

# VITA

Anno X

# 23

N.23 Novembre 2020

# PENSATA



Registrata presso il Tribunale di Milano n. 378 del 23/06/2010 - ISSN 2038-4386

«War is peace. Freedom is slavery. Ignorance is strength  
/ La guerra è pace. La libertà è schiavitù. L'ignoranza è  
la forza» (George Orwell, 1984, Mondadori, p. 8)

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA



**DIRETTORE RESPONSABILE**  
Augusto Cavadi

**DIRETTORI SCIENTIFICI**  
Alberto Giovanni Biuso  
Giuseppina Randazzo

**RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE**  
Registrata presso il  
Tribunale di Milano  
N° 378 del 23/06/2010  
ISSN 2038-4386

## INDICE



ANNO X N. 23  
NOVEMBRE 2020  
RIVISTA DI FILOSOFIA  
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET  
[WWW.VITAPENSATA.EU](http://WWW.VITAPENSATA.EU)

[QUARTA DI COPERTINA](#)

IN COPERTINA

“PAESAGGI A SCOMPARSA”  
(OLIO SU TELA, 65x90, 2016)

© PABLO INTERLANDI

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno X N.23 - Novembre 2020

### EDITORIALE

AGB & GR *SUL PRESENTE* 4

### TEMI

FRIEDRICH-WILHELM VON HERRMANN *DIE REINHEIT DES SEYNSGESCHICHTLICHEN DENKENS - IL REALE SIGNIFICATO DEL PENSIERO ONTOSTORICO* 5

SELENIA ANASTASI *ABITARE LO SCHERMO. LA DISTANZA SOCIALE NELL'ERA DELL'IPERCONNESSIONE* 16

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *SULLO STATUTO DEL PRESENTE: ONTOLOGIA E STORIA* 24

SANTO BURGIO *UN CAPITOLO DILEMMATICO DELL'AFRICANISMO: LA POORNOGRAPHY* 31

MAURIZIO CANDIOTTO *TIME FLIES OVER THE CUCKOO'S NEST* 37

LUCIA GANGALE *LIMITI DEL COSMOPOLITISMO E RITORNO AL CONCETTO DI NAZIONE* 41

ENRICO MONCADO *ANNOTAZIONI SUL PRESENTE* 46

STEFANO PIAZZESE *KANT E IL PROGETTO FILOSOFICO DI UN EWIGEN FRIEDEN* 53

GIUSY RANDAZZO *PRESIDE BUROCRATE. L'UMANITÀ DELLE CARTE* 60

NOEMI SCARANTINO *VITA, MORTE, CORPOREITÀ TRA FILOSOFIA E ARTE* 63

SIMONA VENEZIA *FRAMMEZZO DI TEMPO. ALCUNE NOTE SU PRESENTE E PRESENZA TRA GEGENWART E ANWESENHEIT* 70

### AUTORI

ENRICO PALMA *BEETHOVEN* 78

### RECENSIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *LA METAFISICA DEL TEMPO IN SPINOZA* 84

ALESSANDRO DIGNÖS *LA FILOSOFIA DELLA STORIA NELLA GRECIA CLASSICA* 90

LUCREZIA FAVA *ANIMALIA* 96

FEDERICO TINNIRELLO *CORPI, CONFINO E CONFLITTO* 100

### VISIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO *«SE CI FOSSE LUCE, SAREBBE BELLISSIMO»* 106

GIUSY RANDAZZO *PABLO INTERLANDI. LA FORMA DEL COLORE* 110

### SCRITTURA CREATIVA

EVA LUNA TURINO *I 90 ANNI DI ZIA SARA* 126

## FRAMMEZZO DI TEMPO. ALCUNE NOTE SU PRESENTE E PRESENZA TRA GEGENWART E ANWESENHEIT

di

SIMONA VENEZIA

Il rapporto tra tempo e presenza è uno dei *Leitmotiv* della domanda sul tempo con cui Heidegger ha cercato durante tutto il percorso del suo pensiero di inseguire la domanda sull'essere. Se *Essere e tempo* non significa nient'altro che *essere è tempo*, tutti gli sviluppi successivi sono stati orientati a dare una risposta sempre alla stessa domanda, ovvero a strutturare teoricamente questa coappartenenza differenziale, fino a giungere alla tematizzazione dell'*Ereignis/evento*. Partendo dall'analitica dell'esserci che pensa la temporalità come interazione aperturale ed estatica di passato, presente e futuro, Heidegger arriva alla temporalizzazione dell'evento, sempre nel tentativo di superare tutte le resistenze aporetiche che nella metafisica della sostanza caratterizzante la filosofia occidentale avrebbero reso il concetto di tempo nient'altro che un *fundamentum inconcussum*.

Nell'ambito di tale questione il rapporto tra tempo e presenza si impone come dirimente, così come si impone come dirimente il rapporto tra presente [*Gegenwart*] e presenza [*Anwesenheit*]. Con il termine *Gegenwart* si intende propriamente il presente nella sua presenzialità tematizzata come attualità: infatti in *Sein und Zeit* (e anche in testi sia precedenti che successivi) non è possibile comprendere e pensare il *Gegenwart* senza l'azione del *Gegenwärtigen*, che non è, seppur tradotto anche in siffatto modo, un semplice "presentare", ma indica un vero e proprio "presentificare", ovvero ricondurre l'essere dell'ente e degli enti alla presenza stabile di un presente inteso come alternanza lineare e continua di attimi rispetto a un passato e a un futuro[1]. Tuttavia, dal momento che *innanzitutto e perlopiù* l'esserci conduce l'esistenza in maniera espropriata rispetto a se stesso e alle proprie effettive possibilità vivendo nell'*Uneigentlichkeit*, decentrato di

conseguenza in una improprietà che lo priva della centralità dell'*Eigentlichkeit*, ovvero della comprensione di una finitezza irredimibile che è un tutt'uno con il proprio essere-per-la-morte qualificante la sua stessa esistenza, il presentificare diviene il modo privilegiato per relazionarsi con gli enti intramondani, un modo impersonale e ordinario e che impedisce al Si-stesso di diventare Se-stesso: «il presente improprio contrapposto all'attimo come presente autentico, lo chiamiamo *Gegenwärtigen*. Inteso formalmente, ogni presente è presentante, ma non ogni presente è "attimo". Quando usiamo l'espressione *Gegenwärtigen* [...] intendiamo sempre il presente inautentico, privo di attimità e indeciso [*augen-blicklos-unentschlossene*]»[2]. In questo modo il presente rischia di ridursi a mero correlato dell'azione di un soggetto nel suo essere continuamente presentificato nell'*essere-preso*[*Seinbei*] degli enti che in quanto *Vorhandenes*, ovvero semplici-presenze sottomano, diventano individuabili e disponibili per un'indagine di tipo teoreticistico.

Nell'azione del pensare il *Gegenwart* come attualità, la presentificazione diviene rappresentazione che rende accessibile per l'approccio speculativo qualcosa tramite la sua obiettivazione e quindi come un oggetto del proprio stesso specularlo. L'obiettivazione presentifica e si presentifica l'ente e gli enti, è una prestazione soggettivistica che si relaziona all'essere accessibile della cosa nell'ambito del presente che diventa un parametro di dati primario della cosa percepita. La supremazia della percezione soggettivistica – quella che secondo Heidegger aveva raggiunto un'apoteosi teoreticistica nell'approccio fenomenologico husserliano nonostante la scoperta dell'intenzionalità e un supporto inaggrabile alla critica contro un rigido rapporto soggetto-oggetto

– intende la realtà come *Vorhandenes*, come presente conoscibile solo tramite la percezione dell'io trascendentale: «la percezione costituisce il presente» [*Wahrnehmung konstituiert Gegenwart*][3], non esiste presente senza una coscienza che lo individui percettivamente. La percezione della realtà dipende inscindibilmente dallo sguardo teoretico del soggetto che vede questa realtà e la riconduce al proprio presente e alle proprie categorie speculative articolate anch'esse in un determinato presente. Il rapporto tra percezione e realtà è dunque finalizzato alla costituzione del presente come ciò che può essere percepito nell'obiettivazione implicante ogni presentificazione: *Gegenwart* nomina dunque un tempo che è tutt'uno con il pensarlo come tempo.

Il vincolo soggettivistico-percettivo proprio del pensare il presente non esaurisce tuttavia la questione della presenza, considerato il fatto che essa si rivela fin da subito domanda di matrice ontologica fondamentale. È per questo che Heidegger ha bisogno anche del concetto di *Anwesenheit* con cui per esempio in *Sein und Zeit* viene pensata la presenza essenzialmente come *esser-presente* [*Anwesen*], ed è proprio questo concetto di presenza come *Anwesen* e *Anwesenheit* a essere identificato come la «determinazione del senso dell'essere come *parousia* e *ousia*, che ha il significato ontologico-temporale della "presenzialità". L'ente è concepito nel suo essere come "presenzialità", cioè viene compreso in riferimento a un determinato modo del tempo, il *presente*»[4]; questo implica che l'«ente che si manifesta in essa e per essa, e che è inteso come l'ente autentico, viene dunque interpretato in riferimento al presente, cioè viene concepito come presenzialità (*ousia*)»[5]. La questione dell'*Anwesenheit* come presenza che diventa "presenzialità" viene dunque riconnessa all'ideologia della metafisica della presenza che stabilizza il tempo appiattendolo di fatto sul presente, cercando di vincolare ciò che sfugge e si dilegua a un fondamento saldo, che possa schivare l'inquietudine e ridimensionare l'angoscia che sempre affliggono l'uomo quando tenta di pensare qualcosa di immenso come il tempo.

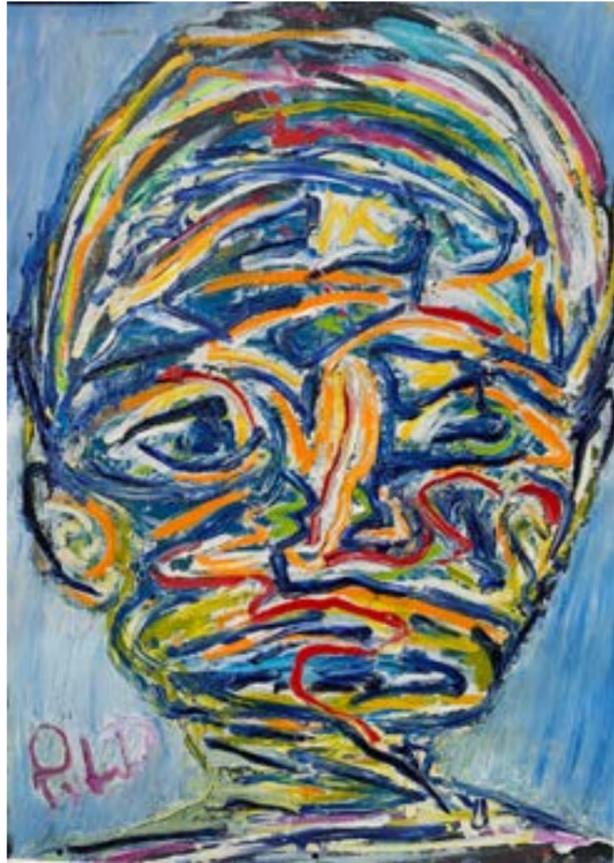
Vincolare il tempo al presente significa pensare

anche passato e futuro come dimensioni presenziali, il passato come un presente che non c'è più e il futuro come un presente che non c'è ancora, significa dare anche a passato e futuro caratteristiche riconducibili alle proprie certezze e convinzioni che puntano tutto su un presente in fin dei conti sempre raggiungibile, riuscendo finalmente a gestire una domanda da sempre impossibile da domare se collocata in una inaggrabile indecidibilità. Tuttavia, proprio contro questa sedimentata attitudine si scontra il tentativo di *Sein und Zeit* di considerare l'estaticità del tempo come costitutiva dell'esserci stesso pensato non come soggettività, ma come apertura progettuale al mondo, ovvero come *Dasein*: l'«unità estatica della temporalità [*Zeitlichkeit*], cioè l'unità del "fuori di sé" delle estasi del futuro, dell'esser-stato e del presente, è la condizione di possibilità di un ente che esiste essendo il suo "ci"»[6].

L'estaticità di passato, presente e futuro impedisce la pretesa di incardinare la soggettività in un vincolo presenziale, nel momento in cui per presenzialità si intende un presente fisso e stabile del quale non può essere contestata alcuna difettività ontologica. Un presente che c'è sicuramente, che è sempre lì per noi e di cui non dobbiamo preoccuparci, se non per come riempirlo e definirlo. Del presente come un terreno saldo su cui poggiare il nostro passo incerto non può esserci dubbio: è proprio questa concezione del presente come certezza presenziale che Heidegger rifiuta e tenta di superare. Il ruolo dell'*Anwesenheit* in *Sein und Zeit* è proprio questo: presente e presenza sono ricondotti a un'*ousia* come *parousia* che ne rendono impossibile l'eventualità e che ne decretano l'inscalfibile e salda sostanzialità. Questa esigenza si riverbera nell'individuazione di una sorta di elemento unificatore così come prospettato nella *cura* [*Sorge*][7], concetto centrale inteso infatti come quell'«unità ontologica di esistenza e fatticità»[8] che caratterizza l'essere più proprio dell'esserci e il cui senso autentico [*Sinn der eigentlichen Sorge*][9] è la temporalità/*Zeitlichkeit* stessa, che solo può tentare di pensare a sua volta gli esistenziali dell'esserci, *Existenzialität*, *Faktizität*, *Verfallen*, in una

prospettiva di unità senza ricadere tuttavia in un'unità pensata metafisicamente come un fondamento sostanzialistico e quindi deliberatore di verità assolute. Proprio perché la *cura* viene pensata in quanto dimensione che «include cooriginariamente» i tre modi esistenziali originari dell'essere (l'*Existenzialität* in quanto «insieme [*Zusammenhang*] delle strutture ontologiche dell'esistenza»[10] –, la *Faktizität* in quanto «effettività [*Tatsächlichkeit*] di quel fatto che è l'esserci, effettività che ogni esserci costantemente è»[11] – e il *Verfallensein* in quanto «quel modo fondamentale dell'essere della quotidianità» caratterizzato dal «decadimento» inautentico di «chiacchiera, curiosità ed equivoco»[12]) e proprio perché la temporalità si rivela come abbiamo appena visto «come il senso [ontologico] della *Sorge* autentica»[13], la *cura* stessa unisce i tre momenti temporali strutturali dell'esserci, ovvero l'«esserci-già-in» [*Schon-sein-in...*] che contraddistingue il passato, l'«essere-preso» [*Sein-bei*] che contraddistingue il presente e l'«essere-avanti-a-sé» [*Sich-vorweg-sein*] che contraddistingue il futuro[14].

In *Sein und Zeit*, dunque, Heidegger avverte ancora il bisogno di pensare a una sorta di unità, seppur aperturale e non programmatica, in riferimento al tempo, non come uniformazione e indistinzione, ma come connessione della temporalità all'esserci e al suo *essere-nel-mondo*, come continua esperienza osmotica che nei rapporti e nelle relazioni che definiscono l'esistere identifica il *Dasein* come apertura al mondo, costituzione di mondo che a sua volta lo costituisce nel suo essere ininterrottamente sollecitato e chiamato in causa dai significati



P. Interlandi,  
Uno sguardo  
sulla società  
umana, olio  
su cartone  
preparato,  
50 x 70 cm,  
2016

che già segnano la nostra esistenza nel mondo. Questa necessità scaturisce dal dover garantire all'«analitica dell'esserci» di non ricadere in una «analitica esistenziale» – che poi è proprio la traduzione che quasi sempre viene proposta per *Daseinsanalyse* –, ovvero nel soggettivismo e nell'antropocentrismo tipici delle varie filosofie della vita e delle scienze che condividono l'impossibilità di pensare la differenza ontologica e che quindi vengono osteggiate da un testo come quello del '27 che si batte contro ogni forma di teoreticismo categoriale e funzionalistico. Alla luce di questi che pure sono solo accenni, risulta di certo interessante come Heidegger riprenda il discorso sulla presenza/presenzialità come *Anwesen/Anwesenheit* in *Zur Sache des Denkens*, il testo della maturità che non solo ha il compito di riproporre le grandi domande di *Sein und Zeit* alla luce dell'*Ereignis*, ma anche quello di proporre risposte che possano risultare coerenti ed efficaci dopo oltre trentacinque anni di indefesso esercizio filosofico intorno alla *Seinsfrage*. Nel *Protokoll* di *Zur Sache des Denkens* Heidegger

colloca la *Anwesenheit* al centro della sua domanda sul tempo, evidenziandone allo stesso momento la stratificata complessità:

Esser presente [*Anwesen*], presenza [*Anwesenheit*] parla in tutti i concetti metafisici dell'essere, in tutte le determinazioni dell'essere. Il fondamento stesso come quel che già pre-siste, che giace al fondo, conduce, considerato in se stesso, all'indugiare [*Weilen*], al permanere, al tempo, al presente [*Gegenwart*]. Non solo nelle determinazioni greche dell'essere, ma anche per esempio nella «posizione» kantiana o nella dialettica hegeliana come il movimento di *tesi*, *antitesi* e *sintesi* – dunque anche qui posizione – parla il presente [*Gegenwart*], si annuncia un primato dell'esser presente [*Anwesen*][15].

Heidegger parte dunque dalla constatazione che *Gegenwart* e *Anwesenheit* sono paradigmi temporali della metafisica del *fundamentum inconcussum* per poi proporre, come vedremo, un modo differente di pensare l'*Anwesenheit* in quanto modo differente di pensare l'essere. E non senza stupore da parte di chi ha seguito il percorso heideggeriano. È anche vero che nel frattempo in diversi testi risalenti al periodo che separa *Sein und Zeit* e *Zeit und Sein* si trovano riferimenti espliciti a questo nuovo modo di concepire l'*Anwesenheit*[16]. Non potremo in queste brevi note – che fungono più che altro da invito all'approfondimento – seguire le tracce di tali occorrenze, ci soffermeremo solo sul salto che avviene tra questi due testi così lontani anche temporalmente tra di loro, ponendo attenzione proprio sul fatto che di *salto* [*Sprung*][17] si tratta.

E partiamo proprio dalla *Sorge* e da quell'elemento unificatore di cui Heidegger sembrava aver bisogno in *Sein und Zeit* per tenere insieme il tempo del pensiero e il tempo della vita, senza che quest'ultimo scadesse nell'asetticità categoriale del teoreticismo. In *Zeit und Sein* sembra attuarsi una riscrittura del concetto di *cura* proprio in riferimento al suo essere un elemento unificatore nel momento in cui viene introdotta una «quarta

dimensione» che come è noto anche per la fisica quantistica è connessa al tempo e che Heidegger riconosce nell'eventizzarsi dell'*evento* stesso, ovvero nel *Reichen*[18]. La tridimensionalità – non solo caratteristica della tradizione filosofica ma anche determinante per il pensare ordinario e comune – propria dell'alternanza lineare di passato, presente e futuro, già superata in *Sein und Zeit* a favore di una *Gleichursprünglichkeit*[19], di una coappartenenza estatica e differenziale, viene infatti sostituita dalla quadrimensionalità del passaggio, ovvero del «gioco reciproco [*Zuspiel*]» articolantesi nell'«autentico recare e arrecare che gioca [*spielendes Reichen*] nel più proprio del tempo»[20]. L'interazione aperturale delle tre estasi temporali non può più bastare a salvaguardare l'ontologia da tentazioni soggettivistiche e referenzialistiche: il passaggio da compiere è quello di pensare l'interazione stessa, ciò che le tiene unite e che soltanto in questa unità può sottrarre il tempo alla mera calcolabilità e programmabilità. Alla luce di ciò Heidegger può affermare che «il tempo autentico è quadrimensionale» e che è proprio «l'arrecare – liberantesi nell'aperto [*lichtendes Reichen*]» a instaurare «la regione quadrimensionale»[21]. Il *Reichen* si profila dunque come l'emersione del recare dell'unità del tempo e non il suo risultato: così come la *Sorge* esso non è semplicemente un elemento unificatore, ma la sottrazione di ogni riferimento soggettivistico a favore di un orizzonte ontologico, e di conseguenza l'unico accesso a una meditazione dell'*Ereignis*. È per questo che nella conclusione del protocollo seminariale della conferenza del 1962 Heidegger ha bisogno di pensare proprio la finitezza sempre connessa al concetto di *Ereignis*: «la finitezza dell'*Ereignis*, dell'essere, della quadratura [...] si differenzia [...] in quanto essa non è più pensata a partire dal rapporto all'infinità, ma come finitezza in sé [*Endlichkeit in sich selbst*]: finitezza, fine, limite, il 'proprio' – l'esser albergato nel 'proprio'. In questa direzione – cioè a partire dall'*Ereignis* stesso, dall'idea dell'appropriatezza come intima forza appropriativa ad esso propria – è pensata la nuova idea di finitezza»[22]. Così come la *Sorge* si trasforma in *Reichen*, così l'*Eigentlichkeit* smette di essere mera opposizione dell'*Uneigentlichkeit* e

diviene *Eigenes*: l'*Ereignis* non è una dimensione onnicomprensiva e sostanzialistica che giustifica la matrice ontologica del tempo, ma è irriducibile finitudine, poiché il tempo stesso è inaggrabile finitudine. *L'evento*, difatti, non indica il fondamento metafisico di un'infinità ontologica, né di una qualche eternità, ma un'*Endlichkeit in sich selbst*, finitezza in quanto frammento di tempo, che vedremo essere frammezzo di tempo. Come riuscire a pensare ciò? Proprio tramite il concetto di *Anwesenheit*, e questo diviene chiaro in *Zur Sache des Denkens*:

L'uomo – la cui intimità a questo venire a lui della presenza è però tale che egli riceve come donazione l'esser presente [*Anwesen*], che grazie allo *Es* si dà, percependo ciò che appare nel lasciar- l'essere-ostendersi-nella-presenza [*im Anwesenlassen*]. Se l'uomo non fosse colui che costantemente riceve e accoglie la donazione recata dallo *Es* nel “si dà presenza”, se ciò che è recato e porto nella donazione non giungesse all'uomo, allora in mancanza di questa donazione l'essere rimarrebbe non solo nascosto e non solo chiuso, ma l'uomo stesso resterebbe escluso dalla portata dello: *Es gibt Sein*. L'uomo non sarebbe uomo. Sembra che con questo accenno all'uomo ci siamo allontanati dal cammino ove vorremmo meditare su ciò che è più proprio del tempo. In un certo modo è così. Nondimeno siamo più vicini di quanto pensiamo alla ‘cosa’ che si chiama tempo e che deve espressamente mostrarsi a partire da ciò che è *Gegenwart* inteso come *Anwesenheit*[23].

Partire da *Gegenwart* per pensare *Anwesenheit*: questo è il cambio di prospettiva che fronteggia *Zeit und Sein* sulla base dell'*Es gibt*, ovvero di un «cè» nel senso del «si dà»[24], un offrire, un donare che non implica nessuna produzione e nessuna trasposizione. Solo nell'ambito della critica alla metafisica della presenza può emergere l'occasione di giungere

davvero all'*Ereignis* elaborando il presente finalmente fuori da una mera successione di istanti che lo vedono provenire dal passato e anticipare il futuro: «*Gegenwart* – lo abbiamo appena nominato per se stesso e già pensiamo passato e futuro, il prima e il poi in relazione all'ora. Ma il presente inteso a partire dall'ora non è assolutamente l'eguale di *Gegenwart* nel senso di *Anwesenheit*»[25].

Presenza è dunque *Zwischen* di *Gegenwart* e *Anwesenheit*: evento della finitezza come ciò che continuiamo ancora a essere del passato e ciò che già siamo del futuro. Soltanto con l'*Ereignis* Heidegger supera l'ansia delle opposizioni, la pretesa di un'autenticità antagonista dell'inautenticità. Soltanto nell'orizzonte dell'*Ereignis Gegenwart* e *Anwesenheit* non pretendono di fornire un senso all'essere, ma lo dispiegano nel darsi del tempo: «perciò ora abbandoniamo il tentativo di determinare per così dire da solo lo *Es* per se stesso. Teniamo tuttavia questo fermo: lo *Es* nomina, in ogni caso nell'interpretazione che innanzi tutto si dà, un ostendersi di assenza [*ein Anwesen von Abwesen*]»[26]. Lo *Es* dunque nomina lo *Zwischen* di *Gegenwart* e *Anwesenheit*, ovvero l'*Ereignis*. Che non è evento appropriante-espropriante nel senso di un'acquisizione o una sottrazione di tempo, ma evento nel senso della presenza di un'assenza, di una finitezza che nel suo essere frammento, ovvero frammezzo di tempo, si colloca all'intersezione di ogni significatività. La necessità di pensare l'*Es gibt* scaturisce dalla drammatica impossibilità del linguaggio della tradizione filosofica di rompere gli argini della predicatività così come della pretesa di originarietà della apofansi assertiva in quanto vera e propria utopia della definizione entificante e obiettivante. “Cè” nel senso del “si dà”[27]: pensare l'*Es* come donazione di senso non significa dunque pensare alcuna creazione né tantomeno acquisizione o trasferimento di senso e soprattutto non significa pensare il senso come un fondamento legittimante.

Già ai tempi di *Sein und Zeit* il *Sinn* si colloca in quel coinvolgimento ontico-ontologico che nell'essere sempre ci implica come tempo: perché il *sensu* come il ricercato [*Erfragtes*][28] della domanda ontologica finalmente riproposta nella

sua coappartenenza alla questione del tempo è proprio questo, non garanzia di legittimità, ma matrice temporale che coinvolge l'esserci e che non può essere pensata fuori da questo coinvolgimento. Heidegger individua la coappartenenza di *Sein* e *Zeit* come *Ereignis* nella struttura dell'*Es gibt* proprio perché il concetto di presenza della metafisica del *fundamentum inconcussum* viene messo definitivamente da parte nell'impossibilità che esso venga ricondotto a un'operazione coscienziale e infatti l'obiettivo è quello di riuscire a pensare il fatto che «si dà essere» così come «si dà tempo»[29].

Il grande progetto di *Zur Sache des Denkens* è quello di portare a compimento la svolta/*Kehre*, riuscendo a realizzare il superamento del tempo come fenomeno per pensarlo pienamente come evento. Questo passaggio da fenomeno a evento è superamento come *Verwindung*[30], un attraversamento che non esaurisce la propria spinta propulsiva in una contrapposizione, ma che si colloca in quella coappartenenza di dissonanza e di vicinanza, di identità e di differenza, di prossimità e di lontananza, e, in ultima analisi, di appropriazione [*Ereignen*] e di di-spropriazione [*Ent-eignis*] che si fa evento nell'*Ereignis* e che può essere meditata soltanto come quell'*evento* che in quanto tempo appropria a sé l'ente di-spropriandosi da esso.

Il fenomeno appare, si mostra, indica se stesso in quanto manifestazione dell'ente, ovvero come «ciò che si manifesta, il manifestantesi, il manifesto [*das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*]», quindi «ciò che si manifesta da se stesso [*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*]»[31]; niente del genere attiene all'evento, che propriamente accade, si fa, ovvero «si fa evento», si eventizza [*das Ereignis ereignet*][32]. Questo passaggio nella *Gabe* dell'*Es gibt* – nel *si dà* di essere e tempo come superamento della predicatività dell'è a favore dell'accadere del disvelamento, in un disvelarsi dell'*aletheia* che impedisce che la fenomenologia husserliana che ancora agisce nel pensiero heideggeriano precipiti in una fenomenologia hegeliana che decreta l'apparire dello spirito come un farsi dello spirito in cui divenire nel pensiero e pensiero stesso giungono a coincidere –,

questo *farsi* è pensato essenzialmente come un disvelarsi aletheologico che non tradisce mai la sua coappartenenza al velamento stesso. L'*Enteignis*, la disappropriazione dell'essere intesa come ritrazione di ciò che si dà, non viene pensato come un attributo dell'*Ereignis*, un elemento accessorio e opzionale, ma come la sua costituzione fondamentale: è così che Heidegger intende abbandonare ogni concezione di tempo come dimensione temporale di appropriazione, concezione di tempo inteso come pienezza, sostrato materiale che nella sua lineare continuità e nel suo prevedibile movimento in avanti può essere calcolato, misurato, programmato, deciso.

L'evento si configura pertanto come la risposta di un modo non nuovo ma diverso di pensare l'*Anwesenheit*. Heidegger non teme più che *Anwesenheit* sconti la permanenza di *Gegenwart*, non teme più di parlare di presenza e di presente perché ha ritenuto necessario tentare di disinnescare in profondità questo dispositivo della metafisica del *fundamentum inconcussum* che riconduce *Anwesenheit* e *Gegenwart* a un tempo inteso come fenomeno che si manifesta e che nel suo manifestarsi si fossilizza come sostrato inamovibile e stabile.

Presenza è evento di un presente che viviamo come oscillante e incerto, eppure umano, pienamente umano nel suo essere frammento. Frammento non inteso come scheggia o brandello, come piccola parte strappata all'unità, come porzione deficitaria rispetto a un'unitarietà più ampia, ma come *Zwischen*, quella terra di confine, quel crocevia, quella «soglia che regge il frammezzo [*Die Schwelle trägt das Zwischen*]» in quanto «punto nel quale i due, l'esterno e l'interno, trapassano l'uno nell'altro»[33] e in cui vive l'uomo.

La soglia, infatti, non è soltanto «l'impalcatura che regge il complesso della porta»[34], supporto materiale che permette di compiere un determinato gesto, ovvero quello di uscire o di entrare da una stanza a un'altra. La soglia è lo spazio e il tempo in cui entrata e uscita avvengono. La *soglia* è luogo di sospensione ma anche momento indefinito in cui «i due si staccano e si incontrano»[35]: quel che entra – quel che è vicino, prossimo – nel suo star

entrando si trova in realtà già uscito, e quel che esce – quel che è distante, lontano – nel suo star uscendo si trova in realtà già entrato. La soglia è dunque spazio e tempo, è *evento*. In essa la presenza non è permanenza, sostrato, ma apertura, attraversamento che avviene in un attimo pensato come unicità. Ed è per questo che nel frammezzo della soglia l'uomo non fa altro che vivere la propria esistenza anch'egli come frammezzo, frammezzo di tempo.

### Note

- [1] Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* (d'ora in poi *GA*) *Bd. 2*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2008<sup>3</sup>, § 65.
- [2] Ivi, § 65, p. 448 (p. 401).
- [3] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, hrsg. von R. Boehm, «Husserliana», *Bd. X*, Nijhoff, The Hague 1966, p. 182; trad. it. *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1985<sup>2</sup>, p. 202.
- [4] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 6, p. 34 (p. 39).
- [5] Ivi, § 6, p. 35 (p. 40).
- [6] Ivi, § 69, p. 463 (p. 415).
- [7] Sulla *Sorge/Cura* si cfr. almeno ivi, §§ 39-42.
- [8] Ivi, § 40, p. 181 (p. 227).
- [9] Ivi, § 65, p. 432 (p. 387).
- [10] Ivi, § 5, p. 13 (p. 29).
- [11] Ivi, § 12, p. 56 (pp. 78-79).
- [12] Ivi, § 39, p. 175 (p. 221).
- [13] Ivi, § 65, p. 326 (p. 392).
- [14] Ivi, § 42, p. 193 (p. 241).
- [15] M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“ (1962)*, in *Zur Sache des Denkens, GA Bd. 14*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007, p. 42; trad. it. *Protocollo di un seminario sulla conferenza „Tempo ed essere“*, in *Tempo ed essere*, cit., p. 143 (tr. modificata).
- [16] Si cfr. T. Carman, *On Being Social: A Reply to Olafson*, in *Inquiry*, 37/1994, pp. 203-223; F. Olafson, *Individualism, Subjectivity, and Presence: A Response to Taylor Carman*, in *Inquiry*, 37/1994, pp. 331-337; J.P. Hernández, *How Presencing (Anwesen) became Heidegger's concept of Being*, in *Universitas Philosophica*, 57/2011, anno 28, pp. 213-240; A. Novák, *Bleibendes Weilen' als Bestimmung des Anwe-*

*sens bei Heidegger*, in *Heidegger Studies*, 30/2014, pp. 159-176.

[17] Non è un caso che il concetto di «salto» sia una delle «fughe», ovvero passaggi fondamentali, in uno dei testi più rilevanti che Heidegger dedica in maniera esclusiva al concetto di *Ereignis*, ovvero i *Beiträge*; cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, GA Bd. 65*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989, pp. 227ss.; trad. it. *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, tr. di A. Iadicicco, Adelphi, Milano 2007, pp. 233ss.

[18] Cfr. M. Heidegger, *Zeit und Sein (1962)*, in Id., *Sache des Denkens*, cit., p. 18; trad. it. *Tempo ed essere*, in Id. *Tempo ed essere*, cit., p. 117.

[19] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 65, p. 436 (pp. 390).

[20] Id., *Zeit und Sein*, cit., pp. 19-20 (pp. 119-120).

[21] Ivi, p. 22 (p. 122).

[22] M. Heidegger, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“ (1962)*, cit., p. 64 (p. 165).

[23] Id., *Zeit und Sein*, cit., pp. 16-17 (pp. 115-116).

[24] Ivi, pp. 9 ss. (pp. 105ss.)

[25] Ivi, pp. 14-15 (p. 113).

[26] Ivi, p. 23 (p. 123).

[27] Ivi, pp. 9ss. (pp. 105ss.)

[28] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., § 2, pp. 8-9 (pp. 17-18).

[29] Id., *Zeit und Sein*, cit., pp. 9 ss. (pp. 106 ss.)

[30] M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, in *Vorträge und Aufsätze, GA Bd. 7*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, p. 70; trad. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, tr. e cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 46.

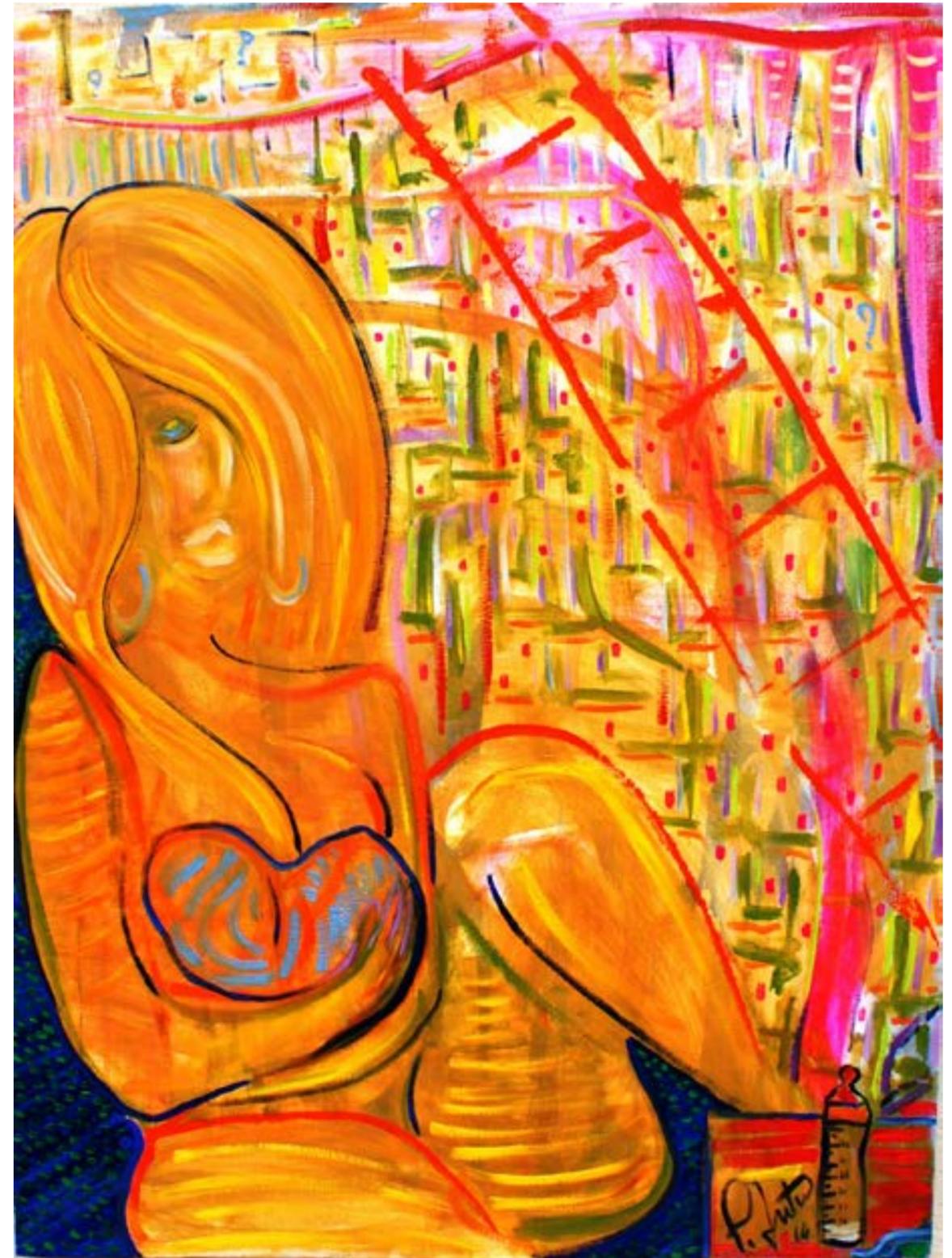
[31] Id., *Sein und Zeit*, cit., § 7A, p. 38 (p. 43).

[32] Id., *Zeit und Sein*, cit., p. 29 (p. 130). Presente, seppur non come tesi propriamente tautologica, anche in M. Heidegger, *Der Weg zur Sprache (1959)*, in Id., *Unterwegs zur Sprache, GA Bd. 12*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, p. 249; trad. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, p. 205.

[33] M. Heidegger, *Die Sprache (1950)*, in Id., *Unterwegs zur Sprache*, cit., p. 24 (p. 38).

[34] *Ibidem*.

[35] Ivi, p. 24 (p. 39).



P. Interlandi, *Forme di precariato esistenziale*, olio su tela, 90x120 cm, 2014

# Proposte

# editoriali

Le proposte di collaborazione devono essere inviate all'indirizzo [redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu), accompagnate da un breve CV. La redazione si riserva di accettare o rifiutare i testi pervenuti, che devono essere formattati secondo le seguenti indicazioni.

## Formattazione del testo

I testi non devono superare le 25.000 battute, compresi gli spazi e le note; devono essere composti in carattere TNR, corpo 12, margine giustificato, interlinea singola.

## Citazioni

Le citazioni vanno inserite fra virgolette a sergente e non fra virgolette inglesi. Quindi: «Magna vis est memoriae» e non "Magna vis est memoriae". Le eventuali citazioni interne alla citazione vanno inserite, invece, tra virgolette inglesi: " ".

Le citazioni più lunghe devono essere formattate in corpo 12, con rientro a sinistra e a destra di 1 cm rispetto al testo.

La parola *psyché*, che in seguito passò a significare "anima" o "mente cosciente", designa nella maggior parte dei casi sostanze vitali, come il sangue o il respiro

## Termini in lingua non italiana

Le parole in lingua straniera che non siano comprese all'interno di una citazione vanno sempre in *corsivo*, così come tutti i titoli di libri.

## Note

Le note vanno inserite **manualmente**, a piè di documento e non di pagina; quindi come "note di chiusura" e non "a piè pagina". Il numero della nota accanto alla parola deve essere formattato in apice. Le note vanno inserite, dopo l'articolo, in corpo 11.

Nota normale, con titolo ed eventuale sottotitolo:

E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, pp. 42-43.

Nota su un testo del quale sono già stati forniti i riferimenti in una nota precedente:

N.K. Hayles, *How we became posthuman*, cit., p. 5.

Nota riferita a un saggio pubblicato in un volume collettivo o in una Rivista:

U.T. Place, «La coscienza è un processo cerebrale?», in *La teoria dell'identità*, a cura di M. Salucci, Le Monnier, Firenze 2005, p. 63.

Nota per la citazione successiva tratta dallo stesso libro di quella immediatamente precedente: lvi, p. 11.

Quando - sempre fra due note immediatamente successive - l'Autore è lo stesso ma i libri sono diversi si usa: Id., (seguito dal titolo e da tutto il resto)

Se la citazione successiva fa riferimento alla stessa pagina del medesimo libro, la formula è: *Ibidem*

I numeri di nota in esponente vanno inseriti dopo le virgolette e prima dell'eventuale segno di punteggiatura:

«La filosofia è un sapere non empirico ma capace di procurare conoscenze effettive che nessun ambito positivo di ricerca può raggiungere»<sup>1</sup>.

## Recensioni

Le recensioni devono seguire le norme generali già indicate. I numeri di pagina delle citazioni del testo esaminato non vanno inseriti in nota ma nel corpo del testo tra parentesi tonde.

Inoltre, la recensione deve contenere i seguenti elementi:

- una sintesi dei contenuti del libro
- una serie di citazioni (con relativo numero di pagina) a supporto della sintesi e del commento
- l'adeguata distinzione tra i contenuti del libro e il giudizio o critico-positivo o negativo che sia del recensore.

## Per citare dalla Rivista

Per citare un testo della Rivista si consiglia di utilizzare la seguente notazione:

AUTORE, «Titolo», *Vita pensata*, Anno, numero, ISSN 2038-4386, URL (Esempio: <http://www.vitapensata.eu/2010/11/01/colori/>)

Se si cita dalla versione PDF si aggiunga il relativo numero di pagina.

## Invio proposte

Inviare le proposte di collaborazione soltanto in versione digitale, versioni in formato cartaceo non saranno prese in considerazione.





## COLLABORATORI DEL NUMERO 23

Selenia Anastasi	Lucia Gangale	Noemi Scarantino
Santo Burgio	Pablo Interlandi	Federico Tinnirello
Maurizio Candiotta	Enrico Moncado	Eva Luna Turino
Alessandro Dignös	Enrico Palma	Simona Venezia
Lucrezia Fava	Stefano Piazzese	Friedrich-Wilhelm von Herrmann

## GRAFICA DELLA RIVISTA E DEL SITO

Eleonora Maria Prendy  
*Editor & Producer*

È possibile leggere i curricula dei collaboratori sul sito della Rivista:  
[www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu). Le fotografie d'autore sono coperte da copyright.

## RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA

*“La vita come mezzo della conoscenza” - con questo principio nel cuore  
si può non soltanto valorosamente, ma perfino gioiosamente vivere e  
gioiosamente ridere.*

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 324)

Anno X N. 23 - **Novembre 2020**

### REDAZIONE

[AUGUSTO CAVADI](#), DIRETTORE RESPONSABILE

[ALBERTO GIOVANNI BIUSO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

[GIUSEPPINA RANDAZZO](#), DIRETTORE SCIENTIFICO

### FONDATORI E PROPRIETARI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO E GIUSEPPINA RANDAZZO

### PER INFO E PROPOSTE EDITORIALI

[redazione@vitapensata.eu](mailto:redazione@vitapensata.eu)

RIVISTA ON LINE [www.vitapensata.eu](http://www.vitapensata.eu)

Fax: 02 - 700425619

=====  
**La filosofia come vita pensata**  
=====

