

G. Bruni, *Il tempo della vita. Studio sulla dimensione del presente nella filosofia contemporanea*, Edizioni ETS, Pisa 2001, pp. 172.

di Alexia Giustini

L'interrogazione sul tempo appare ineludibile per un essere votato alla "storicità" quale l'uomo. Il tempo, elemento ineliminabile di ogni agire umano, può divenire, dopo la caduta di ogni pretesa autofondativa del *cogito*, strumento di una indagine radicale, capace di porre in essere un ripensamento di quella tradizione occidentale, dalla quale, come in uno sfondo "naturale", emergono, si indirizzano e si "informano" i modi del nostro essere nel mondo e del nostro interrogarci. Partendo da questa "urgenza" metodologica, il saggio di G. Bruni mette a confronto i pensatori moderni del tempo (Bergson, Husserl, Dilthey e Heidegger) con l'intento di fornire una lettura critica ed ermeneutica al tempo stesso della temporalità. Egli sottolinea innanzitutto la questione della diversità tra tempo fenomenologico (spazializzato, apparente) e tempo esistenziale (sentito, vissuto), emersa sul finire del XIX secolo. "Sembra farsi strada in maniera sempre più prepotentemente, a partire dal penultimo decennio dell'Ottocento, la convinzione che puntare lo sguardo sul carattere intrinsecamente temporale della vita e dell'esperienza umana possa procurare, per così dire, un grimaldello metodologico, utile a un profondo rinnovamento, quando non a un rivoluzionamento, del pensiero filosofico (rinnovamento inteso volta a volta, com'è naturale, in senso e direzioni diversi); spesso, in altri termini, è in gioco ben più del riconoscimento della sostanziale temporalità dell'uomo (o del soggetto, della coscienza, dell'esistenza, e così via): è in gioco la possibilità di far leva su questa 'scoperta' per nutrirne un nuovo modo di fare filosofia, *a partire dal quale* la tradizione precedente verrà in taluni casi interpretata come la vicenda unitaria d'un filosofare astratto ed esangue, appunto perché 'intemporale'" (p. 12). Ripensare il tempo nella modernità, significa evidenziarne la non-riducibilità allo spazio, significa scindere, sganciare la dimensione temporale dalla dimensione spaziale. L'Autore pone inizialmente in luce, il fatto che ai pensatori della seconda metà dell'Ottocento, figli della crisi delle scienze, appaia ormai come insignificante, se non addirittura pericolosa, per la comprensione di ciò che il tempo rappresenta *concretamente* per l'uomo, la tirannia teoretica della spazializzazione quantificante. In questi senso, egli interpreta la "sfida" di Bergson. Il tempo concettualmente tributario della dimensione spaziale, finisce per postulare alla base della *quaestio temporis* ("che cos'è il tempo?") una realtà esterna al soggetto, un *objectum*, una dataità categorizzabile in quanto essenzialmente misurabile. Bergson rappresenta il critico più accanito del tempo spazializzato della fisica, al quale oppone la concreta esperienza interiore del tempo come durata, ossia come esperienza qualitativa irriducibile all'esperienza esterna. Una nuova visione del tempo non può, dunque, prescindere dalla constatazione che il tempo spazializzato delle cose, il tempo che si dà semplicemente, non riesce a cogliere la specificità del tempo umano, ossia del tempo quotidiano, su cui si misura l'orizzonte di senso che fa di una scansione temporale una vita. La scissione bergsoniana segna il punto di partenza di una nuova concezione del tempo, che sembra accomunare i filosofi interrogati da Bruni. Tuttavia, egli ritiene, che una rinnovata attenzione al *tempo della vita*, non possa e non debba prescindere da una definizione del presente. Il presente, difatti, rappresenta il paradigma della vita vissuta, che rischia di rimanere drammaticamente taciuto in una concezione lineare del tempo, la quale è rea di fare dell'oggi, dell'ora un semplice momento di arrivo da altro o di passaggio verso altro, un punto, un luogo limite da riempire, da significare in un eterno rimando causale ad altro. Il presente puntiforme, inteso quale momento di schiudimento, priva il presente stesso di una dimensionalità propria. Sulla effettiva tematizzazione della originalità dell'oggi, dell'adesso, ossia sull'importanza che viene attribuita al presente nel mettere la vita da-

vanti a se stessa, Bruni intende misurare il portato delle riflessioni condotte da Bergson, Husserl, Dilthey e Heidegger (cfr. pp. 159-160). Il tempo della vita, allora, che egli definisce in termini di ritmo, ha un senso ed un significato per l'essere umano, poiché è *in essere*, ossia è sentito, vissuto, percepito dall'uomo, poiché accade, si compie per l'uomo che ne avverte, solo in questo modo, tutto il potere discriminante rispetto alla rappresentazione (il passato) e all'attesa (il futuro).

Ora, addentrandosi lungo i percorsi dei pensatori più significativi per la questione del tempo, egli osserva, non senza un certo rammarico, che essi, più o meno velatamente, hanno finito con il "tradire" l'apertura metodologica al quotidiano, l'unica vera discriminante rispetto alle concezioni precedenti, nutrendosi sotterraneamente di quella stessa visione "classica" da cui avevano preso le mosse. L'involuzione si compie in Bergson, che arriva a concepire il presente come la durata fuori di noi e l'adesso come apertura al mondo da cui si origina il contatto con le cose; si manifesta in Husserl, che ricade nelle maglie di una nozione metafisica del tempo, vedendovi un flusso che si esteriorizza in estensioni; si palesa, al fine, anche in Heidegger, che arriva a descrivere le scansioni temporali come *estaticità*, ossia come estroflessione, come proiezione dell'esser-ci verso un qualche cosa che si trova fuori, oltre il Sé. Appare curioso, invece, che sia proprio Dilthey, il filosofo della storicità, a dare la rappresentazione più perspicua del presente, partendo da un problema strettamente gnoseologico. Quest'ultimo, infatti, lega l'esperienza del tempo alla sensatezza, ossia a quella determinazione ontologica che riesce a fare di un vissuto un qualche cosa dotato di significato. Il percorso diltheyano, sembra rispondere così a quella esigenza di separazione ontologica e concettuale tra spazio e tempo, da cui prende le mosse l'indagine ottocentesca e primo novecentesca sul tempo. Più dettagliatamente, la critica di Bruni, alla cui base sta la rivalutazione del tempo della vita, ossia di quella quotidianità con cui l'uomo si confronta, mentre esperisce il passaggio dalla vita alla morte, parte dal problema bergsoniano di definire la autenticità del tempo, in quanto specificazione spirituale, oltre il determinismo causalistico, di marca scienziata e oltre il libero arbitrio. Egli colloca qui la scoperta bergsoniana della durata, scoperta da cui è inscindibile una "metanoia linguistica", ossia l'avvento di un diverso modo, non-cosalizzante, di usare il linguaggio. La durata ha, perciò, una valenza ontologico-metodologica: essa manifesta una alternativa possibile all'imperante "ossessione spaziale" (cfr. p. 27). Costituendo la realtà della vita, permette di rivolgere la stessa tendenza analitica, quantificante e giustappositiva del linguaggio filosofico tradizionale, alla intuizione (cfr. p. 30). Intendendola come mobilità, il filosofo, ne fa uno strumento di attestazione della inspatialità, ossia della non-allineabilità della coscienza. A fronte della valenza metodologica assegnata alla durata, sorprende, allora, l'Autore, la deludente tematizzazione che essa subisce nel prosieguo delle riflessioni bergsoniane. Finisce, invero, con l'essere dedotta per via negativa dalla spazialità, restandone, in questo modo, addirittura tributaria. Insoddisfacente gli sembra anche la definizione di molteplicità compenetrativa degli stati di coscienza, poiché ripropone una fluidità del tempo, la quale finisce paradossalmente per esteriorizzare proprio il presente, la più interna delle esperienze. Emerge così in Bergson un concetto *ideale* di presente, dove l'adesso è apertura al mondo, punto di contatto con le cose, rispetto ad un passato che tutela e custodisce il rapporto a sé e la sussistenza di un io, la cui vita è non-oggettivabile. Il presente legato alla percezione esterna finisce con l'essere inteso quale un istante sostanzialmente inafferrabile per l'uomo.

La ricerca condotta da Bruni di un'effettiva *comprensione* del presente, chiama in causa Husserl. Husserl, pur rivendicando una estensione del presente, respinge l'idea di considerare l'adesso vissuto come un pezzo di tempo oggettivo, giustificabile a partire da un modello allogeno. Si tratta, allora, dal suo punto di vista, di ammettere la possibilità di un concepimento unitario di un contenuto di coscienza (il durare-adesso), che non sia un punto del tempo intuito in un luogo. Il filosofo vuole dar conto di un pre-

sente che dura, in questo senso va interpretato il legame che egli realizza tra presente e percezione. La durata, infatti, in ultima istanza, è possibile perché si ha una ritenzione, la quale, a sua volta, dà spessore alla percezione. Qui emerge il valore fondativo del passato: ogni adesso è legato a un già dato, a un già avviato, ogni ricordo è stato un adesso, ogni adesso presuppone un precedente adesso. Alla base di questa descrizione fenomenologica, Bruni situa il presupposto husserliano per cui l'essenza del tempo è il dileguarsi dei dati percettivi. Percepire significa husserliantemente trattenere il moto degli eventi. Ma qui, aleggia il fantasma di una teoria fluidificante del tempo, che finisce con il lasciare irrisolta la dialettica tra flusso e adesso che ne deriva. Un primo problema sorge, del resto, in Husserl, già nel momento in cui tenta di rispondere a come sia possibile, ossia a quale livello, sperimentare l'emergere di un nuovo adesso. Il filosofo riesce a realizzare solo un delicato compromesso tra una concezione radicalmente continua dell'estensione temporale e una concezione "puntuale" dell'adesso, a partire da cui viene pensata la durata (cfr. pp. 80-81). Anzi, elemento di una ulteriore critica, sembra esservi in Husserl una duplicazione dell'adesso: uno puro che funge da scaturigine e uno impuro che funge da quotidianità!

La soluzione bergsoniana e quella husserliana tradiscono la "scoperta" metodologica del presente, nel momento in cui "puntualizzandolo", arrivano ad annullarlo ontologicamente. La indagine diltheyana, appare innovativa anche nell'approccio, essa prende le mosse dalla ricerca di ciò che è alla base dell'esperienza temporale. La questione del presente in questo pensatore viene fatta dipendere da Bruni dalla non risoluzione del rapporto tra temporalità e conoscenza (cfr. p. 99), da cui consegue una dialettica tra convenzionalità e innovazione. Il presente diltheyano è descritto come l'unico punto del tempo riempito dalla realtà, che, tuttavia, a causa della istantaneità che lo contraddistingue, non può essere colto nella propria purezza. Da questa che appare come una prospettiva banale, l'Autore coglie un inaspettato punto critico di notevole acutezza, che colloca il filosofo all'"avanguardia" delle riflessioni odierne sul tempo. Il presente viene colto e caratterizzato in virtù del suo legame con il passato, il ricordo è tale poiché conserva ciò che ha ancora un significato. E' la nozione di significato a segnare la differenza tra la temporalità diltheyana e quella bergsoniana, husserliana e heideggeriana. Esso, infatti, assume un ruolo determinante nella realizzazione particolare, individuale, della scansione temporale (cfr. p. 101). Il presente diltheyano - la *Präsenz* - ciò interessa a Bruni far emergere, non è altro che la situazione di significato in cui l'individuo si trova. Vivere il presente equivale pertanto ad essere presenti, ossia a trovarsi in una situazione significativa. La significatività presiede la articolazione della vita in parti, in unità e in fratture. La durata individuale del presente dipende, pertanto, dalla rete di relazioni di senso in cui ciascuno si trova ad essere inserito. In altri termini, il presente di ciascuno è la situazione che governa "ora" il vivere individuale (cfr. p. 104). Ne consegue che il presente si attesta come il luogo elettivo del rapporto della vita con se stessa piuttosto che con il mondo. Dilthey, rappresenta così, il caso unico di un filosofo che si è interrogato sul presente, evitando di specificare l'adesso a partire dalla apertura alle cose, ma rapportandolo alla totalità della vita di colui per il quale di volta in volta c'è significato.

Ora, la valorizzazione diltheyana del significato subisce una "esasperazione" nella riflessione heideggeriana, finendo inevitabilmente con il trasformarsi. L'intento di Bruni è di mostrare come essa venga tradita nei paragrafi di *Essere e tempo* che affrontano la questione della quotidianità. La filosofia heideggeriana, partita dal rifiuto della concezione metafisico-contemplativo-estatica della conoscenza, la quale postula una contrapposizione tra il soggetto e l'oggetto, ribadisce, invece, una definizione puntiforme del presente, che di quella rappresenta una inevitabile conseguenza. Negli scritti giovanili Heidegger si era fatto portavoce di un'accusa alla gnoseologia contemplativa che le imputava l'errore di considerare l'uomo estraneo rispetto al mondo. L'uomo, invece, si trova in una condizione per cui è già sempre relazionato alle cose. La "familiarità" con le cose è

intrinseca all'abitare il mondo. In altri termini, le cose del mondo non si trovano fuori dell'uomo, sono già impiantate nel vivere, esse non hanno senso, sono senso. Heidegger, sottolinea l'Autore, intende in questo modo combattere il presupposto metafisico della estraneità frontale tra uomo e mondo, rivendicando principalmente una natura immediatamente significativa delle cose. Siamo nel mondo, l'*in* è l'essenza dell'esser-ci (cfr. pp. 114-115). Alla fatticità del vivere è intrinseca la temporalità: essa permea il vivere. La quotidianità, allora, deve rappresentare la dimensione da cui lo sguardo fenomenologico deve prendere le mosse. In *Essere e tempo* la quotidianità assume i connotati di struttura dell'esser-ci, di una delle sue possibilità più proprie. Se, infatti, l'esser-ci abita il mondo, la sfera del "tutti i giorni" diviene cruciale per riuscire a cogliere le caratteristiche essenziali dell'essere nel mondo. La quotidianità svolge il compito di perno metodologico, ossia di elemento che permette la stessa pensabilità della analitica esistenziale. La temporalità stabilisce il senso dell'esser-ci, da cui dipende, per l'uomo, la scoperta del proprio Sé più autentico. Eppure, nonostante queste premesse, proprio nella ricerca di una temporalità veramente autentica, Bruni colloca l'origine della involuzione heideggeriana. Heidegger concepisce le scansioni temporali come superamento, uscita da un qualche cosa e approdo verso un qualcosa d'altro, identificando il tempo esclusivamente come movimento esterno. Alla base della sua critica al filosofo, egli pone una significativa domanda ermeneutica: "A partire da *quali* presupposti diventa possibile concepire il nostro essere temporali, e questa temporalità stessa come un *uscire da sé*?" (p. 124). E ancor prima si chiede: "In che senso ogni dimensione della temporalità è un'«*ek-stasis*», e questo, per di più, nel significato, ben sbilanciato, di un uscire, anzi di un fuori uscire da sé (*Ent-rückung, Heraus-tritt*) dell'esserci? Cos'è quel "sé" da cui si esce? *Accade davvero*, in generale, qualcosa del genere, - e accade, comunque, qualcosa che si abbia il diritto di descrivere *innanzitutto* in questi termini?" (*Ibidem*). Questione di diritto, dunque! Heidegger arriva a dare una connotazione mondanizzante sia dell'avvenire, sia dell'esser-stato. La dinamica della fuoriuscita realizza sì un primato dell'adesso, ma ne fa sostanzialmente un ponte. La quotidianità heideggeriana, intesa quale fulcro della mobilità dell'esser-ci, rimane schiacciata dalla risolutezza percorritrice, su cui viene misurata l'autenticità della vita. Recuperata come modo della temporalità, viene, infine, sacrificata al movimento temporale. Egli non offre neanche elementi per una descrizione concreta dell'essere dell'oggi, se si eccettua quella che ne fa un passaggio, un punto di apertura, una dilatazione e una distensione. Emerge, in tutta evidenza, il recupero della estaticità del soggetto, laddove il presente autentico è inteso quale attimo, apertura in situazione, che deve rimanere in equilibrio, in virtù della *gettatezza* dell'esser-ci, tra l'assunzione delle possibilità tramandate e le possibilità storiche, che a partire da quella assunzione si possono dispiegare, ossia tra un gettato esser-stato e un risoluto progettare.

La lettura dell'Autore fa emergere come in tutti i pensatori che si sono interrogati sulla origine e sul senso della temporalità, vi sia l'assenza di una effettiva fenomenologia del tempo umano, ad esclusione di Dilthey, in fondo il meno attento a rifondare una teoria del tempo in quanto tale, che riesce ad offrire degli spunti per cogliere la struttura concreta del tempo, partendo dal vivere intero quale esperienza significativa. "Questo difatti può anche farci sospettare che forse sia necessario, per così dire, non partire più, sempre da capo, da uno scavo ossessivo nel 'corpo' del tempo: c'è il rischio che su questa strada, ogni volta di nuovo percorsa, non si incontri il *significato* (la temporalità dell'accadere di qualcosa *per-me*, ove questo 'per' determina il senso stesso di ciò che diciamo l' 'accadere', il 'succedermi' qualcosa): che s'incontri il tempo *come* movimento, come 'gioco' autoreferenziale di «adesso» puntiforme, passato, estensione, flusso, - e mai invece ciò che pur si cercava: il tempo della *vita*" (pp163-164).