

Il poter-morire: un percorso nella questione dell'etica in Heidegger

Andrea Cudin

Università di Trieste

Dipartimento di Filosofia

andcudin@web.de

ABSTRACT

The question of ethics in Martin Heidegger is reduced to the question of Man's finite existence - of his being capable of death as death. An in-depth survey of several early Heideggerian texts on death highlights the feasibility of refounding a practical philosophy circumscribed by the presupposition of death as a possibility that comprises all of the possibilities of existence of the *Dasein: the There-Being*. In fact, Man's relationship to his own death determines *the how* of his relationship with other men and the world. His relationship with death is *not* something that occurs out of necessity, but something that is open to his own free willed decision. In late Heidegger, such resoluteness, *Entschlossenheit*, is radicalized in its intrinsic ontological value. Man becomes mortal, and his mortality allows him to take his place into the Four-Fold: the *Geviert* from which his dwelling in the world receives its sense of being. In late Heidegger, such an opening does not necessarily occur except for those who choose to take charge of their own *Being able* to die. This article also traces the notion of the finiteness of Man in Heideggerian thought with regard to the question of Man's actions in the world.

La necessità di una normatività nell'agire umano non è venuta meno nel mondo globale. Anzi, quanto meno diviene possibile fondare la convivenza su valori universali o perlomeno universalmente condivisi, tanto maggiore è il bisogno di elementi di discriminazione che forniscano chiare indicazioni sull'agire degli uomini e delle società. L'impressione tuttavia è che questi valori arrivino sempre troppo tardi rispetto al fatto compiuto delle conquiste della tecnologia e della conseguente evoluzione delle società: alla filosofia resta al massimo il compito di descriverle, quando non si rinchiude in penose battaglie di retroguardia. Così nell'affermazione di Heidegger per cui "la scienza non pensa" è implicito anche il fatto che nel nostro mondo, che riceve la propria normatività dal progresso scientifico, non è possibile un'etica autentica – o che l'etica è già determinata quanto alle sue possibilità in un mondo dominato dalla scienza che non pensa. Come se non bastasse, sembra che non ci sia alternativa: imparare a pensare con Heidegger infatti "non comporta una forma

di saggezza utile alla vita”, né “procura immediatamente forze per l’azione”¹. La questione dell’etica a partire da Heidegger sembra allora risolversi in un modo brusco: il mondo della tecnica non pensa, e l’etica di questo mondo è del tutto sottomessa alla tecnica stessa, mentre il mondo non metafisico ha preso congedo tanto dalla tecnica quanto dall’etica.

Che fare allora? Le alternative sarebbero infatti la rinuncia a qualsivoglia pretesa di etica in favore di un pensiero che ancora non c’è, oppure il perseguire un’etica che non può in alcun modo essere fondata, in quanto le sue fondamenta riposano su un terreno sul quale nessuna fondazione autentica è possibile, oppure ancora, come fa qualcuno, cercarla “tra tradizione e altro inizio”². Quest’ultima strada, quella che piuttosto che di etica “si accontenta di parlare di “descrizioni dell’ethos””³ a partire da un orizzonte non metafisico, sembra però l’alternativa più debole. Non è possibile discutere qui nel dettaglio la questione, è tuttavia sufficiente osservare come il tentativo di consolidare il mondo della tecnica a partire dallo sguardo dell’“altro inizio” costringe il linguaggio a una ambiguità talora fatale sul crinale tra ciò che è metafisico e ciò che non lo è più. Si corre il rischio insomma di confondere i piani, e di tentare di far valere la dimensione non metafisica come normativa per un mondo che è ancora quello della tecnica e della scienza⁴. La possibilità invece di rincorrere un’etica che non può essere fondata, mantiene a mio giudizio una solida base di necessità: se infatti Heidegger rimanda a un mondo nel quale il pensiero ha preso congedo dalla metafisica e con essa dalla necessità di un’etica, resta evidente tuttavia che noi in quel mondo non ci troviamo, e che pertanto la domanda etica resta urgente. Colui insomma che tenta di pensare a partire da Heidegger si trova sfornito di etica pur avendone bisogno. E quindi ricorre comunque a una qualche normatività di natura etica, lasciando che questa resti slegata dall’esperienza filosofica fondante e decisiva. Su questa strada si arriva a qualcosa come la doppia verità, oppure a una morale provvisoria, entrambe non nuove nella storia del pensiero né delle interpretazioni di Heideg-

¹ M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1954). Trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano, 1978-1979, p. 264.

² W. Marx, *Ethos und Lebenswelt*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, p. 3 (la trad. è mia), e ancora *id.*, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, p. 5.

³ *Ivi*, p. 4.

⁴ Cfr. a questo proposito *Gibt es auf Erden ein Maß?*, pp. 30-34, ove Werner Marx discute se e come la *Quadratura* possa costituire un criterio per un agire responsabile. L’impressione è che il tentativo di chiamare Heidegger a rendere conto direttamente dell’etica attraverso la sua concezione del nuovo inizio costituisca una forzatura, perché l’esperienza che parla a partire dalla *Quadratura* è posta su un piano totalmente altro rispetto a quello nel quale è possibile interrogarsi sull’etica – che è quello della metafisica.

ger⁵. Purtroppo in questa sede non è possibile seguire neppure questo percorso all'interno della questione del rapporto tra Heidegger e l'etica. Per quanto infatti si ritenga che questo consenta di prendere le misure rispetto al se e il come il pensiero di Heidegger possa, anche senza volerlo esplicitamente, offrire uno strumento per fare luce sull'agire dell'uomo della metafisica, e quindi costituire una domanda decisiva sul ruolo del pensiero di Heidegger, tuttavia si abbandona qui, per ragioni di spazio, anche questo cammino. Ci si rivolgerà allora alla prima delle tre possibilità enunciate, ovvero quella per cui le aspettative di una fondazione dell'etica da parte del pensiero di Heidegger vadano abbandonate in favore di un piano nel quale la questione stessa dell'etica così come la si intende correntemente è venuta meno. O meglio: si proverà a mettere in luce un elemento del pensiero di Heidegger – la morte e il poter morire – per verificarne gli effetti ermeneutici relativamente alla questione del rapporto tra Heidegger e la possibilità di una fondazione dell'azione. Ci si limiterà insomma a tentare di evidenziare un aspetto della questione, nella convinzione tuttavia che tale aspetto sia in grado di fornire una chiave interpretativa per la questione nel suo intero.⁶ Per ragioni di brevità infine si trascura del tutto qui il perché nel pensiero di Heidegger non vi sia un'etica in senso stretto. Tale questione è infatti arcinota, e discussa esplicitamente anche da Heidegger stesso.⁷

Quando Heidegger nel corso universitario del '51-52 dal titolo *Che cosa significa pensare?* tratta dell'oltreuomo di Nietzsche, ne fornisce una descrizione che assomiglia molto a una dichiarazione di come si comporta l'uomo autentico: "L'oltreuomo è più povero, più semplice, più tenero, più duro, più calmo, più generoso, più lento nelle sue decisioni, più parco nel parlare"⁸. Che cosa rende tale uomo futuro così misurato e ponderato? Noi rispondiamo, anticipando: l'essersi fatto carico del poter morire. Proviamo ora a ricostruire i passaggi che portano a questa affermazione, partendo dagli scritti del periodo di

⁵ Cfr. per esempio l'idea di Tadashi Kôzuma di seguire il mondo della tecnica durante i giorni lavorativi e il mondo non metafisico durante le vacanze, contenuta nel saggio *Technische Welt und aderer Anfang*, in *Destruktion und Übersetzung*, a cura di T. Buchheim, VCH, Weinheim 1989, pp. 63-76.

⁶ È ovvio pertanto che non si condivide qui l'idea di Adriano Fabris per cui l'assunzione precorritrice del proprio essere mortali sia "troppo autoreferenziale e limitata" per poterci insegnare qualcosa sull'etica heideggeriana. Cfr. A. Fabris, *Heidegger e l'ethos dell'abitare*, in A. Ardovino (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Guerini, Milano 2003, p. 113.

⁷ Cfr. per esempio la *Lettera sull'"umanismo"*.

⁸ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., p. 128 (trad. modificata).

Essere e tempo per arrivare al significato della morte sul rapporto con il mondo così come pensato negli scritti successivi.

Già nella conferenza del 1924 *Il concetto di tempo*, Heidegger enuncia alcuni tratti essenziali del modo di essere dell'Esserci: questi sono *l'essere-nel-mondo*, *l'essere-l'uno-con-l'altro*, il parlare, *l'essere-di-volta-in-volta*, il "sì" della quotidianità, la *cura*, l'essere presso di sé, l'essere se stesso.⁹ Se tra questi la cura già si intravede come capace di attraversare e raccogliere le altre caratteristiche dell'ente che esiste, invece "la possibilità di cogliere l'esserci nell'autenticità del suo essere"¹⁰ secondo i tratti appena annunciati, è data dalla capacità dell'Esserci di incontrare la propria finitezza, di farsi carico di essa. Questo soltanto infatti può determinare un mutamento del modo in cui l'uomo incontra l'ente intramondano nella concretezza storica: "Che cos'è l'averne ognora la propria morte? È un precorrimento dell'esserci che va al suo non più (*Vorbei*) quale possibilità estrema di essere se stesso che è imminente nella sua certezza e completa indeterminatezza. L'esserci in quanto vita umana è primariamente un essere possibile, è l'essere della possibilità del non più [...] Questo non più non è un 'che cosa', ma un 'come', e precisamente il 'come' autentico del mio esserci. Questo non più che in quanto mio io posso precorrere, non è un 'che cosa', ma il come del mio esserci puro e semplice."¹¹

Già ne *Il concetto di tempo* quindi la morte costituisce l'orizzonte a partire dal quale si determina una possibilità autentica di esistenza. E poiché l'esistenza è già intesa, tra l'altro, come un prendersi cura delle cose e delle persone nel loro orizzonte di senso, tale precorrere determina in maniera decisiva il modo nel quale l'ente esistente si prende cura delle cose del mondo. La scoperta del non più del proprio essere rappresenta così una cesura definitiva nel rapporto dell'Esserci con le cose, una torsione dello sguardo su di esse che ne rileva l'irrimediabile vanità. L'effetto prodotto, visto a partire dalla medietà indifferenziata dell'esperienza quotidiana, è allora qualcosa che assomiglia a una rinuncia al mondo nel senso di una esperienza religiosa: "In quanto è tale non più [di me stesso], esso scopre il mio esserci come d'un tratto non più qui; d'un tratto non sono più qui, in queste e queste altre cose, con queste e queste altre persone, in queste vanità, in questi pretesti, in questa verbosità. Il non più scaccia ogni brigare e affaccendarsi, trascina tutto con sé nel nulla."

Tre anni dopo, con *Essere e tempo*, l'intera questione è portata su un ulteriore livello di problematizzazione, sul quale tuttavia resta salda l'idea che il

⁹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924). Trad. it. a cura di F. Volpi: *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998, pp. 32-35.

¹⁰ Ivi, p. 35.

¹¹ Ivi, pp. 37-38.

modo con il quale l'uomo si avvicina alla questione della propria finitezza determina quel "come" a partire dal quale si decide dell'esistenza intera. La struttura essenziale dell'esserci è definita come cura, la quale diviene pertanto il tratto decisivo dell'essere dell'Esserci in quanto proiezione avanti-a-sé dell'Esserci stesso nelle sue possibilità d'essere in quanto essere-nel-mondo gettato già sempre presso l'ente intramondano. La questione decisiva per tale Esserci in quanto cura diviene la possibilità che l'Esserci, pur esistendo in maniera anticipante tutte le possibilità del suo essere sempre avanti a sé, possa tuttavia essere un tutto, un intero. Infatti, l'Esserci si caratterizza innanzitutto per la sua incompiutezza, la quale determina il come dell'esperienza che l'uomo fa del mondo talora in modo tragico: "La disperazione non sottrae l'Esserci alle sue possibilità, ma è soltanto un modo particolare di *essere-per* queste possibilità. Lo stesso esser pronti a tutto, senza illusione, comporta pur sempre l'avanti-a-sé. Questo momento della struttura della Cura sta inequivocabilmente a segnalare che nell'Esserci c'è sempre ancora qualcosa che *manca*, qualcosa che può essere, ma non è ancora divenuto "reale". Nell'essenza della costituzione fondamentale dell'Esserci si ha quindi una *costante incompiutezza*. La non totalità significa una mancanza rispetto al poter-essere."¹²

Tale incompiutezza, che impedisce all'esistenza di essere intesa come un tutto, è superata dall'atto, che ciascun Esserci può compiere soltanto per se medesimo, di inclusione della morte all'interno delle proprie possibilità, in quanto possibilità ultima che tutte le altre comprende e a tutte le altre dà la misura. *Essere e tempo* dedica lunghe pagine a come l'Esserci può includere nella sua esistenza la possibilità che comprende tutte le altre¹³, attraverso una fenomenologia pura della morte che Heidegger eleva a cifra teorica della nuova dimensione all'interno della quale ricollocare la questione dell'essere. A partire infatti dall'inclusione della morte in quanto orizzonte ultimo delle possibilità di esistenza dell'Esserci, si dischiude l'intero nuovo ambito di manifestazione – e dunque di comprensione – del mondo, e il tessuto delle relazioni con l'essere e l'ente intramondano trova il suo riposizionamento nel nuovo contesto interpretativo.

È qui di estrema importanza notare come l'intero movimento sia legato alla possibilità di una libera decisione dell'uomo di assumere nella propria esistenza la possibilità nella quale si fonda il modo che dischiude un autentico rapporto con le cose del mondo e con gli altri uomini. Essenzialmente connes-

¹² Id., *Sein und Zeit* (1927). Trad. a cura di P. Chiodi: *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1992, pp. 289-290.

¹³ In particolare, si tratta dei paragrafi dal 46 al 53.

so a questo aspetto è infatti quello per cui tale libera decisione può non realizzarsi, e tale non realizzazione – secondo Heidegger – può avvenire a vari livelli, legati alla coscienza che l'uomo ha di dover prendere posizione rispetto alla necessità della decisione anticipatrice del proprio poter morire. Al suo livello più alto, quello che ne *Il concetto di tempo* è definito come “l'eludere la propria morte”¹⁴, si tratta infatti di un atto deliberato dell'uomo di rinuncia alla fondazione di un nuovo piano della cura. La possibilità del rifiuto del poter morire, ampiamente presente anche nella riflessione tarda di Heidegger, come si vedrà più avanti, mi pare costituire una argomentazione assai pesante contro coloro che ritengono la questione della morte inadeguata a dar conto dell'etica in virtù del suo essere slegata da una dimensione volontaristica e di decisione da parte dell'uomo.

Per riassumere la questione di come la decisione anticipatrice della morte raccolga e riassuma le istanze ontologiche ma anche quelle pratiche dell'esistenza, ecco un'ultima, piuttosto lunga citazione da *Essere e tempo*. La questione dell'autenticità, quella dell'essere nel mondo e dell'essere con gli altri si concentrano attorno alla realizzazione dell'essere-un-tutto da parte dell'Esserci che si fa carico della possibilità della propria morte: “La possibilità più propria e incondizionata è insuperabile. L'esser-per questa possibilità fa comprendere all'Esserci che su di esso incombe, come estrema possibilità della sua esistenza, la rinuncia a se stesso. L'anticipazione non evade l'insuperabilità come fa l'essere-per-la-morte inautentico, ma, al contrario, si rende libera per essa. L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, di guisa che le possibilità effettive, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere comprese e scelte autenticamente. L'anticipazione dischiude all'esistenza, come sua estrema possibilità, la rinuncia a se stessa, dissolvendo in tal modo ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte. Anticipandosi, l'Esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso, e dal divenire “troppo vecchio per le sue vittorie” (Nietzsche). Libero per le possibilità più proprie e determinate dalla fine, cioè comprese come finite, l'Esserci sfugge al pericolo di disconoscere, a causa della comprensione finita propria dell'esistenza, le possibilità esistenziali degli altri che lo superano; oppure, misconoscendole, di ricondurle alle proprie, per sfuggire così alla singolarità assoluta della propria effettiva esistenza. Come possibilità insuperabile, la morte isola l'Esserci, ma solo per renderlo, in questa insuperabilità, consapevole del poter-essere degli altri che ci con-sono. Poiché l'anticipazione della possibilità insuperabile apre nel contempo alla comprensione delle possibili-

¹⁴ *Il concetto di tempo*, cit., p. 38.

tà situate al di qua di essa, essa porta con sé la possibilità dell'anticipazione esistentiva dell'Esserci intero, cioè la possibilità di esistere concretamente come poter-essere intero.”¹⁵

È chiaro insomma come nel pensiero del primo Heidegger la questione del senso dell'agire dell'uomo nel mondo con gli altri uomini rimanda originariamente alla questione di come l'esistenza dell'Esserci possa essere intesa come completa, come un tutto, all'interno dell'orizzonte infinito delle possibilità che sempre di nuovo si presentano nella concretezza di una esistenza storica individuale. E questa seconda questione è risolta da Heidegger con la decisione di assunzione della morte come determinante – delimitante – l'orizzonte di possibilità. Su questa strada, come si è visto, si incontrano anche accenni agli effetti nella concretezza dell'esistenza di una simile assunzione della finitezza, effetti che, come abbiamo detto con una semplificazione, ricordano l'idea religiosa della rinuncia al mondo. Sempre di nuovo compaiono infatti, accanto ai tentativi di dire il nuovo modo di pensare l'esistenza, gli elementi dai quali questa nuova esistenza prende congedo. Tra questi sempre presente è il riferimento alla cultura dell'immagine, dell'apparire, ai giudizi superficiali su persone o cose, e agli atti che derivano da questo sguardo incapace di vedere le cose nella loro essenza. L'orrore per una vita spesa nella sua quotidianità media e indifferenziata diviene il paradigma di una rifondazione filosofica dell'esistenza.¹⁶ Non è possibile qui seguire ulteriormente l'articolazione del rapporto tra poter-morire e i suoi effetti pratici sull'esistenza. Piuttosto, ciò che conta è vedere come il modello interpretativo qui presentato possa esser fatto valere *mutatis mutandis* anche nel pensiero heideggeriano successivo a *Essere e tempo*. E cioè: se noi proviamo a ricondurre la questione dell'etica all'assunzione del poter-morire in quanto possibilità storica dell'uomo – che può in quanto tale anche essere negata o misconosciuta – riusciamo a intravedere un percorso che da nuova modalità di esperienza di pensiero diviene nuova luce sulle possibilità dell'agire pratico? La risposta per il primo Heidegger è sì, ed è legata alla decisione anticipatrice: “La “decisione” [*Ent-schlossenheit*] di cui si parla in *Essere e tempo* non è il semplice atto di decidere da parte di un soggetto, ma è il passaggio dell'Esserci dall'imprigionamento nell'ente all'apertura dell'essere”.¹⁷ Nel pensiero heideggeriano degli anni '40, tale apertura prende il nome di “mondo”, ed è nel contesto di questo ripensamento del significato di “mondo” che Heidegger parla degli uomini in quanto “i morta-

¹⁵ *Essere e tempo*, cit., pp. 320-321.

¹⁶ Cfr. per esempio il § 71 di *Essere e tempo*.

¹⁷ M. Heidegger, *Holzwege* (1950). Trad. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 53.

li". La determinazione essenziale dell'essere umano diviene, appunto, la morte: "I mortali sono gli uomini. Si chiamano i mortali perché possono morire. Morire significa essere capaci della morte in quanto morte".¹⁸ L'essere-nel-mondo, il cui *come* era determinato in *Essere e tempo* dall'assunzione del poter-morire, diviene ora la questione dei mortali in quanto coloro che possono abitare nel mondo a partire dall'apertura d'essere determinata dall'assunzione della propria finitezza. Le possibilità dell'agire dell'uomo nel mondo sono ricondotte al prender posizione dell'uomo all'interno del *Geviert* (la *Quadratura*), e tale prendere posizione avviene attraverso l'assunzione della morte all'interno della vita. Voler seguire da vicino la questione di come il mondo è pensato ora da Heidegger in quanto *Geviert*, in quanto tessuto di rimandi tra Cielo e Terra, Divini e Mortali, porterebbe troppo lontano. Basta qui vedere come tale rinnovata concezione dell'ontologia assegna all'uomo il suo posto in quanto colui che vive innanzitutto nella finitezza: "Terra e cielo, i divini e i mortali sono reciprocamente connessi, di per se stessi uniti, a partire dalla semplicità dell'unica Quadratura [...] Il gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, noi lo chiamiamo il *mondo*"¹⁹. In un mondo così pensato la verità dell'essere avviene grazie al disporsi dell'uomo in quanto mortale – "solo gli uomini, in quanto mortali, ottengono il mondo come mondo"²⁰ – poiché il suo esser mortale è la garanzia della manifestazione dell'essere. Il punto decisivo nella questione della possibilità di una filosofia pratica nel pensiero del secondo Heidegger è legata alla concezione della morte come il cuore dell'esperienza possibile della verità, o, come la chiama qui Heidegger, come lo *scigno del nulla*: "La morte è lo scigno del nulla, ossia di ciò che, sotto tutti i rispetti, non è mai qualcosa di semplicemente essente, e che tuttavia è [west], e addirittura si dispiega con il segreto dell'essere stesso. La morte in quanto scigno del nulla è il riparo dell'essere. I mortali ora li chiamiamo i mortali non perché la loro vita terrena finisce, ma perché essi sono capaci della morte in quanto morte. I mortali sono quello che sono come mortali avendo la loro essenza nel riparo dell'essere. Essi sono il dispiegantesi rapporto all'essere come essere."²¹

Se in *Essere e tempo* si parlava della necessità dell'anticipazione della morte per ottenere un nuovo orizzonte di senso, Heidegger pensa ora il poter morire dei mortali in quanto disporsi dell'uomo nell'ascolto di una nuova verità

¹⁸ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske (1954). Trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e Discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 119.

¹⁹ *Ibid.* [il corsivo è mio].

²⁰ Ivi, p. 122.

²¹ Ivi, p. 119.

dell'essere. Il peso assegnato a questo compito è tale che per Heidegger “i mortali” diviene la parola principale per dire gli uomini. Nel saggio *La cosa* si dice esplicitamente come soltanto il disporsi ad accogliere la propria fine rende possibile alle cose di manifestarsi in quanto cose: “Quando e come vengono le cose in quanto cose? Esse non vengono *in forza* di operazioni dell'uomo. Ma neppure vengono *senza* la vigilanza dei mortali”.²² I mortali in quanto coloro che hanno assunto il poter morire, possono disporsi nella quadratura, all'interno della quale avviene l'incontro con le cose – e non più con gli oggetti del mondo della metafisica.

Così, la misura e la ponderatezza che avevamo visto all'inizio essere i tratti dell'agire dell'uomo oltremetafisico secondo Heidegger, mostrano adesso la loro provenienza da una nuova esperienza pensante della finitezza. Grazie a questa l'uomo si dispone nell'orizzonte di senso a partire dal quale si delinea un nuovo modo di essere nel mondo con gli altri, nel modo che è chiamato ora abitare. Anche qui però è necessario sottolineare come il passaggio in una nuova esperienza di pensiero fondata sull'assunzione della mortalità non è, così come già nel primo Heidegger, un momento necessario per tutti gli uomini. Ovvero: la possibilità di rifondare *anche* la dimensione pratica dell'esistenza resta assegnata a una decisione, che nei *Contributi alla filosofia* si chiarisce non essere necessaria per tutti: “Non c'è bisogno che tutti attuino però questo essere [*Seyn*] per la morte e assumano il sé dell'esser-ci in tale autenticità: questa attuazione è piuttosto necessaria solo nell'orizzonte del compito della posizione del fondamento [*Grund-legung*] della domanda sull'Essere [*Seyn*], un compito che non resta certo limitato alla filosofia.”

L'attuazione dell'essere per la morte è un obbligo solo per i pensatori dell'altro inizio, ma ogni uomo essenziale, tra coloro che in futuro saranno creativi, può esserne a conoscenza.

L'essere per la morte non sarebbe colto nella sua essenzialità se non desse agli eruditi in filosofia l'occasione per squallidi motteggi e ai giornalisti il diritto di darsene saputi.²³

Per riassumere e concludere: un possibile percorso all'interno della questione dell'etica nel pensiero di Heidegger è quello di mostrare quale sia il momento nell'esistenza dell'uomo che, rimanendo legato a una dimensione in qualche misura volontaristica, produce effetti che determinano il *come* del rapporto dell'uomo con gli altri uomini e le cose del mondo. Tale momento, che si è visto essere la questione della morte, costituisce il punto di incontro

²² Ivi, p. 121.

²³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (1989), p. 285. Trad. a cura di F. Volpi, trad. di A. Iadicco, *Contributi alla filosofia*, Adelphi, Milano 2007, p. 285.

tra la questione ontologica e quella pratica, permettendo di vedere come quest'ultima, nel pensiero di Heidegger non sia assente ma piuttosto rimandi sempre alla questione più decisiva, quella appunto della fondazione di un nuovo pensiero dell'essere.