

Julia Ponzio

PROPRIETÀ E PRESENZA NEL PENSIERO HEIDEGGERIANO

Sausendes, brausendes Rad der Zeit,
Messer du der Ewigkeit:
Leuchtende Sphären in weiten All,
Dir ihr umringt der Weltenball;
Urewige Schöpfung, halte doch ein,
Genug der Werdens, lass mich sein!
(Wagner, *Wesendonk-Lieder. Fünf Gedichte für eine Frauenstimme*)

Nel corso universitario del 1975-76 su *La morte e il tempo*, riferendosi all'opera di Heidegger, Levinas fa notare come la traduzione ufficiale francese di *Sein und Zeit*, in cui l'aggettivo *eigentlich* è reso con *authentique* (che corrisponde ad *autentico* nella traduzione ufficiale italiana) faccia perdere di vista il problema dell'"appropriazione", della "proprietà", che, segnalato dalla radice *eigen*, dall'*Eigentlichkeit* di *Sein und Zeit* all'*Ereignis* di *Zeit und Sein*, attraversa, segnandolo profondamente, l'intero cammino di pensiero heideggeriano¹.

Il problema della "proprietà" che segna l'intera opera heideggeriana è, al contempo, il problema della "presenza", della destituzione del presente e della sua forza "espropriante". La *Zeitlichkeit* del *Dasein*, come vedremo nel primo dei paragrafi che compongono questo

¹ Cfr. Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset et Fasquelle, Paris 1993; tr. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996, cfr. p.66 e seg.

studio, è la restaurazione della proprietà minacciata dalla presenza. Nei successivi tre paragrafi ci concentreremo sulla *Stimmung* della *Langeweile*, che emerge nel corso universitario che Heidegger tiene a Friburgo nel 1929-30, per mostrare in essa un triplice ritorno della presenza che manda, alla fine, in frantumi la rassicurante "compattezza" della *Eigentlichkeit*.

1. Il distacco dall'idea husserliana della temporalità

La riflessione heideggeriana sulla temporalità parte da una critica della centralità del "presente". Il presente contro cui Heidegger si rivolge è, come vedremo, quello che emerge dalla idea husserliana del tempo.

Sin dalla conferenza del 1924² il tempo quale è comunemente inteso, il tempo "inautentico", "improprio" (*uneigentlich*) che si dà nella quotidianità della cura, è una serie "infinita" ed "irreversibile" di "omogenei" punti-ora:

Il tempo al quale un orologio ci consente di accedere è visto come presente. Se si tenta di ricavare dal tempo della natura che cosa è il tempo, allora il *nu=*n è il *me/tron* del passato e del futuro. Allora il tempo è già interpretato come presente, il passato è già interpretato come non più presente, ed il futuro come non ancora presente ed indeterminato³.

Nel tempo inautentico, improprio, tutto si riduce alla presenza del punto-ora attuale: il futuro ed il passato non mi sono mai dati se non come "non ancora presente" e "non più presente". Il futuro mi corre incontro, per così dire, "dall'esterno" e, dopo avere incontrato il mio presente, sprofonda inesorabilmente in un passato altrettanto esterno:

Ne consegue -dice Heidegger nel corso del 1927- che noi per lo più siamo perduti nel presente e sembra perciò che l'avvenire ed il passato o, meglio, il già stato, siano offuscati, che l'esserci in ogni momento salti nel presente⁴.

² Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1989; tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Gallio, Ferrara 1990.

³ Ivi, tr. it. p. 33.

⁴ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1975, p. 376; tr. it. a cura di A. Fabris, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988, p. 254.

Il tempo come serie di ora è in realtà determinato, come Heidegger accenna nella conferenza del 1924 e chiarisce nel corso del '27 ed in *Sein und Zeit*, dalla cancellazione, dalla dimenticanza dei momenti della "databilità" e della "significatività":

Nell'interpretazione ordinaria del tempo come serie di "ora" mancano però tanto la databilità che la significatività. Il carattere peculiare del tempo come semplice successione sta nel non lasciar "comparire" né l'una né l'altra delle due strutture. L'interpretazione ordinaria del tempo le copre entrambe. Per effetto di questo coprimento la costituzione estatico-orizzontale della temporalità in cui si fondano la databilità e la significatività dell'"ora" subisce un livellamento. Gli "ora" sono, per così dire, resecati da questi riferimenti e si succedono l'uno dopo l'altro dando luogo ad una semplice successione⁵.

L'esserci, in quanto "gettato nel mondo", in quanto finito, in quanto ente dai "giorni contati"⁶, conta e divide il tempo che ha a disposizione in maniera che ogni "ora mentre..." (databilità) sia ora "per..." (significatività).

Così, come Heidegger dice durante il corso del 1927, quando l'esserci dice "ora", come quando dice "poi" o "allora", non nomina nulla, non indica con un nome qualcosa di sussistente, ma "esprime" se stesso:

Quando diciamo "ora", noi non siamo rivolti ad esso come a qualcosa di sussistente [...] Dobbiamo raccomandarlo di nuovo: quando pensiamo e diciamo "ora" noi non mettiamo in questione nulla di sussistente. Il dire-ora ha un carattere diverso che se io dico: questa finestra. Qui io intendo tematicamente proprio questa finestra, l'oggetto stesso. Ma se noi, dicendo "ora", non mettiamo in questione nulla di sussistente, mettiamo forse in questione l'ente che noi tessi siamo? Forse che io sono l'"ora"? In un certo modo forse sì. Il dire-ora non è un appellare che oggettiva qualcosa, ma è invece l'espressione di qualcosa. L'esserci che sempre esiste in modo da prendersi tempo, *si esprime*⁷.

La critica heideggeriana della centralità del presente è, senz'altro, una presa di distanza decisa rispetto ai risultati delle riflessioni husserliane sul tempo. Certo, anche l'analisi husserliana delle *Lezioni del*

⁵Heidegger, *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen, 1949, p. 422; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, UTET, Torino 1969, p.600.

⁶Ivi, p. 413, tr. it. cit. p. 587.

⁷Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, cit., pp. 365-66; tr. it. cit., p. 247.

1905 era partita del tentativo di destituzione del presente in quanto ora puntuale, del “tempo della natura” come successione di punti-ora di per se stessi sussistenti, alla ricerca di una temporalità originaria di cui la “semplice presenza” fosse espressione e su cui il “tempo obiettivo”, il “tempo inautentico”, “improprio”, fosse fondato. Ma, come con estrema lucidità le critiche heideggeriane mostrano, il risultato husserliano è ancora una volta, in qualche maniera, “pre-sente”, è la “presenza vivente” del flusso immanente della coscienza.

Soffermarci sul momento di questa presa di distanza, di questo distacco, ci permetterà di evidenziare come essa sia al contempo il tentativo di neutralizzare alcuni elementi del pensiero husserliano, ed il momento della loro violenta emersione: nel tentativo di neutralizzarlo Heidegger lascia emergere il ruolo “destabilizzante” ed “espropriante” del presente, liberando aspetti inquietanti della “presenza vivente” husserliana, del “flusso di coscienza” come “assoluta soggettività”, che nella lettera del pensiero husserliano sono latenti, sullo sfondo, o, comunque, continuamente tenuti sotto controllo.

Il corso universitario che Heidegger tiene a Marburgo nel semestre estivo del 1928⁸ contiene dei riferimenti alle *Lezioni* husserliane del 1905 sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo (pubblicate nello stesso 1928 a cura dello stesso Heidegger) da cui traspare, malgrado la loro brevità, in maniera estremamente chiara, la posizione heideggeriana rispetto alla analisi husserliana del tempo.

Nel paragrafo 12 della seconda parte Heidegger dice, riferendosi alle *Lezioni*:

Per quanto riguarda il problema del tempo tutto rimane in fondo come prima, il tempo cioè viene preso come qualcosa di immanente, rimanendo qualcosa di interno ‘al soggetto’, di qui il titolo di ‘coscienza interna del tempo’⁹.

“Tutto rimane come prima”: cioè, secondo Heidegger, l’analisi husserliana del tempo non riesce ad uscire dalla impostazione tradizionale di questo problema -da Aristotele ad Agostino a Bergson. Qualche pagina prima, descrivendo il concetto tradizionale di tempo Heidegger dice anche, riferendosi all’idea husserliana del tempo:

⁸ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, Gesamtausgabe Band 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978; tr. it. a cura di G. Moratto, *Fondamenti metafisici della logica*, Il melangolo, Genova 1990.

⁹ Ivi, p. 264; tr. it. cit. p. 241.

Questo tempo in quanto transeunte [...] è qualcosa nell'anima, nel soggetto, dentro la coscienza, per cui c'è bisogno di una coscienza interna per cogliere il tempo¹⁰.

Il problema cui Heidegger si riferisce non è solo quello del permanere della riflessione husserliana nell'ambito di una filosofia centrata nel soggetto. Ciò che maggiormente preoccupa Heidegger è il fatto che questo tempo rimanga "qualcosa", "qualcosa" di interno al soggetto. Ciò che Heidegger rileva, nelle *Lezioni* husserliane del 1905 è la permanenza, ancora, di un tempo "in sé", di un tempo ancora, in qualche maniera, "obbiettivo": nelle *Lezioni* del 1905 il tempo rimane infatti, malgrado tutto, un "oggetto", un qualcosa di "essente", di "semplicemente presente" che la coscienza -che pure questo tempo è- si trova in qualche maniera di fronte per averne coscienza.

Del resto Husserl stesso nell'introduzione alle *Lezioni* dice:

In effetti finiamo anche con l'assumere *un tempo che è*, ma questo non è il tempo del mondo d'esperienza, bensì il tempo immanente del flusso di coscienza¹¹.

Rimanendo il tempo "qualcosa", rimanendo esso "oggetto" che la coscienza si trova di fronte, introduce, come ogni altro oggetto di fronte ad un soggetto, l'invalidabile differenza fra "oggetto" ed "oggetto nel suo modo di essere inteso"¹²: il tempo rimane dunque qualcosa di "essente" che la coscienza si trova di fronte come qualsiasi altro oggetto, in quanto il "tempo percepito", come Husserl, quasi malgrado se stesso è sempre costretto ad ammettere¹³, è sempre altro dal tempo stesso.

¹⁰ Ivi, tr. it. cit, pp. 233-234.

¹¹ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein (1893-1917)*, Band X Husserliana, Martinus Nijhoff, Haag 1966, p. 5; tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1985, p. 44 (corsivo mio).

¹² Cfr. a questo proposito anche con la critica heideggeriana, dell'intenzionalità all'interno dello stesso corso del 1928. Husserl presuppone, dice Heidegger, la separazione fra una sfera "immanente" e una sfera "trascendente", ma rifiuta di interrogarsi sul loro essere e sull'essere di questa separazione. Questa separazione presupposta genera di riflesso quella fra "oggetto" e "oggetto nel suo modo di essere inteso", che riduce l'intenzionalità a "opinare". Cfr. in particolare le pp. 163 e seg. (155 e seg. della tr. it.).

¹³ Cfr. Husserl, *Vorlesungen*, cit., p. 83; tr. it. cit., p. 109: "il costituente e i costituito coincidono, anche se ovviamente non possono coincidere in tutti i sensi".

Per uscire dalla concezione tradizionale del tempo in cui anche Husserl rimane invischiato è sufficiente rendersi conto che:

Ciò che Husserl chiama coscienza temporale, cioè coscienza del tempo, è in realtà il tempo stesso¹⁴.

Il problema principale che Heidegger rileva nella concezione husserliana del tempo è la distanza, che in essa si produce, fra “coscienza temporale” (“tempo percepito”) e “tempo stesso” (“tempo sentito”). Ciò a cui la frase di Agostino con cui le Lezioni esordiscono allude, è infatti che al livello del “tempo sentito”, del “tempo originario”, io non “ho” ancora il tempo stesso, nel mio vivere non “ho” ancora il vissuto stesso: esso, passando, rimane come “sedimentato” in qualche parte del flusso senza che io ne abbia coscienza (se non quella “coscienza inconscia” di cui Husserl parla alla fine del testo integrativo n. 54 nella parte B delle Lezioni).

Il problema di Heidegger non è qui solo l’oggettività, l’esteriorità, la “semplice presenza” del tempo, ma ciò che, al contempo, la produce e ne è il “residuo” inafferrabile: la “quasi presenza”, la “presenza vivente” del flusso immanente della coscienza husserliana. La “presenza vivente” da cui sfocia e che è, allo stesso momento, “condensazione” del tempo, è ciò contro cui Heidegger combatte sin dall’inizio della sua riflessione sul tempo: essa è l’insuperabile distanza fra una dimensione in cui “sono” il mio tempo e la mia vita (senza poterla avere) ed un’altra in cui “ho”, nel ricordo, la mia vita (senza poterla essere). Essa è il baratro che continuamente si apre fra la vita vivente e la vita rievocata, fra presenza e presentazione, fra ciò che “sono” e ciò che “ho” di me.

Il problema della presenza si chiarisce qui come quello della distanza fra “essere” ed “avere”, si definisce qui come problema della proprietà, come problema della *Eigentlichkeit*.

Nel 1965, durante uno dei seminari di Zollikon dedicati al concetto di tempo, Heidegger, per chiarire quale senso si deve debba dare al verbo “avere” quando si parla dell’“avere tempo”, cita dal *Grosses Wörterbuch* dei Grimm:

Il concetto dello esser-proprio-di, dell’appartenere, possedere, va del tutto perduto in un numero di adattamenti in cui *haben* non esprime più che il mero

¹⁴ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, cit.; tr. it. cit., p. 241.

esser presente (*Vorhandensein*) e l'oggetto [cioè ciò che noi abbiamo], che viene del tutto in primo piano, offre solo una tenue relazione con il soggetto.

E commentando dice:

[...] non cogliamo affatto il fenomeno "ho tempo per" se soltanto lo trascriviamo nella proposizione: c'è tempo per, del tempo è semplicemente presente (*Vorhanden*). Con ciò tralasciamo proprio il fenomeno dell'aver e supponiamo il tempo soltanto come qualcosa di essente semplicemente presente (*Vorhanden*), quasi che il tempo per qualcosa giacesse davanti come un oggetto, il quale, essente semplicemente presente come una cosa qualsiasi, noi potremmo non prenderlo in considerazione, per assumerlo in concreto (*greifbar*) pure occasionalmente e incidentalmente come un ovvio essente-semplicemente-presente. Il rapporto con il tempo che di volta in volta abbiamo, non è affatto un rapporto tenue, di poco conto, bensì è proprio il rapporto che sorregge il nostro soggiorno mondano¹⁵.

Citiamo a questo punto queste considerazioni, che Heidegger fa a distanza di quasi quaranta anni dal momento della presa di distanza dalla fenomenologia husserliana del tempo, di cui ci stiamo occupando, poiché in esse, con estrema chiarezza viene evidenziato il duplice significato che il concetto dell' "esser proprio di" assume in relazione a quello di tempo. Nella considerazione inautentica del tempo, dice Heidegger, in cui il tempo diviene "semplice presenza" di fronte ad un soggetto, non "ho" più il tempo come ciò che mi è più proprio, come il mio essere più proprio, ma semplicemente come "possesso" "arbitrario", non obbligatorio, di qualcosa di "esteriore", che mi trovo di fronte, senza che abbia più alcuna relazione strutturale con il soggetto del possesso. Il "c'è" esteriore e incontrollabile che il tempo diviene quando è inteso come semplice presenza, fa perdere all' "esser proprio di", d'un sol colpo, il significato di "proprietà" nel senso di *Eigentlichkeit* lasciandogli solo quello di "proprietà" nel senso di semplice "possesso", di *Eigentum*., che però, in quanto possesso di qualcosa di "esterno" e privo perciò di relazioni strutturali con il soggetto dell'aver, in quanto "improprio", non originario, è privo di garanzie e di stabilità: esso "distorce", "tradisce", "deforma", sia il soggetto che l'oggetto del possesso. Questa situazione è esattamente quella che la "presenza vivente" husserliana, nelle sue estreme conseguenze, de-

¹⁵ Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrsg. von M. Boss, Frankfurt a.M. 1987; tr. it. di A. Giuliano e E. Mazzarella, Guida editori, Napoli, 1991, pp. 126 e 128.

termina. La “presenza vivente” husserliana è, al contempo, ciò che è continuamente fuori da ciò di cui posso appropriarmi, e ciò che continuamente mi porta fuori da ciò che sono propriamente: essa è al contempo il “quasi tempo”, l’“originario”, il “primario”, la “presenza” che mette in discussione la possibilità di “avermi”, di possedermi autenticamente, e la temporalità dispiegata, il costituito, il “secondario” la “presentazione” che mette in discussione la possibilità di “essere” propriamente. Essa è, così, due volte il “c’è” esteriore e incontrollabile, è due volte “presenza”, nel “costituente” che non mi appartiene perché non posso averlo autenticamente e nel “costituito” che non mi appartiene poiché, se lo sono mai stato, non lo sono più.

La critica heideggeriana della centralità del presente si mostra, così, come tentativo di reazione a ciò che l’analisi husserliana della temporalità, nelle sue conseguenze più estreme (che essa stessa lascia emergere proprio nell’urgenza di metterle a tacere) determina, come tentativo di reazione al continuo e irreparabile fratturarsi di “presenza” e “presentazione”, di “proprietà” nel senso di *Eigentlichkeit* e “proprietà” nel senso di *Eigentum*, che la presenza vivente husserliana è.

G. Granel considera, in un suo saggio¹⁶, la lotta contro la *Vorhandenheit*, come punto comune e centrale della filosofia heideggeriana e di quella husserliana:

Non si è mai in effetti sottolineato abbastanza che *questa* lotta è ciò che vi è di comune ad Husserl ed ad Heidegger e che è, per l’uno come per l’altro, la lotta fondamentale (e non un tema che, pur sempre importante, si giustappone a degli altri)¹⁷.

Il punto nodale sia della filosofia husserliana che di quella heideggeriana, dice Granel, è nella *Vorhandenheit*

[...] o piuttosto nella dominazione, nella surdominazione, nella surviolenza esercitata da questo senso dell’essere che è la *Vorhandensein*, sulla violenza esercitata contro di lui dalla fenomenologia¹⁸.

Il punto nodale è la “resistenza”, la reazione violenta della

¹⁶ Granel, G, *Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phenomenologie husserlienne*, in *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris 1972 (traduzioni riportate in seguito mie).

¹⁷ Ivi, p. 103.

¹⁸ Ivi, p. 107.

Vorhandenheit al tentativo di eliminarla e di metterla a tacere¹⁹.

La presenza vivente husserliana, quale Heidegger stesso la lascia emergere, è il luogo di questa resistenza, il luogo di questa "violenza", di questo continuo "strappo" della *Eigentlichkeit*.

La critica heideggeriana della "semplice presenza", del tempo inautentico, improprio (*uneigentlich*) è sin dall'inizio la critica del carattere "impropriante" ed "espropriante" del "c'è" esteriore e imprevedibile, che la presenza vivente husserliana determina.

L'analisi heideggeriana del tempo è, ai suoi esordi, il tentativo di destituire questa "presenza" in quanto "baratro", in quanto luogo della "distanza" da me (nel doppio senso che abbiamo tentato di chiarire della distanza dal me che "sono" e della distanza dal me che "ho") che continuamente mi strappa a ciò che "sono" propriamente. Essa è il tentativo di ripristinare, chiudendo questa "distanza", mostrando come essa non vi sia mai stata, il tempo come luogo della "proprietà" senza lacerazioni, imprevisti, tradimenti.

Non potere avere la vita che si è, non potere essere la vita che si ha: per superare questa strana situazione in cui il concetto husserliano di tempo conduce è sufficiente per Heidegger rendersi conto della coincidenza fra la "coscienza temporale" ed il "tempo stesso": se ciò che Husserl chiama coscienza temporale è in realtà il tempo stesso, non c'è più un tempo "in sé" da una parte e la coscienza di questo tempo dall'altra, non c'è più una coscienza che "ha in sé" tutto il tempo, che è tutto il tempo e da cui il tempo si "squaderna". L'immagine husserliana del tempo che dalla coscienza nella quale è legato "come in un volume" si "squaderna"²⁰, non è secondo Heidegger più accettabile. Essa presuppone, infatti, un "centro" che prende coscienza

¹⁹ Ma in Husserl, dice Granel, la stessa *Vorhandenheit* resta indeterminata. Essa è determinata dall'opposizione di soggetto e oggetto, ma questa opposizione è priva di fondamento e per questo la coscienza stessa che è il luogo dell'*Eigensein* non ha "agganci" che ne giustificano la "proprietà", e per questo è essa stessa *vorhanden*. E, per di più la *Vorhandenheit* stessa, in quanto indeterminata, in quanto essa stessa priva di fondamento, rimane *vorhanden*.

La derivazione ontologica della *Vorhandenheit* e l'esigenza di determinazione dell'essere dell'intenzionalità e della coscienza sono il tentativo heideggeriano di uscire da questa situazione in cui la *Vorhandenheit* pervade ogni cosa ed elimina ogni possibilità del proprio. Per quanto riguarda queste analisi di Granel cfr. anche: Granel, G., *Le sens du temps et de la tradition chez Husserl*, Gallimard, Paris 1968.

²⁰ Riguardo a questa immagine cfr. Husserl, manoscritto C2I, citato in E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano 1990, p. 151.

za della temporalità che è in esso condensata, "allungando" il tempo. Laddove, invece, non vi è più il soggetto, laddove si elimina la separazione di partenza fra oggetto e soggetto e la trascendenza assume la forma di un circolo, laddove il problema centrale non è più quello di evidenziare il ruolo del soggetto nel processo di costituzione del tempo, il tempo diviene "slancio" puro e semplice senza alcun "centro", senza alcunché che lo sostenga, slancio che a differenza dello slanciarsi di un ponte non ha bisogno di sostegni e di pilastri:

Per la prima costituzione dell'unità della temporalità è quindi essenziale eliminare la rappresentazione di qualcosa di cosificato e semplicemente presente, che sta, per così dire, fra passato e futuro; ma non si può nemmeno introdurre clandestinamente un qualche centro personale, un nucleo dell'io o qualcosa di simile²¹.

Per questo motivo, in *Kant e il problema della metafisica*, Kant diviene l'unico che, anche se solo per un attimo, valica la concezione tradizionale del tempo. Nel momento in cui, infatti, egli accenna, nella prima edizione della *Critica della ragion pura* al ruolo centrale della immaginazione come fondamento della trascendenza, in quanto unica facoltà capace di portare al di là della semplice presenza, conduce, secondo Heidegger, al di là della concezione tradizionale del tempo che lo obbiettiva in quanto "da costruire" da parte di un soggetto da esso distante. Kant compie un passo verso un tempo che non è la forma a priori che si dà nell'intuizione pura, ma che è fondamento di questa stessa intuizione, verso un tempo che coincide, in quanto la fonda, con ogni coscienza del tempo. Kant compie un passo verso il tempo originario come coincidenza di "sentito" e "percepito" e che, in quanto "autoaffezione pura" è il fondamento della trascendenza come movimento circolare.

Il tempo in quanto autoaffezione pura, lungi dal trovarsi "nell'animo", "accanto" all'appercezione pura, risiede già, come fondamento della possibilità dell'ipseità, nell'appercezione medesima [...]. il tempo e l'"io penso" non stanno più l'uno di fronte all'altro come elementi eterogenei ed inconciliabili, ma sono la stessa cosa²².

²¹ Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, pp. 268-9; tr. it. cit., p. 245.

²² Heidegger, *Kant und das Problem des Mataphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1951, pp. 173-4; tr. it. di M.E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, Silva, Milano 1970, p. 452.

Qui l'io che coincide con il tempo originario si trascende proprio in quanto è originariamente temporale, per comprendersi come originariamente temporale: l'immaginazione come tempo originario è il fondamento di questa trascendenza circolare che, in quanto tale, non trascende alcunché.

Così uscire dalla tradizione metafisica in cui anche Kant, malgrado tutto, resterà impigliato, significa concepire il tempo come "slancio", come indifferenziata unità semplicemente slanciantesi e vivente.

Ciò che ne risulta è una temporalità che temporalizzandosi da se stessa ed essendo essa stesso questa temporalizzazione elimina l'inquietante separazione, che in Husserl emerge, fra "sentito" e "percepito", fra "essere" e "avere", fra la vita vivente e la vita cosciente.

2. Il corso del '29-30: la *Langeweile* come riemersione della presenza.

Il corso del '29-'30²³ mostra, con l'emersione della *Stimmung* della *Langeweile*, una doppia complicazione che l'eliminazione dell'inquietante presenza, attraverso la circolarità della temporalità dell'esserci, determina.

Da una parte, infatti, l'emersione della *Langeweile* è il momento in cui la *Zeitlichkeit*, luogo della "proprietà" "rasserente", "conciante", "rassicurante", in cui la presenza espropriante è resa impossibile, prende l'aspetto di chiusura soffocante, luogo in cui tutto "stagna", facendo apparire di riflesso la presenza vivente husserliana, luogo della lacerante espropriazione, come unica possibilità di apertura, come possibilità di circolazione di "aria nuova"

Dall'altra, la noia che conduce all'interno della temporalità dell'esserci come totalità bloccata, realizza al contempo, come vedremo, la possibilità di uno sguardo "dall'esterno" di questa totalità -perché è il blocco nella *Zeitlichkeit* stessa che essa soffre- che, per un attimo fa apparire l'essere dell'esserci "sospeso" nel vuoto, e quindi ingiustificabile e fuori controllo come la "presenza".

La *Langeweile* appare per la prima volta di sfuggita, quasi "incidentalmente", durante la conferenza del 1929 su *Was ist metaphysik*,

²³*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983; tr.it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, il melangolo, Genova 1992.

dopodiché Heidegger gli dedica buona parte del corso del 1929-30 e poi non se ne ha quasi più traccia nell'opera heideggeriana.

Nel corso del 1929-30 Heidegger presenta la *Langeweile* come la "via maestra" per la comprensione del tempo²⁴ ma, ed è questo il problema principale che questo corso pone, non viene mai esplicitato il rapporto con l'angoscia che in *Sein und Zeit* appariva come la *Grundstimmung* in cui l'esserci ritrova il proprio essere come *Zeitlichkeit*.

Ripercorriamo brevemente la fenomenologia heideggeriana della *Langeweile* per poi porci il problema di questo rapporto.

Quando la noia si approfondisce, dice Heidegger, passando dalla prima alla seconda forma (dall'"essere annoiati da..." all'"annoarsi di..."), sino a giungere alla noia profonda, all'"uno si annoia", su cui le prime due sono fondate, non è più che mi annoi questa situazione, il dovere aspettare il treno o la serata a casa di amici. Nella forma estrema di noia, nella noia profonda, non è più che mi annoi la situazione in cui mi trovo. Il problema non è la tensione verso qualcos'altro, che tarda ad arrivare, come nella prima forma di noia. Nella prima forma di noia, nell'"essere annoiati da..." l'atteggiamento è quello della tensione verso un altro "ora": in questa forma di noia, adottando uno scaccia-tempo, ci difendiamo contro il tentennare del tempo che non vuole passare²⁵. Ma ben presto anche questa tensione diviene noiosa. L'ora che verrà, che tarda a venire non mi porterà fuori di me, fuori da questa "tirannia" del tempo che la noia manifesta. Preso il treno sarò riacciato dentro di me, nel mio me quotidiano, in un altro presente che è sempre questo presente che non vuole passare, proteso verso un altro avvenire, il momento dell'arrivo, per esempio, che non vuole arrivare. Mai il nuovo "ora" che arriva mi porta oltre ciò che sono, oltre il tiranneggiare del tempo, malgrado io "gridi più forte per non dovere ascoltare"²⁶. Questo è il livello della seconda forma di noia, in cui cerco rifugio contro la tirannia del tempo nell'esserci spoglio dalle sue determinazioni quotidiane, nell'"ora" dilatato:

Ci chiudiamo a questo strepito inquietante-paralizzante della serie degli "ora" che rotolano via, "ora" che passano e che possono essere più o meno estesi [...]. Il durare del "durante", per così dire, inghiotte la serie degli "ora" e diviene un unico "ora" dilatato il quale a sua volta non scorre bensì sta fermo [...]. Non ci

²⁴ Ivi, p. 201; tr. it. p. 177.

²⁵ Cfr. ivi, p. 201; tr. it. p. 177.

²⁶ Cfr. Ivi, p. 205; tr. it. pp. 180-81

rivolgiamo a ciò che, a come ed a dove siamo stati, l'abbiamo dimenticato. Interamente presenti non abbiamo tempo neppure per quello che ci siamo prefissi, per esempio, 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 essere stati e dal nostro avvenire²⁷.

Ma proprio nel momento in cui qui cerco rifugio sono costretto ad ascoltare. Ad ascoltare l'inquietudine che sorge da questo "blocco", da questo "fissarsi", da questa "paralisi".

Sbarrato e legato da entrambi i lati, l'esserci 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 restare *fermo*²⁸.

La seconda forma di noia coincide con il suo scacciatempo: essa è il non volere ascoltare lo scorrere del tempo, che passa senza passare, che mi riporta continuamente dentro di me. Ma proprio in questo "rifugio" che è l'esserci stesso fuori dal Si, l'esserci nella sua autenticità, siamo costretti ad ascoltare:

La noia si concentra sempre di più su di noi, sulla nostra situazione in quanto tale...²⁹.

In questa forma di noia non posso più tentare di "gridare più forte" per non dovere ascoltare il tentennare del tempo: il "non volere ascoltare" della seconda forma di noia mi ha condotto di fronte al mio esserci come "ora dilatato". Ma questo è già il livello della terza forma di noia, della noia "ultrapotente" che costringe ad ascoltare e per cui non esistono scacciatempi. In essa non solo il nostro sé quotidiano diviene indifferente, ma l'ente nella sua totalità:

Uno si annoia. Ciò implica l'essere-lasciati-vuoti ed essere-consegnati all'ente nella sua totalità³⁰.

Qui, nell'"Uno si annoia", non si tratta più della tensione verso il prossimo "ora", non vi è più possibilità di difesa contro il tempo che

²⁷ Ivi, p. 186; tr. it. pp. 163-64.

²⁸ Ivi, p. 188; tr. it. p. 165.

²⁹ Ivi, p. 171; tr. it. p. 150.

³⁰ Ivi, p. 22; tr. it. p. 194.

non vuole passare e che mi chiude a ciò che mi trascende, che non fa già parte di ciò che già sono propriamente.

Qui è l'essere il problema, essere senza scampo qualcosa, non è più questo tratto di tempo che mi annoia, ma il tempo in generale, la *Zeitlichkeit* in generale, il fatto di essere, senza motivo e senza scampo, *zeitlich*. In un doppio senso: mi annoia l'orizzontalità che caratterizza la temporalità dell'esserci, il blocco nelle possibilità originarie che essa continuamente realizza, la mia temporalità come presente dilatato, e la temporalità dell'esserci stesso: la noia profonda è la chiusura che la temporalità dell'esserci realizza ed, al contempo, la chiusura nella temporalità dell'esserci, il fatto, cioè, di essere continuamente *Eigentlich* ed, al contempo, che essere continuamente *Eigentlich* sia la mia *Eigentlichkeit*.

Ma che ne è dell'angoscia in questo doppio "blocco" che la noia manifesta? L'angoscia non compare nel corso del '29-'30 e, d'altra parte, quello che Heidegger dice della *Langeweile* appare molto simile a quello che altrove dice dell'angoscia.

Della noia profonda Heidegger scrive:

Cos'è questo pronome neutro *es*? [riferendosi all'espressione tedesca *es ist einem langweilig*] E' quel pronome "es" che intendiamo quando diciamo: "*es blitzt*", "*es donnert*", "*es regnet*". "Es" è la determinazione per l'indeterminato, lo sconosciuto. Ma ciò lo conosciamo e la conosciamo come facente parte della più profonda fra le due forme di noia: *ciò che annoia*. *Es* -il proprio sé che è ogni se stesso, di volta in volta con questa determinata storia, in questa determinata condizione, età, con questo nome, condizione 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, 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. Cosa resta? Un universale io in generale? Proprio per niente. Infatti questo "uno si annoia", questa noia, non compie affatto un'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 nessuno³¹.

In *Was heißt Metaphysik* parla dell'angoscia in termini molto simili:

³¹ Ivi, pp. 202-203; tr. it. cit., p. 178 (l'ultimo corsivo è mio).

[Nell'angoscia] tutte le cose e noi stessi affondiamo in una sorta di indifferenza. Questo, tuttavia, non nel senso che le cose si dileguino, ma nel senso che nel loro allontanarsi come tale le cose si rivolgono a noi. Non rimane nessun sostegno. *Nel dileguarsi dell'ente rimane solo e ci soprassale questo nessuno* [...]. Per questo, in fondo, non "tu" o "io" ci sentiamo spaesati, ma "uno" si sente spaesato. Resta solo il puro esserci che, nel travaglio di questo esser sospeso, non può tenersi a niente³².

La noia profonda e l'angoscia hanno in comune che non riguardano il mio me quotidiano, ma il puro esserci, "l'uno": in queste due *Grundstimmungen* l'io che quotidianamente sono, come le cose del mondo di cui quotidianamente mi prendo cura, dilegua.

Il corso del 29-30 non fornisce alcuna indicazione sul "rapporto" o sulla differenza fra queste due *Stimmungen* che, per molti versi, sembrano quasi coincidere. Ma, stranamente, la *Langeweile* fa la sua prima apparizione in una conferenza che ha proprio nell'angoscia, come manifestazione del nulla, il suo tema principale. È questo il luogo in cui è possibile rintracciare, insieme, la differenza ed il rapporto fra la *Angst* e *Langeweile*.

Qui Heidegger dice dell'angoscia:

Accade nell'esserci dell'uomo un simile stato d'animo in grado di portarlo dinanzi al *niente stesso*?

Questo accadere è possibile e, benché assai di rado, è pure reale, solo per degli attimi, nello stato fondamentale dell'angoscia³³.

Mentre della noia dice:

Anche quando, e proprio quando, non siamo particolarmente occupati dalle cose e da noi stessi, *ci soprassale questo "tutto"* per esempio nella noia autentica. Essa è ancora lontana quando ad annoiarci è solo questo libro o quello spettacolo, quell'occupazione o quest'ozio, ma affiora quando "uno si annoia". La noia profonda che va e viene nelle profondità dell'essere come una nebbia silenziosa accomuna tutte le cose, tutti gli uomini, e con loro noi stessi in una strana indifferenza. *Questa noia rivela l'esserci nella sua totalità*³⁴.

L'indifferente nessuno, in cui mi trovo nell'angoscia e nella noia, è nella prima di fronte al niente, nella seconda di fronte alla totalità

³² Heidegger, *Was ist die Metaphysik?*, Siebte Auflage, Frankfurt 1955, tr. it. a cura di F. Volpi, *Che cos'è la metafisica*, Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 87 (corsivo mio).

³³ Ivi, tr. it. cit., p. 67 (corsivo mio).

³⁴ Ivi, p. 66.

dell'ente, che pure si nega in relazione alle possibilità del fare e del lasciar fare³⁵, cioè diviene allo stesso tempo "indifferente". Nell'angoscia l'esserci si rivela a se stesso come nullo fondamento della propria nullità, nella noia si rivela come totalità indifferente.

Il fatto che la noia sia il luogo in cui l'esserci si trova dinanzi a se stesso come "totalità indifferente" è analogamente sottolineato nel corso del '29-30:

L'ente *nella sua totalità* [nella noia] è diventato indifferente, non esclusi noi stessi in quanto persone. Noi non siamo, 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* nella sua indifferenza. Il vuoto consiste qui nell'*indifferenza* che avvolge l'ente *nella sua totalità*³⁶.

In uno scritto in cui affronta il problema del rapporto fra la noia e l'angoscia nella conferenza del '29 Marion scrive:

L'esperienza autentica della totalità dell'essente diviene possibile attraverso la *Stimmung* della noia (*Langeweile*) l'esperienza autentica della negazione, o meglio, dell'annullamento (*néantisation*) dell'essente nella sua totalità non diviene possibile che attraverso la *Stimmung* dell'angoscia (*Angst*)³⁷.

Ma questa "differenza" che la conferenza del '29 lascia emergere è una differenza che "separa" queste due *Stimmungen* o piuttosto stabilisce fra loro un rapporto profondo in maniera che l'una sia l'altra faccia dell'altra?

In *Sein und Zeit* Heidegger scrive:

Nell'angoscia l'utilizzabile intramondano e l'ente intramondano in generale sprofondano. Il "mondo" non può più offrire nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri. L'angoscia sottrae all'esserci la possibilità di comprendersi deiettivamente a partire dal "mondo" e dello stato interpretativo pubblico. Essa rigetta l'esserci nel "perchè" del suo angosciarsi, nel suo autentico essere nel mondo. *L'angoscia isola l'Esserci nel suo essere-nel-mondo-più-proprio* il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. Assieme al "perchè" dell'angosciarsi,

³⁵Cfr. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., p. 210; tr. it. cit. pp. 184-85.

³⁶Ivi, p. 208; tr. it. cit. p. 183.

³⁷Marion, J.L., *L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik?"*, in "Archives de philosophie", 43, 1980, p. 125 (traduzioni mie).

l'angoscia apre l'esserci come esser-possibile, e *precisamente come tale che solo a partire da se stesso può essere ciò che è: cioè isolato e nell'isolamento*³⁸.

Nell'angoscia "ci soprassale questo nessuno", tutto affonda nell'indifferenza, e tuttavia essa, in quanto tonalità emotiva fondamentale, mette a nudo l'Esserci a se stesso come ciò che esso è propriamente. Essa lascia emergere l'essere per la morte, come il mio essere più proprio e come l'essere per ciò per cui io sono assolutamente insostituibile, essere per ciò che ha il carattere dell'"essere sempre mio"³⁹. L'angoscia conduce l'esserci di fronte al "niente stesso"⁴⁰, di fronte al "nulla come possibile impossibilità della propria esistenza"⁴¹ e tuttavia gli mostra questo nulla come il suo essere più proprio, come ciò per cui è, già da sempre, senza scampo. E' in questo punto, in cui la temporalità estatica mostra il carattere della "orizzontalità", che l'angoscia si converte in *Langeweile*, nel sentimento dell'oppressione dell'"orizzonte" e della chiusura nella trascendenza circolare, in cui nulla, può realmente scorrere, in cui nulla può mai passare, in cui nulla di veramente nuovo può mai arrivare. Essa mostra l'essere per la morte come il passato ed il futuro di cui il presente del *Dasein* è da sempre e per sempre carico.

Nella conferenza del 1929 Heidegger scrive:

Nell'angoscia c'è un indietreggiare dinanzi a... che certo non è più un fuggire bensì una *quiete incantata*⁴².

E nel corso del 1929-30:

Uno si annoia. Questo stato d'animo in cui l'esserci è ovunque eppure non può stare in nessun luogo ha il carattere peculiare *dell'essere-incantato-e-incatenato*⁴³.

Una "quiete incantata" ci soprassale nell'angoscia e nella noia, ma nella prima tutto sprofonda e si sbriciola rivelando la nullità dell'ente, nella seconda questo sprofondare stesso ci soprassale come totalità

³⁸ Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 187; tr. it. cit., p. 295 (corsivo mio).

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 240; tr. it. pp. 364-65.

⁴⁰ Cfr. Heidegger, *Was ist die Metaphysik?*, cit.; tr. it. cit., p. 67.

⁴¹ Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 266; tr. it. cit., p. 397.

⁴² Heidegger, *Was ist die Metaphysik?*, cit.; tr. it. cit., p. 69 (corsivo mio).

⁴³ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., p. 221; tr. it. cit. p. 194 (corsivo mio).

“fissata”, “bloccata”: l’“incanto” che emergeva nell’angoscia ora “incatenata”.

Nell’angoscia sembra aprirsi il baratro e la vertigine dell’inafferrabilità del fondamento, o meglio, della sua inconsistenza; nella noia questo baratro si rivela prigione, la vertigine si trasforma in mancanza d’aria, senso di soffocamento. L’essere nullo fondamento della propria nullità che espone, nell’angoscia, al niente, diviene ciò che propriamente si è, che non può essere altrimenti. Il nulla si tramuta in essere (non essendo mai stato il nulla nullo, come Heidegger dice nella conferenza del ‘29) e come tale incatenata ed annoia.

La conversione dell’angoscia in noia è la conversione tragica della finitudine della *Zeitlichkeit* nella sua circolarità orizzontale, priva di vie d’uscita.

L’essere per morte, che nell’angoscia mi gettava nel nulla, ora si solidifica nell’essere che già da sempre sono. Esso che era la finitudine della temporalità, è per sempre il mio essere, il futuro ed, al contempo, il passato che riempie il mio presente. La noia porta in luce le caratteristiche più profonde dell’angoscia e dell’essere per la morte, rivela come il baratro che l’angoscia sembrava aprire non si sia mai aperto o, che è lo stesso, sia aperto già da sempre, per sempre.

Sostituita la “presenza vivente” husserliana, come luogo in cui precipita ogni “proprietà”, con la *Zeitlichkeit* dell’esserci come ciò che sempre riconduce in ciò che già da sempre l’esserci è propriamente, allontanata la “semplice presenza” del “c’è”, che è in quanto al di là di ciò che sono propriamente, ci si trova all’interno di questa “totalità” bloccata in cui la chiusura della spazio fra “essere” ed “avere”, fra “vivere” e “rievocare” o “racconrarsi”, la chiusura, in breve, di ogni spazio, elimina ogni possibilità d’un “fuori”, ogni possibilità d’uscita.

3. *La Zeitlichkeit come presenza*

Ma la chiusura che la noia manifesta non è solo quella, come abbiamo detto, nell’orizzontalità della temporalità dell’esserci, ma anche, quella nella stessa temporalità come essere dell’esserci. Se la prima delle complicazioni che la noia determina rispetto alla eliminazione della “presenza” attraverso la circolarità della temporalità dell’esserci è, come abbiamo visto, il mostrare questa circolarità, come chiusura, che fa “rimpiangere” la presenza stessa, la seconda è

il mostrare questa circolarità stessa come "presenza".

Così, la noia, e la doppia complicazione che essa determina, sdoppia l'*Eigentlichkeit*: da una parte la temporalità dell'esserci che rende ogni istante "proprio", e dall'altra la temporalità dell'esserci come essere proprio dell'esserci, la quale però essendo la "circolarità" stessa del tempo è fuori da questa stessa circolarità e non può dunque, ancora, giustificare la propria autenticità.

Così, la *Zeitlichkeit* del *Dasein*, che la noia mostra nella sua totalità, in cui ogni presente è carico del suo proprio passato e progettato verso il suo proprio futuro, nella sua "compatta" circolarità, nella sua perfetta sfericità, essa stessa, nel suo insieme ha un passato "autentico" da cui proviene e che la conduce verso un futuro autentico? La temporalità "pesante" del *Dasein* in cui nulla di nuovo può mai arrivare, in cui nessun "miracolo" e nessun "perdono", nessun residuo e nessuna eccedenza è possibile, non è essa stessa miracolo e perdono, residuo ed eccedenza, in quanto fatticità priva di provenienza, in cui il *Dasein* si trova gettato, ma gettato da niente e nessuno, per nessun motivo, senza presupposti? La *Zeitlichkeit* del *Dasein* al cui interno, nulla permette di sfuggire all'"orrore" della temporalità "pesante" ed autocomprendentesi, non è, essa stessa, nel suo insieme, presente "leggero" senza passato né futuro autentico? Essa che rende impossibile, al suo interno, ogni *Uneigentlichkeit* in quanto ogni presente è insieme passato e futuro, non è essa stessa, nel suo insieme, presente scollegato, "sconnesso", che dunque non può "giustificare" la propria *Eigentlichkeit*, ed in cui dunque *Eigentlichkeit* ed *Uneigentlichkeit* confinano, sino a confondersi?

La temporalità del *Dasein* è, nel suo insieme, nella sua totalità che si fa avanti nella noia, il ritorno della presenza esteriore ed incontrollabile, che essa stessa voleva eliminare e che, effettivamente, al suo interno, elimina, il ritorno di ciò che, senza causa e senza fine è semplicemente di fatto ed in quanto tale esteriore al linguaggio e alla storia.

E' soprattutto questo ritorno della presenza che rende necessario il "balzo" dalla dimensione della *Zeitlichkeit* a quella della *Temporalität*, che Heidegger effettua per la prima volta durante il corso universitario del 1927, e che nel 1929 ripete.

La noia, in cui l'angoscia, come abbiamo visto, si è convertita, mostra l'essere dell'esserci nella sua totalità, mostra l'essere dell'esserci come temporalità bloccata nella sua autenticità. Ma questo blocco, che appare nella conferenza del 1929, nel corso del '29-30 è già superato attraverso la messa in luce dell'essere-tenuti-in-sospeso

come secondo carattere delle noia, che costituisce il passaggio dalla prospettiva della temporalità dell'esserci a quella della Temporalità dell'essere. La Temporalità dell'essere è soluzione del blocco nella fatticità del *Dasein* che, da sola, non può giustificare la propria "autenticità". Essa è l'inserimento dell'estaticità orizzontale dell'esserci nell'orizzontalità dell'essere, della temporalità "pesante" dell'esserci nella temporalità "pesante" dell'essere: essa è annullamento della presenza pura che ritorna come essere del *Dasein*, attraverso l'inserimento di essa nell'*Eigentlichkeit* dell'essere. La Temporalità dell'essere è la restaurazione della situazione di coesione nella proprietà, che Levinas descrive come Orrore.

Per questo il passaggio dalla *Zeitlichkeit* alla *Temporalität* è necessario:

Ciò che *annoia* nella noia profonda, e dunque -in virtù delle osservazione precedenti- ciò che annoia unicamente ed autenticamente è la *temporalità in una modalità determinata della sua temporalizzazione*⁴⁴.

Tale passaggio mostra il "blocco", la chiusura che la noia manifesta, come soffermarsi momentaneo dell'essere in una modalità determinata della sua temporalizzazione, che, in quanto tale "lascia in sospeso" modalità altre e differenti. Tale passaggio converte il silenzio dell'ente nella "voce dell'autenticità", converte la situazione in cui, non passando più, il tempo scompare, nella apparizione dell'orizzontalità della *Temporalität*⁴⁵.

Heidegger scrive:

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'esserci, non costituisce da solo la noia, bensì è in sé *correlato* ad un al-

⁴⁴ Ivi, p. 237; tr. it. cit. p. 208

⁴⁵ Cfr. a questo proposito, Froment-Maurice, *Solitudes. De Rimbaud à Heidegger*, Galilée, Paris 1989, in particolare il § 5 intitolato *Voyage ou bout de l'ennui* (traduzioni riportate in seguito mie). Froment-Maurice scrive: "A qualcuno arriva un tempo lungo: questa venuta è sempre repentina, tanto imprevedibile quanto l'angoscia come rivelazione del niente, ma nella sua venuta, qualcosa sempre si riserva, si ritiene" (p. 151). Heidegger, parla infatti, dice l'A., di, *Entschwindung*, dis-parizione, del tempo della noia, termine che non corrisponde ad *Verschwindung*, cioè eliminazione, annullamento, ma che ha in sé in significato del velamento che tiene in sospeso ciò che è velato.

tro momento, come sappiamo dal punto di vista formale: a un *essere-tenuti-in-sospeso*, in uno con il quale soltanto costituisce la noia⁴⁶.

Il blocco appare dunque tale alla luce del tempo come *Zeitlichkeit* dell'esserci, ma scompare immediatamente alla luce della *Temporalität* dell'essere.

Il salto nella temporalità dell'essere rende possibile, finalmente, la distinzione fra il presente come *Anwesenheit* ed il presente come *Gegenwartigkeit*, che con estrema chiarezza Heidegger espone nel *Detto di Anassimandro*. Ciò che appare come presente "istantaneo", l'essere stesso dell'esserci, è in realtà l'essente presente-presente venuto alla presenza, il via-via soggiornante. Avulso dalla *Anwesenheit* da cui proviene il presente in quanto *Gegenwartigkeit*, è, dice Heidegger, *adikos*, cioè fuori connessione, sconnesso, dunque ingiustificabile, dunque ingiusto. La *Zeitlichkeit* del *Dasein* è questo *adikos*, a cui la Temporalità dell'essere pone rimedio.

4. La noia come presenza

Ma la "presenza sconnessa", la presenza ingiusta, *adikos*, è una volta per tutte spazzata via dalla Temporalità dell'essere?

Torniamo, ancora per un attimo, al corso del '29-30.

Iniziando la *prima parte* Heidegger scrive:

Il compito fondamentale consiste ora nel destare una stato d'animo fondamentale nel nostro filosofare. Dico con intenzione del *nostro* filosofare, e non di un filosofare qualunque o magari della filosofia in sé, che non esiste. E' necessario destare *uno* stato d'animo fondamentale, che deve sorreggere il nostro filosofare, e non *lo* stato d'animo fondamentale⁴⁷.

Questo *incipit* contiene due indicazioni: da una parte il fatto di voler destare, non solo constatare, lo stato d'animo; dall'altra il fatto che questo stato d'animo non è l'unico possibile, pur essendo fondamentale. Evidenziare il fatto che lo stato d'animo debba venire destato e non constatato, significa criticare lo stato d'animo come qualcosa di sussistente:

⁴⁶ Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., p. 211; tr. it. cit. p. 185.

⁴⁷ Heidegger, *Grundbegriffe der Philosophie*, cit., p. 81.

Viene alla luce che gli stati d'animo non sono qualcosa di solamente sussistente, bensì un modo e una maniera dell'essere e precisamente dell'esser-ci [...] ⁴⁸.

Criticare il fatto che si possa parlare degli stati d'animo in termini di sussistenza o non sussistenza, significa criticare la loro semplice presenza, significa affermare che lo stato d'animo "non è un ente" ma un modo dell'esserci ⁴⁹. E, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, l'unica via per sfuggire alla semplice presenza è il passaggio alla prospettiva della Temporalità dell'essere. La critica dello stato d'animo come semplicemente presente non può dunque che sfociare nella critica de *lo* stato d'animo, non può che sfociare nella ricerca di *uno* stato d'animo ed, in particolare, "lo stato d'animo fondamentale nascosto del nostro essere odierno".

Per questo dopo la lunghissima analisi della noia che ne ha fatto venire alla luce i due caratteri fondamentali, Heidegger riprende la domanda da cui questa fenomenologia della noia era scaturita: "è forse l'uomo di oggi divenuto noioso a se stesso?".

Riprendere questa domanda vuol dire abbandonare il "senso generale" della noia che i capitoli dal secondo al quarto hanno portato in luce, e interrogarsi intorno ad una "noia determinata, una noia del nostro esserci" ⁵⁰.

Ciò che caratterizza la noia del nostro esserci odierno è, dice Heidegger, il predominio del primo dei caratteri della noia, cioè dell'esser-lasciati-vuoti. Questo dominio del primo carattere della noia è il "restare assente di un'oppressione essenziale del nostro esserci nella sua totalità" ⁵¹ che ci rende incapaci di "ascoltare quanto nel diniego viene con-annunciato" ⁵², cioè di intravedere l'essere-tenuti-in-sospeso come secondo carattere della noia. La noia dell'esserci odierno che si dà, per lo più, delle due sue forme superficiali ed inautentiche è, nella sua autenticità, *Stimmung* del diniego dell'essere e del celamento di questo stesso diniego.

La noia è, quindi, non più come l'angoscia in *Sein und Zeit* tonalità emotiva fondamentale dell'esserci, ma *Grundstimmung* dell'esserci o-

⁴⁸ Ivi, p. 91.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr. ivi, p. 213.

⁵¹ Cfr. ivi, p. 216.

⁵² Cfr. ivi, p. 217.

dierno, determinata dalla maniera in cui l'essere, al momento, si dà. C'è, cioè, un "senso generale" della noia, una "costante possibilità di annoiarsi", la noia come potenzialità costante dell'esserci, di cui la noia dell'esserci odierno rappresenta la realizzazione determinata dal modo in cui l'essere si dà. Bisogna ridestare la noia addormentata sotto le sue due forme superficiali, ma ridestarla in quanto già ridestata dalla situazione attuale in cui l'essere si dà. Allora, è vero che lo stato d'animo non è un ente e dunque né sussiste né non sussiste, essendo un "modo" dell'esserci, ma essendo "costante possibilità" ridestata dall'essere che differisce il suo donarsi, essa è costantemente "presente" come "fatto". Essa, nel momento in cui tentiamo di ridestarla o, al contrario, come accade della quotidianità, di scacciarla via, "c'è già"⁵³:

Cosa vuol dire scacciamo ed allontaniamo la noia? La induciamo costantemente ad *addormentarsi*. E' infatti evidente che non possiamo annientarla ricorrendo a scacciatempi, per quanto grandi che 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 star sveglia -lei che, in definitiva è desta e con gli 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 pervade⁵⁴.

Essa c'è già, nel suo esser-via⁵⁵, c'è già nel doppio senso che è già ridestata dall'essere che si differisce e che è già sempre, già prima del differirsi dell'essere, in quanto "possibilità costante" di annoiarsi, di essere annoiati dall'essere che rallenta. In questo senso il fatto che di essa non si possa parlare in termini di sussistenza significa che essa non ha la possibilità di annientarsi o di essere annientata, che essa permane, pur addormentata, come costante possibilità di un modo dell'esserci.

Nell'esserci-già della noia, ancora una volta si riaffaccia l'incubo della presenza.

Per questo attorno alla metà degli anni '30 le *Stimmungen* dell'angoscia e della noia, dominanti in *Sein und Zeit* e nel periodo immediatamente successivo, vengono sostituite da altre come quelle

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 83.

⁵⁴ *Ivi*, p. 106.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 89 e seg.

dell'*Erstaunen* e dello *Schrecken*.

Il corso universitario del 1937 su *Domande fondamentali della filosofia*, è, assieme ai *Beiträge*, uno dei primi luoghi in cui questa sostituzione avviene.

Nel manoscritto del primo progetto del corso, pubblicato in appendice, Heidegger scrive:

Nello *stupore*, la tonalità emotiva fondamentale del primo inizio, l'ente giunge per la prima volta alla stabilità della sua struttura. Nello spavento [*Schrecken*], la tonalità emotiva fondamentale dell'altro inizio, si svela, dietro tutto il progresso e il dominio sull'ente, il vuoto della mancanza di mete e l'incapacità di assumersi le prime e ultime decisioni⁵⁶.

Michel Haar in *La fracture de l'histoire* scrive:

Dopo l'angoscia e la noia, altre tonalità egualmente designate come "fondamentali" (*Grundstimmungen*) vengono scoperte ed analizzate sul filo dei corsi degli anni '30. Il loro tratto più generale e più nuovo, soprattutto quando si tratterà della tonalità hölderliniana del "lutto sacro" o delle disposizioni dello stupore e dello spavento [*Schrecken*] sarà quello di fornire la base e il suolo a epoche intere della Storia dell'Essere⁵⁷.

Michel Haar mette in evidenza l'importanza del mutamento dell'idea della *Stimmung* che diviene, negli anni '30, *Stimmung* epocale. La "svolta" che Haar sottolinea con forza, è determinata dal fatto che le *Stimmungen* divengono in questo momento relative alla storicità dell'essere, risposte corrispondenti all'*Anspruch*:

[In *Essere e tempo*] la "disposizione affettiva" non si trova esplicitamente rapportata ad un orizzonte epocale. Prima del corso su Hölderlin, il concetto di "mondo" è quasi atemporale. Dopo la Svolta il *Gestimmtsein* deve essere interpretato come eco nell'uomo dell'*Anspruch* (dell'appello esigente) dell'essere, il primo intendimento del suo invio. La *Stimmung* deve essere compresa come *Ensprechung*

⁵⁶ *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, Klostermann, Frankfurt a.M.; tr. it. di U. Ugazio, *Problemi fondamentali della filosofia. selezione di problemi della logica*, Mursia, Milano 1988, p. 120. Il termine *Schrecken* che Ugazio rende con "spavento" è di difficile traduzione: Volpi lo traduce solitamente con "sgomento" mentre L. Bottani, in un suo saggio, opponendosi ad entrambe queste traduzioni propone di tradurlo con "orrore"; cfr. L. Bottani, *Heidegger su stupore e orrore*, in "Verifiche", 21, 1992.

⁵⁷ M. Haar, *La fracture de l'Histoire, douze essais sur Heidegger*, Millon, Grenoble 1994, p. 221 (traduzioni mie).

cioè risposta e "corrispondenza" alla *Stimme* dell'essere: una "voce" da non ipostatizzare poiché indica solamente la controparte della *Stimmung*, l'altra sua faccia, la sua origine non umana. Che la *Stimmung* sia "chiamata" dalla Voce significa solamente, in effetti, che la sua origine non è la soggettività umana, ma il mondo, o piuttosto, l'essere stesso come tempo e storia⁵⁸.

In *Sein und Zeit*, in effetti, in quanto il discorso rimane al livello della *Zeitlichkeit* dell'esserci, non vi è collegamento fra l'angoscia e l'epocalità dell'essere: l'angoscia soggiungendo pone di fronte all'essere dell'esserci, ma questo soggiungere non ha provenienza.

L'*Erstaunen* e lo *Schrecken* sono invece essi stessi modalizzazioni, modulazioni dell'essere. Essi sono "tonalità" dell'esserci, nel senso della tonalità di una melodia⁵⁹, ma questa tonalità è a sua volta una modulazione dell'essere. Essi non sono "possibilità costanti", quasi a-priori, "attivati" da una determinata situazione dell'essere, ma in-vio dell'essere stesso, che si dà non "attraverso" una tonalità emotiva, ma in quanto una certa tonalità emotiva.

Nel corso del '37-'38, in uno dei tredici punti in cui cerca di rendere "trasparente l'essenza dello stupore"⁶⁰, Heidegger scrive:

La tonalità emotiva fondamentale dello stupore, disponendo l'uomo in modo che il più abituale, rimasto sino allora, come tale, non pensato, (l'ente), sia posto nel suo tratto più inconsueto, più proprio, vale a dire quello del suo essere, e che, in questo modo, l'ente diventi la cosa più degna di essere posta come domanda, questa tonalità emotiva fondamentale appartiene essa stessa al più inconsueto, e quindi il più raro (...) Lo stupore è la tonalità emotiva fondamentale che dà inizialmente il tono all'uomo all'inizio del pensiero, perché essa dispone prima di tutto l'uomo per quell'essenza che si trova e consiste nel trovarsi nel mezzo dell'ente come tale nella sua totalità⁶¹.

Lo stupore non solo pone, dunque, dinanzi all'essere dell'ente come "il più inconsueto", ponendo di fronte alla Temporalità dell'essere come dono e promessa, ponendo dinanzi al continuo venire alla presenza dell'essere dell'ente, ma è esso stesso "il più inconsueto", è esso stesso questo venire alla presenza. Ciò che caratterizza lo stupore -e cioè di essere esso stesso apertura dell'essere e non solo il

⁵⁸ Ivi, pp. 222-223.

⁵⁹ Cfr. Heidegger, *Grundfragen*, cit., p.86.

⁶⁰ Cfr. ivi, p.118.

⁶¹ Ivi, p. 121.

luogo in cui questa apertura si manifesta- è ciò che caratterizza, a partire dal corso del '37-'38, la *Grundstimmung* in generale, in quanto non più tonalità emotiva fondamentale dell'esserci, ma tonalità emotiva fondamentale di un'epoca.

Nel corso del '29-30, la temporalità dell'essere è aperta all'esserci dal fatto che "ciò che annoia è la temporalità dell'essere"⁶². Nel corso del '37-38, invece, nulla dispone a questa o a quello stato d'animo, nulla, nemmeno la temporalità dell'essere può "provocare" una *Stimmung*:

Sono le emozioni ad avere l'uomo e a determinarlo in maniera sempre diversa anche nel suo stato corporale [...]

Diciamo abitualmente che qualcosa ci dispone a questa o a quell'emozione. In verità, ossia a partire dall'essenza originaria dell'essere, avviene il contrario: l'emozione dispone noi, secondo modalità di volta in volta diverse per questo o per quell'aspetto fondamentale con l'ente come tale⁶³.

Sia la noia che lo *Schrecken* sono *Grundstimmungen* dell'epoca attuale della storia dell'essere, ma mentre la prima "sente" il differirsi dell'essere, la seconda è questo differirsi stesso.

Nei *Beiträge*, Heidegger scrive:

Il fine nascosto verso cui si affretta tutto questo [il sapere tecnico-scientifico] ed altro ancora, senza averne e poterne avere il minimo presagio [*ahnen*], è uno stato di noia totale (Cfr. il corso del '29-30) nell'ambito delle proprie conquiste, che alla fine non possono più nemmeno nascondere il carattere della noiosità, se mai è rimasto ancora un avanzo di forza di sapere almeno per spaventarsi [*erschrecken*] di trovarsi in questo stato, per svelare esso stesso e l'abbandono dell'ente da parte dell'essere che si spalanca in esso⁶⁴.

In questo passo, dove, forse per l'unica volta, la noia e lo *Schrecken* si trovano nominati assieme, lo spavento appare ciò che salva dallo "stato di noiosità" venuto ormai alla luce, ormai ridestato, fissatosi esso stesso: ciò da cui lo spavento salva è la noia della noia stessa.

L'*Erstaunen* e lo *Schrecken* appaiono quando tutto diviene storia e, dunque, passaggio senza possibilità di resistenza. Già nel corso del '29-30 Heidegger dice:

⁶² Cfr. Heidegger, *Grundbegriffe der Logik*, p. 208.

⁶³ Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, cit., p. 110.

⁶⁴ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, p. 157 (traduzione mia).

L'uomo è quel non-poter-restare eppure non-poter-lasciare-il-posto. Progettando l'esser-ci in lui lo *getta* costantemente nelle possibilità e lo tiene così *soggetto* al reale. Così gettato nel getto, l'uomo è un *passaggio*, passaggio come essenza fondamentale dell'accadere. L'uomo è storia o, meglio, la storia è l'uomo. Nel passaggio l'uomo è *rapito* e quindi, per sua essenza, "*assente*". Assente in senso sostanziale -mai e poi mai sussistente perché *dispiega via la sua essenza* verso l'essere stato e l'avvenire, assente e mai sussistente, ma, nell'assenza *esistente*. *Trasposto* nel possibile, deve costantemente *essere in attesa* del reale. E soltanto così in attesa e trasposto può *provare orrore* [Entsetzen]. E soltanto dove è la perigliosità del provare orrore, è la beatitudine della meraviglia -quell'insonne rapimento estatico che è il soffio vitale di ogni filosofare⁶⁵.

Che l'uomo sia storia o, meglio, che la storia sia l'uomo, fa sì che egli sia un "passaggio" e dunque "assente" cioè non "presente", non "sussistente", annulla così il blocco nella presenza che la noia soffre e che la noia è, annullando anche, però, ogni possibilità di resistenza al passaggio, ogni possibilità di dire no alla storia⁶⁶.

L'angoscia e la noia -in cui l'esserci si dà come insuperabile *Eigentlichkeit*, come circolo che ripiega verso le sue possibilità proprie e autentiche, e l'essere come autenticità della sua sospensione che blocca tenendo in sospenso- restano ancora, ancora dopo il salto nella

⁶⁵ *Grundbegriffe der Metaphysik*, cit., p. 468.

⁶⁶ Una delle prime connessioni fra il pensiero della Temporalità dell'essere e l'atteggiamento politico di Heidegger nel '33, è effettuata da Löwith già alla fine degli anni '40. Cfr. *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in "Les Temps Modernes", nov.'46 e ag.'48, ed anche *Evenenzialità, storia, ventura dell'essere*, in *Saggi su Heidegger*, cit. in seguito. In quest'ultimo testo L. dice: "Abbiamo dovuto ricordare il discorso di Heidegger per l'assunzione del rettorato non perché l'azione politica possa mai coincidere con il pensiero filosofico, ma perché il pensiero fa maturare talora conseguenze pratiche di cui certi presupposti del pensiero stesso vengono a scoprirsi. Nell'appello di Heidegger si manifesta la risoluta disponibilità alla fede nel destino storico in generale: e così poté sembrare a lui che fosse giunto l'istante" in cui la storia autentica, ventura dell'essere in senso eminente, accadeva, e si doveva essere fisi nell'istante. (p. 57). Ponendosi su questa stessa linea, in maniera molto forte Bottani dice: "non aver proseguito sulla via tracciata da queste considerazioni [quelle relative all'analitica del *Dasein* in *Sein und Zeit*] che avevano per oggetto una siffatta *Metaphysik des Daseins im Menschen* per andare in modo semplicistico a tracciare la storia della filosofia da Platone a Nietzsche, come storia della metafisica e dell'oblio dell'essere, può essere considerato ciò che ha "definito" il destino di Heidegger il quale pochi anni dopo - ed esattamente nel 1933 - diventava nazista". (L. Bottani, *Heidegger fra stupore e orrore*, cit., p. 311).

Temporalità dell'essere, magicamente fuori dall'autenticità e dalla proprietà, in quanto soggiungono senza soggiungere da alcun luogo, da alcun passato, senza nessuna causa. La loro "fatticità" ne determina l'esteriorità rispetto all'autenticità, che pure in esse si dà.

Nel corso del '29-30, il passaggio alla Temporalità dell'essere si determina attraverso l'emersione dell'essere-tenuti-in-sospeso come secondo carattere della noia. In questo passaggio la noia, al contempo si duplica e si ricompone nei suoi due momenti strutturali⁶⁷. La noia si duplica, da una parte, nella noia in cui l'angoscia si è convertita, che soffre il blocco dell'essere, e, dall'altra in quella in cui la sofferenza è alleviata dal fatto che il blocco si rivela solo apparente: si duplica nella noia che blocca nella *Zeitlichkeit* dell'esserci ed in quella che apre alla *Temporalität* dell'essere. Ma al contempo, essa si ricompone nell'epocalità dell'essere, che l'essere-tenuti-in-sospeso manifesta, in cui l'esser-lasciati-vuoti trova la propria verità. Essa si ricompone in quanto *Stimmung* della temporalità dell'essere, *Stimmung* del suo scorrere lento, del suo apparente bloccarsi, che fa perdere di vista la sempre rinnovata promessa dell'essere di essere altro.

E tuttavia, in questa stessa "unità strutturale", ritrovata nel passaggio alla Temporalità dell'essere, la noia, essa stessa, rimane, nel corso del '29-'30, come abbiamo visto, estranea, esterna, indipendente dalla temporalità dell'essere che, pure, nella noia, si manifesta. La noia, sentimento della chiusura nella Temporalità dell'essere, è, essa stessa, aperta sul niente. Essa, *Stimmung* del "pieno" in cui il niente dell'angoscia si è solidificato, dà tuttavia sul niente, non avendo né un passato né una ragione, ridivenendo così "fatticità" pericolosamente vicina alla semplice presenza: la noia, che mostrando l'ente nella sua totalità lo scopre come fatticità sconnessa, resta, dopo l'eliminazione di questa sconnessione attraverso l'inserimento di essa nella Temporalità dell'essere, esteriore a quest'ultima: essa, in quanto resta fatticità sconnessa, è ancora una volta il ritorno della presenza come *Vorhandenheit*.

Quello che, cioè, ci interessa qui rilevare, nel corso del '29-30, è una specie di "asimmetria", di "sfasamento" fra il passaggio dalla temporalità dell'esserci alla Temporalità dell'essere, che la noia stessa realizza, e la riduzione delle *Stimmungen* a manifestazione della Temporalità dell'essere. La noia resiste, e con essa l'inquietante pre-

⁶⁷ Cfr. Heidegger, *Grundbegriffe der Philosophie*, cit., p. 185.

senza, ancora nel corso del '29-30, come ultimo baluardo, alla Temporalità dell'essere.

Ricomposto lo "scollamento" fra i due caratteri della noia, ritrovata la loro unità strutturale, eliminata questa prima duplicazione della noia (la noia relativa alla *Zeitlichkeit*, come essere lasciati vuoti e la noia relativa alla *Temporalität*, come essere lasciati in sospeso) resta tuttavia una seconda e più profonda duplicazione dell'idea di *Stimmung* in generale, che Heidegger non ricomponne: la duplicazione fra la *Stimmung* quale emerge in *Sein und Zeit* e nel corso del 29-30, cioè come provocata della temporalità dell'essere ma non esplicitamente inserita in essa, non dipendente essa stessa dall'epocalità dell'essere, e la *Stimmung* quale emerge a partire della metà degli anni '30, essa stessa in balia dell'essere, relativa all'epoca da essa di volta in volta aperta. E tuttavia, il passaggio della noia allo *Schrecken* avviene con un "salto", avviene all'improvviso, all'interno dell'opera heideggeriana, senza che vi siano tentativi di riconduzione della noia allo *Schrecken*. Quando lo *Schrecken* negli anni '30 appare, "sostituisce" la noia senza mai esplicitare le modalità di questa sostituzione. Senza esplicitare se si tratti di una sostituzione relativa, ancora una volta ad un "movimento" dell'essere ad un cambio di prospettiva od ad un (impossibile) errore di valutazione. Per questo la duplicazione della *Grundstimmung* dell'epoca attuale dell'essere in noia ed *Schrecken*, non si ricuce. La noia resta "abbandonata" nel manoscritto nel corso del '29-30, ma proprio per questo resta "incontrollata". Il salto nella *Stimmung* epocale, il salto nello *Schrecken*, in quanto tale, lascia fuori, senza riuscire a portarla con sé, la noia, che rimane irrisolto elemento di exteriorità resistente all'epocalità dell'essere che, pure, in essa si manifesta.

Ma la noia, ultimo baluardo contro la Temporalità dell'essere non è solo passivamente resistente. Essa, lasciata indietro nel salto verso le *Stimmungen* epocali, per il fatto stesso di restare indietro, quasi dimenticata nel manoscritto del corso del '29-30, fa breccia, infrange la compattezza pesante della Temporalità dell'essere, mandando in frantumi la "continuità" della *Kehre*.

