

TEMPO E ESSERE

di
MARTIN HEIDEGGER

Nuova edizione italiana a cura di
CORRADO BADOCCO

 LONGANESI

ché si tratterà di pensare qualcosa di inevitabile, benché provvisorio.

Per tali motivi non può sorprendere e nemmeno meravigliare se la maggior parte dei partecipanti si scandalizzeranno per questa nostra conferenza. Non è possibile stabilire se invece alcuni, adesso o in un secondo momento, arriveranno a sviluppare ulteriori riflessioni grazie ad essa. Dovremo dire alcune cose relativamente al tentativo di pensare l'essere senza alcun riguardo per una fondazione dell'essere a partire dall'ente. Il tentativo di pensare l'essere senza l'ente è necessario perché altrimenti, a mio avviso, non v'è più alcuna possibilità di portare allo sguardo propriamente l'essere di ciò che oggi è sul globo terrestre, e tanto meno di determinare in maniera sufficiente il rapporto dell'uomo con ciò che finora si è chiamato « essere ».

Diamo un piccolo suggerimento per l'ascolto: non si dovrà stare ad ascoltare una serie di proposizioni enunciate, ma seguire l'andamento di ciò che mostreremo.

*

Che cosa ci spinge a nominare insieme tempo e essere? « Essere » vuol dire, dagli albori del pensiero occidentale-europeo fino a oggi, « essere presente » [*Anwesen*]. In « essere presente » (« presenza ») [*Anwesen, Anwesenheit*] parla il « presente ». Quest'ultimo, secondo l'idea corrente, insieme al passato e al futuro, caratterizza il tempo. L'essere inteso come presenza è determinato mediante il tempo. Che le cose stiano così, potrebbe già bastare per inquietare incessantemente il pensiero. Questa inquietudine cresce non appena ci accingiamo a riflettere in che termini c'è questa determinazione dell'essere mediante il tempo.

In che termini? – Con questa domanda intendiamo: per quale motivo, in che modo e dove nell'essere parla qualcosa come il tempo? Ogni tentativo di pensare in maniera sufficiente il rapporto fra essere e tempo servendosi delle idee correnti e approssimative di tempo e di essere, si impiglia subito in un intreccio inestricabile di relazioni a malapena pensate.

Nominiamo il tempo quando diciamo: « ogni cosa ha il suo tempo ». Questa espressione significa: ogni cosa che di volta in volta è, ossia ogni ente, viene e va al tempo giusto e rimane per quel tempo che dura il tempo che le è assegnato. Ogni cosa ha il suo tempo.

Ma l'essere è una cosa? L'essere è nel tempo alla maniera in cui lo è un qualsiasi ente? L'essere, in generale, è? Se esso fosse, allora noi dovremmo inevitabilmente riconoscerlo come qualcosa che è, cioè come qualcosa di essente, e dunque trovarlo come un ente tra gli altri enti. Questa aula è. L'aula è illuminata. Noi riconosciamo quest'aula illuminata senz'altro e senza esitazione come qualcosa di essente. Ma dove troviamo nell'intera aula l'« è »? Da nessuna parte tra le cose troviamo l'essere. Ogni cosa ha il suo tempo. L'essere invece non è una cosa, non è nel tempo. Nondimeno l'essere in quanto essere presente, in quanto presente, resta determinato mediante il tempo, cioè dall'aver un carattere temporale.

Ciò che è nel tempo, ed è quindi determinato mediante il tempo, si chiama *das Zeitliche*: « le cose mondane, temporali », che alla lettera significa: « il temporale » nel senso di « ciò che è temporale ». Quando un uomo muore ed è strappato via da quaggiù, ossia da tutto ciò che ci circonda, usiamo l'espressione: *er hat das Zeitliche gesegnet*, « ha lasciato questo mondo », che alla lettera significa: « ha benedetto (o consacrato) le cose temporali ». « Temporale » significa passeggero, ossia qualcosa che, nel corso del tempo, passa. La lingua tedesca dice ancor più precisamente: « qualcosa che col tempo passa ». Infatti il tempo stesso passa, ma nel suo passare costantemente resta in quanto tempo. Restare significa: non-svanire, dunque: essere presente. Il tempo è pertanto determinato mediante un essere. Come può allora l'essere, se è determinato mediante il tempo, restare? Nella costanza del passare del tempo parla l'essere. Tuttavia, noi non troviamo da nessuna parte il tempo come qualcosa di essente, cioè alla maniera in cui lo è una cosa.

L'essere non è una cosa, quindi non è niente di temporale,

ma inteso come presenza è nondimeno determinato mediante il tempo.

Il tempo non è una cosa, quindi non è niente di essente, tuttavia nel suo passare resta costantemente, senza essere esso stesso qualcosa di temporale alla maniera di ciò che è nel tempo.

Essere e tempo si determinano reciprocamente, tuttavia in maniera tale che né quello – l'essere – può essere definito come qualcosa di temporale, né questo – il tempo – come qualcosa di essente. Se ripensiamo a quanto abbiamo detto finora, ci ritroviamo in un circolo di asserzioni contraddittorie.

(In simili casi la filosofia conosce una scappatoia. Si lasciano le contraddizioni, addirittura le si esaspera e si tenta di comporre gli elementi che si contraddicono e che perciò sono separati in una unità che abbracci entrambi. Questo procedimento è chiamato dialettica. Posto che le nostre due asserzioni contraddittorie, ovverosia quella sull'essere e quella sul tempo, si lascino armonizzare da una unità che racchiuda entrambe, questa loro unità sarebbe appunto una scappatoia, cioè una via che elude le cose [Sachen] e il modo in cui esse si rapportano fra loro [Sachverhalt]; infatti tale via non s'addentra né nell'essere come tale, né nel tempo come tale, ma nemmeno nel rapporto [Verhältnis] tra i due. Completamente esclusa rimane qui la questione se il rapporto tra essere e tempo sia allora una relazione che si produce da una composizione delle due cose in questione, oppure se essere e tempo indichino uno stato di cose [Sachverhalt] a partire dal quale soltanto risultano sia l'essere sia il tempo.)

Ma qual è la maniera corretta di addentrarci nello stato di cose nominato dai titoli *Essere e tempo*¹ e *Tempo e essere*?

Risposta: riflettendo con previdente cautela sulle cose nomi-

¹ [M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», vol. VIII, 1927, pp. 1-438 (anche in ediz. separata: Niemeyer, Halle an der Saale, 1927); ora in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975-sgg., vol. II, a cura di F.-W. von Herrmann, 1977 (trad. it. *Essere e tempo*, nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi con le *Glosse a margine* dell'Autore, Longanesi, Milano, 2005, 2006²).]

nate in quei titoli. «Con previdente cautela» significa anzitutto: non assalire in modo avventato le cose in questione con idee non verificate, bensì meditare con attenzione piuttosto sul loro senso.

Ma possiamo spacciare l'essere e il tempo per «cose»? Se con «cosa» s'intende qualcosa di essente, allora essi non sono cose. La parola *Sache*, «cosa», «una cosa», deve per noi significare adesso: ciò di cui si tratta in un senso determinante perché cela in sé qualcosa di ineludibile. Essere – una cosa, presumibilmente la cosa del pensiero.

Tempo – una cosa, presumibilmente la cosa del pensiero, ammesso che nell'essere inteso come presenza parli qualcosa come il tempo. Essere e tempo, tempo e essere, nominano il rapporto che tiene unite [Verhältnis] le due cose, ovvero il sostegno che le mantiene in rapporto [Sachverhalt], quindi un rapporto che tiene [hält] reciprocamente insieme le due cose e sostiene [aushält] questo loro rapporto. Al pensiero è pertanto dato il compito di meditare sul senso di questo stato di cose, posto che tale pensiero resti disposto a perseverare nella propria cosa.

Essere – una cosa, ma niente di essente.

Tempo – una cosa, ma niente di temporale.

Dell'ente noi diciamo che *es ist*: che «esso è», che «v'è» l'ente. Riguardo alla cosa «essere» e riguardo alla cosa «tempo», procediamo con previdente cautela. Non diciamo: «l'essere è», «il tempo è», ma diciamo «*es gibt* essere», «*es gibt* tempo»: «c'è, si dà essere», «c'è, si dà tempo». A prima vista, con questa locuzione abbiamo cambiato soltanto l'uso linguistico: anziché dire *es ist*, diciamo *es gibt*.

Per ritornare alla cosa in questione, al di là dell'espressione linguistica, dobbiamo mostrare in che modo si può esperire e scorgere questo *es gibt*. La via adeguata a tal fine è quella di discutere che cosa viene dato [gibt] nel «si dà» [«*Es gibt*»], ossia che cosa significa «essere», l'essere che «si» dà, e che cosa significa «tempo», il tempo che «si» dà. Tentiamo dunque di guardare prima all'*es* che *gibt* essere e che *gibt* tempo, ossia al «ciò» (all'«esso») che dà essere e dà tempo. Guardando prima ad esso procederemo in un altro senso ancora con pre-vidente cautela.

Tentiamo di portare allo sguardo l'*es* e il suo *dare*, scrivendo *Es* con l'iniziale maiuscola: « Esso ».

Prima di tutto rifletteremo sull'essere, così da pensarlo per se stesso nel suo carattere proprio.

Poi rifletteremo sul tempo, così da pensarlo per se stesso nel suo carattere proprio.

Così facendo dovrà mostrarsi in che modo si dà essere e si dà tempo. In questo « dare » si riuscirà a vedere in che modo va determinato quel dare che solo, in quanto rapporto, tiene reciprocamente uniti essere e tempo, e li dà [*er-gibt*] come suo risultato.

L'essere, se inteso come ciò da cui è segnato ogni ente in quanto tale, vuol dire essere presente [*Anwesen*]. Pensato in considerazione di ciò che è presente, ossia dell'ente-presente [*das Anwesende*], l'essere presente si mostra come un lasciare o fare essere presente [*als Anwesenlassen*].

Ma allora è necessario pensare propriamente questo lasciare essere presente quando si ammette l'essere presente. Ciò che propriamente caratterizza il lasciare essere presente si mostra nel suo portare nella svelatezza. Lasciare essere presente vuol dire « disvelare », « portare all'aperto ». Nel disvelare gioca un dare, vale a dire qualcosa che nel lasciare-essere presente [*Anwesen-lassen*] dà la presenza, cioè l'essere.

(Per pensare la *cosa* « essere », per pensarla propriamente, dobbiamo meditare sul senso del consegnare che si mostra nel lasciare essere presente. Questo consegnare mostra il lasciare essere presente come un disvelare. In questo disvelare, però, parla un dare, ossia un *Es gibt*, un « Esso dà ».)

Ma il « dare » appena menzionato resta per noi altrettanto oscuro quanto il qui menzionato *Es* che *gibt*, cioè quanto « ciò » che dà.

Per pensare l'essere stesso, cioè per pensarlo propriamente per se stesso, bisogna distogliere lo sguardo da esso, se con « essere » s'intende – come avviene in ogni metafisica – ciò che è sondato e interpretato esclusivamente partendo dall'ente e in vista dell'ente inteso come suo fondamento. Per pensare propriamente l'essere bisogna abbandonare l'essere inteso come

il fondamento dell'ente a favore del dare nascostamente in gioco nel disvelamento, cioè a favore dell'« Esso dà ». L'essere, inteso come dono [*Gabe*] da parte di questo « Esso dà », è dovuto al dare e si colloca in esso. Il dare non si sbarazza del dono che è l'essere, ossia l'essere in quanto dono resta legato al dare. L'essere, cioè l'essere presente, si trasforma. In quanto lasciare essere presente, l'essere è dovuto e appartiene al disvelamento, vale a dire che in quanto dono di questo disvelamento esso resta trattenuto nel dare. L'essere non è. *Esso* dà essere, dove « ciò » che dà l'essere va inteso come un disvelare l'essere presente.

L'espressione « Esso dà essere » potrebbe risultare un po' più chiara non appena riflettiamo in maniera ancor più decisa sul « dare » inteso in tale espressione. Riusciamo a fare questo se prestiamo attenzione alla ricchezza [*Reichtum*] manifestata dai mutamenti di ciò che, in modo piuttosto impreciso, è chiamato l'« essere », ma che è misconosciuto nel suo carattere più proprio finché lo si ritiene il concetto più vuoto di tutti. Questa idea dell'essere come l'assolutamente astratto non è in linea di principio abbandonata, ma soltanto confermata, quando l'essere inteso come l'assolutamente astratto è « superato » nell'assolutamente concreto della realtà dello spirito assoluto, il che si è compiuto nel pensiero più imponente dell'età moderna, vale a dire nella dialettica speculativa presentata da Hegel nella sua *Scienza della logica*.²

Il tentativo di meditare sul senso della pienezza dell'essere manifestata dai suoi mutamenti trova un primo appiglio – che nel contempo ci indica anche il cammino da seguire – nel nostro pensare l'essere nel senso di essere presente.

(Pensare, dico, e non semplicemente ripetere e quindi fare come se l'interpretazione dell'essere nel senso di essere presente fosse ovvia.)

Ma da dove ricaviamo il diritto di caratterizzare l'essere come essere presente? La domanda arriva troppo tardi, perché tale

² [G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2 voll. in 3 tomi, Schrag, Nürnberg, 1812/13-1826 (trad. it. *Scienza della logica*, a cura di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1968).]

connotazione dell'essere si è da lungo tempo decisa senza il nostro intervento o addirittura senza nostro merito. Noi siamo perciò vincolati da questa caratterizzazione dell'essere come essere presente. Essa è vincolante da quando è cominciato il disvelamento dell'essere come qualcosa di dicibile, cioè di pensabile. Sin dall'inizio del pensiero occidentale presso i Greci, ogni dire «essere» ed «è» si mantiene nel ricordo della determinazione dell'essere come essere presente, la quale vincola il pensiero. Questo vale anche per il pensiero che guida in tempi più moderni la tecnica e l'industria, benché ormai solo in un certo senso. Da quando la tecnica moderna ha esteso il proprio dominio su tutta la terra, non solo attorno al nostro pianeta girano gli Sputnik e i loro derivati, ma ancor prima l'essere, inteso come l'essere presente nel senso della risorsa sussistente e calcolabile, si rivolge [*anspricht*] uniformemente a tutti gli abitanti della terra, senza che gli abitanti dei continenti extraeuropei ne siano propriamente a conoscenza o addirittura siano in grado e possano sapere qualcosa circa la provenienza di questa determinazione dell'essere. (Meno di tutti sono in grado di saperlo, evidentemente, coloro che si danno da fare per lo sviluppo e che oggi spingono le cosiddette popolazioni sottosviluppate nella condizione in cui si fa sentire quell'appello [*Anspruch*] dell'essere che parla nel carattere più proprio della tecnica moderna.)

Ma noi non percepiamo l'essere come essere presente soltanto e innanzi tutto nel ricordo dell'aurorale esposizione che la Grecità ha offerto del disvelamento dell'essere. Noi percepiamo l'essere presente ogni qual volta meditiamo in maniera sufficientemente libera da pregiudizi sull'ente che è sottomano e alla mano, ossia sulla sua semplice-presenza e sulla sua utilizzabilità. Tanto l'utilizzabilità quanto la semplice-presenza sono modi dell'essere presente. L'ampia portata raggiunta dall'essere presente ci si mostra nella maniera più angustiante se pensiamo che anche e proprio l'essere assente, cioè l'assenza [*Abwesen*], si determina come un essere presente di qualcosa che talvolta risulta addirittura inquietante e spaesante.

Per prima cosa possiamo stabilire la pienezza dell'essere pre-

sente manifestata dai suoi mutamenti dal punto di vista storiografico ricordando che l'«essere presente» si è mostrato come Έν, «l'uno che unicamente unifica», come Λόγος, «il raccoglimento che custodisce il Tutto», come ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, monade, come oggettualità, come l'essere-posto del por-si nel senso della volontà di ragione, d'amore, di spirito, di potenza, come volontà di volontà nell'eterno ritorno dell'uguale. Quello che è possibile stabilire in termini storiografici si fa trovare all'interno della storia. Il dispiegamento della pienezza dell'essere manifestata dai suoi mutamenti sembra a prima vista una storia dell'essere [*Geschichte des Seins*]. Ma l'essere non ha una storia allo stesso modo in cui ce l'ha una città o un popolo. Il carattere storico [*das Geschichtartige*] della storia dell'essere si determina evidentemente e soltanto a partire dal modo in cui accade [*geschieht*] l'essere, oltretutto – sulla base di quanto abbiamo detto poc' anzi – dal modo in cui si dà l'essere.

All'inizio del disvelamento dell'essere si pensò certamente l'«essere» (εἶναι, ἔόν), ma non l'«Esso dà». Al suo posto Parmenide dice: ἔστι γὰρ εἶναι, *es ist nämlich Sein*, «l'essere infatti è».

Riguardo a questo detto di Parmenide si osservò anni fa (1947) nella *Lettera sull'«umanismo»* (Klostermann, Frankfurt am Main, 1949, p. 23): «L'ἔστι γὰρ εἶναι di Parmenide è ancora oggi impensato».³ Questa indicazione vorrebbe sottolineare, innanzi tutto, che non possiamo interpretare precipitosamente il detto parmenideo «l'essere infatti è» in maniera ovvia e quindi tale da non rendere accessibile ciò che è pensato in esso. Ogni qual volta di una cosa diciamo che essa «è», nel dirlo la rappresentiamo come qualcosa di essente. Ma l'essere non è niente di essente, non è un ente. Di conseguenza l'«essere» nominato dall'ἔστι su cui si pone l'accento nel detto di Parmenide non può rappresentare qualcosa di essente. L'ἔστι nel detto parmenideo significa certo, tradotto alla lettera: *es ist*, «esso è», ma

³ [Ora in *Gesamtausgabe*, cit., vol. IX, a cura di F.-W. von Herrmann, 1976, 1996², pp. 313-364, qui p. 335 (trad. it. in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 267-315, qui p. 288).]

porre l'accento su questo fa sentire nello ἔστι soltanto quello che i Greci già allora pensavano con esso e che noi possiamo trascrivere con: *es vermag*, «esso è capace». Tuttavia, il senso di questo *Vermögen*, di questo «essere capace», a quel tempo come in seguito rimase impensato quanto l'*Es* che *Sein vermag*, cioè quanto «ciò» che «è capace di essere». *Sein vermögen*, «essere capace di essere», significa: *Sein ergeben und geben*, «apportare e dare essere». Nello ἔστι si cela l'«Esso dà».

All'inizio del pensiero occidentale è pensato l'«essere», ma non l'«Esso dà» in quanto tale. Quest'ultimo si sottrae a favore del dono che Esso dà, e questo dono sarà in seguito pensato e definito concettualmente come l'essere con riferimento esclusivo all'ente.

Il dare che, dando soltanto il suo dono, trattiene e sottrae se stesso, noi lo chiamiamo il destinare [*das Schicken*]. Dovendo pensare il dare in questo senso, allora l'essere che si dà è «il destinato» [*das Geschickte*]. In questa forma è destinato ciascuno dei suoi mutamenti. Ciò che è storico [*das Geschichtliche*] della storia dell'essere si determina a partire da un destinare che ha il carattere di destino [*Geschickhaften eines Schickens*] e non da un presunto e imprecisato accadere inteso come una successione di accadimenti [*Geschehen*].

Storia dell'essere [*Seinsgeschichte*] significa destino dell'essere [*Geschick von Sein*], nelle cui destinazioni [*Schickungen*], tanto il destinare quanto Chi destina, col loro annunciarsi, nel contempo si astengono. Astenersi si dice in greco ἐποχή. Da qui deriva l'espressione «epoche del destino dell'essere» [*Epochen des Seinsgeschickes*]. In tale espressione, «epoca» non indica un periodo di tempo nell'accadere inteso come un succedersi di accadimenti, bensì il tratto fondamentale che caratterizza il destinare come un astenersi che trattiene di volta in volta se stesso a favore della percepibilità del dono, cioè dell'essere – l'essere considerato dal punto di vista del sondare l'ente nel suo fondamento. Le epoche del destino dell'essere non si succedono secondo un ordine casuale, benché non sia nemmeno

possibile stabilirlo come necessario mediante un calcolo. Non-dimeno nell'insieme delle destinazioni si annuncia ciò che conviene [*das Schickliche im Geschick*], ossia ciò che è opportuno alle diverse epoche nel loro coappartenersi. Ogni epoca si succede a un'altra ricoprendola, cosicché l'iniziale destinazione dell'essere come presenza è in vario modo sempre più coperta.

Solo la decostruzione di tali coperture – questo è il significato della «distruzione» – permette al pensiero di gettare anticipatamente uno sguardo in ciò che si rivela poi come «destino» dell'essere [*Seins-Geschick*]. Finché ci si continua a rappresentare questo «destino» dell'essere soltanto come storia, e quest'ultima come l'accadere inteso come un succedersi di accadimenti, è inutile poi tentare di interpretare siffatto accadere prendendo le mosse da ciò che in *Essere e tempo* è detto sulla storicità dell'esserci (non dell'essere). Al contrario, l'unica via possibile da seguire per pensare anticipatamente i tardi pensieri sul «destino» dell'essere prendendo le mosse già da *Essere e tempo*, rimane quella di pensare fino in fondo ciò che in *Essere e tempo* è detto sulla distruzione della dottrina ontologica relativa all'essere dell'ente.

Se Platone rappresenta l'essere come ἰδέα e come νοτιονία delle idee, Aristotele come ἐνέργεια, Kant come «posizione», Hegel come concetto assoluto, Nietzsche come volontà di potenza, queste non sono dottrine formulate a caso, ma parole dell'essere in quanto risposte a un appello che parla nel destinare che cela se stesso, ovvero che parla nell'«Esso dà essere». Trattenuta di volta in volta nella destinazione che si sottrae, la pienezza dell'essere si disvela al pensiero in mutamenti epocali. Alla tradizione delle epoche del «destino» dell'essere rimane vincolato il pensiero anche e proprio quando esso si fa memore di come e da dove di volta in volta l'essere stesso riceve la propria determinazione, vale a dire dall'«Esso dà essere». Il «dare» si è mostrato come un «destinare».

Ma come va pensato «ciò» che dà essere? Quanto abbiamo osservato in sede introduttiva circa l'accostamento di «tempo e essere» rimanda al fatto che l'essere inteso come presenza, ovvero come presente, è connotato – in un senso non ancora de-

terminato – da un carattere temporale e quindi dal tempo. Sulla base di ciò risulta spontaneo supporre che «ciò» che dà essere, ossia che determina l'essere come essere presente e come lasciare essere presente, corrisponda nel titolo *Tempo e essere* a ciò che è chiamato «tempo».

Seguiamo questa supposizione e riflettiamo sul tempo. Il «tempo» ci è noto dalle idee correnti alla stessa maniera in cui lo è l'«essere», ma allo stesso modo ci è anche sconosciuto non appena ci proponiamo di esaminare quale sia la sua peculiarità propria. Dalle riflessioni sull'essere svolte poc'anzi è emerso che la peculiarità propria dell'essere, vale a dire ciò a cui è dovuto e in cui rimane trattenuto in quanto vi appartiene, si mostra nell'«Esso» dà e nel suo dare inteso come destinare. La peculiarità propria dell'essere non è dello stesso genere dell'essere. Se riflettiamo espressamente sull'essere, allora la cosa stessa in questione ci fa sviare in certo qual modo dall'essere, e noi pensiamo quel destino che dà essere come un dono. Se si tiene conto di questo, dovremo allora aspettarci che anche la peculiarità propria del tempo non si lasci più determinare ricorrendo alla caratterizzazione che comunemente è offerta del tempo in base alle idee correnti. L'accostamento di tempo e essere richiede, tuttavia, una disamina della peculiarità propria del tempo che tenga conto di quanto abbiamo detto sull'essere. Essere significa: essere presente, lasciare essere presente: presenza. Se ad esempio leggiamo da qualche parte la seguente notizia: «La festa si celebrò alla presenza [in *Anwesenheit*] di numerosi ospiti», questa frase potrebbe anche suonare: «con presenti» [in *Beisein*] o «in presenza» [in *Gegenwart*] di numerosi ospiti.

Il presente [*Gegenwart*] – non appena lo nominiamo da solo, già pensiamo al passato e al futuro, vale a dire al prima e al dopo in relazione all'adesso, all'ora [*Jetzt*]. Ma il presente inteso a partire dall'«ora» non coincide affatto con il presente nel senso della «presenza» degli ospiti. In tedesco, infatti, non diciamo mai e neanche possiamo dire: «La festa si celebrò nell'ora [in *Jetzt*] di numerosi ospiti».

Quando tuttavia dobbiamo caratterizzare il tempo partendo

dal presente, noi intendiamo il presente come l'ora in relazione all'ora-non-più del passato e all'ora-non-ancora del futuro. Ma presente vuol dire altresì presenza. Noi non siamo però abituati a determinare ciò che è proprio del tempo considerando il presente nel senso della presenza. Piuttosto il tempo – l'unità di presente, passato e futuro – è rappresentato partendo dall'ora. Già Aristotele dice che quello che del tempo è [ist], cioè quello che di esso è presente [anwest], è di volta in volta il singolo ora. Passato e futuro sono un μὴ ὄν τι: qualcosa che non è, certo non però qualcosa di assolutamente nullo, bensì qualcosa che è presente [*Anwesendes*] ma a cui manca qualcosa, e questa mancanza è indicata come ora-«non-più» e ora-«non-ancora». Considerato in questi termini, il tempo appare come il succedersi l'uno all'altro degli «ora», ognuno dei quali non appena è nominato già si dilegua nel «poco fa» ed è immediatamente seguito dal «subito dopo». Kant dice del tempo così rappresentato: «Esso ha solo una dimensione» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 31, B 47).⁴ È al tempo che ci è noto come successione degli «ora» che pensiamo quando misuriamo e calcoliamo il tempo. Il tempo calcolato – così sembra – lo abbiamo immediatamente tangibile dinanzi a noi, quando prendiamo in mano l'orologio, il cronometro, e guardiamo la posizione delle lancette constatando: «adesso sono le (ore) 20.50». Diciamo «adesso» oppure «ora», e intendiamo il tempo. Da nessuna parte però nell'orologio che ci indica il tempo troviamo il tempo, neanche nel quadrante, nemmeno nel meccanismo dell'orologio, e tanto meno lo troviamo nei moderni cronometri tecnici. Un'affermazione s'impone: quanto più tecnici – cioè quanto più esatti ed efficienti nell'effettuare la misurazione – sono i cronometri, tanto meno si è indotti a riflettere ancora sul carattere proprio del tempo.

Ma dov'è il tempo? Esso in generale è e ha un luogo? Evidentemente il tempo non è un niente. Per tale motivo abbiamo

⁴ [I. Kant, *Critica della ragione pura*, ediz. bilingue a cura di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004, p. 130.]

proceduto con previdente cautela e abbiamo detto: «esso dà tempo». Procediamo con ancora più previdente cautela e vedremo in maniera ancor più accurata che cosa a noi si mostra come tempo, se prima guardiamo all'essere nel senso della presenza, del presente. Ma il presente nel senso della presenza è talmente diverso dal presente nel senso dell'«ora», che non si può in alcun modo determinare il presente inteso come presenza a partire dal presente inteso come «ora». Sembra piuttosto possibile il contrario (cfr. *Essere e tempo*, § 81). Se ciò fosse vero, allora il presente inteso come presenza, nonché tutto ciò che appartiene a un siffatto presente, dovrebbe corrispondere al tempo autentico, benché quest'ultimo non abbia in sé direttamente nulla del tempo abitualmente rappresentato come il succedersi calcolabile degli «ora».

Finora abbiamo però tralasciato di mostrare in modo più chiaro che cosa vuol dire «presente» nel senso della presenza. Inteso come presenza, l'essere è determinato unitariamente come essere presente e lasciare essere presente, cioè come disvelamento. A quale *cosa* pensiamo quando diciamo *Anwesen*, «essere presente»? *Wesen* vuol dire *währen*, «perdurare». Ma ci diamo pace troppo rapidamente se concepiamo questo perdurare come un mero durare, e la durata – in base all'idea che abitualmente si ha del tempo – come il tratto di tempo compreso tra un «ora» e quello successivo. Parlare di *Anwesen*, di «essere essenzialmente presente», esige tuttavia che nel perdurare inteso come un *Anwähren*, come un «presentarsi durevolmente», noi percepiamo il suo *Weilen* e *Verweilen*, il suo «rimanere» e «permanere». Se l'*Anwesen* ci riguarda, allora *Gegenwart*, il «presente», significa: *uns entgegenweilen*, «rimanere incontro a noi» – a noi uomini.

Chi siamo noi? Rispondiamo con previdente cautela, giacché potrebbe essere che ciò che contraddistingue l'uomo in quanto uomo si determini proprio a partire da ciò su cui dobbiamo qui riflettere: l'uomo, colui che è riguardato dalla presenza, colui che in virtù di tale riguardo è a suo modo presente a tutto ciò che è presente o assente.

Stando-dentro in questo essere riguardato dalla presenza,

l'uomo riceve come dono l'essere presente che *esso* dà, percependo ciò che appare nel lasciare essere presente. Se l'uomo non fosse colui che continuamente riceve il dono da parte di «ciò che dà presenza», ovvero se ciò che nel dono è offerto per arricchire [*das Gereichte*] non raggiungesse l'uomo arrivando così ad arricchirlo [*erreichte*], allora in mancanza di questo dono l'essere non rimarrebbe solo velato, ma neppure soltanto chiuso in sé, bensì l'uomo stesso rimarrebbe escluso dalla ricca e ampia offerta [*Reichweite*] di ciò che dà essere. L'uomo non sarebbe uomo.

Potrà sembrare che con questo riferimento all'uomo ci siamo allontanati dalla via lungo la quale potevamo riflettere sul carattere proprio del tempo. Per certi versi è così. Nondimeno siamo più vicini di quanto pensiamo alla *cosa* che si chiama tempo e che deve propriamente mostrarsi a partire dal presente inteso come presenza.

«Presenza» vuol dire: il continuo permanere che, riguardando l'uomo, gli è offerto per arricchirlo e raggiungendolo arriva ad arricchirlo. Ma da dove deriva questo «offrire per arricchire e che, raggiungendo, arriva ad arricchire» [*reichende Erreichen*] al quale è dovuto e nel quale si colloca il presente in quanto essere presente, nella misura in cui esso si dà presenza? Certo, l'essere presente di un singolo ente-presente riguarda sempre l'uomo, anche quando egli non vi presta espressamente attenzione. Ma altrettanto spesso, cioè continuamente, ci riguarda anche l'essere assente. In primo luogo qualcosa non è più presente nel modo in cui noi lo conosciamo a partire dall'essere presente nel senso dell'attuale presente. E tuttavia anche questo qualcosa di non-più-attualmente-presente è immediatamente presente proprio nel suo essere assente, ovverosia è presente alla maniera del passato che essenzialmente ancora è in quanto ci riguarda: alla maniera dell'esser-stato [*Gewesen*] che ci riguarda. Questo esser-stato non svanisce con l'«ora» appena trascorso, come si trattasse del passato nel senso del mero trapassare. Al contrario: l'esser-stato è presente, benché in un modo che è suo proprio. Nell'esser-stato si offre un essere presente.

L'essere assente ci riguarda però anche nel senso di qualcosa di non ancora attualmente presente alla maniera dell'essere presente, nel senso del venire-verso-di-noi dell'av-venire [*Auf-uns-Zukommen*]. Il parlare dell'advenire nel senso del venire-verso-di-noi [*Auf-uns-zukommen*] è divenuto nel frattempo un modo di dire. Così capita di sentire: « Il futuro [*Zukunft*] è già cominciato » – ma ciò non è corretto, perché il futuro mai comincia, in quanto l'essere assente inteso come l'essere presente di qualcosa di non-ancora-attualmente-presente ci riguarda pur sempre in un certo qual modo, cioè è presente altrettanto immediatamente quanto l'esser-stato. Nell'avvenire [*Zukunft*], cioè nel venire-verso-di-noi, si offre un essere presente.

Se consideriamo quanto abbiamo appena detto con ancor più previdente cautela, allora nell'essere assente – sia esso quello dell'esser-stato oppure quello del futuro – troviamo una modalità di essere presente e di riguardarci che non coincide affatto con l'essere presente nel senso dell'immediato presente. In base a questo dobbiamo allora rilevare una cosa che suona strana: non ogni essere presente è necessariamente attuale presente. Tuttavia noi troviamo un tale essere presente, ossia quel riguardarci che ci raggiunge e arriva ad arricchirci, anche nel presente. Anche in esso si offre un essere presente.

Come dobbiamo determinare questo essere presente che si offre per arricchire [*Reichen*] e che gioca rispettivamente nel presente, nell'esser-stato e nel futuro? Questo offrirsi per arricchire dipende dal fatto che esso arriva ad arricchirci, oppure è tale in se stesso, cioè indipendentemente dal fatto di arrivare ad arricchirci? È quest'ultima la formulazione corretta. L'advenire [*Ankommen*], inteso come il non ancora presente, si offre per arricchire e nel contempo fornisce [*erbringt*] il non più presente, cioè l'esser-stato, e viceversa quest'ultimo, cioè l'esser-stato, offre se stesso al futuro per arricchirlo [*reicht... sich Zukunft zu*]. Il riferimento reciproco fra i due offre per arricchire – e nel contempo fornisce – il presente, per aprirlo come un ambito e arricchirlo [*reicht*]. Dicendo « nel contempo » noi attribuiamo a questo reciproco offrirsi di futuro, esser-stato e presente

per arricchirsi a vicenda – cioè alla loro propria unità – un carattere temporale.

Se dobbiamo chiamare « tempo » l'unità costituita da questo offrirsi e proprio essa, allora il modo di procedere seguito per ricavare tale unità non è evidentemente corretto rispetto alla cosa in questione. Il tempo stesso, infatti, non è niente di temporale, come del resto non è qualcosa di essente. Per tale motivo non possiamo dire che futuro, essere-stato [*Gewesenheit*] e presente, sussistono « nel contempo ». Nondimeno, però, essi si coappartengono nel loro offrirsi l'uno all'altro per arricchirsi a vicenda. La loro unità unificante può determinarsi solo a partire dal loro carattere proprio, ovvero dal fatto che si offrono a vicenda per arricchirsi. Ma che cosa offrono per arricchirsi a vicenda?

Nient'altro che se stessi, e ciò significa: ciascuno di loro offre il proprio essere essenzialmente presente [*das in ihnen gereichte Anwesen*]. Con questo offrire si dirada ciò che noi chiamiamo lo « spazio-di-tempo ». Con la parola « tempo » non intendiamo più però il succedersi l'uno all'altro degli « ora ». Pertanto anche « spazio-di-tempo » non significa più soltanto l'intervallo tra due « punti-ora » del tempo misurato, ai quali pensiamo quando per esempio constatiamo: « nello spazio di tempo di 50 anni accadde questo e quello ». L'espressione spazio-di-tempo nomina adesso l'aperto che si dirada nel reciproco offrirsi di advento [*Ankunft*], essere-stato e presente per arricchirsi a vicenda. Soltanto questo aperto, ed esso soltanto, concede quello spazio che rende possibile l'estensione costitutiva di ciò che abitualmente a noi è noto come « spazio ». Questo diradarsi dovuto al reciproco offrirsi di futuro, essere-stato e presente per arricchirsi a vicenda, è pre-spaziale – soltanto per tale motivo si può concedere spazio allo spazio, cioè si può dare spazio.

Lo spazio di tempo inteso nel senso abituale come l'intervallo misurato fra due punti del tempo è il risultato del calcolo del tempo. Mediante questo calcolo, il tempo – rappresentato come linea e parametro e quindi come unidimensionale – è misurato in termini numerici. Questo carattere dimensionale del

tempo, inteso come il succedersi l'uno all'altro degli «ora», è preso in prestito dall'idea di spazio tridimensionale.

Ma prima di ogni calcolo del tempo, e indipendentemente da esso, il carattere proprio dello spazio-di-tempo del tempo autentico poggia, ovvero riposa, invece, sul diradarsi dovuto al reciproco offrirsi di futuro, essere-stato e presente per arricchirsi a vicenda. Di conseguenza, ciò che noi chiamiamo in modo facilmente fraintendibile «dimensione», o «dimensionalità», è proprio solo e soltanto del tempo autentico. Questa dimensionalità riposa su ciò che abbiamo descritto come l'offrirsi che dirada, per cui l'advento fornisce l'essere-stato, l'essere-stato fornisce l'advento, e il riferimento reciproco fra i due fornisce la radura dell'aperto. Pensato a partire da questo triplice offrirsi, il tempo autentico si mostra come tridimensionale. La «dimensione» – lo ripetiamo – non è più pensata qui solo come la regione [*Bezirk*] di una possibile misurazione, ma come l'«allungarsi da un capo all'altro» [*Hindurchlangen*], come l'offrirsi che dirada. Solo quest'ultimo permette di rappresentare e di delimitare un settore di misurazione.

Ma da dove si determina allora l'unità delle tre dimensioni del tempo autentico, cioè l'unità delle sue tre modalità di arricchirsi che, nel giocare l'una con l'altra, offrono ciascuna il proprio essere presente? Abbiamo già detto che tanto nell'advenire del non-ancora-presente, quanto nell'esser-stato del non-più-presente e addirittura nel presente stesso, gioca di volta in volta una sorta di riguardare e di importare, cioè di venire e portare alla nostra presenza, ossia un rispettivo modo dell'essere presente [*Angang und Anbringen, d.h. Anwesen*]. Se l'essere presente va pensato in questo modo, allora non possiamo assegnarlo a una soltanto delle tre dimensioni del tempo, vale a dire – come sarebbe spontaneo – al presente. L'unità delle tre dimensioni temporali riposa, al contrario, sul reciproco gioco di passaggi dall'una all'altra. Questo gioco di passaggi si mostra come l'autentico offrire che gioca nel carattere proprio del tempo, per così dire dunque come la quarta dimensione – ma non solo per così dire, bensì conformemente alla cosa stessa in questione.

Il tempo autentico è quadridimensionale.

Ma ciò che noi nominiamo come quarta dimensione, in base alla cosa stessa in questione è la prima, vale a dire l'offrire che tutto determina. Questo offrire fornisce rispettivamente nell'advento, nell'esser-stato e nel presente, di volta in volta l'essere presente che è proprio a ciascuno di essi, giacché col suo diradare esso li tiene l'uno distinto dall'altro e quindi l'uno in quella vicinanza [*Nähe*] all'altro che fa rimanere le tre dimensioni l'una vicina all'altra. Per tale motivo chiamiamo questo primo, iniziale (nel senso letterale di in-cipiente) offrire, su cui riposa l'unità del tempo autentico, *die nähernde Nähe*, «la vicinanza avvicinante»: *Nahheit*, «vicinità» – una parola arcaica, usata ancora da Kant. Essa, però, mentre avvicina reciprocamente advento, essere-stato e presente, nel contempo li allontana. Essa, infatti, mentre tiene aperto l'esser-stato, nel contempo ne rifiuta l'advento come presente. Questo avvicinare della vicinanza, mentre tiene aperto l'advenire dal futuro, nel contempo riserba il presente, cioè lo tiene in serbo, nel venire [*Kommen*]. La vicinanza avvicinante ha il carattere del rifiuto e del riserbo. Essa tiene le modalità dell'offrire – ovvero l'essere-stato, l'advento e il presente – anticipatamente l'una in riferimento all'altra nella loro unità.

Il tempo non è. Si dà il tempo. Il dare che dà tempo si determina a partire dalla vicinanza che rifiuta e riserba. Essa concede l'aperto dello spazio-di-tempo, ma anche custodisce ciò che nell'esser-stato resta rifiutato e nell'advenire resta riserbato. Il dare che dà il tempo autentico noi lo chiamiamo l'offrire che dirada e vela. Nella misura in cui l'offrire stesso è un dare, nel tempo autentico si vela il dare di un dare.

Ma dove si dà il tempo e lo spazio-di-tempo? Per quanto pressante possa sembrare a prima vista tale domanda, non è più lecito interrogarci in questi termini su un «dove», su un «luogo» del tempo, perché il tempo autentico stesso, ovvero l'ambito arricchito e aperto [*Bereich*] dal suo triplice offrire determinato dalla vicinanza avvicinante, è quella dimensione che si caratterizza come luogo, come località pre-spaziale in virtù della quale soltanto c'è un possibile «dove».

Certo, ogni qual volta la filosofia, sin dal suo esordio, ha ri-

flettuto sul tempo, si è anche interrogata su dove esso dovesse stare. Nel far questo ci si riferì soprattutto al tempo calcolato inteso come il decorso costituito dal succedersi l'uno all'altro degli « ora ». Si spiegò che il tempo numerato con il quale noi effettuiamo i calcoli non poteva esserci senza la $\psi\upsilon\chi\eta$, senza l'*animus*, senza l'anima, senza la coscienza, senza lo spirito. Non si dà tempo senza l'uomo. Ma che cosa significa questo « senza »? L'uomo è colui che dà il tempo oppure colui che lo riceve? E se l'uomo è colui che riceve il tempo, in che modo lo riceve? L'uomo è innanzi tutto uomo, per poi occasionalmente, cioè in un momento qualsiasi, ricevere il tempo e riferirsi a esso? Il tempo autentico è la vicinanza del triplice offrirsi diradante unificato nell'essere presente di presente, essere-stato e futuro. Il tempo autentico ha già raggiunto l'uomo come tale, nel senso che egli può essere uomo solo stando-dentro nel triplice offrirsi e stando-esposto alla vicinanza che rifiutando-riserbando lo determina. Il tempo non è un prodotto fatto dall'uomo, l'uomo non è un prodotto fatto dal tempo. Non si dà qui nessun fare o produrre. Si dà solo il dare nel senso che abbiamo detto, ossia nel senso dell'offrirsi che dirada lo spazio-di-tempo.

AmMESSO pure che la modalità del dare in cui si dà il tempo vada caratterizzata come abbiamo fatto, ci troviamo però ancora dinanzi a quell'enigmatico *es* che nominiamo quando diciamo: *es gibt Zeit*, « si dà tempo », *es gibt Sein*, « si dà essere ». Parlando di un impersonale *Es* cresce il pericolo di mettere arbitrariamente in gioco una forza indeterminata che dovrebbe mettere all'opera ogni « dare » essere e tempo. Ma indeterminatezza e arbitarietà vengono meno se ci atteniamo alle determinazioni del « dare » che abbiamo tentato di mostrare, e precisamente se prendiamo le mosse dalla previdente cautela [*Vorsicht*] nei confronti dell'« essere » inteso come presenza e del « tempo » come l'ambito aperto e arricchito della radura che offre un molteplice essere presente. Il « dare » nell'espressione « esso dà essere » si mostrò come un destinare e come il destino della presenza nei suoi mutamenti epocali.

Il « dare » nell'espressione « si dà tempo » si mostrò come un offrire che dirada l'ambito quadridimensionale.

Nella misura in cui nell'essere inteso come presenza si annuncia qualcosa come il tempo, si rafforza la già menzionata supposizione secondo cui il tempo autentico, ovvero il quadruplice offrirsi costitutivo dell'aperto, si trovi nell'*Es* che dà essere, cioè che dà essere presente. La supposizione sembra essere pienamente confermata se teniamo conto del fatto che anche l'essere assente si annuncia di volta in volta come una modalità dell'essere presente. Ebbene, nell'esser-stato, che rifiutando il presente lascia essere presente il non-più-presente, e nel venire-verso-di-noi, che riserbando il presente lascia essere presente il non-ancora-presente, si è mostrata la modalità in cui l'offrirsi diradante dà ogni essere presente nell'aperto.

Il tempo autentico appare pertanto come l'*Es* che nominiamo quando diciamo: *Es gibt Sein*, « si dà essere ». Il destino, nel quale si dà « essere », riposa sull'offrire « tempo ». Con quest'ultima indicazione il tempo risulta allora l'*Es* che dà « essere »? — Assolutamente no. Il tempo, infatti, resta esso stesso il dono di un « Esso dà », il cui dare custodisce l'ambito in cui è offerta la presenza. L'*Es* è così ancora indeterminato, enigmatico, e noi stessi rimaniamo perplessi non vedendo soluzione a questo enigma. Per risolverlo è consigliabile determinare l'*Es* che dà a partire dal « dare » poc'anzi delineato. Questo dare si è mostrato come un destinare « essere », cioè come « tempo » nel senso dell'offrirsi diradante.

(Oppure siamo perplessi adesso e non vediamo soluzione a questo enigma perché ci lasciamo indurre in errore dal linguaggio — detto più precisamente: dall'interpretazione grammaticale del linguaggio —, nel senso che a causa di questo errore ci fissiamo su un *Es* che deve « dare », senza però dare affatto se stesso? Quando diciamo: « *Es gibt Sein* » o « *Es gibt Zeit* », enunciamo delle proposizioni. Secondo la grammatica, una proposizione consta di soggetto e predicato. Il soggetto della proposizione non deve essere necessariamente un soggetto nel senso di un « io » o di una « persona ». La grammatica e la logica concepiscono perciò le proposizioni con l'*es* come proposizioni im-

personali, cioè proposizioni senza soggetto. In altre lingue indogermaniche – come in greco e in latino – manca l'*es*; per lo meno come singola parola col corrispondente fonema, ma ciò non significa che in queste altre lingue non si pensi a quello che è inteso nell'*es*: nel latino *pluit*, « *es regnet* » [« (esso) piove »]; nel greco *χρή*, « *es tut not* » [« (esso) è necessario »].

Ma cosa intende questo *es*? La linguistica e la filosofia del linguaggio hanno ampiamente riflettuto su questo, senza però trovare una spiegazione valida. Il significato inteso da questo *es* va dalle cose irrilevanti fino a quelle demoniche. L'*es* che pronunciamo nel dire: « *Es gibt Sein* », « *Es gibt Zeit* », nomina presumibilmente qualcosa di particolare, ma in questa sede non possiamo approfondirlo ulteriormente. Per tale motivo ci accontentiamo di una riflessione di base.

Secondo l'interpretazione logico-grammaticale, ciò di cui viene asserito qualcosa si mostra come soggetto: come *ὕποκει-μεν*, come « ciò che sta già dinanzi », « ciò che in qualche modo è presente ». Quello che viene attribuito al soggetto come suo predicato si mostra come ciò che è già con-presente con l'ente-presente, come il *συμβεβηκός*, come l'*accidens*: « l'aula è illuminata ». Nell'*Es* dell'espressione « *Es dà essere* » parla un essere presente di qualcosa che è essenzialmente presente [*anwesend*], dunque parla, in un certo qual modo, un « essere ». Se poniamo quest'ultimo al posto dell'*Es*, allora la proposizione « *Es gibt Sein* », « Esso dà essere », equivale a dire: « *Sein gibt Sein* », « essere dà essere ». Siamo così rigettati nelle difficoltà menzionate all'inizio della nostra conferenza: « l'essere è ». Ma l'essere non « è » come del resto il tempo non « è ». Perciò abbandoniamo a questo punto il tentativo di determinare, per così dire isolatamente, l'*Es* per se stesso. Teniamo fermo però quanto segue: l'*Es* nomina – per lo meno nell'interpretazione più immediata – un essere presente di qualcosa che è assente.

Di fronte al fatto che nel dire « *Es gibt Sein* » e « *Es gibt Zeit* » non si tratta di asserzioni sull'ente, e che tuttavia la costruzione delle proposizioni fu tramandata dai grammatici greci e romani esclusivamente nel senso di tali asserzioni, noi consideriamo altresì la possibilità che nel dire « *Es gibt Sein* » e « *Es gibt Zeit* » non

si tratti – contrariamente a ogni apparenza – di asserzioni costruite ancora come proposizioni che esprimono una relazione soggetto-predicato. Come dobbiamo considerare allora questo *Es* che pronunciamo quando diciamo appunto « *Es gibt Sein* » e « *Es gibt Zeit* »? Dobbiamo considerare l'*Es* semplicemente pensandolo a partire dalla modalità del « dare » che gli appartiene, cioè a partire dal « dare » inteso come destino, come offrire diradante. Entrambi si coappartengono in quanto il primo, cioè il destino, riposa sul secondo, cioè sull'offrire diradante.)

Nel destinare l'essere da parte del destino, nell'offrire il tempo, si mostra un « assegnare in proprietà » [*Zueignen*] – un « trasmettere in proprietà » [*Übereignen*] – l'essere come presenza e il tempo come ambito dell'aperto, nel carattere che è loro proprio [*in ihr Eigenes*]. Ciò che determina entrambi – tempo e essere – nel loro carattere proprio, cioè nel loro coappartenersi, noi lo chiamiamo: *das Ereignis*, « l'evento ». Che cosa nomini questa parola noi lo possiamo pensare per il momento solo partendo da ciò che, considerando con pre-vedente cautela l'essere e il tempo, si annuncia come destino e come offrire, ai quali sono dovuti appunto tempo e essere. Entrambi – tempo e essere – sono stati chiamati da noi *cose*. La « e » posta fra i due lasciava indeterminata la loro relazione reciproca.

Giunti a questo punto è possibile vedere ormai che ciò che lascia le due *cose* appartenere l'una all'altra, vale a dire ciò che non solo porta entrambe le *cose* al loro carattere proprio, ma le custodisce nel loro coappartenersi e le mantiene in esso, ossia lo stato in cui stanno le due *cose*, lo stato di *cose* in questione [*der Verhalt beider Sachen, der Sach-Verhalt*], è l'evento. Lo stato di *cose* non si aggiunge in un secondo momento come si trattasse di un rapporto [*Verhältnis*] che interviene successivamente tra essere e tempo. Solo questo stato di *cose* fa avvenire [*ereignet*] essere e tempo sulla base del rapporto che è loro proprio, e precisamente mediante il far avvenire [*Ereignen*] che si vela nel destino e nell'offrire diradante. Nelle espressioni « *Es gibt Sein* » e « *Es gibt Zeit* », l'*Es* che dà si attesta perciò come l'*Ereignis*, come l'evento. Quest'ultima asserzione, pur essendo corretta, non è vera, e questo perché ci nasconde lo stato di *cose* in que-

stione: senza accorgercene, infatti, abbiamo rappresentato lo stato di *cosa* come qualcosa che è presente, mentre noi tentiamo di pensare la presenza come tale. Saremo forse tolti di colpo da tutte queste difficoltà, e da tutte le spiegazioni complicate e apparentemente sterili, non appena trovassimo una risposta alla semplice domanda che già da tempo richiede di essere posta:

« Che cos'è l'evento? »

A tal riguardo ci sia concesso di porre incidentalmente un'ulteriore domanda. Che cosa significa qui « rispondere » e « risposta »? « Rispondere » intende quel dire che corrisponde allo stato di *cosa* che qui è da-pensare, cioè all'evento. Ma se non è possibile dire lo stato di *cosa* in questione nei termini di un'asserzione, allora come risposta alla nostra domanda non dobbiamo attenderci un'asserzione. Questo significa però ammettere l'incapacità di pensare quello che qui è da-pensare in maniera adeguata alla cosa in questione. Oppure è più opportuno rinunciare non solo alla risposta, ma già alla domanda stessa? – Come stanno allora le cose con la domanda del tutto legittima e che sorge spontanea: « Che cos'è l'evento? » Nel domandarci questo noi ci interroghiamo sul che cos'è [*Was-sein*], sull'essenza [*Wesen*], sul modo in cui l'evento essenzialmente è e quindi è presente [*west und d.h. anwest*].

Con la domanda apparentemente innocente « Che cosa è l'evento? » noi ci interroghiamo sull'essere dell'evento. Ma se l'essere stesso si mostra come qualcosa che è dovuto all'evento e che a partire da quest'ultimo si determina come « presenza », allora con la nostra domanda ritorniamo a ciò che prima di tutto bisogna determinare: l'« essere » determinato a partire dal tempo. Questa determinazione risultò – quando abbiamo considerato con pre-vidente cautela l'*Es* che dà, ricavandolo dalle modalità intrecciate l'una nell'altra del « dare » – come un destinare e un offrire. Il destinare l'essere riposa sull'offrire – che dirada e vela – il molteplice essere presente nell'ambito aperto dello spazio-di-tempo. Ma l'offrire riposa, unitamente al destinare, sul fare avvenire. Quest'ultimo, che è il carattere peculiare dell'evento, determina anche il senso di ciò che qui è chiamato il « riposare ».

Quanto abbiamo appena detto permette di dire – e in un certo qual modo addirittura obbliga a dire – in che modo non va pensato l'evento. Ciò che è nominato col nome *Ereignis*, « evento », non può più essere rappresentato sulla base del significato corrente della parola, vale a dire nel senso di « avvenimento » e di « accadimento », ma va inteso invece a partire dall'*Eignen*, dall'« appropriare » inteso come l'offrire che dirada e salvaguarda e come destinare.

In tal senso si è sentito di recente annunciare che l'unione raggiunta all'interno della Comunità economica europea è un evento di importanza storica mondiale. Qualora nel contesto di una discussione sull'essere venga usata la parola « evento » e la si intenda soltanto nel suo significato corrente, si sarebbe allora spinti ad usare la formula *Ereignis des Seins*, « evento dell'essere », giacché senza l'essere nessun ente è capace, in quanto tale, di essere. Conformemente a ciò, si può far passare l'essere per l'evento sommo e più importante di ogni altro.

L'unico intento di questa conferenza è tuttavia di portare allo sguardo l'essere stesso in quanto [*als*] evento, soltanto che noi intendiamo questa parola in un significato del tutto diverso da quello corrente. Di conseguenza è necessario anche pensare il poco appariscente ma sempre insidioso, perché ambiguo nella sua plurivocità, *als*: « come », « in quanto ». Ammesso che nella nostra discussione di « essere e tempo » lasciamo cadere il significato abituale della parola *Ereignis* e al suo posto assumiamo quello che si lascia intendere nelle espressioni « destinare la presenza » e « diradante offrire lo spazio-di-tempo », nondimeno il parlare di « essere *als Ereignis* » rimane però ancora indeterminato.

« Essere *als Ereignis* » – Ai suoi albori la filosofia pensò l'essere a partire dall'ente come *idea*, come *ἐνέργεια*, come *actuality*, come volontà e adesso – si potrebbe pensare – come *Ereignis*, « evento ». Da questo punto di vista, « evento » indicherebbe una nuova interpretazione dell'« essere », la quale – nel caso fosse legittima – figurerebbe come una prosecuzione della metafisica. In tal caso l'*als*, cioè il « come », « in quanto », vorrebbe dire: l'evento in quanto una modalità dell'« essere », subordi-

mandolo all'«essere» che fa da concetto-guida tenuto fermo nel suo significato. Se però pensiamo – come abbiamo tentato di fare – l'essere nel senso dell'essere presente e del lasciare essere presente – i quali si danno nel destino, che da parte sua riposa sull'offrire che dirada e cela il tempo autentico –, allora l'essere è dovuto all'*Ereignen*, al «far avvenire». È partendo da questo far avvenire che vanno determinati il «dare» e il suo «dono». In tal caso l'essere sarebbe allora una modalità dell'evento e non l'evento una modalità dell'essere.

È troppo facile rifugiarsi in questa inversione. Essa non entra nel merito dello stato di *cose* qui in questione! «Evento» non è il concetto superiore che abbraccia e coordina essere e tempo. Relazioni di ordine logico qui non dicono nulla, perché riflettendo sull'essere stesso e seguendo il carattere che gli è proprio, esso si mostra come il dono – concesso dall'offrire tempo – della presenza da parte del destino. Il dono dell'essere presente è proprietà [*Eigentum*] del far avvenire. L'essere svanisce nell'evento. Nell'espressione «essere *als* evento», l'*als* significa adesso: il far avvenire che destina l'essere (il lasciare essere presente) e offre il tempo. Tempo e essere fatti avvenire nell'evento. Ma cosa significa evento? È possibile dire ancora di più dell'evento?

Nel corso della nostra conferenza abbiamo già pensato di più, ma non detto espressamente, cioè non si è detto che al «dare» inteso come destinare appartiene un astenersi, ovvero non si è ancora detto che nell'offrire l'esser-stato e l'advenire gioca rispettivamente un rifiuto di presente e un riserbo di presente. Ciò che abbiamo appena nominato – vale a dire: l'astenersi, il rifiuto, il riserbo – si mostra caratterizzato come un sottrarsi, o detto in breve: la sottrazione. Ma se le modalità del «dare» determinate da questa sottrazione (vale a dire il destinare e l'offrire) riposano sul far avvenire, allora la sottrazione deve necessariamente appartenere alla peculiarità propria dell'evento. Discutere questo esula dalla cosa in questione nella nostra conferenza.

(In breve e in maniera insufficiente trattandosi di una conferenza, indichiamo ciò che è peculiare nell'evento.

Il destinare l'essere in quanto destino fu caratterizzato come

un «dare», dove chi destina si astiene, e in questo suo astenersi si sottrae al disvelamento.

Nel tempo autentico e nel corrispondente spazio-di-tempo si è mostrato un offrire l'esser-stato, dunque il non-più-presente, il rifiuto di quest'ultimo. Nell'offrire il futuro, dunque il non-ancora-presente, si è mostrato il riserbo di quest'ultimo. Rifiuto e riserbo hanno il medesimo tratto che caratterizza il destinare nel suo astenersi: vale a dire il sottrarsi.

Nella misura in cui, però, il destino dell'essere riposa sull'offrire tempo ed entrambi riposano sull'evento, allora nel far avvenire si annuncia come sua propria peculiarità il fatto di sottrarre ciò che gli è più proprio [*das Eigenste*] all'illimitato disvelamento. Pensato partendo dal far avvenire, ciò significa: esso *enteignet sich*, «si espropria» di se stesso nel senso da noi appena indicato. All'evento come tale appartiene l'*Enteignis*, l'«espropriazione». Con essa l'evento non rinuncia a se stesso, ma salvaguarda la sua proprietà [*Eigentum*].

L'altra peculiarità nell'evento riusciamo a vederla se riflettiamo meglio su quanto abbiamo già detto. Nell'essere in quanto «essere presente» [*Anwesen*] si annuncia quel riguardo [*Angang*], quel venire incontro a noi uomini perché ci riguarda, tale per cui siamo uomini solo quando percepiamo e assumiamo su di noi tale riguardo. Questo assumere su di noi il riguardo dell'essere presente riposa però sul nostro stare-dentro nell'ambito aperto e arricchito dall'offrire, che è il modo in cui il tempo autentico quadridimensionale ci ha raggiunto.

Nella misura in cui essere e tempo si danno soltanto nel far avvenire, quest'ultimo ha la peculiarità di ricondurre l'uomo – inteso come colui che percepisce l'essere stando-dentro nel tempo autentico – a ciò che gli è proprio. Così appropriato [*geeignet*], l'uomo appartiene all'evento.

Questa appartenenza riposa sulla trasappropriazione, cioè sulla dinamica di appropriazione reciproca [*Vereignung*] che contrassegna l'evento. Grazie a essa l'uomo è coinvolto nell'evento. Da ciò dipende il fatto che noi non possiamo mai rappresentarci l'evento come un qualcosa di fronte a noi, ma nemmeno come ciò che tutto abbraccia e ingloba. Per tale motivo il pensiero

rappresentativo-fondativo non riesce a corrispondere all'evento come del resto non vi riesce quella modalità del dire che è l'enunciazione.)

Poiché sia il « tempo » sia l'« essere », in quanto doni da parte del far avvenire, fanno pensare solo partendo da quest'ultimo, allora andrà pensato in maniera corrispondente anche il rapporto tra « spazio » ed « evento ». Ma possiamo pensarlo soltanto se prima abbiamo compreso la provenienza dello spazio a partire dal carattere – pensato in maniera sufficientemente adeguata – peculiare del « luogo » (cfr. M. Heidegger, *Bauen Wohnen Denken* [1951], in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 145-162).⁵

Il tentativo di ricondurre la spazialità dell'esserci alla temporalità compiuto nel § 70 di *Essere e tempo* non è più sostenibile.

Certo, penetrando adesso con lo sguardo nell'essere stesso, nel tempo stesso, ovvero gettando uno sguardo nel destino dell'essere e nell'offrire lo spazio-di-tempo, è stato possibile scorgere che cosa significa *Ereignis*, « evento ». Ma seguendo questa via arriviamo a qualcosa che non sia una mera costruzione frutto del pensiero? Alla base di tale sospetto v'è l'idea che l'evento dovrebbe « essere » appunto qualcosa di essente. Invece: l'evento non è [*ist*], ma nemmeno si dà [*es gibt*] l'evento. Dire l'una o l'altra cosa significa capovolgere lo stato di *cose* in questione, come se volessimo far ritornare il fiume alla sua sorgente.

Che cosa si può dire allora? Solo questo: l'*Ereignis ereignet*. L'« evento fa avvenire ». Con questa espressione diciamo lo stesso, a partire dallo stesso e in vista dello stesso. In apparenza tale espressione non dice nulla. In effetti essa non dice niente se la ascoltiamo come fosse una semplice proposizione e la sottoponiamo a interrogatorio da parte della logica. Ma com'è possibile assumere incessantemente [*unablässig*] ciò che è detto con quella espressione come la base per meditare ulteriori pensieri e considerare altresì che lo stesso detto in quella espressione

⁵ [Ora in *Gesamtausgabe*, cit., vol. VII, a cura di F.-W. von Herrmann, 2000, pp. 145-164 (trad. it. *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. 96-108).]

non è nemmeno qualcosa di nuovo, ma è ciò che di più antico c'è nel pensiero occidentale: quell'antichissimo che si nasconde nel nome 'Α-λήθεια? In ciò che viene anticipatamente detto con questo qualcosa che dall'inizio fa da motivo-guida del pensiero, parla un qualcosa di vincolante per ogni pensiero, posto che tale pensiero si subordini all'ingiunzione da parte di ciò che è da-pensare.

Penetrando con lo sguardo nel tempo autentico fu necessario pensare l'essere nel suo carattere proprio – cioè pensarlo a partire dall'evento – senza alcun riguardo per la sua relazione con l'ente.

Pensare l'essere senza l'ente significa: pensare l'essere senza riguardo per la metafisica. Ma un tale riguardo è però ancora insito nell'intento di oltrepassare la metafisica. Per tale motivo è necessario lasciare perdere questo oltrepassare, così da lasciare la metafisica e abbandonarla a se stessa.

Se un oltrepassamento rimane necessario, esso riguarderà allora quel pensiero che si lascia coinvolgere propriamente ed espressamente nell'evento al fine di dirlo – dirlo a partire da esso e in vista di esso [*um Es aus ihm her auf Es zu – zu sagen*].

È necessario oltrepassare incessantemente gli ostacoli che facilmente rendono insufficiente un tale dire.

Un ostacolo di questo tipo resta anche il dire l'evento nel modo imposto da una conferenza. Essa si è limitata a enunciare proposizioni.