si impone ancora come *ciò che nell'incantare-e-incatenare proprio del tempo viene autenticamente negato*, come la possibilità autentica di ciò che rende possibile [230] l'esistenza dell'esser-ci. Con ciò si rivela come nella noia questa ampiezza e questa brevità, entrambe radicate nel tempo, scaturiscano a loro volta, nella loro peculiare connessione, dal modo specifico in cui la temporalità dell'esser-ci è, o meglio si temporalizza.

§ 34. “Definizione” riassuntiva della noia profonda come la migliore guida possibile per l'interpretazione della noia e come preparazione per la questione intorno a una noia profonda determinata del nostro esser-ci odierno

Dunque, se riepiloghiamo la globalità delle analisi fino al punto cui le abbiamo portate, possiamo dire: *la noia è l'incantare-e-incatenare del-*

l'orizzonte temporale, un incatenare che fa dileguare l'attimo che appartiene alla temporalità per costringere, in tale far dileguare, l'esser-ci incantato-e-incatenato dentro all'attimo in quanto possibilità autentica della sua esistenza, esistenza unicamente possibile nel mezzo dell'ente nella sua totalità, il quale a sua volta nell'orizzonte dell'incantare-e-incatenare si nega proprio nella sua totalità.

Questa struttura interna dell'“annoarsi” può essere così espressa formalmente in una definizione. Tuttavia anche questa definizione, che è scaturita da una interpretazione piuttosto convincente, non dice molto, se viene presa come una proposizione enunciativa nella quale debba venir constatato qualcosa, invece che come *disposizione-guida accentuata*, cioè ancora carica di interrogativi, *per l'interpretazione*, e per una interpretazione che inavvertitamente ha lasciato se stessa dietro di sé e ha portato l'esser-ci interpretato alla soglia dello stato d'animo da interpretare, pur senza averlo immesso direttamente in quest'ultimo. Tutto ciò che, nel corso dell'interpretazione, abbiamo messo in luce in modo unilaterale — i due momenti strutturali e la loro reciproca congiunzione — ora si rivela non già falso, ma eccessivamente marcato, si rivela qualcosa che comprenderemo in modo corretto, solo se afferreremo la noia a [231] partire *dall'unità della sua essenza*, se riusciremo a esprimere concettualmente ciò che è congiunto dalla congiunzione a partire dalla congiunzione della giuntura. Non è lecito mettere insieme lo stato d'animo e produrlo a partire da quanto abbiamo detto; al contrario, dobbiamo procurare a ciò la piena evidenza nell'esser-disposti, in cui l'esser-disposti si diffonde nella sua struttura a partire dall'unità dello stato d'animo e permanendo in essa.

Tuttavia, anche se volessimo accettare questa definizione della noia come definizione abituale, si dovrebbe dire che è stata dedotta unilateralmente dalla terza forma di noia, e che di conseguenza non è per nulla sufficientemente valida in generale per adattarsi a tutte le forme, e innanzitutto alle due forme discusse per prime. Così sembra. Dobbiamo ammettere che tale definizione poggia sulla terza forma di noia. Ma al tempo stesso dobbiamo ricordarci che la terza forma di noia non è una noia qualunque, bensì è la più profonda rispetto alla prima e alla seconda, vale a dire al tempo stesso la più essenziale. Solo quando riusciamo

a cogliere l'*essenzialità* di qualcosa arriviamo nelle vicinanze dell'essenza, ma troviamo il contrario, quando ci sforziamo di trovare per prima e come unica e autentica l'essenza il più possibile universale, che si adatta a tutte le forme, cioè la più vuota. Se la *filosofia* è *conoscenza d'essenze* — e lo è, se intendiamo ciò in modo corretto —, allora la sua possibilità si fonda in primissimo luogo e in senso decisivo nell'essenzialità, e nella forza che tende all'essenzialità propria del suo interrogare. Questa non è una questione di metodo, bensì una questione riferita all'impegno e alla *possibilità di impegno dell'esistenza di colui che filosofa*. La possibilità di decidere su tali questioni, se siano essenziali o meno, è insita nel filosofare stesso. Ciò significa che sull'essenzialità dell'interrogare, e di conseguenza sugli intenti e la portata dell'essenziale conoscenza di essenze, non si decide né in un ambito metodologico posto come premessa, né in una filosofia della filosofia che lo segua, bensì unicamente nel filosofare stesso. [232] In virtù dell'intrinseca affinità di ogni agire essenziale nella totalità — sia esso arte, filosofia o religione — vale per la filosofia quanto vale per il poeta: "crea, poeta, non far discorsi".

Così di nuovo abbiamo parlato — come sempre — un po' troppo *della* filosofia. Non siamo mai abbastanza parsimoniosi nei nostri discorsi sulla filosofia, e non agiamo mai abbastanza *nel* filosofare. Solamente se apprenderemo ciò a partire dal filosofare stesso, avremo familiarità con la sua essenza. Ma non lo apprenderemo leggendo e recensendo letteratura filosofica, bensì grazie allo sforzo dei nostri tentativi e delle nostre ricerche. Ciò deve condurci a comprendere un filosofo meglio di quanto egli stesso si sia compreso. Questo però non vuol dire infliggergli una punizione e rinfacciargli i predecessori dai quali dipende, bensì essere in grado di riconoscergli più di quanto egli stesso possedesse. Chi non trova la libertà interna di essere, in quanto filosofo, un uomo tale alla cui essenza appartiene il fatto di venir necessariamente compreso meglio di quanto si comprenda, a costui la filosofia, nonostante tutta l'erudizione filosofica, è passata semplicemente accanto. La filosofia esiste soltanto per venir superata. Ma può venir superata solamente se innanzitutto c'è, e lo può in modo tanto più essenziale quanto più profonda è la resistenza che essa procura da parte del suo esser-ci. Ma il superamento non avviene per mezzo della confutazione, nel senso del-

la dimostrazione di inesattezze e di errori. Obiettivamente nessuno può dire se ritroveremo questa libertà interna del confronto e del colloquio filosofici, e in qual misura essa possa, in generale, venir realizzata in un tempo determinato. Ma questo non ci dispensa dallo sforzo di comprendere questo fatto e di richiamarvi l'attenzione in maniera corretta, cioè sempre indirettamente.

Ma perché proprio adesso facciamo riferimento a ciò, al problema dell'essenzialità dell'interrogare filosofico, a questo punto in cui apparentemente siamo arrivati a una relativa conclusione dell'interpretazione dell'essenza della noia? Per tenere lontana l'impressione di aver fatto [233] chiarezza sulla noia in sé — magari in senso assoluto —; e allo stesso tempo, in positivo, per indicare anticipatamente come *la stessa caratterizzazione dell'essenzialità della terza forma dipenda da un impegno filosofico fino ad ora inespresso* che non possiamo eludere. Per cui non dobbiamo prendere questa interpretazione come un sapere che ora abbiamo a disposizione, e grazie al quale forse risponderemo in modo più o meno intelligente alla questione di che cosa sia la noia, bensì soltanto come una preparazione affinché l'analisi di questo stato d'animo ci dia l'esser-pronti a interrogarci intorno a una noia *determinata* del *nostro* esser-ci. Non possiamo dare avvio a una speculazione sulla noia, bensì dobbiamo condurre l'interpretazione della noia fino ad ora compiuta all'interno dell'esser-pronti a vedere una noia profonda del nostro esser-ci, ossia, nella misura in cui essa c'è, a non esserle contro. Per questo è stato necessario ricordarci del carattere del filosofare, carattere che abbiamo richiamato, sotto un altro aspetto, nelle lezioni introduttive.

Il fatto che orientiamo la definizione dell'essenza della noia sulla forma essenziale della medesima, non è un restringimento di questa definizione, bensì al contrario ci procura la possibilità di afferrare la vera connessione di queste metamorfosi della noia, di quella trasformazione che non è un qualunque cambiamento di forme sospeso per aria, bensì è legato all'accadere dell'esser-ci, nel quale, in un modo oppure nell'altro, la noia sorge, e, nel farlo, si attacca alla superficie oppure ritrova la via verso la profondità. Dunque non possiamo semplicemente applicare la definizione che abbiamo ottenuto alla seconda o alla prima forma, come se questi fossero due casi particolari della terza intesa come

caso generale. Per cui, qualora una tale applicazione tentata a torto della terza forma alla prima e alla seconda dovesse fallire, non possiamo neppure concludere che la definizione della terza forma non sia esatta. Ma, persino se evitiamo un tale collegamento esteriore delle tre forme di noia che abbiamo discusso, [234] risulta ancora abbastanza difficile porre in una qualche connessione la definizione della terza forma che abbiamo ottenuto.

Ma l'ostacolo principale che, a tutta prima, ci impedisce di vedere la connessione essenziale delle tre forme è un *pregiudizio*, un pregiudizio che compare attraverso le nostre trattazioni precedenti e viene costantemente rafforzato. Dobbiamo sottoporre a una ricerca questo pregiudizio.

Nell'interpretazione della noia abbiamo preso l'avvio da una noia, come abbiamo detto, superficiale, il venir-annoiati da qualcosa. Da questa noia ci siamo lasciati ricondurre a forme sempre più profonde. Il divenire-più-profondo è stato caratterizzato secondo momenti diversi. Da tutto ciò è sorta l'impressione apparente che la noia più profonda si sia sviluppata di fatto seguendo questa via — che la prima forma sia stata la causa della seconda e che la seconda sia passata nella terza, e che, in definitiva, la terza sia derivata dalla prima. Ma questo non risponde affatto al vero. La prima forma passa così poco nella terza — magari passando attraverso la seconda — che piuttosto la prima forma trattiene e tiene a freno le altre, e soprattutto la terza. La caratteristica inquietudine della prima forma di noia e del peculiare scacciamento che le è proprio, non è un mero fenomeno psichico collaterale di questa noia, bensì fa parte della sua essenza. Ciò implica che in quel venir-annoiati da qualcosa la persona annoiata voglia — senza saperlo esplicitamente — sfuggire a quell'“annoiarsi”, cioè — come adesso vediamo più chiaramente — vuole portare via se stesso dalla possibilità che l'esser-ci in lui divenga manifesto e inizi a oscillare nella forma della terza noia da noi caratterizzata, cioè nell'ampiezza e nell'acuirsi. In altre parole: nella prima forma c'è ancora un debole riflesso della possibilità della noia profonda che non viene compresa, seppure tale riflesso non viene riconosciuto in quanto tale. Certo la [235] prima forma di noia non può mai in quanto tale passare nella terza, però al contrario la stessa prima forma è ancora

radicata nelle possibilità della terza, e riguardo alla sua possibilità, proviene in generale dalla terza forma di noia. La prima forma non è né la causa, né il motivo e il punto di partenza per lo sviluppo della noia in direzione della seconda e della terza forma, bensì al contrario: la terza forma è la condizione di possibilità della prima e quindi anche della seconda. *Solo perché nel fondo dell'esser-ci veglia e attende questa costante possibilità di annoiarsi, l'uomo può annoiarsi o venir annoiato dalle cose e dalle persone intorno a lui.* Soltanto perché ogni forma di noia emerge a partire da questa profondità dell'esser-ci, ma noi a tutta prima non conosciamo questa profondità, e ancor meno le prestiamo attenzione, sembra perciò che la noia non abbia in generale origine alcuna. Quindi le forme della noia sono esse stesse mutevoli: vi sono molteplici forme intermedie, a seconda della profondità dalla quale una noia emerge, o, più precisamente, a seconda delle profondità che l'uomo concede al suo proprio esser-ci. Perciò la seconda forma di noia ha una peculiare *posizione intermedia*. L'annoarsi di... può divenire un venir-annoati da..., può divenire l'"annoarsi". Ciò però non significa affatto che la seconda forma di noia causi in quanto tale le altre. Se sembra che sia così, che questa forma passi in una delle altre due, lo sembra soltanto. In verità e in definitiva ciò che accade è sempre innanzitutto un corrispettivo dislocamento dell'esistenza dell'uomo — o nella superficie e nel campo d'azione dei suoi commerci quotidiani oppure nella dimensione dell'esserci in quanto tale, dell'esistere autentico. In questo contesto non possiamo prendere in esame più precisamente la relazione d'origine di queste tre forme; tale compito non fa neppure parte di questo corso.

Fino ad ora abbiamo trattato della noia in alcune sue forme diverse. [236] Abbiamo trattato persino di una noia profonda, una forma della medesima, ma non abbiamo ancora trattato affatto del punto decisivo, *di quella noia che forse determina ora e oggi il nostro esser-ci*. Tutte le osservazioni precedenti possono essere, per così dire, soltanto l'aprirsi della galleria entro la quale dobbiamo portarci per vedere che cosa accade oggi nel nostro esser-ci, e per afferrare concettualmente questo *senso come senso fondamentale del nostro esser-ci* — non allo scopo di sviluppare una antropologia o una filosofia della cultura, bensì come ciò che ci apre all'interrogare autentico del filosofare. La prossima questione è

così posta dinanzi al compito di fare questo passo dalla chiarificazione preliminare dell'essenza della noia all'esibizione della possibilità dello stato d'animo fondamentale di una noia profonda del *nostro* esser-ci, esibizione che ha una sua peculiare configurazione.

§ 35. *La temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione come ciò che autenticamente annoia nella noia*

Ora, poiché per la comprensione quotidiana di questo stato d'animo l'origine della noia e la relazione originaria delle sue forme diverse rimangono pienamente oscure, e devono rimanerle anche nella coscienza quotidiana, regna incertezza su quanto autenticamente annoia, su cosa sia *ciò che è noioso in senso originario*. A tutta prima sembra che ciò che annoia siano le cose e le persone noiose e simili. Sarebbe al tempo stesso sbagliato e infruttuoso voler eliminare questa singolare apparenza. Nella seconda forma di noia ciò che annoia si mostra come il tempo che sta fermo. Non sono più le cose che ci circondano, ma neanche la propria persona. Ciò che annoia è il tempo. Esso è in senso specifico ciò che lascia-vuoti e tiene-in-sospeso. Certo, è il tempo che ci siamo lasciati, il tempo che sta ancora fisso nella figura in cui quotidianamente crediamo di conoscerlo, il tempo con cui facciamo i conti. Ma ora, nella terza forma di [237] noia, ciò che lascia vuoti nella maniera dell'incantare-e-incatenare è il tempo dell'esser-ci in quanto tale, e ciò che tiene-in-sospeso e che-costringe è questo tempo nella sua possibilità di attimo, la temporalità stessa dell'esser-ci in riferimento a quanto le è essenzialmente proprio, e cioè nel senso del rendere possibile l'esser-ci in generale: *orizzonte e attimo*. Ciò che annoia nella noia profonda, e dunque — in virtù delle osservazioni precedenti — ciò che annoia unicamente e autenticamente è la *temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione*.

Ciò che è noioso non sono né le cose in quanto tali — siano queste prese singolarmente o in connessione tra loro — né le persone come individui di cui possiamo constatare la presenza e che possiamo incontra-

re, né gli oggetti né i soggetti, bensì la *temporalità in quanto tale*. Ma questa temporalità non si trova accanto agli “oggetti” e ai soggetti, bensì costituisce il fondamento della possibilità della soggettività dei soggetti, e in modo tale che l'*essenza dei soggetti* consiste proprio nel fatto di *avere l'esser-ci*, vale a dire di abbracciare già da sempre e fin da principio l'ente nella sua totalità. Poiché le cose e le persone sono circondate e compenetrare dalla temporalità, ma la temporalità è in sé ciò che autenticamente e unicamente annoia, può sorgere la legittima impressione che le cose siano noiose e che l'individuo in quanto tale sia colui che si annoia.

Come si arrivi a tale apparenza, perché questa sia necessaria e sussista, in che senso cose e persone possano provocare e suscitare la noia, tutto ciò potrà essere chiarito solamente quando ci troveremo all'interno delle questioni centrali che ci devono risultare in virtù di uno stato d'animo fondamentale della noia come questioni metafisiche fondamentali.

§ 36. *La valutazione comune della noia e il suo
tenere a freno la noia profonda*

Fino a che punto nella comprensione quotidiana l'essenza della noia e la sua [238] origine rimangano e debbano rimanere sconosciute, lo testimonia la *valutazione comune della noia*. Comunemente la noia è fastidiosa, sgradevole e insopportabile. Per la comprensione comune tutto ciò è automaticamente dappoco, indegno, da respingere. Venir-annoiati è un segno di superficialità e di esteriorità. Chi pone un compito alla propria vita, e le dà così un contenuto, non deve temere la noia e si mette al sicuro nei suoi confronti.

Eppure non si sa che cosa in questa morale sia più grande — se la menzognera sicurezza di sé oppure la banalità. Ma tutto questo, che l'intelletto comune esprima tali giudizi sulla noia, non è casuale, bensì ha i suoi motivi. Un motivo decisivo per il fraintendimento della noia è il *misconoscimento dell'essenza dello stato d'animo in generale*, non solo della noia come stato d'animo particolare, cosa che a sua volta risale a una concezione dell'esser-ci apparentemente ovvia e assoluta. Gli stati

d'animo sono quanto desta in noi buona lena oppure svogliatezza, cui dobbiamo reagire in modo appropriato. La noia è, una volta per tutte, sgradevole, qualcosa che bisogna eliminare.

Così dicendo non comprendiamo due cose: 1. che lo stato d'animo in sé manifesta, cioè manifesta l'esser-ci nel modo in cui è, in cui si sente situato presso di sé e presso le cose; 2. che lo stato d'animo può fare ciò solamente se sorge a partire dal fondò dell'essenza dell'esser-ci, che si trova per lo più sottratto alla sua libertà.

Ma se qualcosa come la noia viene compreso in senso comune, è proprio il *predominio di questa comprensione che tiene a freno la noia profonda* e contribuisce costantemente a mantenere la noia là dove la si vuole vedere, per avventarsi su di essa nell'ambito dei commerci quotidiani dell'esser-ci superficiale. Si rivela così che una concezione dei sentimenti e simili non è affatto così innocua come pensiamo, bensì contribuisce a decidere in senso essenziale sulla loro possibilità, ampiezza e profondità.

LA QUESTIONE INTORNO A UNA DETERMINATA
NOIA PROFONDA COME STATO D'ANIMO FONDAMENTALE
DEL NOSTRO ESSER-CI ODIERNO

§ 37. *Ripresa della questione intorno a una noia profonda
come stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci*

Attraverso questa interpretazione siamo penetrati in un singolare tipo di sapere. Il contenuto essenziale di tale sapere non possiamo e non potremo mai riprodurlo in una formula, perché non consiste in conoscenze che abbiamo accumulato, come se in questi due mesi avessimo assistito a un corso di zoologia o di storia contemporanea. Ascoltando i corsi delle discipline scientifiche ogni ora porta un po' avanti, ogni giorno dà un fascicolo e un paio di fogli in più. *Noi* abbiamo ogni giorno di meno, e ogni ora andiamo meno avanti, anzi, abbiamo sempre di più segnato il passo. Non solo: forse a forza di camminarvi, abbiamo consumato il terreno sul quale ci eravamo posti all'inizio, siamo caduti in un luogo senza fondamenta e abbiamo iniziato a oscillare, siamo caduti in uno *stato d'animo*. Soltanto uno stato d'animo — e tanta fatica. Anzi, forse neppure uno stato d'animo, bensì solo una più chiara *possibilità* di un tale stato d'animo, vale a dire una ricettività per esso, una ricettività alla sua altezza, che ha messo radici nell'esser-ci, cosicché questo riesce a trovare la possibilità di rendere possibile questo stato d'animo, l'esser-disposti. In effetti, se abbiamo ottenuto questo e proprio questo, una *più chiara ricettività per questo stato d'animo* — in qualunque sua forma —, è già abbastanza, ed è qualcosa che non potremo mai calcolare come risultato e su cui non potrei mai esaminare qualcuno di voi, né mi sarebbe lecito farlo.

[240] Abbiamo soltanto ottenuto una più chiara ricettività per questo stato d'animo che chiamiamo noia, e con questa chiarezza forse una

comprensione del fatto che è facile dominarla con uno scacciatempo che oscilla qua e là, e che è altresì facile ostentare dinanzi a se stessi una sana e onesta praticità e maestria, ma che è difficile *non opporre resistenza ad una noia profonda, lasciarsi pervadere dal suo disporre per ascoltare da lei cose essenziali*. Ma se comprendiamo ciò, allora certo non crederemo più che possa venir constatata una tale noia profonda, o che questa si desterà per il solo fatto che ne parliamo. Tale noia diverrà *desta* soltanto se non le opporremo resistenza.

Tuttavia proprio questa *richiesta*, che si basa sull'essenza della noia che sorge nell'esser-ci in modo originario, e risulta immediatamente dalla comprensione della medesima, questa richiesta provoca, in noi oggi una certa *diffidenza*. Come non opporre dunque resistenza, quando tutto incita alla decisione e tutti parlano di decisione? Non reagire quando da tutte le parti si ergono e si accumulano gli stati di necessità dell'esser-ci? Non reagire — non è forse l'appello alla stanca pusillanimità, alla rassegnazione, allo stato d'animo crepuscolare, alla disperazione? Non significa forse diffondere sull'esser-ci la notte e le tenebre, invece di darsi da fare con tutti i mezzi possibili per un chiaro meriggio dell'esser-ci?

Tale diffidenza nei confronti della richiesta di non reagire, trova facilmente dalla sua parte il modo di giudicare del sano buon senso. Ma la questione è se il fatto di non reagire significhi davvero restarsene inattivi e irresoluti, lasciandosi travolgere da un qualche stato d'animo. Non significa né questo né quella indaffarata premura; né quella passività né questa attività — bensì qualcosa che sta al di là di entrambe: il *tenersi-in-sé dell'esser-ci*, cioè una sorta di *attesa*. Questo attendere non è un attendere indeterminato, bensì è *diretto al di fuori, a un interrogare autentico in direzione dell'esser-ci stesso*. Abbiamo [241] già posto tale questione in precedenza (vedi sopra.pp. 103 sg.). Certo, non l'abbiamo posta all'uomo che se ne va in giro in pubblico, e si conquista gli onori con i suoi propri mezzi, all'operatore culturale e a chi si ubriaca delle proprie elucubrazioni, non abbiamo domandato in qual punto si trovi quest'uomo nel corso della storia universale, quanto avanti sia arrivato e che cosa dovrà accadere da questo punto di vista. Non abbiamo domandato *dove* stia l'uomo, bensì *come* stiano le cose per l'uomo, per

l'esser-ci che è in lui. Abbiamo posto tale questione in modo più determinato, domandandoci: *È forse l'uomo divenuto noioso a se stesso?*

Ora dobbiamo riprendere questa domanda come questione in cui trova espressione un attendere che-si-tiene-in-sé, dell'esser-ci, cioè che offre un sostegno a questo tenersi-in-sé. È proprio questo, infatti, che l'intelletto comune e la cosiddetta prassi di vita e ogni tipo di intento programmatico non comprendono e non potranno mai comprendere, cioè che una *domanda* possa fornire un sostegno. Da un punto di vista razionale soltanto la *risposta* è in grado di farlo. La risposta è un principio immutabile, un dogma, una convinzione.

Questa domanda: è forse l'uomo oggi divenuto noioso a se stesso? dobbiamo ora riprenderla di nuovo, come la domanda nella quale ci predisponiamo per uno stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci. *Ora, di nuovo* — dopo che abbiamo tentato di chiarire l'essenza della noia, e siamo di conseguenza in grado di *ripetere la domanda più chiaramente*. Più chiaramente — perché ora vediamo in modo più evidente: 1. cosa siano in generale la struttura e i momenti strutturali della noia, essere-lasciati-vuoti ed essere-tenuti-in-sospeso, e la loro unità originaria; 2. vediamo che questa unità scaturisce originariamente dalla temporalità nella quale oscilla l'essenza della noia; 3. vediamo diverse forme fondamentali della noia.

Ora vediamo subito che, per riprendere la domanda: è forse l'uomo oggi divenuto noioso a se stesso? non possiamo chiederci se gli uomini d'oggi vengano annoiati da cose determinate e vengano annoiati di più che in altre epoche. Non [242] si può trattare né del venir-annoiato dell'uomo da cose, relazioni o eventi determinati, né dell'annoiarsi in occasioni determinate. Infatti anche qui la noia ha luogo all'interno di un determinato scacciamento, o più precisamente, all'interno di situazioni che, più o meno esplicitamente, vengono assunte come scacciamento contro un possibile annoiarsi. *La nostra domanda.* — è forse l'uomo oggi divenuto noioso a se stesso? — *può significare soltanto: si annoia forse nell'uomo di oggi l'esser-ci in quanto tale?* Ci interroghiamo intorno a una noia profonda, intorno a una noia — vale a dire a una noia *determinata*, una noia del *nostro* esser-ci, non intorno alla noia profonda, in senso generale e universale. Se prima ci siamo interrogati in tal

senso, e questo ha dato l'impressione che nel corso della precedente interpretazione della noia avessimo di fronte a noi per così dire una ricetta oggettiva di quest'ultima, ciò è stato, come adesso viene alla luce, un'illusione. La noia profonda in quanto tale la comprenderemo solamente a partire da una noia determinata, vale a dire essenziale, e di conseguenza è solo a partire da qui che ogni interpretazione delle forme superficiali ha la sua guida e la sua luce. La conoscenza d'essenze è possibile soltanto a partire dall'originarietà di un interrogare e in essa.

§ 38. *La questione della noia profonda determinata
in direzione dello specifico essere-lasciati-vuoti
e dello specifico essere-tenuti-in-sospeso*

Ci interroghiamo intorno a una *determinata* noia profonda del nostro esser-ci. Ci *interroghiamo* intorno ad essa. Per questo interrogarci abbiamo ora un criterio a partire dalla struttura essenziale della noia profonda che abbiamo indicato. Ci interroghiamo in direzione dei momenti strutturali dell'essere-lasciati-vuoti e dell'essere-tenuti-in-sospeso e della loro unità, cioè ci interroghiamo nella direzione dello *specifico essere-lasciati-vuoti* della noia profonda, dello *specifico essere-tenuti-in-sospeso* della noia profonda, dello *specifico fondamento della loro unità*.

[243] a) L'essenziale stato di necessità ~
nella sua totalità, il restare assente (negarsi) dell'oppressione
essenziale del nostro esser-ci odierno, come
l'essere-lasciati-vuoti della noia profonda che abbiamo determinato

Ci interroghiamo in queste direzioni determinate, e lo facciamo intenzionalmente in modo quasi schematico. La noia profonda, il suo essere-lasciati-vuoti, è l'essere-consegnati all'ente che si nega nella sua totalità. Quindi un vuoto nella sua totalità. Ci chiediamo: un tale *vuoto nella sua totalità* pervade il *nostro* esser-ci? Vuoto — con tale parola, in virtù di tutte le osservazioni precedenti, intendiamo: non il niente as-

soluto, bensì il vuoto nel senso del negarsi, del sottrarsi, dunque vuoto come mancanza, privazione, *stato di necessità*. Veniamo colpiti da uno stato di necessità, ne siamo già colpiti? Più di uno, risponderemo: ovunque vi sono sconvolgimenti, crisi, catastrofi, stati di necessità: l'odierna miseria sociale, il disordine politico, l'impotenza della scienza, il logoramento dell'arte, la mancanza di fondamento della filosofia, la debolezza della religione. Certo, stati di necessità ve ne sono ovunque ma, si dirà, è parziale vedere soltanto questi. Infatti altrettanto veementi e rumorosi e sempre nuovamente dediti ad adoperarsi e a provare, sono i tentativi e gli sforzi di porre rimedio a tali stati di necessità, di eliminarli, di condurli al più presto all'ordine e alla pacificazione. In modo corrispondente sono all'opera ovunque non soltanto singoli, ma anche gruppi, associazioni, circoli, classi, partiti — tutti e tutto sono organizzati contro gli stati di necessità, e ogni organizzazione ha il suo programma.

Eppure, proprio questa odierna reazione contro gli stati di necessità dell'esser-ci, attesta che questi ci sono, e attesta però allo stesso tempo e prima ancora qualcos'altro. Questa irrequieta legittima difesa contro gli stati di necessità *impedisce che uno stato di necessità nella sua totalità sorga e si diffonda*. Questi stati di necessità non sono dunque una dimostrazione di questo vuoto nella sua totalità, intorno al quale ci interroghiamo. Essi non possono mostrare un *essere-lasciati-vuoti nella sua totalità*, se è vero che questo "nella sua totalità" non significa una mera somma di singoli stati di necessità e di condizioni di indigenza. Cerchiamo invano [244] un tale *stato di necessità nella sua totalità*. Così il nostro interrogarci intorno a una noia profonda del nostro esser-ci, intorno a un essere-lasciati-vuoti ad essa relativo, resta, nonostante tutti i singoli stati di necessità, senza un punto d'appoggio, senza una prova che sia anche soltanto sufficiente per fornire una risposta. Tale questione è inconsistente e arbitraria, non si attiene a quanto è presente davanti a noi, ma di essa non si accontenta.

Ma forse la nostra domanda intorno a questo stato di necessità nella sua totalità, non è ancora stata posta nella giusta direzione. Dunque se non troviamo una risposta alla nostra domanda intorno a uno stato di necessità nella sua totalità, dobbiamo abbandonare senz'altro e immediatamente tale domanda? Oppure il fatto che non diveniamo attenti

a una possibile risposta dipende dal nostro modo di interrogarci? Ci interroghiamo intorno a un vuoto nella sua totalità, e dunque intorno a uno stato di necessità che non può avere affatto il carattere degli stati di necessità che abbiamo elencato. Non questa miseria sociale, non quel disordine politico, non questa impotenza della scienza, non quel logoramento dell'arte, non questa mancanza di fondamento della filosofia, non quella debolezza della religione — lo stato di necessità non consiste nel fatto che questo o quello stato di necessità ci opprime in un modo oppure nell'altro; ciò che opprime nel profondo e in modo nascosto è piuttosto *il restare assente di una oppressione essenziale del nostro esser-ci nella sua totalità.*

Il restare assente dell'oppressione essenziale dell'esser-ci è il *vuoto nella sua totalità*, di modo che nessun uomo con altri e nessuna comunità con le altre si trovino nell'unità ben radicata di un agire essenziale. Tutti e ognuno siamo fautori di una parola d'ordine, sostenitori di un programma, ma nessuno è rappresentante dell'intima grandezza dell'esser-ci e delle sue necessità. In definitiva nel nostro esser-ci oscilla questo *essere-lasciati-vuoti*, il cui vuoto è il restare assente di un'oppressione essenziale. Nel nostro esser-ci manca il *mistero*, e di conseguenza resta assente quell'intimo sgomento che ogni mistero porta con sé e che dona all'esser-ci la sua grandezza. Il restare assente dell'oppressione è ciò che ci opprime nelle fondamenta e che nel profondo lascia vuoti, vale a dire il *vuoto che annoia nel fondamento*. Questo restare assente dell'oppressione [245] viene soltanto apparentemente nascosto, e viene piuttosto invece attestato dai commerci quotidiani dell'odierno affaccendarsi. In ultima analisi infatti in tutto questo organizzare e fare programmi e provare, è insito un generale, compiaciuto dilettarsi all'interno di una situazione priva di ogni rischio. Questo dilettarsi nel fondo del nostro esser-ci fa sì che noi, nonostante tutti questi stati di necessità, crediamo che non sia più necessario essere forti nel fondo della nostra essenza. Ci prendiamo cura solo di valori che ci vengono indotti. Il presente è pieno di problemi e di questioni che riguardano la pedagogia. Tuttavia, accumulando valori, non si possono sostituire la forza e la potenza, ma, se in tal modo qualcosa viene raggiunto, non è altro che il soffocamento di tutto ciò.

b) L'estremo stato di tensione dell'esser-ci
in quanto tale con-annunciato nell'assenza di oppressione
(l'attimo con-annunciato) come l'essere-tenuti-in-sospeso
della noia profonda che abbiamo determinato

Il più profondo ed essenziale stato di necessità nell'esser-ci non consiste nel fatto che uno stato di necessità reale e determinato ci opprime, bensì nel fatto che un'oppressione essenziale si neghi, nel fatto che difficilmente percepiamo e possiamo percepire questo negarsi dell'oppressione nella sua totalità. E questo perché ciò che in questo diniego *si annuncia*, non può venir udito. Poiché non viene udito, possiamo soltanto e anzitutto informarci. Ma così come sull'essere-lasciati-vuoti del nostro esser-ci, dobbiamo altresì informarci sull'*essere-tenuti-in-sospeso* che gli è unito, per ottenere così l'*intero interrogarsi* intorno a una noia profonda come stato d'animo fondamentale del nostro esser-ci.

Ogni diniego ha la sua forza e incisività unicamente nel fatto che ciò che in esso viene negato in quanto tale, viene anche cooriginariamente annunciato con durezza, vale a dire viene annunciato e preservato nella sua necessità. Ma se noi oggi non comprendiamo questo stato di necessità essenziale del nostro esser-ci, l'assenza di oppressione, ciò deve dipendere dal fatto che fin da principio [246] non siamo in grado di ascoltare e di comprendere quanto nel diniego viene con-annunciato. Chi non pretende nulla da se stesso, non potrà mai sapere nulla di un diniego e di un esser-negato, bensì si culla nel piacere di avere ciò che desidera e di desiderare solamente ciò che può avere. Tuttavia, così come non abbiamo potuto constatare come sussistente il profondo essere-lasciati-vuoti del nostro esser-ci cui abbiamo fatto riferimento e sul quale abbiamo potuto solamente, interrogandoci, richiamare l'attenzione, così anche adesso possiamo solo chiederci: cosa viene con-annunciato in questo restare assente dell'oppressione, in *questo* negarsi dell'ente nella sua totalità? *Quale essere-tenuti-in-sospeso determinato* può appartenere a questo determinato essere-lasciati-vuoti? Lo specifico essere-tenuti-in-sospeso della noia profonda l'abbiamo conosciuto come essere-costretti nel culmine di ciò che rende possibile l'esser-ci in quanto tale, nell'attimo. Ci domandiamo dunque: *quale attimo* può e deve essere con-

annunciato come ciò che autenticamente rende-possibile in quel negarsi dell'oppressione? *A che cosa deve decidersi l'esser-ci in quanto tale, per spezzare l'incantesimo incatenante di quello stato di necessità — lo stato di necessità del restare assente dell'oppressione nella sua totalità —, cioè per essere finalmente e soltanto allora all'altezza di quel profondo stato di necessità ed essere aperto ad esso, per sperimentarlo davvero come opprimente? In conformità a quel vuoto nella sua totalità, deve venir conannunciata l'estrema tensione nei confronti dell'uomo — non una tensione qualunque, non questa o quella, bensì la pura e semplice tensione nei confronti dell'uomo. Che cos'è ciò? Questo: che nell'uomo entra in tensione l'esser-ci in quanto tale, che gli viene assegnato il compito — di esser-ci.*

Ma questo forse non lo sappiamo tutti? Sì e no. Non lo sappiamo nella misura in cui abbiamo dimenticato che l'uomo, se deve divenire ciò che è, deve caricarsi sulle spalle l'esser-ci; che non è affatto, se si lascia semplicemente spingere e trasportare nel flusso della calca, per quanto in maniera "intellettuale"; che l'esser-ci non è qualcosa che si porta a passeggio in macchina, bensì qualcosa che l'uomo deve espressamente prendere su di sé. Ma poiché siamo dell'opinione che non sia più necessario [247] essere forti e poterci gettare incontro al pericolo, siamo tutti insieme fuggiti dalla zona di rischio dell'esser-ci in cui avremmo invece dovuto farci carico dell'esser-ci. Che l'oppressione nella sua totalità oggi resti assente, si mostra forse nel modo più evidente e marcato nel fatto che oggi presumibilmente più nessuno si fa carico dell'esser-ci, e che riusciamo invece tutt'al più a lamentarci delle miserie della vita. L'uomo deve in primo luogo nuovamente decidersi ad affrontare tale tensione. La necessità di questa decisione è il contenuto dell'attimo del nostro esser-ci, che cooriginariamente si nega e si annuncia.

A che cosa deve dunque decidersi l'esser-ci? A procurare nuovamente a se stesso il *vero sapere su che cosa sia ciò che rende autenticamente possibile questo stesso*. E che cos'è ciò? Il fatto che all'esser-ci in quanto tale debba sempre incombere *Vattimo* in cui si porta dinanzi a se stesso come a ciò che autenticamente lo vincola. Dinanzi a se stesso — non come ideale immutabile e immagine archetipa, fissata rigidamente, bensì dinanzi a se stesso come ciò in cui si deve nuovamente e a forza appropriarsi della propria possibilità e, in una tale possibilità, assumere se stesso su di sé.

Cosa esige dunque l'attimo con-annunciato in questo restare assente dell'oppressione nella sua totalità? Che esso stesso venga compreso, e cioè afferrato come la *più intima necessità della libertà dell'esser-ci*. Con-annunciata è la necessità di comprendere che l'esser-ci si deve in primissimo luogo riportare nello spazio aperto e libero, che si deve afferrare concettualmente in quanto esser-ci.

Al restare assente dell'oppressione essenziale dovrebbe accompagnarsi, se questo restare assente dell'oppressione ci opprime realmente, il bisogno della possibilità estrema e prima di questo attimo. Tuttavia noi non possiamo e non potremo mai affermare e constatare oggettivamente che questo vuoto ci lascia vuoti e contemporaneamente ci costringe nel culmine di questo attimo. Non possiamo constatare *l'oscillare tra l'ampiezza di questo vuoto e il culmine di questo attimo*, cioè non possiamo registrare questa noia profonda del nostro [248] esser-ci come un dato di fatto. Possiamo soltanto domandarci se in definitiva questa noia profonda pervada il nostro esser-ci, cioè possiamo domandarci se la nostra odierna umanità quotidiana, il nostro essere uomini non sia forse, in tutto, tale che — in tutto il suo fare e lasciar fare e accecato da questi — si opponga alla possibilità del sorgere di quella noia profonda. Possiamo soltanto domandarci se l'uomo di oggi comprima e restringa *quell'ampiezza del suo nascosto e più profondo stato di necessità a quegli stati di necessità* per i quali trova subito una legittima difesa al fine di vivere pacificamente e tranquillamente. Possiamo soltanto domandarci se l'uomo di oggi non abbia già da sempre spezzato e piegato quel culmine dell'attimo più acuto, e non lo renda e mantenga tronco mediante la premura del suo reagire, mediante la repentinità dei suoi programmi, premura e repentinità che confonde, e di cui fa tutt'uno, con la decisione dell'attimo. Non possiamo constatare quella noia profonda nell'esser-ci dell'uomo di oggi, possiamo soltanto domandarci se l'uomo di oggi, proprio in tutte le sue odierne forme di umanità e per mezzo loro, non tenga a freno quella noia profonda, vale a dire se non si nasconda il suo esser-ci in quanto tale — nonostante tutta la psicologia e la psicoanalisi, anzi, proprio *per mezzo* della psicologia, che oggi si spaccia persino per psicologia del profondo. Possiamo comprendere quella noia profonda, e procurarle spazio soltanto all'interno di tale interrogarci. Ma

interrogarci intorno a *questo stato d'animo* fondamentale, non significa continuare a legittimare e praticare gli odierni modi di esser-uomo dell'uomo, bensì significa liberare nell'uomo l'esser-uomo, liberare l'esser-uomo dell'uomo, cioè *l'essenza* dell'uomo, *far sì che l'esser-ci in lui divenga essenziale*. Questa liberazione dell'esser-ci nell'uomo non significa porlo alla mercé di un arbitrio, bensì significa caricare l'uomo dell'esser-ci come del peso da portare che gli è più proprio. Solo chi sa veramente dare a se stesso un peso da portare, è libero. Interrogarsi intorno a questo stato d'animo fondamentale significa: interrogarsi intorno a ciò *che lo stato d'animo fondamentale in quanto tale pone in questione*. Solamente in tale interrogare possiamo portarci al punto in cui si decide se riusciremo a trovare il coraggio [249] per ciò che questo stato d'animo fondamentale ci dà a conoscere. Dunque dobbiamo interrogarci *davvero* su ciò che pone in questione, informarci su quanto, in questo stato d'animo fondamentale, ci *opprime e* forse al tempo stesso *svanisce come possibilità* decisiva. Questo dobbiamo comprendere: far sì che divenga parola ciò su cui l'esser-ci, in questo stato d'animo fondamentale, vuole esprimersi — quella parola con la quale non facciamo chiacchiere, la parola che ci chiama ad agire e ad essere. Dobbiamo comprendere questa parola, cioè *proiettare la verità dello stato d'animo fondamentale su questo contenuto essenziale*.

L'EFFETTIVO DOMANDARE DELLE QUESTIONI METAFISICHE
CHE DEVONO VENIR SVILUPPATE A PARTIRE DALLO
STATO D'ANIMO FONDAMENTALE DELLA NOIA PROFONDA.
LA QUESTIONE: CHE COS'È MONDO?

CAPITOLO PRIMO

LE QUESTIONI METAFISICHE CHE DEVONO
VENIR SVILUPPATE A PARTIRE DALLO STATO D'ANIMO
FONDAMENTALE DELLA NOIA PROFONDA

*§ 39. Le questioni di mondo, isolamento e finitezza come
ciò che lo stato d'animo fondamentale della noia profonda
del nostro esser-ci odierno pone come interrogativi.
L'essenza del tempo come radice delle tre questioni*

Ciò che ci opprime è l'assenza dell'oppressione nella sua totalità, l'ampiezza di tale vuotò nella sua totalità. Cosa significa questo, " *nella sua totalità*"? Come può l'esser-ci esser posto in tal modo nell'ente nella sua totalità? Cos'è all'opera, quando questo "nella sua totalità" si stringe intorno a noi? L'ampiezza di questo "nella sua totalità" che si manifesta nella noia profonda, lo chiamiamo *mondo*. In relazione a ciò dinanzi a cui questo stato d'animo ci pone, dobbiamo domandarci: *che cos'è mondo!*

Nel negarsi dell'ente nella sua totalità è con-annunciato ciò che rende autenticamente possibile l'esser-ci, cioè l'attimo. L'attimo è Io sguardo della decisione dell'esser-ci all'esser-ci, il quale di volta in volta è, come esistere, nella situazione colta nella sua pienezza, come questo esserci di volta in volta irripetibile e unico. In relazione a ciò che questo