

Bollettino Filosofico

XXXV (2020)

RITORNO ALLE ORIGINI
GENESI ED EVOLUZIONE DEL PENSIERO
DI MARTIN HEIDEGGER

M habe mich nicht in Richtung Erf-
forschung, kein programm Dampfen
Sollung, die die Symptom zu verstehen,
abgelesen.

Wohin ich mich bin, gehen ich
nicht hinaus.

Mit allem guten Denken
für Sie und Ihre Arbeit
ich bin froh.

Ihr
Manfred Rühl

Bollettino Filosofico XXXV (2020)

RITORNO ALLE ORIGINI
GENESI ED EVOLUZIONE DEL PENSIERO
DI MARTIN HEIDEGGER

A CURA DI EUGENIO MAZZARELLA

In copertina:
Manoscritto di M. Heidegger, senza data. Collezione privata.

Pubblicata da:
FedOAPress - Università di Napoli "Federico II" Piazza Bellini 59-60
80136 Napoli
Realizzato con Open Journal System
ISSN: 1593 - 7178
E-ISSN 2035 - 2670

Bollettino Filosofico è indicizzata in:
The Philosopher's Index
Google Scholar
Google Libri
ROAD
Jurn
EZB – Elektronische Zeitschriftbibliothek
ESCI- Clarivate Analytics
Web of Science

La rivista è in Fascia A Anvur per i settori concorsuali 11/C1 e 11/C3

BOLLETTINO FILOSOFICO

Editor in Chief

Pio COLONNELLO

Steering Committee

Pio COLONNELLO (Università della Calabria) · Sergio GIVONE (Università di Firenze) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli - Federico II) · Carlo SINI (Università Statale di Milano)

Editors Committee

John ABBARNO (University of Buffalo - New York) · Mauricio BEUCHOT PUENTE (IIFL-UNAM - México) · Horacio CERUTTI GULBERG (CIALC-UNAM - México) · Carmine Di Martino (Università di Milano) · Enrique DUSSEL (UNAM - México) · Roberto ESPOSITO (Scuola Normale Superiore di Pisa) · Raül FORNET BETANCOURT (Bremen Universität) · Carlo GENTILI (Università degli Studi di Bologna) · Sergio GIVONE (Università degli Studi di Firenze) · Enrica LISCIANI PETRINI (Università di Salerno) · Eugenio MAZZARELLA (Università di Napoli "Federico II") · David ROBERTS (University of Georgia - USA)

Consulting Editors

Roberto BONDÌ (Università della Calabria) · Fortunato M. CACCIATORE (Università della Calabria) · Felice CIMATTI (Università della Calabria) · Ines CRISPINI (Università della Calabria) · Silvano FACIONI (Università della Calabria) · Fabrizio PALOMBI (Università della Calabria)

Editorial Team

Ingrid BASSO (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Vincenzo BOCHICCHIO (Università della Calabria) · Giuseppe BORNINO (Università della Calabria) · Deborah DE ROSA (Università della Calabria) · Gualtiero LORINI (Università Cattolica del Sacro Cuore) · Luca LUPO (Università della Calabria) · Caterina Marino (Università della Calabria) · Maria Lidia MOLLO (Università della Calabria) · Marco RISADELLI (Università della Calabria) · Ivan ROTELLA (Università della Calabria)

Indice

Focus

Genesi ed evoluzione del pensiero di Martin Heidegger

7 Sylvaine Camilleri

Mouvement et pulsion. Note sur Bernet lecteur de Heidegger lecteur d'Aristote

17 Giuseppe Cantillo

Aspetti del rapporto del giovane Heidegger con la Erkenntnistheorie e la Wertphilosophie di Rickert

32 Annalisa Caputo

L'origine resta futuro. La questione dell'affettività nel corso heideggeriano sui Concetti fondamentali della filosofia aristotelica (1924)

45 Giuditta Corbella

La distruzione di "possibile" e "reale" nel giovane Heidegger

58 Bruno Cassara

A-Priority and Hermeneutics: The Scientificity of Phenomenology from Husserl to Heidegger

71 Michael Großheim

Die hermeneutische Wendung im Frühwerk Martin Heideggers

83 Lucilla Guidi

The Pragmatic and Transformative Dimension of Heidegger's Early Method of Formal Indication

93 Christian Ivanoff-Sabogal

Zweidimensionierte Alltäglichkeit und Fürsorgeanalyse bei Heidegger in den 1920er Jahren

108 Eugenio Mazzarella

Vita ed essere. Il doppio inizio della Seinsfrage heideggeriana

125 Bruno Moroncini

Il giovane Heidegger e la decostruzione delle categorie aristoteliche. Vita e concetto

143 Harald Seubert

Phänomenologie als Urwissenschaft und neue "Metaphysik der Metaphysik". Die systematische Genealogie von Heideggers philosophischen Anfängen

Forum

Il giovane Heidegger tra fatticità ed esperienza religiosa

159 Sophie-Jan Arrien

Heidegger lettore di Agostino: verso un'ermeneutica della fatticità, attraverso l'esperienza della vita religiosa

172 Pio Colonnello

Esperienza della fatticità e Kairós nella Vorlesung heideggeriana del 1920/21

180 Costantino Esposito

Vivere il mondo, vivere nel mondo. Agostino in Heidegger

198 Juan José Garrido Periñán

¿Qué es filosofía? ¿Y tú me lo preguntas? Filosofía... eres tú. Sobre la condición de la filosofía en el pensamiento del joven Heidegger

213 Francesco Mora

La vita fattiva nell'esperienza del protocristianesimo

227 Massimo Marassi

L'"indicazione formale" (formale Anzeige) della comprensione

234 Valentina Surace

Inquietus sum. Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto

Appendice

Alle origini del dissidio fenomenologico

249 Stefano Besoli

Un confronto tra l'ontologia fondamentale di Heidegger e la fenomenologia trascendentale di Husserl

280 Thomas Sheehan

Hiding in Plain Sight: Κινησις at the Core of Heidegger's Work. Prolegomenon

FOCUS

Genesi ed evoluzione del pensiero di Martin Heidegger

Genesis and Evolution of Martin Heidegger's Thought

Mouvement et pulsion
Note sur Bernet lecteur de Heidegger lecteur d'Aristote

Abstract: *Movement and Pulsion. Notes on Bernet reader of Heidegger reader of Aristotle*

In this paper, I would like to elaborate on the part of Heidegger's hermeneutics of facticity that is devoted to the works of Aristotle, especially his *Physics*. More specifically, my aim is to shed light upon an "hermeneutic" reading of this part of the hermeneutics of facticity by showing how the great Husserl scholar Rudolf Bernet, in an important monograph published in 2013, draws upon Heidegger's reading of Aristotle in order to address issues seemingly of his own. I will discuss the questions raised by the articulation of drive ("pulsion") and movement in Bernet's study out of a phenomenological interpretation of Aristotle's *kinesis* as developed by Heidegger in the early 1920's and beyond. I will further lay out some new questions regarding the historical as well as systematic relationships between Heidegger's et Bernet's respective projects.

Keywords: Aristotle, Bernet, Drive, Facticity, Hermeneutics, Movement

Nous entrons dans une décennie qui marquera le centenaire des premiers cours prononcés par le jeune Heidegger aux Universités de Fribourg et de Marbourg, préparatoires à *Être et Temps*. Ce ne sont pas moins de quatre, voire cinq générations de chercheurs qui se sont passionnées pour ces productions inaugurales depuis les témoignages précoces des étudiants d'alors – dont bon nombre deviendront des figures importantes de la philosophie du XX^e siècle: Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas, Günther Anders, pour ne citer qu'eux¹. Pour des raisons historiographiques bien compréhensibles, une majorité écrasante de la littérature existante au sujet de ces premiers cours de Fribourg et de Marbourg est consacrée à l'exploration du projet proto-heideggérien et s'emploie ainsi à dégager les lignes de force de cette philosophie connue sous le nom d'«herméneutique de la facticité», selon une expression qui constitue notamment le sous-titre du cours du semestre d'été 1923. Chemin faisant, les commentaires se sont divisés selon deux grandes approches méthodologiques clairement identifiables². Il s'est agi, pour les uns, de considérer les productions inaugurales comme autant de jalons sur le chemin sinueux menant à l'*opus magnum* de 1927, et donc de développer une lecture «généalogique» traquant une présence germinale de l'analytique existentielle, voire de la question de l'être, dans le corpus de jeunesse; il s'est agi, pour les autres, de privilégier un point de vue presque antinomique et «de montrer que le jeune Heidegger, à l'intérieur d'un contexte conceptuel très différent de celui d'*Être et temps*, dégage des réponses philosophiques autonomes et fortes à des questions dont l'intérêt ne dépend pas de leur lien à l'*opus magnum* du philosophe»³. En marge de ces deux grandes approches, ce qui constitue un type de «lecture» – plutôt qu'un type de «commentaire» – des premiers cours de Fribourg et de Marbourg est curieusement resté sous-développé. J'en parlerai comme d'une *lecture*

* Université catholique de Louvain.

¹ Pour une bonne part de cette proto-réception scolaire cfr. Camilleri (2007).

² Il serait en réalité possible de relever une troisième approche, celle dite «structurale» ou «immanente»: cfr. Camilleri (2017), pp. xxxi-xxxii, mais celle-ci est en dernier lieu reconductible à l'approche «généalogique» dont nous restituons l'esprit ci-après.

³ Arrien (2001), pp. 52-53.

herméneutique de l'herméneutique de la facticité, autrement dit comme d'une tentative de penser, avec et à partir de l'herméneutique de la facticité, une question philosophique, ou autre, qui prend son origine ailleurs que dans le creuset heideggérien.

Naturellement, un tel type de lecture présuppose que la pensée sur laquelle on s'appuie soit déjà plus ou moins canonisée. Ainsi semble-t-il tout à fait normal que l'on en trouve aucune jusqu'à la fin du XX^e siècle, le temps de l'édition des manuscrits, de la découverte et de ce qu'on pourrait appeler la primo-exégèse étant incompressible. Il est en revanche plus étonnant que ces lectures ne se soient pas multipliées à partir du début des années 2000, lorsque notre connaissance et notre compréhension de l'herméneutique de la facticité fut assez précise et complète pour nourrir des réflexions originales. Tout avait pourtant bien commencé, puisqu'en 2000 précisément, Giorgio Agamben publiait son commentaire de l'Épître aux Romains, *Le temps qui reste*, dans lequel il puisait au sein de l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* du semestre d'hiver 1920/1921 certains éléments conceptuels lui permettant de préciser sa théorisation de la condition messianique et d'éclairer par là un certain nombre de phénomènes qui, non seulement dépassaient le simple cadre de la christianité ancienne ou contemporaine, mais encore différaient passablement de ceux qui avaient motivé l'intérêt de Heidegger pour le *corpus paulinum*⁴.

Cette ligne de recherche – relativement aux productions inaugurales de Heidegger – ne sera donc pas vraiment poursuivie, mais ne sera pas morte-née pour autant. Quelques (rares) études monographiques isolées viendront rappeler la possibilité d'une lecture herméneutique de l'herméneutique de la facticité, et tout le profit que l'on peut en tirer. La plupart d'entre elles auront fait usage de cette partie de l'herméneutique de la facticité qui s'intéresse à la vie religieuse en général et au christianisme primitif en particulier pour des raisons évidentes, en premier lieu le fait que les réflexions concernées «bordent», pour ainsi dire, la philosophie de la religion et la théologie, aux yeux desquelles elles apparaissent particulièrement originales et stimulantes.

Etrangement, il n'en va pas de même pour cette autre partie de l'herméneutique de la facticité qui consiste en une relecture phénoménologique du *corpus aristotelicum*. Si l'on est en droit de s'en étonner, c'est parce que nombreux furent ceux qui en reconnurent très tôt la puissance, la singularité ainsi que la radicalité. Pensons seulement au néokantien de Marbourg Paul Natorp, qui donna son surnom au célèbre rapport de 1922, le *Natorp-Bericht*, dont le titre original était *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation*⁵. Mais pensons également au témoignage accablant de Leo Strauss, qui avait assisté au cours du semestre d'été 1922 à l'Université de Fribourg, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*: «J'avais entendu l'interprétation par Heidegger de certains passages d'Aristote et, quelques temps plus tard, je devais entendre Werner Jaeger à Berlin interpréter les mêmes textes. La charité m'oblige à limiter ma comparaison en disant qu'il n'y avait pas de comparaison»⁶. Malgré le fait que cette lecture proto-heideggérienne du Stagirite n'ait pas réellement fait école, l'on en trouve des traces insistantes dans une étude d'une rare profondeur spéculative, qui démontre excellemment à quel point l'herméneutique de la facticité peut devenir, pour le meilleur, un moyen plutôt qu'une fin. C'est sur cette étude que je souhaite me pencher désormais.

En 2013, Rudolf Bernet faisait paraître une épaisse monographie intitulée *Force – Pulsion – Désir*. Si l'enjeu premier était, comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, d'élaborer «une autre philosophie de la psychanalyse», à même de saisir toute l'effectivité de la vie instinctive de la subjectivité, souvent dissimulée, contrariée, obliérée, voire

⁴ Agamben (2000).

⁵ Heidegger (2005), pp. 341-375. Intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation* [Natorp-Bericht], le texte a d'abord paru dans le *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989, 546 pp. 235-274, avant d'être réédité dans le tome 62 de la *Gesamtausgabe* par G. Neumann.

⁶ Strauss (1989), p. 78.

refoulée plus ou moins consciemment par les vellétés de la raison, il s'agissait aussi, plus largement, de proposer un «parcours à travers l'histoire du concept de pulsion»; parcours devant mener «d'une dynamisation de la notion de substance chez Aristote et, encore plus explicitement, chez Leibniz, vers un décentrement du sujet égoïque chez Schopenhauer et encore plus fortement chez Nietzsche, Freud et Lacan»⁷. La trajectoire esquissée devait aussi faire la part belle à la phénoménologie et tout particulièrement à Husserl et ses réflexions sur le sujet charnel et corporel, notamment dans les *Ideen II* ainsi que dans les manuscrits inédits regroupés sous le titre *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, aujourd'hui en passe d'être publiés. Cette même trajectoire n'en prend pas moins son départ dans la pensée du Stagirite, plus exactement dans sa *Physique*. Soyons plus précis encore en soulignant que c'est en réalité l'interprétation heideggérienne de la physique aristotélicienne qui sert ici de «rampe de lancement». En effet, Heidegger semble bien livrer une clé de lecture dont nul autre commentateur d'Aristote n'est en possession. Si cela est vrai, la dette de Bernet à l'endroit de Heidegger n'est-elle pas plus grande que ce qu'il semble lui-même avouer? Sans compter que sa relecture de l'histoire de la métaphysique à la lumière de la question de la pulsion n'est pas elle-même sans lien méthodologique avec la relecture heideggérienne de l'histoire de la métaphysique à la lumière de la question de l'être; d'abord et avant tout car il s'agit ici et là de «détruire» ou de «déconstruire» une tradition fermement ancrée dans les esprits, au moins jusqu'à la fameuse «crise de la philosophie» au XIX^e siècle. Je voudrais donc m'interroger ici modestement sur l'usage que Bernet fait des premiers cours et textes que le jeune Heidegger consacre à Aristote, non seulement afin de questionner les tenants et les aboutissants de *Force – Pulsion – Désir*, mais également afin de voir dans quelle mesure il est possible d'élargir le projet esquissé dans ce livre et de lui donner ce faisant une autre impulsion, anticipée par les travaux du jeune Heidegger lui-même, dont on pourrait vérifier par là une nouvelle fois l'immense fécondité.

Je commencerai par relever que le recours de Bernet à la lecture heideggérienne d'Aristote a connu quelque chose comme un *tournant*. Pour le montrer, je partirai d'une étude en langue allemande de 2007 intitulée «Die Lehre der Bewegung bei Aristoteles und Heideggers Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Lebens»⁸. L'écriture de cette étude semble antérieure à l'étude de 2006 parue dans *Alter*: «La négativité et la contrariété des pulsions (Heidegger et Aristote)»⁹. Ces deux textes sont manifestement deux versions antérieures du premier chapitre de *Force – Pulsion – Désir*. Ils diffèrent pourtant assez singulièrement dans leur positionnement.

Dans celui de 2007, la question de la pulsion n'est pas ou pas encore centrale. En parlant des cours heideggériens de 1928 et 1931, Bernet y soutient toutefois déjà, en un sens paradoxalement, que «l'interprétation du mouvement de la vie en tant que pulsion se tient au premier plan de l'intérêt de Heidegger» pour Aristote. Il est bien plus nuancé dans le texte de 2006 puis dans *Force – Pulsion – Désir*, puisqu'il y déclare, à propos des textes et cours de Heidegger sur Aristote des années 1920 et du début des années 1930, qu'«il n'y est guère explicitement question de "pulsion"»¹⁰. Et de poursuivre ainsi:

Nous aurons donc la charge de montrer, avec Heidegger et en partie contre ses intentions déclarées, que sa compréhension de la conception aristotélicienne du *mouvement* et plus particulièrement de la *dunamis* se prête effectivement à une interrogation phénoménologico-ontologique de la pulsion¹¹.

⁷ Bernet (2013), p. 19.

⁸ Bernet (2007).

⁹ Bernet (2006).

¹⁰ Bernet (2013), p. 29.

¹¹ Bernet (2013), p. 29.

La question se pose donc de savoir comment il se fait que Bernet attribue au Heidegger-lecteur-d'Aristote un intérêt majeur pour la pulsion quand le sien semble, fut-ce de manière circonstancielle, encore mesuré d'un côté, et que ce même intérêt devienne mineur dès lors que le sien s'est affirmé ou qu'il est passé au premier plan d'un autre côté. Il peut certainement se trouver une explication assez simple, en l'occurrence que Bernet en est venu à relativiser la place de Heidegger-lecteur-d'Aristote dans la reconstitution d'une histoire parallèle qui ne cessait de s'étendre jusqu'à correspondre à l'histoire de la métaphysique elle-même. Cette réponse éclaire cependant mieux le projet global de Bernet que son rapport au Heidegger-lecteur-d'Aristote. Et il serait alors légitime de demander si «son» Heidegger s'est bien exprimé sur le mouvement naturel et la puissance pulsionnelle des vivants à *strictement parler*, c'est-à-dire de manière conforme à la Tradition qu'il s'emploie à exhumer et qui, on l'a vu, va *grosso modo* d'Aristote à Lacan.

Je voudrais tenter une autre réponse à la question précitée, et commencerai pour ce faire par proposer ma propre synthèse de l'interprétation par Heidegger de la problématique aristotélicienne du mouvement. Par là, il devrait être possible de voir si l'on peut relever un écart entre une lecture aussi neutre que possible, la mienne, et une autre orientée par la question de la pulsion, celle de Bernet.

Il semblerait que la première confrontation sérieuse de Heidegger avec la doctrine aristotélicienne du mouvement se déroule pendant le semestre d'été 1922 dans le cours intitulé *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*¹², et qu'elle ait lieu par le truchement de la Métaphysique du Stagirite. Les célèbres définitions du divin comme «pensée de la pensée» et plus encore comme «premier moteur non-mû» laissent déjà entrevoir l'idée de mouvance ou de mobilité au cœur de la première phénoménologie herméneutique. Il revient pourtant à Heidegger de montrer dès ce moment que l'interprétation tout à la fois correcte et féconde consiste, non pas comme s'y emploiera pendant longtemps l'aristotélisme chrétien, à «théologiser» les réflexions du livre Lambda, mais au contraire à les «naturaliser».

Car, dès 1922, le jeune professeur soutient fermement que le concept de *theion* procède du problème de la *phusis*, plus exactement de la détermination fondamentale de celle-ci, à savoir la *kinesis*. Cette naturalisation anticipe l'«anthropologisation» puis l'«ontologisation» de la problématique aristotélicienne du mouvement annoncées puis développées dans le *Natorp-Bericht* la même année, c'est-à-dire 1922, puis dans le cours de 1924 intitulé *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*¹³. Reste que cette évolution ne sera effective qu'à s'accompagner d'un déplacement de l'attention depuis la Métaphysique vers la Physique du Stagirite. Ce déplacement est aussi celui que Bernet préconise, mais sans en appeler à Heidegger. Bernet écrit ceci :

Pour tous les enjeux fondamentaux d'une philosophie de la pulsion, la Physique d'Aristote [...] se révélera plus pertinente que sa Métaphysique. Car dans sa Physique, Aristote développe une véritable métaphysique de la nature et plus particulièrement de ces mouvements naturels dont la tradition d'une métaphysique des forces ou pulsions vitales s'est largement inspirée¹⁴.

Pour ma part, je voudrais souligner que le tournant de Heidegger vers la Physique s'accomplit naturellement moins au nom d'une redécouverte de la question *restreinte* de la pulsion qu'au nom d'une remise à l'honneur de la question plus *large* de l'être de l'homme. Par les adjectifs employés, je tente de signifier qu'il y a pourtant bien à mes yeux un lien essentiel entre l'être de l'homme et les forces ou pulsions vitales dont il est tour à tour le sujet ou l'objet. Ce lien réside d'après moi dans la notion d'*affect*; notion qui sous-tend la recherche proto-heideggérienne comme celle de Bernet, mais qui se fait

¹² Heidegger (2005).

¹³ Heidegger (2002).

¹⁴ Bernet (2013), p. 26.

néanmoins discrète ici et là. L'exploration des états, des dispositions, des sentiments, des passions de l'âme ou du composé âme-corps et des mouvements fondamentaux qui les caractérisent: tel est, me semble-t-il, ce qui réunit Heidegger et Bernet devant la Physique d'Aristote. Je persiste néanmoins à penser que les projets sont, ici et là, bien différents, voire divergents.

Pour schématiser, je dirais que là où l'examen de la doctrine aristotélicienne du mouvement conduit Bernet à conclure, somme toute assez classiquement, que la raison est au service des pulsions, au sens où elle donne de se débrouiller avec elles quoiqu'elle ne vise ni ne permette nullement de s'en défaire, le même examen entraîne Heidegger à défendre tacitement l'idée que les pulsions sont au service de la raison, au sens où c'est en elles et dans leurs mouvements contradictoires que la compréhension de soi et du monde se révèle à elle-même.

Je reviendrai plus loin ce point, mais il me faut pour l'instant sonder plus avant l'interprétation heideggérienne de Physique Gamma 1-3, en précisant d'emblée que cette interprétation ne vise pas tant à fixer la définition du mouvement qu'à «rendre perceptible à la vue l'étant-mouvant dans son être-là»¹⁵. Pour ce faire, il convient de mieux cerner les concepts cardinaux de *dunamis*, d'*energeia* et d'*entelecheia*. L'examen de l'étant-mouvant dans son être-là est caractérisé selon deux possibilités: il est soit présence pure, soit simultanément entéléchie et puissance. Heidegger distingue dans la foulée l'entéléchie de l'acte: tandis que la première renvoie à la présence d'un étant parfait qui se possède lui-même en son propre *télos*, le second désigne ce qui n'est pas déjà parfait mais est en train de le devenir. Or, seule l'*energeia* est véritablement *kinesis*, et non l'*entelecheia*, qui exclut toute *dunamis* au sens propre. Cela étant dit, Heidegger peut aborder cette autre «catégorie fondamentale» de l'ontologie naturelle d'Aristote qu'est la *steresis*, le manque ou la privation. Quelle est son rapport aux deux concepts qui ont prouvé leur caractère primordial en lien au mouvement, à savoir l'acte et la puissance? La *steresis* n'est pas la pure absence mais l'absence d'une présence. Elle est donc aussi bien la présence d'une absence, au sens où elle se manifeste comme «l'entrée en présence [...] de la sortie de la présence»¹⁶. Il faut donc souligner avec force la positivité de la *steresis* qui se révèle conditionner la relation dynamique entre *dunamis* et *energeia* en ce qu'elle désigne en fait le point aveugle de toute *métabolê* et donc de toute *kinesis*. Heidegger le fait excellemment dans un exemple qui nourrit la centralité de la notion d'affect introduite plus haut:

Lorsque je dis d'un homme: "Il me manque beaucoup, il n'est pas là", je ne veux justement pas dire qu'il n'est pas présent, mais j'énonce une manière tout à fait déterminée de son être-là pour moi. Or, la plupart des choses, si tant est qu'elles sont là, ne sont jamais pleinement là pour moi, mais elles sont toujours caractérisées en même temps par l'absence, par le ne-pas-être-tel qu'elles le devraient et le pourraient proprement¹⁷.

De manière générale, cet exemple illustre très simplement, à travers le jeu du *dichôs*, du «doublement», c'est-à-dire le jeu de passages entre le non-être impur et l'être-tel, entre l'absence et la présence, entre la forme et sa privation, comment le mouvement est un sinon le mode d'être fondamental de l'être-là, celui du monde comme celui du soi.

Suite à cette première réflexion, Heidegger en vient à examiner la première définition très générale du mouvement donnée par Aristote en *Physique Gamma 1-2* comme «entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel». Il y relève principalement deux traits: en tant qu'entéléchie le mouvement est présence tout à la fois spatiale et temporelle; en tant que présence spatiale et temporelle d'une puissance le mouvement est possibilité ou

¹⁵ Heidegger (2002), p. 293.

¹⁶ Heidegger (1976), pp. 296-297.

¹⁷ Heidegger (2002), p. 311.

pouvoir-être car alternativement affecté d'un manque qui peut occasionnellement le conduire à devenir autre chose. Heidegger prend comme exemple d'étant-mouvant ou *kineton* un morceau de bois présent là et maintenant sous la main du menuisier: il est un coffre en puissance et peut effectivement s'actualiser en coffre car il n'est jamais pleinement et seulement qu'un morceau de bois mais toujours en même temps un coffre *atéles*, non parvenu à sa fin; ou encore un coffre qui existe sur le mode du *me on* relatif à ce qu'il pourrait être, du «ne pas» au sens du «pas encore». Cette glose permet de repenser la *kinesis* profondément, car le mouvement n'est plus ce qui se déduit du passage de la *dunamis* à l'*energeia*, mais la «transition» (*Übergang*) en tant que telle; une transition caractérisée par une hésitation ou, mieux, une indétermination fondamentalement significative et productive car connotant l'être «en travail» ou l'être «en construction».

Or, si Heidegger ne s'y arrête pas, on devine tout l'intérêt d'une telle définition pour le statut de la pulsion, dont la force et la directionnalité résident dans le fait pour cette pulsion d'être en elle-même suspendue entre l'être ou l'étance d'une part et le ne pas être (encore) d'autre part, toujours en train de «travailler» la subjectivité, dans tous les sens du terme. Ce transfert de la problématique n'est donc pas envisagé par le philosophe allemand mais ses commentaires ultérieurs sur la deuxième et la troisième définition du mouvement données par Aristote en *Physique Gamma 3* permettent de s'en faire une petite idée.

Dans la suite de son propos, Aristote remonte d'un cran et, d'une interrogation sur l'étant mobile, s'engage dans un examen de la source de sa mobilité. Il convient en effet d'éclairer plus précisément comment un étant mobile, c'est-à-dire susceptible d'être mû, devient effectivement un étant qui se meut. C'est ainsi qu'on parvient à l'évidence suivante: tout mouvement est en relation (*pros ti*) avec un moteur dont le propre est d'activer le mobile en le touchant. Cette seconde définition, en fait une péri-définition du mouvement, est toutefois insuffisante, car elle laisse encore ouverte une question importante: le mouvement est-il dans le moteur ou bien dans le mobile? La réponse d'Aristote, qui dessine la troisième et dernière définition du mouvement, est frappée d'une certaine ambigüité. Il soutient en effet que le mouvement est dans le mobile mais que l'acte du moteur n'est pas autre chose que ce mouvement.

En d'autres termes, le moteur est inséparable du mobile et vice versa: l'un agit tandis que l'autre pâtit. Cette description permet finalement de mettre en avant comment le moteur et le mobile se partagent le mouvement selon deux perspectives différentes: celle de la *poiesis* pour le premier, celle de la *pathesis* pour le second. Un seul et même mouvement est donc toujours présent comme action d'une part et comme passion d'autre part et n'est paradoxalement un mouvement unique que par et dans cette duplicité qui fait plus fondamentalement signe vers une «réciprocité»¹⁸.

L'interprétation du couple *poiesis/pathesis* permet en dernier lieu de répondre à la question formulée au début quant à l'écart entre votre lecture de Heidegger-lecteur-d'Aristote et la mienne, strictement exégétique. Bernet le souligne d'ailleurs lui-même, sans toutefois insister sur les lourdes conséquences de cette disjonction, ce qui est d'ailleurs assez étonnant: tandis que Heidegger, tout en soulignant la complémentarité de la *poiesis* et de la *pathesis* en tant que nous sommes livrés aux choses du monde et aux effets qu'elles ont sur nous autant que nous les manœuvrons, privilégie dans l'expérience du mouvement le faire par rapport au subir, Bernet fait exactement l'inverse en vue d'avancer vers cette métaphysique des pulsions développée dans la suite de l'ouvrage. Mais donc, je le suggérais à l'instant, on a comme l'impression que Bernet diffère sans cesse le moment de se séparer de Heidegger dans son interprétation d'Aristote et dans le déploiement de cette métaphysique des pulsions. Il avait une occasion en or de le faire, pour ainsi dire, lorsque, rappelant le privilège accordé par Heidegger au *nous poietikos* sur le *nous pathetikos*, il avançait qu'une «approche

¹⁸ Bernet (2013), p. 40.

phénoménologique de la vie humaine» ne saurait «passer sous silence le rôle central qu'y occupent les tendances et les objets de ces tendances»¹⁹. Non pas que Heidegger tente de se soustraire purement et simplement à une telle approche, mais il s'oriente vers une explicitation de l'être-au-monde qui, assurément, ne peut que diluer un examen serré de la notion d'*orexis*.

Toujours est-il que Bernet avait l'occasion de «prendre la tangente» avec Aristote, mais qu'il n'en fait rien et préfère se tourner vers le cours de 1931 sur *Métaphysique Theta 1-3*, où Heidegger offre une nouvelle interprétation de la *dunamis* en terme de «force». On comprend sans peine l'intérêt de cette nouvelle interprétation dans le cadre de sujet discuté, mais on est tout de même tenté de demander si, à ce stade, le jeu en vaut encore la chandelle. Je m'explique. Bernet annonce assez vite que cette nouvelle interprétation appelle à «faire droit, chez l'homme, à une forme de tendance spécifiquement humaine qui se laisse guider par le *logos*, c'est-à-dire à une *dunamis meta logos*»²⁰.

Nonobstant le fait que le Heidegger-lecteur-d'Aristote de 1931 fasse effectivement preuve d'une «nouvelle et plus intense sensibilité à la *négativité* originaire qui habite toute force» et qu'il soit par là conduit à découvrir que «c'est dans l'empêchement et non dans la réalisation que la force se fait la plus pressante», ce qui dit excellemment l'«essence d'une *pulsion*»²¹, Bernet sait par avance et écrit que les «sombres perspectives quasi schopenhaueriennes sur la vie humaine» ouvertes par ces réflexions «ne retiennent pas longtemps l'attention de Heidegger» et que celui-ci finira par auréoler le *logos*. Or, s'il est vrai, comme le dit Bernet, en accord apparent avec Aristote et avec Heidegger, que «seul le *logos* est capable de porter à l'apparaître la nature profonde du manque qui habite toute force selon le mouvement»²², il n'en demeure pas moins que ce *logos*, fut-il pris à son tour dans le même *dichôs*, le même doublement que le mouvement, conserve plus d'affinités avec la *poiesis* qu'il n'en aura jamais avec la *pathesis*. Ainsi, paradoxalement, quand bien même le *logos* a ce pouvoir insigne de révéler l'homme à sa propre finitude, il ne peut manquer de refouler dans l'ombre toute une partie de sa vie pulsionnelle, sa partie la plus obscure disons, qui me semble pourtant au cœur des investigations de Bernet. Car, au fond, la seule pulsion à laquelle le *logos* répond vraiment, c'est le *Trieb nach Erkenntnis*, expression par laquelle Heidegger traduit *thaumazein*.

Un dernier mot sur le résultat de l'exercice mené: mon espoir est d'avoir montré que si Bernet a quelque difficulté à se distancer de Heidegger alors même qu'il pointe de façon récurrente que le penseur allemand s'engage sur des chemins qui ne mènent pas à cette métaphysique des pulsions qu'il appelle de vos vœux, c'est peut-être qu'ainsi qu'il l'avait dans son texte de 2007, cette question de la pulsion est plus importante chez Heidegger qu'on ne le pense généralement et que Bernet l'affirme finalement. Ainsi, là même où il semble prendre des directions qui l'éloignent du questionnement sur la vie pulsionnelle, Heidegger ne cesse en réalité de cerner le sujet de plus près. Pour soutenir une telle chose, il convient néanmoins de replacer les lectures heideggériennes d'Aristote dans le réseau de recherches auquel elles appartiennent, surtout pendant les années 1920. Cette tâche n'entraîne nullement dans le programme de Bernet, et loin de moi l'idée de la prétexter pour élaborer l'une ou l'autre objection. Je voudrais plus simplement montrer à quoi sa prise en charge peut mener en formulant une remarque puis une autre doublée d'une question.

1° La première remarque est assez superficielle. Bernet écrit: «Heidegger, plus que tout autre, était pleinement conscient non seulement de ce que les philosophies modernes de

¹⁹ Bernet (2013), p. 47.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, pp. 50-51.

²² Ivi, p. 60.

la Vie devaient à la *Physique* d'Aristote, mais surtout de ce qu'on pouvait en tirer pour une mise en question et un renouvellement ontologique de ces courants vitalistes»²³.

Sans remettre en cause ce rapprochement, je me demande si la réflexion de Heidegger sur le mouvement ou la mobilité de la vie, à partir d'Aristote notamment, ne visait pas moins le «renouvellement ontologique» du vitalisme moderne que la critique radicale du vitalisme contemporain. Je veux parler de la *Lebensphilosophie* dans sa version «soft», celle des Dilthey, Spranger, Simmel, Jaspers, voire Bergson, et dans sa version «hard», celle des Haeckel, Hartmann, Driesch, etc. Jusqu'aux années 1930, ceux-ci sont pour Heidegger des interlocuteurs bien plus réguliers que leurs prédécesseurs. Rien n'interdit de penser qu'il ait ainsi envisagé de briser le monopole que détenaient sur la question de la pulsion philosophies et psychologies quasi-irrationalistes, organicistes, scientifiques, expérimentales, etc. Dans cette histoire, il faudrait probablement considérer de près le rôle de Dilthey, qui représente une sorte de seuil entre deux époques du vitalisme: c'est en accord avec lui que Heidegger met la pulsion au centre ultime de la vie du soi, mais c'est contre le résidu romantique dans la façon dont il en parle qu'il semble déterminer sa position.

2° La seconde remarque concerne encore la reconstitution de l'histoire de la métaphysique au prisme de la notion de pulsion à laquelle se livre Bernet. L'on peut être tenté de s'interroger sur l'oblitération de certaines références qui ne sont pas sans avoir influencé cette histoire. Ainsi, je ne puis m'empêcher de relever que l'enquête tend à esquiver le *topos* de la religion et ceux de ses grands philosophèmes qui font une place, en creux ou non, à l'un ou l'autre des concepts-clés de la réflexion: Force, Pulsion, Désir. Pour plus de clarté, on pourrait repartir de la problématique de la *steresis*. Elle n'est certes pas manque ou absence pure et simple mais bien quelque chose de concret, presque un existentiel. Toutefois, chez Aristote, force est d'admettre qu'elle se double aussi du sens fondamental de repos, *Ruhe*, qui est par ailleurs l'origine du mode d'être dominant qu'est devenue la *Gegenständlichkeit*, l'objectivité ou l'objectualité. Heidegger n'a pas manqué de le remarquer et de le critiquer; et c'est précisément car le repos n'est à ses yeux qu'un «cas limite du mouvement» – Bernet y fait allusion²⁴ – qu'il entreprend de relire la *Physique* «en compagnie» de Luther qui, on le sait, «détestait» Aristote²⁵. Pour résumer la chose un peu simplement, on dira que cette «haine» procédait en grande partie de l'interprétation précitée de la *steresis* en tant que repos, voire quiétude; interprétation ignorant superbement la tension aigüe caractérisant toute existence en général et l'existence devant Dieu en particulier. Sans plus m'avancer dans un fragile essai de philosophie comparée, je rappellerai que Heidegger lut la doctrine aristotélicienne du mouvement avec Luther pour tenter de restaurer cette tension, cette insécurité, cette inquiétude de la vie, dont la reconnaissance est seule à même de la mettre sur la voie de l'authenticité.

Or, cette reconnaissance exige justement de développer une autre interprétation de la *steresis*, non plus comme repos, mais comme *privatio* de l'*esse gratia*, c'est-à-dire encore comme péché. Aussi chargée soit-elle, cette notion ne mériterait-elle pas une place de choix dans l'histoire singulière de la métaphysique que propose Bernet presque accessoirement? Le péché comme donnée, ou du moins la forte inclination au mal qu'il symbolise, ne devrait-il pas être une voie privilégiée pour explorer la négativité de nos pulsions et le choix entre leur retenue et leur désinhibition? Heidegger le pensait, raison pour laquelle il a consacré un exposé au *Problème du péché chez Luther* dans le séminaire de Bultmann en 1924 ; exposé dans lequel on peut lire:

Luther ne voit pas le péché comme une accumulation de fautes, mais il attire le regard sur l'*affectus*, c'est-à-dire sur la manière de l'être-disposé de l'homme par rapport aux choses, sur l'être-effrayé devant les choses procédant de l'attachement à celles-ci [...] Il

²³ Ivi, p. 26.

²⁴ Ivi, p. 33.

²⁵ Heidegger (1995), p. 5. Voir également sur ce point Sommer (2005).

faut amener l'homme à concevoir son être comme une persistance dans le monde, lequel n'offre point de splendeurs mais des contrariétés [...]²⁶.

Et Heidegger écrit un peu plus loin:

Avec l'emphase sur l'*affectus*», Le regard de Luther vise la mobilité que le péché porte en lui en tant que manière d'être de l'homme [...] Le sens à proprement parler du péché est celui-ci : celui qui fuit une fois, celui-là fuit en sorte qu'il désire constamment s'éloigner plus encore [...] Et pourtant la situation de l'homme s'éloignant de Dieu est une relation à Dieu²⁷.

Le péché est ici présenté comme un paradigme particulièrement éloquent de la «négativité originaire» qui habite le sujet pulsionnel et représente un cas dans lequel la sublimation de la pulsion n'exige en rien le *logos* mais plutôt une sorte de *piété dynamique*. Aussi, contre toute attente, la vie religieuse se révèle-t-elle le lieu possible d'une expérience intégrale de la pulsion, de sa sublimation – et de son interprétation explicite. Ainsi la réflexion de Bernet mériterait-elle sans doute d'être prolongée en direction de ce vaste domaine qu'est la religion, dont on peut supposer, sans grand risque de se tromper, qu'il a depuis toujours partie liée à l'existence affective et instinctive, et qu'à ce titre il contient un matériau de premier choix pour une réflexion renouvelée sur le devenir de la subjectivité dans la longue durée – ce à quoi Heidegger, le premier, nous a rendus attentifs.

Bibliographie

- Agamben, G. (2000), *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. fr. par J. Revel, Paris, Payot.
- Arrien, S.-J. (2001), "Vie et histoire (Heidegger, 1919–1923)", *Philosophie* 69, pp. 51-69.
- Bernet, R. (2006), "La négativité et la contrariété des pulsions (Heidegger et Aristote)", *Alter. Revue de phénoménologie* 14, pp. 65-86.
- Bernet, R. (2007), "Die Lehre der Bewegung bei Aristoteles und Heideggers Verständnis von der Bewegtheit menschlichen Lebens", in Id. & Steinmann, M., Hrsg., *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt a. M., Klostermann, pp. 95-122.
- Bernet, R. (2013), *Force – Pulsion – Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin.
- Camilleri, S. (2017), *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Dordrecht, Springer.
- Heidegger, M. (1976), *Wegmarken*, éd. par F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann (volume 9 de la *Gesamtausgabe*).
- Heidegger, M. (1995), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, éd. par K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M., Klostermann (volume 63 de la *Gesamtausgabe*).
- Heidegger, M. (1996), "Das Problem der Sünde bei Luther (1924)", in Jaspert B., Hrsg., *Sachgemässe Exegese*, Marburg, Elwert, pp. 28-33. Cité selon la traduction française de Christian Sommer in Camilleri, S. & Arrien, S.-J., *Le Jeune Heidegger (1909-1926)*, Paris, Vrin, pp. 258-286.
- Heidegger, M. (2002), *Grundbegriffen der aristotelischen Philosophie*, édité par M. Michalski, Frankfurt a. M., Klostermann (volume 18 de la *Gesamtausgabe*).
- Heidegger, M. (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik, zu Aristoteles. Einführung in die*

²⁶ Heidegger (1996), p. 260.

²⁷ Ivi, p. 262.

phänomenologische Forschung, éd. par G. Neumann, Frankfurt a. M., Klostermann (volume 62 de la *Gesamtausgabe*).

Sommer, C. (2005), *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et temps*, Paris, Presses Universitaires de France.

Strauss, L. (1989), *La renaissance du rationalisme politique classique*, trad. par P. Guglielmina, Paris, Gallimard.

Aspetti del rapporto del giovane Heidegger con la *Erkenntnistheorie* e la *Wertphilosophie* di Rickert

Abstract: *Aspects of the Early Heidegger's Relationship to Rickert's Erkenntnistheorie and Wertphilosophie*

This essay aims to define the young Heidegger's relationship with Heinrich Rickert's philosophy by carrying out an analysis of his 1916 published essay *Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, inspired by a confrontation with Rickert's problem of natural and scientific knowledge and its limits, as well as with the methodological and philosophical determination of "historical science". The essay carries out an analytical recognition of references made about Rickert within *Habilitationschrift* of 1916 (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scoti*) and finally it takes cognizance of a critical comparison with transcendental philosophy of values throughout the Summer Term 1919 lectures focused on Rickert (*Phänomenologie und transzendente Weltphilosophie*). Therefore, early Heidegger's writings may be said to link up through an opening up of the philosophical perspective towards and past critical confines of the theory of knowledge and on to a radical philosophy capable of insight and affording a vision of the authentic origins of spiritual life.

Keywords: Heidegger, History, Rickert, Theory of Knowledge, Values

1.

Nella lettera a Heinrich Rickert del 15 novembre 1913 Martin Heidegger, che sta frequentando a Freiburg il seminario invernale di Rickert 1913-1914, dopo aver manifestato il proprio interesse per il tema del rapporto tra filosofia e psicologia, suscitato dalla lettura di *Die Aktion* di Karl Marbe, e aver citato come possibili letture preparatorie l'*Allgemeine Psychologie* di Natorp, la *Philosophie als strenge Wissenschaft* di Husserl, le *Psychologische Untersuchungen* di Lipps e la controversia tra Lamprecht e Simmel, propone al Professore di trattare nel seminario del semestre estivo successivo il tema della *psicologia come scienza*¹. Nel seminario invernale 1913-1914 Heidegger ha svolto la relazione *Sul tentativo di superare i confini della formazione concettuale delle scienze naturali*, chiaramente sollecitato dalla lettura del libro fondamentale di Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, di cui nel 1913 era apparsa una seconda edizione². Questi due dati delineano già chiaramente l'ambito in cui negli anni successivi si sviluppano le ricerche di Heidegger: da un lato la riflessione sulla specificità del concetto di tempo nelle scienze storiche, dall'altro il confronto critico con lo psicologismo dal punto di vista della *Erkenntnistheorie*.

Nella premessa alla pubblicazione della tesi di laurea, *La dottrina del giudizio nello psicologismo* (1914) oltre che al prof. Schneider che ne ha seguito l'elaborazione, Heidegger rivolge un sentito ringraziamento al Consigliere segreto, prof. Rickert, dal quale, attraverso le lezioni e i seminari, è stato introdotto alla comprensione dei "problemi logici moderni", cioè alle problematiche della teoria della conoscenza³. In effetti, il testo che ci accingiamo

* Professore emerito Università di Napoli Federico II.

¹ Cfr. Heidegger-Rickert (2016), pp. 19-21.

² GNB, 2. ed. 1913 (a cui si riferisce Heidegger). Il testo della relazione è pubblicato in Heidegger-Rickert (2016), pp. 99-101.

³ FS, p. 3, trad. it. p. 9.

ad esaminare, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Il concetto di tempo nella scienza della storia)*⁴, anche se cita *Die Grenzen* solo nell'ultima nota, si situa precisamente nell'orizzonte problematico e metodologico delle trattazioni dedicate da Rickert alla teoria della scienza e alla elaborazione puramente logica della distinzione tra natura e storia, natura e cultura. In particolare si può dire che la trattazione heideggeriana ha come suo quadro di riferimento la considerazione rickertiana del «rapporto tra elaborazione concettuale scientifico-naturale e realtà empirica in generale» e la convinzione fondamentale secondo cui «ciò che, per motivi puramente logici, non può mai rientrare in un concetto scientifico-naturale [...], deve comunque essere oggetto di una scienza», e la sua esposizione può avvenire soltanto «in scienze a cui dobbiamo dare il nome di “storiche”, perché il concetto di ciò che pone un limite alla scienza della natura coincide esattamente col concetto di storico nel più ampio senso logico del termine»⁵. Vale a dire ciò che non può essere ricondotto al generale e ripetibile, ma va descritto e compreso nella sua individualità e irripetibilità.

Nella sua esposizione Heidegger prende l'avvio dalla considerazione di un mutamento nell'atteggiamento filosofico che cominciava ad affiorare prendendo posizione nei confronti sia del dominante naturalismo scientifico, sia della riduzione dell'intera riflessione filosofica in termini di teoria della conoscenza. Si avvertiva quindi l'emergere di un'esigenza «metafisica», cioè l'esigenza di riproporre le «questioni finalistiche e finali» della filosofia. Si può qui sicuramente fare riferimento a quella tendenza alla metafisica che si afferma nella filosofia tedesca alla metà del secolo XIX, tendenza che Ernst Troeltsch espone esemplarmente nella sezione A del 6. paragrafo del III capitolo di *Der Historismus und seine Probleme*, intitolata «i metafisici tedeschi della metà del secolo»⁶, di cui la figura più significativa è certamente Hermann Lotze, il cui pensiero sul valore è all'origine della filosofia trascendentale dei valori di Windelband e Rickert. Lotze, infatti, si oppone sia al meccanicismo naturalistico sia allo spiritualismo hegeliano, rivendicando il valore dell'individuo e del pluralismo rispetto al dominio della totalità, e, soprattutto, distinguendo un piano di realtà costituito da connessioni causali riportabili a leggi naturali, generali, e un piano di affermazioni autonome di valori riportabile alla sfera del sentimento e all'individualità. A questa dicotomia di Lotze tra essere e valere, più precisamente alla ricerca di un piano di realtà diverso da quello fisico, da quello psichico e da quello metafisico, fa riferimento Heidegger nello scritto sulla *Dottrina del giudizio*, attribuendo a Lotze il merito di aver distinto accanto all'esserci, al «das ist» un altro livello di realtà indicato dal «das gilt»⁷.

Nello scritto del 1915 sul concetto di tempo, tale questione generale resta sullo sfondo, e piuttosto Heidegger si sofferma sulle determinazioni della teoria della scienza. «La scienza – scrive Heidegger – è un contesto di conoscenze teoretiche, ordinato e fondato secondo principi»⁸. Questo vuol dire che la scienza è un contesto di giudizi riguardanti il proprio oggetto ordinati in vista di un determinato fine o senso della scienza, secondo principi ultimi, elementi fondamentali, categorie, che ne determinano i metodi di ricerca. «La evidenziazione dei fondamenti logici dei metodi di ricerca delle singole scienze è dunque un compito e un interesse della logica come dottrina della scienza»⁹. In questo caso si tratta della categoria del tempo nella costruzione della «scienza della storia». Si potrebbe dire che la ricerca di Heidegger si fissa su un elemento particolare, il tempo, nel più ampio disegno rickertiano di costruire e fondare la conoscenza storica come ambito di concettualizzazione della realtà empirica distinto rispetto alla già costruita e fondata concettualizzazione scientifico-naturale. Seguendo il modello delle *Grenzen*, Heidegger, prima di affrontare

⁴ Si tratta del breve saggio pubblicato nel 1916 nella *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (CLXI, 1916, pp. 173-188), che riprende la lezione di prova per il conseguimento della *venia legendi* tenuta alla Facoltà di Filosofia dell'Università di Friburgo il 27 luglio 1915.

⁵ GNB, p. 227, trad. it. pp. 123-124.

⁶ Cfr. Troeltsch (1961), pp. 472-493, trad. it. pp. 247-267.

⁷ FS, pp. 110-111, trad. it. pp. 132-133.

⁸ ZBG, p. 358, trad. it. p. 5.

⁹ Ivi, p. 359, trad. it. p. 6.

direttamente il tema del tempo storico, si sofferma a lungo sul concetto di tempo della fisica, per far meglio emergere le differenze, mettendo in luce che esse si determinano in ragione della “finalità” specifica della fisica¹⁰. La fisica moderna non va più alla ricerca dell’essenza dei fenomeni, ma si propone di dare un ordine ai fenomeni, riportandoli sotto determinate leggi matematicamente fissabili, che regolano le relazioni tra i fenomeni e quindi il movimento. Ora ci si deve chiedere quale sia la funzione del tempo nella fisica. Dopo aver citato Galilei per richiamare l’attenzione sul fatto che spazio e tempo, pur contrapponendosi sono in relazione tra loro, come nel caso della «misurazione del moto con l’aiuto del tempo»¹¹, Heidegger osserva che nella nuova fisica matematizzata “tutti i concetti fondamentali” riguardanti «la teoria del movimento, come velocità, moto uniforme, accelerazione, moto variabile vengono definiti mediante determinate relazioni fra grandezze dello spazio e del tempo»¹². Quindi nella fisica «*la funzione del tempo è quella di rendere possibile la misurazione*»¹³. Il tempo si presenta come una serie di punti che si distinguono in base alla posizione: il tempo, raggelandosi, dall’originario flusso si trasforma così in «un omogeneo ordine di posti, una scala, un parametro»¹⁴.

Passando a considerare il tempo nella scienza storica Heidegger osserva giustamente che anche nella storia il tempo compare come “una specie di ordinamento di posizione”, una serie di punti espressi da numeri in cui si raccoglie di volta in volta la loro successione a partire da un inizio determinato (per esempio il 750 dopo la nascita di Cristo, che costituisce l’inizio), punti a cui sono collegati gli eventi e questa funzione spazializzata del tempo costituisce una parte della stessa scienza storica: la cronologia. Ma è proprio il collegamento all’evento che rivela la specificità del tempo storico, perché ciascun punto nell’ordinamento cronologico assume un significato individuale, differente, un valore diverso rispetto alla situazione del presente da cui guarda lo storico al passato. Siamo quindi rinviati al fine della scienza storica da cui dipende la struttura peculiare del tempo storico. L’orizzonte in cui va collocata la storiografia è il mondo storico, il mondo della cultura o, per riprendere un’espressione di Droysen, il mondo delle “potenze etiche”, costituite dall’operare degli uomini, che si disperderebbe senza una continuità che la storia, la memoria del passato, lascia apparire. C’è quindi un fine e un interesse generale della storiografia che riguarda la continuità e il continuo accrescimento del mondo umano, ma questo fine e interesse generale si determina di volta in volta nell’interesse che un determinato presente storico ha verso il passato, in vista dello sviluppo futuro. In questo senso Heidegger cita una precisa osservazione di Eduard Meyer: «La scelta si fonda sull’interesse storico, che l’età presente ha per qualche effetto, per il risultato dello sviluppo»¹⁵. Nei termini rickertiani di Heidegger questo vuol dire che «la selezione della realtà storica muovendo dalla ricchezza dei dati si fonda [...] su un riferimento a valori (*Wertbeziehung*)»¹⁶. Per Rickert, infatti – come ha esposto esemplarmente Ernst Troeltsch nella sua recensione-saggio alla prima edizione di *Die Grenzen*, significativamente intitolata *Moderne Geschichtsphilosophie* – la conoscenza storica, quale risulta dalla storiografia empirica, forma al pari della conoscenza scientifico-naturale concetti e giudizi,

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 360, trad. it. pp. 8-9. Per la trattazione del concetto di tempo nella fisica cfr. *ivi*, pp. 360-367, trad. it. pp. 9-19.

¹¹ *Ivi*, p. 363, trad. it. p. 14.

¹² *Ivi*, p. 365, trad. it. p. 16.

¹³ *Ibidem*, trad. it. p. 17.

¹⁴ *Ivi*, p. 366, trad. it. p. 18. Sull’analisi del concetto di tempo nella scienza fisica si vedano le osservazioni di Flavio Cassinari nell’acuto e ricco saggio *Metodologia e ontologia nel giovane Heidegger: storicità e “scienza della storia” nei testi per la venia legendi* (1916), in Palumbo (2005), pp. 15-18. Ma si veda l’intero saggio, così come l’insieme dei saggi contenuti nell’importante volume monografico di “Fieri”. Sento il bisogno di ricordare qui la figura di Flavio Cassinari, giovane studioso, autore già di importanti monografie, tra cui *Mondo, esistenza, verità* (2001), «dove – come ha scritto Silvana Borutti – individua diversi approcci ontologici impliciti nella *Seinsfrage* di Heidegger», purtroppo prematuramente scomparso per un tragico incidente di montagna nel 2009.

¹⁵ *Ivi*, p. 369, trad. it. p. 22. La citazione è tratta da Meyer (1924), pp. 420, 123.

¹⁶ *Ibidem*, p. 369, trad. it. p. 23.

ma “il principio di organizzazione” e “il criterio” di tali concetti e giudizi universalmente validi non possono essere costituiti da un “concetto di legge”, bensì soltanto dal “concetto di ciò che tiene insieme una serie di singoli eventi connettendoli in un unico intero individuale e indivisibile”, cioè dal “concetto del valore che essi hanno per la coscienza umana che di volta in volta li realizza”. Gli oggetti storici si costituiscono quindi come connessioni di eventi in base ad un riferimento a valori (*Beziehung auf Werte*), rispetto a cui sul piano della storiografia empirica deve restare fuori gioco la valutazione dello storico, che si limita a descrivere «questi nessi di valore di fatto esistenti»¹⁷. Lo storico, osserva acutamente Heidegger, dev'essere capace, in un certo senso, di «superare il tempo»¹⁸, di trasporre nell'orizzonte del mondo di valori a cui fa riferimento il suo oggetto. Il che è possibile «per il fatto che il passato storico è sempre un'alterità di oggettive manifestazioni della vita umana, e noi stessi viviamo in una di esse, e la stiamo creando» e con ciò «è data a priori la possibilità di comprendere il passato»¹⁹. Alla riconduzione della “logica della storia” alla “storia empirica” al fine di determinare la struttura del concetto di tempo nella storia si lega la trattazione che Heidegger fa della metodologia della storiografia, dove ha presente il *Sommario di Istorica* di Droysen. Un primo elemento metodico è la *critica*: «Forse il merito maggiore della scuola critica nella nostra scienza, almeno il più importante in senso metodologico – scrive Droysen nel passo del *Sommario* del 1875 riportato da Heidegger – è di avere imposto il principio che la base dei nostri studi è il controllo delle fonti da cui attingiamo. *Con questo il rapporto della storia con il passato è collocato sul punto scientificamente normativo*»²⁰. Come si coglie già nel secondo paragrafo della sezione dedicata alla *Critica* nel *Sommario di Istorica* (il § 29), il tempo ha una funzione essenziale nell'identificazione del materiale storico, in quanto la critica deve verificare «in quale rapporto il materiale ancora esistente stia con le volizioni di cui rende testimonianza». I successivi paragrafi della sezione sulla *Critica* sono dedicati alla *critica dell'autenticità* e della *veracità*, che si applica in particolare nella *critica delle fonti*, e qui il tempo, il rapporto tra il dato presente e l'epoca del passato a cui la fonte si riferisce ha un ruolo determinante²¹. A questo aspetto della funzione del tempo nella critica delle fonti dedica molta attenzione Heidegger, facendo riferimento anche alle fonti diplomatiche e giuridiche. Per l'utilizzazione scientifica di una fonte è importante accertare la verosimile corrispondenza del testo letterario, del documento giuridico o diplomatico con «le impronte del tempo in cui dovrebbero essere nate» e a questo fine è anche importante – osserva Heidegger – tener presente la distanza cronologica tra la comparsa della fonte e il periodo storico a cui si riferisce²². Infine Heidegger richiama l'attenzione sulla funzione del tempo storico nella considerazione del valore o significato storico o anche nella periodizzazione di un evento, di un testo, di una figura, di un autore, di un pensiero, che scaturiscono dalla interpretazione dei caratteri, dei contenuti di una determinata epoca storica. E per illustrare questo aspetto del tempo storico Heidegger si riferisce allo scritto di Ernst Troeltsch del 1915 su *Agostino, la chiesa antica e il medioevo*, dove distinguendosi dalla maggior parte degli studiosi, Troeltsch sostiene che Agostino, piuttosto che essere l'iniziatore del cristianesimo medievale, è espressione della cultura della tarda antichità e della Chiesa antica: una tesi che nasce dalla interpretazione del pensiero di Agostino e insieme dalla comprensione e determinazione dei caratteri di un determinato tempo storico. «Le condizioni di vita e i problemi di Agostino – scrive Troeltsch – erano completamente diversi da quelli del medioevo [...] egli faceva parte della società romana e il suo orizzonte non la sorpassava in nessun punto. Egli continuò il lavoro filosofico-teologico del primo cristianesimo, facendosi – insieme ad Ilario, Ambrogio e Girolamo –

¹⁷ Cfr. Troeltsch (1962), p. 691, trad. it. p. 354. Il saggio, nato come recensione a *Die Grenzen* di Rickert, apparve originariamente nel 1903 in *Theologische Rundschau*, 6, pp. 3-28, 57-72.

¹⁸ ZBG, p. 369, trad. it. p. 24.

¹⁹ *Ibidem*, trad. it. pp. 23-24.

²⁰ ZBG, p. 370, trad. it. p. 25.

²¹ Cfr. Droysen (1966), pp. 348-350.

²² Cfr. ZBG, pp. 371-372, trad. it. pp. 26-28.

missionario della scienza greco-cristiana nell'Occidente»²³. Giustamente perciò Heidegger afferma che un esempio interessante della funzione comprensiva che spetta al concetto di tempo della storia è offerto recentemente dallo studio di Troeltsch su Agostino. Troeltsch dimostra che Agostino «è in realtà la conclusione e il compimento dell'antichità cristiana, il suo ultimo e più grande pensatore»²⁴. Al tempo stesso – osserva ancora Heidegger – Troeltsch caratterizza il tempo storico dell'Antichità cristiana muovendo dalla interpretazione del pensiero e della personalità di Agostino e delinea così un secondo periodo della storia del cristianesimo. Con ciò è confermato che i tempi della storia sono individuati, hanno caratteristiche proprie e differenti gli uni dagli altri. «Il concetto di tempo nella scienza storica – conclude Heidegger – non ha in tal modo niente del carattere omogeneo del concetto del tempo nella scienze naturali» e «non può essere espresso neppure matematicamente per mezzo di una serie, giacché non c'è nella storia una legge che determini in che modo i tempi si avvicendino»²⁵. Tempi storici come quelli espressi da designazioni cronologiche come Trecento, Quattrocento, Cinquecento ecc. non sono determinazioni quantitative, omogenee, equivalenti, al contrario individuano totalità qualitativamente differenti, assolutamente determinate. La cronologia è certamente importante, ma l'indicazione cronologica acquista significato e senso storico solo in quanto fa riferimento ad un evento che segna l'inizio del conteggio numerico; per questo motivo la Chiesa pose al primo di gennaio «la festa della Circoncisione di Gesù» conferendo all'inizio una «importanza sacra», un senso storico. Questo dimostra altrettanto – conclude Heidegger – che la struttura del concetto del tempo storico è fondata sul principio della «relazione a valori», e questa affermazione è pienamente in linea con il pensiero di Rickert per il quale il «riferimento a valori» costituisce il nucleo stesso dell'«oggetto storico»²⁶.

2.

A Rickert è dedicata – «con venerazione e gratitudine» – la *Habilitationsschrift: Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, presentata nel semestre estivo del 1915 alla Facoltà filosofica dell'Università di Friburgo²⁷. Certamente la riflessione sul significato e il valore che hanno i vari «modi» e le diverse «forme» del pensiero scientifico, quindi le *categorie* a cui riportare le diverse regioni della realtà e le diverse scienze che vi si riferiscono è uno degli ambiti principali entro cui si situano le ricerche di Rickert svolte nelle *Grenzen*, come è detto da Rickert nella introduzione²⁸. La scelta di Heidegger del campo dell'indagine, cioè la dottrina delle categorie e del significato, si situa quindi nell'orizzonte della riflessione della filosofia trascendentale e della fenomenologia sulla logica, da un lato sulla sua autonomia rispetto alla psicologia, dall'altro sulla sua apertura verso l'ontologia²⁹. Da questo punto di vista i riferimenti principale per il giovane Heidegger

²³ Troeltsch (1970), p. 47.

²⁴ ZBG, p. 372, trad. it. p. 28.

²⁵ Ivi, p. 373, trad. it. p. 29.

²⁶ Ivi, p. 374, trad. it. p. 32. È stato opportunamente osservato da Armando Savignano che degli scritti giovanili in *Essere e Tempo* «Heidegger ricorda precisamente questo tentativo di interpretare il tempo cronologico e il tempo della storia» (Savignano, 1989, p. 353). – D'impianto completamente diverso, essenzialmente teoretico, è il testo della conferenza *Il concetto di tempo* tenuta da Heidegger dinanzi alla società teologica di Marburgo nel luglio del 1924, pubblicato solo nel 1989 da Harmut Tietjen e tempestivamente tradotto in italiano da Franco Volpi. Come ha rilevato Volpi nella sua *Avvertenza*, in questa conferenza Heidegger «presentava le linee fondamentali della sua indagine sul tempo, inteso quale carattere fondamentale dell'esistenza umana [...] un abbozzo di quell'analisi dell'esistenza che [...] avrebbe sviluppato nella sua opera maggiore, uscita tre anni dopo, cioè in *Essere e Tempo* (1927)» (Volpi, 1990, p. 9).

²⁷ Va qui ricordato che il testo principale su cui si fonda l'esposizione di Heidegger è la *Grammatica speculativa* che fino ad allora era attribuita a Duns Scoto, mentre dopo gli studi di M. Grabmann, tra il 1922 e il 1926, dev'essere attribuita a Thomas von Erfurt. Però l'interesse del testo di Heidegger non è strettamente storiografico e filologico, ma tematico e teoretico, per cui resta sostanzialmente valido, indipendentemente dalla questione dell'attribuzione.

²⁸ Cfr. GNB, trad. it. p. 11.

²⁹ Nel *Vorwort* alla pubblicazione dell'*Habilitationsschrift* in *Frühe Schriften* Heidegger osserva che all'epoca degli scritti giovanili che ora ripubblica non sapeva nulla del cammino che il suo pensiero avrebbe intrapreso

sono, a parte Rickert, le *Ricerche logiche* di Husserl, la *Logik* di Lotze e la *Kategorienlehre* di Lask. Quest'ultima in particolare – come ha osservato Riccardo Lazzari – offriva a Heidegger un appiglio per conservare al problema di una fondazione dell'autonomia dell'elemento logico una curvatura di tipo trascendentale e al tempo stesso per situarlo in una prospettiva ontologica, relativa alla differenziazione delle diverse sfere dell'effettualità³⁰. Ma importante è anche il collegamento con la filosofia dei valori. Come Heidegger scrive nella premessa del settembre 1916, la sua ricerca intende porsi come un tentativo di “avanzamento” e “approfondimento” della problematica filosofica, in una direzione che tende a oltrepassare i confini della gnoseologia: cosa che è favorita dall'“orientamento storico-spirituale” della filosofia dei valori, che «offre un terreno fecondo per una configurazione dei problemi a partire dall'intensità dell'*Erlebnis* personale»³¹.

Un primo riferimento a Rickert si trova nel primo capitolo della Prima parte, *L'unum, la realtà matematica, quella naturale e quella metafisica*. Heidegger osserva che Duns Scoto definisce l'oggettualità comune a tutti gli oggetti, dei vari settori, delle varie regioni della realtà, come *ens*: «*Primum objectum est ens ut commune omnibus*». «L'*ens* – scrive Heidegger – significa quindi il senso complessivo della sfera degli oggetti *in generale*, [...] è la categoria delle categorie»³². L'*ens* è sia ciò che costituisce la condizione di possibilità della conoscenza di oggetti, sia ciò che immediatamente viene appreso, conosciuto, «un che di ultimo oltre il quale non si può risalire», un *transcendens*³³. Accanto all'*ens* vi sono altri oggetti originari, che per ciascuna regione della realtà, costituiscono un che di ultimo: sono i *transcendentia*, si potrebbe dire le categorie: l'*unum*, il *verum*, il *bonum*. Tuttavia essi non hanno lo stesso significato dell'*ens* «in quanto oggettualità in generale»³⁴. Continuando l'analisi dell'*ens*, dell'oggettività in generale, Heidegger fa l'importante osservazione che se si dice che “qualcosa è un qualcosa”, affermando immediatamente l'identità, si è implicitamente affermato qualcosa in più dell'*ens*, si è affermato il suo *non essere l'altro*, ovvero si è affermato implicitamente «il momento della *relazione*»³⁵. Si è affermato cioè che qualcosa è ad un tempo identità con sé ma anche diversità rispetto ad altro, è un qualcosa, perché non è un altro qualcosa. Questo significa che nell'*ens* sono inclusi l'*idem* e il *diversum*. «L'uno e l'altro qualcosa sono dati immediatamente con l'oggetto». L'origine dell'atto di pensiero che produce gli oggetti non è l'uno in opposizione al due, ma l'uno in relazione con l'altro, l'identico in relazione con il diverso, «l'*heterothesis*»³⁶. È in questo contesto che Heidegger cita con favore il saggio di Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffes*, osservando come Rickert abbia saputo riprendere in termini moderni, nell'ambito della filosofia trascendentale, queste “iniziali determinazioni” della logica “apparentemente vuote”, mettendole nuovamente in risalto in modo rigoroso. La cosa rilevante è che Rickert opera la distinzione tra l'uno, nel senso dell'*ens*, e l'uno numerico, mostrando che l'entità aritmetica, l'uno numerico, non è una originaria formazione o figura logica, e quindi non si dà immediatamente con l'oggetto. L'*unum* invece è il principio dell'oggetto, è convertibile con l'*ens*. Il riferimento a Rickert si chiude ribadendo che per lui l'*unum* è ben distinto dall'uno numerico, ed è pensato come

e percorso e tuttavia essi accennano già al pensiero successivo: «nella forma del problema delle categorie la questione dell'*essere* (*Seinsfrage*), la questione del *linguaggio* nella dottrina del significato» (*FS*, p. VIII).

³⁰ Lazzari (1997), p. 284, ma cfr. in particolare le pp. 288-298.

³¹ La ricerca è anche orientata a «un allargamento quantitativo e qualitativo delle categorie tradizionali, che nella loro originaria formulazione aristotelica corrispondevano a una determinata classe di un ambito determinato: quello dell'“effettualità reale”» (ivi, p. 288).

³² *KBL*, pp. 156-157, trad. it. pp. 33-34, (*GBN*, trad. it. p. 11).

³³ Ivi, p. 157, trad. it. p. 34.

³⁴ Ivi, p. 158, trad. it. p. 35.

³⁵ Ivi, p. 159, trad. it. p. 36. Qui Heidegger, anche se non lo nomina ancora, ha presenti le pagine di Rickert dedicate a «l'uno e l'altro» in *EEE*, pp. 16-27, trad. it. pp. 52-61.

³⁶ Ivi, p. 160, trad. it. p. 36-37. Cfr. *EEE*, pp. 18-19, trad. it. pp. 54-55. Nella *Premessa a Identità e differenza* (1957) Heidegger scrive: «Il legame reciproco [*Zusammengehörigkeit*] di identità e differenza viene indicato nella presente pubblicazione come *ciò che si ha da pensare*» (Heidegger, 1966, p. 6). Come ha precisato U.M. Ugazio nella sua traduzione (*Aut-Aut*, 187-188, 1982), più che un “legame reciproco”, *Zusammengehörigkeit* indica l'appartenenza [*Gehörigkeit*] di cose diverse ad uno stesso ambito, che quindi le fa essere insieme [*zusammen*].

avente in sé la polarità di identità-diversità³⁷. L'*unum* – continua nel suo commento Heidegger – «conferisce [all'oggetto] una determinatezza mediante il modo di significare privativo», vale a dire affermando che «un oggetto è *un* oggetto e *non* un altro»³⁸. Attraverso la negazione, o il rilievo della diversità, si determina quindi la singolarità dell'oggetto, la sua *haecceitas*. E qui Heidegger riporta un passo di Rickert sulla funzione della negazione: «La negazione fa del qualcosa solo un non-qualcosa o il nulla, fa per così dire scomparire l'oggetto in generale e, ugualmente, in virtù della non *identità* non può mai sorgere alterità o diversità»³⁹. Non vi è un derivare del *diversum* dall'*idem*, né del *multum* dall'*unum*, per via della negazione, ma l'identico e il diverso, l'uno e la molteplicità, hanno una loro immediata relazione con l'oggetto. «L'*idem* e il *diversum* sono appunto differenti, tra loro sussiste la relazione, puramente e semplicemente irriducibile, della diversità»⁴⁰. All'origine del pensiero dell'oggetto vi è, quindi, la differenza, che implica tuttavia la relazione, l'*heterothesis*, e qui di nuovo Heidegger cita Rickert: «Già l'inizio logico [...] deve essere costituito dall' uno e dall'altro, poiché non si dà alcun oggetto quando non si dà l'uno e l'altro, e il soggetto non può affatto cominciare a pensare logicamente, se già al suo primo passo, "d'un colpo solo", non pensa l'uno e l'altro»⁴¹. Questo è vero, ma è altrettanto innegabile che in qualche modo nella relazione vi sia un primato della differenza – l'«irriducibile [...] diversità» – grazie alla quale l'oggetto è reale come *individuum*, come «un'entità ultima irriducibile», e la realtà è una molteplicità indeterminata di individui, ognuno diverso dall'altro, irriducibile all'altro. E qui Heidegger richiama il concetto di «continuum eterogeneo» di Rickert: «Tutto ciò che esiste in senso reale, è un tale *hic et nunc*. La forma dell'individualità (*haecceitas*) è chiamata a produrre una determinatezza originaria della realtà effettuale. Questa realtà forma una molteplicità non dominabile con lo sguardo, un *continuo eterogeneo*. Questo aspetto peculiare della datità immediata attualmente è stato sottolineato con forza soprattutto da Rickert e fatto base della sua metodologia»⁴². A Rickert Heidegger ricorre successivamente per confermare la concezione di Duns Scoto della logica come di una dimensione diversa da quella delle realtà sia fisica che psicologica. L'«*ens logicum*» viene detto da Duns Scoto «*ens diminutum*»⁴³, per indicare che rispetto alla realtà della natura ha un modo di essere «sminuito», distante dalla realtà tanto naturale quanto metafisica, e richiama il modo di concepire l'elemento logico da parte di Rickert, che definisce «il senso logico come l'«*irreale*»»⁴⁴. La dimensione del pensiero ha una sua specificità, l'atto del pensiero si distingue tanto dalla sensazione quanto dalla percezione e non si restringe alla realtà psicologica «che nasce e perisce», ma dev'essere considerato «secondo un proprio contenuto»; è la rilevazione della dimensione del «valere» e del «senso». «Solo a partire dai valori» – scrive Rickert nel passo citato da Heidegger – «noi possiamo penetrare nel soggetto e nei suoi atti»⁴⁵.

Nel primo capitolo della seconda parte dedicata alla dottrina del significato, in cui Heidegger si sofferma sui principi della dottrina del significato di Duns Scoto⁴⁶, troviamo

³⁷KBL, p. 160, trad. it. pp. 36-37. Cfr. *EEE*, pp. 7-8, 23-24, 35, 80-81, trad. it. pp. 44-45, 58-59, 69, 107-109).

³⁸Ivi, p. 160, trad. it. p. 43.

³⁹Ivi, p. 169, trad. it. p. 44. Cfr. *EEE*, p. 20, trad. it. p. 56.

⁴⁰*Ibidem*, p. 169, trad. it. p. 43.

⁴¹Ivi, p. 173, trad. it. p. 46. Cfr. *EEE*, p. 22, trad. it. p. 57: «Deve esserci piuttosto già l'«inizio» puramente logico o l'origine, cioè l'oggetto teoretico in generale consistente nell'Uno e nell'Altro, poiché non ci sarebbe alcun oggetto logicamente pensabile, né il soggetto potrebbe cominciare a pensare logicamente, se fin dal suo primo passo non pensasse in un colpo solo l'Uno e l'Altro»).

⁴²Ivi, p. 195 e nota 55, trad. it. p. 64 e nota 55.

⁴³Ivi, p. 218, trad. it. pp. 98.

⁴⁴*Ibidem*, trad. it. pp. 98-99. Cfr. *EEE*, pp. 81-82, trad. it. pp. 108-109.

⁴⁵Ivi, p. 227, trad. it. p. 106. Cfr. Rickert, 1910, p. 28; anche p. 30: «Erkenntnis insofern sie Wahrheit erfasst, ist durchaus ein Sinnbegriff, das Produkt einer Deutung vom logischen Wert aus» («La conoscenza, in quanto coglie la verità, è assolutamente un concetto di senso, il prodotto di una interpretazione a partire dal valore logico»).

⁴⁶Come ha giustamente osservato A. Savignano, «Heidegger analizza la dottrina delle categorie e del significato nella *Grammatica speculativa* attribuita erroneamente a Scoto, praticando un metodo non storico-

subito un importante riferimento a Rickert e alla sua riflessione sul rapporto tra il *continuum* eterogeneo dell'esperienza immediata e l'esperienza espressa nel linguaggio e ancor più nei vari ambiti della conoscenza. Heidegger ricorda che nella prima parte si è ricostruita, in Duns Scoto, una caratterizzazione e distinzione dei diversi ambiti di oggetti, di regioni dell'essere, in base alla messa in evidenza delle relative categorie e tra questi ambiti si è presentato quello dei significati, caratterizzato dall'autonomia del «regno dei significati» dall'esistenza⁴⁷. Un complesso organico di parole dotate di significato costituisce il linguaggio, di cui si può studiare la genesi, ma anche la funzione, la finalità. E questo «comprendere teleologico» porta più vicino al senso del linguaggio, alla sua natura di comunicazione, di espressione. [Al tempo stesso mostra anche la sua caratteristica di riuscire ad esprimere non l'indeterminata, eterogenea, fluente corrente di esperienze, di dati immediati della coscienza, ma di ritagliare determinate formazioni, determinate connessioni omogenee delle esperienze. Qui Heidegger si riferisce alla finissima osservazione di Bergson: «In breve la parola dai contorni definiti, la parola brutale (*brutal*) che immagazzina ciò che c'è di stabile, di comune e di conseguenza di impersonale nelle impressioni dell'umanità, schiaccia o tutt'al più] le impressioni delicate e fugaci della nostra coscienza individuale»⁴⁸. E osserva poi che è stato soprattutto Rickert, nel quadro della problematica dei limiti della conoscenza scientifico-naturale, a sottolineare l'impossibilità da parte dei significati delle parole di riprodurre l'indeterminata molteplicità dei dati immediati e invece l'ordinamento da parte del linguaggio di «formazioni e trasformazioni determinate»⁴⁹, concetto che si ritrova nell'ampia citazione che Heidegger fa dalla *Logik* di H. Lotze, là dove è detto che «il linguaggio, quando realmente si concreti, si ricolmi [...], articola l'intero suo patrimonio di parole [...] in determinate forme dei sostantivi, degli aggettivi, dei verbi, delle note parti del discorso»⁵⁰.

Abbiamo seguito analiticamente i riferimenti a Rickert in relazione di volta in volta a determinati concetti o problemi, ma il senso complessivo del rapporto con Rickert si può trovare in primo luogo nella concezione dell'oggetto della conoscenza non come rispecchiamento, rappresentazione di un ente già dato, ma come qualcosa che si costituisce nel rapporto con il soggetto in quanto ha valore: «l'oggettualità ha senso soltanto per un soggetto giudicante», rispetto a cui si evidenzia la «*validità*», salvo poi a decidere se questa validità debba essere intesa come un «essere» o un «dover essere» o piuttosto debba essere intesa in riferimento al «concetto dello spirito vivente»⁵¹. In secondo luogo il riferimento a Rickert rinvia alla consapevolezza che vi è un ambito della realtà umana che non può essere oggetto della conoscenza scientifico-naturale, che non può essere conosciuta come natura, ed è la realtà oggetto della conoscenza storica, conoscenza dell'individuale, di ciò che ha valore. Per Heidegger si tratta però di procedere oltre la prospettiva gnoseologica, oltre la dimensione della logica. «Non è possibile – scrive nella Conclusione – vedere nella sua vera luce la logica e i suoi problemi in genere, se il contesto

filologico, ma critico-sistematico, dal momento che il suo scopo consiste soprattutto nello svolgimento di temi e problemi sostanzialmente moderni a partire da alcune originali intuizioni del *Doctor subtilis*» (Savignano, 1989, p. 345). La scelta del metodo è, d'altra parte, funzionale alla concezione della filosofia che, come Savignano ricorda (p. 346), Heidegger enuncia all'inizio della *Introduzione alla Habilitationsschrift*: «La filosofia, come ogni altra scienza, viene considerata come un valore culturale. Ma [...] il patrimonio di pensiero filosofico è più che una materia scientifica [...]. La filosofia vive in tensione con la personalità vivente, crea dalla profondità e ricchezza di vita di questa il proprio contenuto e la pretesa di valore. Per lo più, al fondo di ogni concezione filosofica sta una presa di posizione personale del filosofo. L'essere determinata di ogni filosofia a partire dal soggetto Nietzsche, con il suo inesorabilmente crudo modo di pensare e con la sua plastica forza descrittiva, l'ha espresso nella ben nota formula dell'«istinto che filosofa»» (*KBL*, pp. 137-138; trad. it. pp. 7-8). Cfr. Babolin (1974), pp. XVIII-XIX. Per un'analisi della considerazione di Heidegger della «grammatica speculativa», della dottrina dei *modi significandi*, anche in relazione con gli sviluppi futuri del suo pensiero sul linguaggio rinvio a Marassi (1990), pp. 265-273.

⁴⁷ *KBL*, p. 245, trad. it. p. 127.

⁴⁸ *Ivi*, p. 248, trad. it., p. 141.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 250-251, trad. it. p. 143. Sulla trattazione del linguaggio ne *La dottrina delle categorie e del significato* in Duns Scoto è da vedere Bovo (1997), pp. 327-338.

⁵¹ *KBL*, p. 347, trad. it. p. 248.

a partire dal quale essa viene interpretata, non diviene un contesto trans-logico. *La filosofia non può, a lungo andare, far a meno della sua propria ottica, la metafisica*⁵². La dottrina delle categorie può diventare la traccia per scoprire la ricchezza di vita delle varie regioni dell'essere, dello "spirito vivente", della realtà umana che è originariamente storica. «Lo spirito è comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la ricchezza delle sue prestazioni, cioè la *sua storia*, con la quale crescente ricchezza, quando sia concettualizzata filosoficamente, viene fornito un mezzo di continuo potenziamenti per la vivente comprensione (*lebendigen Begreifung*) dell'assoluto spirito di Dio»⁵³. In questa esigenza di riportare la filosofia a porsi i problemi di *sensu* sul piano sia soggettivo, personale, che storico-culturale, si viene delineando la peculiare prospettiva fenomenologica di Heidegger dalla quale si compie il confronto con la filosofia dei valori di Windelband e in particolare di Rickert nel corso di lezioni del semestre estivo 1919, «*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*»⁵⁴.

3.

L'intenzione del corso, com'è detto nella *Introduzione*, è una critica fenomenologica della filosofia trascendentale dei valori. Heidegger prende le mosse dalla situazione della filosofia tra fine Ottocento e inizi Novecento, caratterizzata dalla crisi del dominio del positivismo e del naturalismo e dall'affermazione della filosofia come teoria della conoscenza, anche se comincia ad emergere una insoddisfazione rispetto alla eccessiva cautela critica di fronte alle questioni di senso finali della filosofia. A questo riguardo appare a Heidegger importante il contributo di Emil Lask, che «scopri nel dovere e nel valore, limite estremo della esperienza vissuta, *il mondo*»⁵⁵, concepito non più come una totalità di cose o come una totalità di dati sensibili, ma come un mondo di "oggetti" segnati dal dovere o dal valore, ovvero dal "senso" che le loro apparenze hanno per la coscienza, per il soggetto. Il riferimento è quindi alla filosofia trascendentale dei valori nata dalla peculiare interpretazione *trascendentale* (non psicologica) della filosofia critica kantiana sviluppata da Windelband e Rickert, in cui si afferma il primato della ragion pratica. Ma il riferimento va anche all'influenza delle *Ricerche Logiche* di Husserl e della scuola di Marburgo, cioè dell'interpretazione della filosofia critica kantiana che privilegia la ragion pura teoretica ponendosi come teoria critica dell'esperienza (Cohen), influenza per la quale la stessa problematica dei valori ha sperimentato un crescente tono teoretico, ponendosi come problematica delle forme, delle categorie, che determinano le varie regioni del mondo spirituale, storico-culturale. Heidegger intende approfondire il confronto tra la filosofia trascendentale dei valori e il nuovo porsi della riflessione sui valori, sul mondo della cultura, costituito dalla fenomenologia, «il cui fine positivo è il vedere e il portare-a-vedere le origini autentiche e veraci della vita spirituale»⁵⁶. Ora, proprio questo metodo fenomenologico esige un rigoroso stare a guardare e ascoltare, descrivendo quindi in modo puro le problematiche, le motivazioni, le tesi dell'oggetto studiato, in questo caso la filosofia trascendentale dei valori. In realtà, Heidegger, nella prima parte del corso (*Esposizioni storiche del problema*, §§1-8) procede combinando la prospettiva sistematica che pone in evidenza i problemi e quella più strettamente storiografica. Nel primo capitolo ricostruisce il sorgere della concezione storico-culturale della realtà al cui centro vi è la problematica dei valori, quale si è affermata nel passaggio dall'Ottocento al Novecento, si potrebbe dire, nella cultura del fine secolo. Ripercorre il formarsi del concetto storico di cultura a partire dall'illuminismo e dal sorgere della "coscienza storica" da Herder a Hegel a Ranke fino a Erdmann, Zeller, K. Fischer. Molto interessante è l'attenzione che Heidegger, come già nello

⁵² Ivi, pp. 347-348, trad. it. p. 249.

⁵³ Ivi, p. 350, trad. it. p. 251.

⁵⁴ Il corso è stato pubblicato nel volume 56-57 della *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen: Zur Bestimmung der Philosophie*, a cura di B. Heimbüchel ed è tradotto in italiano da G. Auletta nel volume a cura di G. Cantillo, 2002, pp. 113-184, da cui si cita.

⁵⁵ *FFV*, p. 114.

⁵⁶ Ivi, p. 118.

scritto su *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, dedica a Hermann Lotze, che denuncia «l'assoluta cosalizzazione dello spirito» prodotto dal «naturalismo» e vi reagisce tuttavia «senza ricadere nella vecchia metafisica ontologica precritica e nemmeno in quella idealistica»⁵⁷. Questo è possibile tramite la scoperta «di una sfera non empirica» dell'esperienza della coscienza, di un mondo non sensibile, non identificabile però con il sovrasensibile della «vecchia metafisica». Lotze – osserva Heidegger – non ha sviluppato la sua intuizione e non ha mancato di correre il rischio di «ricadere in una metafisica speculativa, teologica», ma va sottolineato il fatto che la costante, appassionata, presenza delle idee del dovere e del valore, l'interpretazione in questo senso delle idee platoniche, «le quali non sono ma in senso verace *valgono*», ha contribuito fortemente a spingere il pensiero filosofico fuori dal predominio del naturalismo e dello psicologismo. E senza dubbio «la dottrina ripresa da Fichte del primato della ragion pratica intesa come la ragione che percepisce i valori è diventato il motivo decisivo per lo sviluppo della moderna filosofia dei valori»⁵⁸.

Nel primo paragrafo del secondo capitolo dedicato alla «fondazione della moderna filosofia trascendentale dei valori da parte di Windelband» Heidegger descrive con estrema precisione, ma anche in modo letterariamente efficace, la nuova situazione della filosofia agli inizi degli anni '70, quando «l'allievo di Lotze Windelband si abilitò a Leipzig (nel 1873 con lo scritto *Sulla certezza della conoscenza*) nella filosofia avevano già cominciato ad agire nuovi stimoli, autonomi ed eterogenei»⁵⁹. Allora apparvero il libro fondamentale di Hermann Cohen su *La teoria kantiana dell'esperienza*, con cui si può fare iniziare il neokantismo, la poderosa biografia di Dilthey su Schleiermacher, che certamente segna una porta d'ingresso dello storicismo, e la ricerca di Brentano su *La psicologia dal punto di vista empirico*⁶⁰: «Tre modi del tutto diversi quanto ad atteggiamento spirituale, che però determinarono in modo marcante lo sviluppo del pensiero di Windelband e quindi della moderna filosofia dei valori»⁶¹. In questo contesto si situa la genesi della filosofia dei valori come filosofia della cultura del presente, fondata sul primato della ragione pratica, sulla centralità dell'etica, e dispiegata come «scienza critica dei valori universalmente validi», come afferma Windelband nel saggio *Was ist Philosophie?*⁶² Non seguiremo qui l' articolato confronto con la filosofia di Windelband che costituisce il secondo capitolo della prima parte del corso, dove Heidegger espone i temi del riconoscimento della duplice finalità della conoscenza rivolta ora al generale, al «normale», ora all'individuale, al singolare, da cui deriva la distinzione fondamentale tra scienze nomotetiche e scienze idiografiche, oppure l'importante contributo alla dottrina delle categorie, distinte in categorie riflessive e costitutive. Ci concentriamo sul cap. III (§§ 7-13) dedicato a Rickert, «La prosecuzione della filosofia dei valori con Rickert»⁶³. Quel che viene subito in primo piano è la concezione della realtà come un *continuum eterogeneo*, come una «incalcolabile molteplicità» di differenti, di per sé irriducibili al generale, al comune: «Non c'è nulla di assolutamente omogeneo, tutto è diverso, ogni *reale è una eterogeneità*»⁶⁴. Agendo il pensiero su questo continuo con la sua attività di determinazione e connessione, si possono produrre due forme di conoscenza a seconda che si formi un campo di oggetti omogenei, oppure si evidenzino le diversità, distinguendo gli oggetti l'uno dall'altro e mettendoli in relazione in quanto distinti: «In questo modo si aprono due cammini», come già messo in evidenza dalla distinzione di Windelband tra conoscenza nomotetica e idiografica⁶⁵. La scelta di un cammino o di un

⁵⁷ Ivi, p. 129.

⁵⁸ Ivi, p. 131. Sul definirsi della filosofia trascendentale dei valori attraverso l'intreccio tra il pensiero di Lotze e quello di Windelband e Rickert è da vedere l'importante saggio di Beatrice Centi, *Validità e valori in Lotze, Windelband e Rickert*, in Besoli-Guidetti (1997), pp. 401-429.

⁵⁹ FFV, p. 131. Cfr. Windelband (1873).

⁶⁰ Cohen (1871); Dilthey (1870); Brentano (1874).

⁶¹ FFV, pp. 131-132.

⁶² Ivi, p. 136.

⁶³ Ivi, p. 155 e ss.

⁶⁴ Ivi, p. 157.

⁶⁵ Cfr. ivi, pp. 151-152.

altro dipende dallo scopo che si prefigge la conoscenza, la particolare scienza, se intende produrre concetti generali, ricercando gli elementi comuni, omogenei, e altrettanto ricavando leggi generali – ed è questo il caso delle scienze naturali. Oppure se si propone di definire gli oggetti nella loro individualità, irripetibilità, nella loro *haecceitas*, si potrebbe dire con Duns Scoto, non riportabili quindi a leggi generali: è questo il caso delle scienze storiche. Nel passo di *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* riportato da Heidegger, Rickert scrive: «La realtà diventa natura quando la consideriamo con riferimento al generale, diventa storia quando la consideriamo con riferimento al particolare e all'individuale»⁶⁶. Ma se la scienza con la sua pretesa di conoscenza obiettiva e universalmente valida si muove necessariamente sul piano del comune, di ciò che può essere riportato a leggi, a regole generali, com'è possibile – si chiede Heidegger – una conoscenza concettuale, una scienza dell'individuale, dell'irripetibile, che non si lascia riportare a leggi generali? Nell'argomentazione con cui rispondere alla domanda Heidegger dà come presupposta la dimensione dei *valori*, che pretendono ad una universale validità, e l'oggetto storico nella sua individualità si costituisce proprio attraverso il “riferimento a valori”. Un riferimento puramente teoretico che non implica alcuna diretta valutazione, è un giudizio logico, non valutativo. Presupporre il piano dei valori vuol dire presupporre la sfera della cultura, che è appunto il mondo degli oggetti riferiti a valori. Se «la oggettività della scienza della cultura – osserva Heidegger – è dipendente dalla unità e dalla obiettività di un sistema di valori validi», allora è necessario “fondare la validità dei valori”, la loro connessione in un “sistema di valori”. Questo implica un allargamento del campo della ricerca oltre l'ambito della gnoseologia, esigenza che è anche presente nella teoria della storia di Rickert. In *Der Gegenstand der Erkenntnis* Rickert conclude la sua ricerca affermando: «Anche se accanto alla filosofia trascendentale non può sussistere più una metafisica come scienza, malgrado ciò, nella filosofia si danno ancora altri problemi oltre quelli relativi alla teoria della conoscenza, e questi problemi, al pari di quelli trattati in questo libro, sono problemi concernenti i valori (*Wertprobleme*)»⁶⁷. Altrettanto nella prefazione alla prima edizione di *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* egli aveva precisato che «la teoria logica» non era conclusa in se stessa ma «[era] al servizio della lotta contro il naturalismo e della fondazione di una filosofia idealistica orientata verso la storia»⁶⁸. Il problema principale che si è posto con lo straordinario sviluppo delle scienze esatte ed empiriche, dei saperi positivi, è stato quello di rivendicare un'autonomia della vita storica, sempre individuata, irriducibile entro un sistema di leggi generali e una rete di relazioni causali e quantitative, di riconoscere quindi – come osserva Ernst Troeltsch nell'ampio saggio-recensione a *Die Grenzen, Geschichtsphilosophie* del 1903 – «la specificità del mondo storico rispetto alla natura, e però di non consegnare con ciò il mondo storico all'anarchia dei valori, ma di riferirlo invece ad un ideale sistema di valori»⁶⁹. Di fronte a questo problema Rickert sembra indicare la via più giusta per affrontarlo, perché è convinto di dover tenere insieme la prospettiva sull'intero, e quindi la filosofia della storia, con la consapevolezza dei principi e delle forme della storiografia. Se è vero, infatti, che la ricerca del senso della storia esige «il riferimento della storia ad un sistema di valori», la soluzione dev'essere cercata muovendo dalla stessa storia empirica, cioè dalla «comprensione del metodo e dell'essenza della ricerca storica empirica», e quindi attraverso il riferimento dei fatti storici al «sistema di valori oggettivamente validi»⁷⁰. Questo, nel contesto dell'analisi di Heidegger, comporta la posizione del problema dei valori, della loro fondazione come oggetti della conoscenza. Nelle sue “considerazioni critiche”, che costituiscono la seconda parte del corso (§§ 9-13), Heidegger affronta il tema gnoseologico seguendo l'evoluzione del pensiero di Rickert nelle tre edizioni di *Der Gegenstand der*

⁶⁶ Rickert (1921) p. 63, trad. it. p. 104.

⁶⁷ Rickert (1904), p. 244.

⁶⁸ GNB, p. IV, trad. it. p. 1.

⁶⁹ Cfr. Troeltsch (1962), pp. 676, 678-679, trad. it. pp. 338, 340-341.

⁷⁰ Cfr. Troeltsch, (1962), pp. 679, 697, trad. it. pp. 341, 360.

Erkenntnis (1892, 2004, 2015), evoluzione che secondo Heidegger sarebbero da riportare all'«influenza determinante delle *Ricerche logiche* di Husserl», direttamente o attraverso gli scritti di Lask. Heidegger suggerisce che questa influenza si esprime nella consapevolezza acquisita da Rickert di dovere completare la via della conoscenza dell'oggetto che muove dal soggetto ed è incentrata nel giudizio con la via della descrizione oggettiva. Ma già nella concezione del giudizio Rickert ha riconosciuto che la nuova logica fenomenologica ha introdotto un "elemento" che non è di tipo rappresentativo": un "dato di fatto" che «non sarebbe stato ancora riconosciuto nella sua portata»⁷¹. Il giudizio non è un rapporto tra rappresentazioni ma, come ha messo in evidenza soprattutto Windelband, implica un atto del soggetto di affermazione o negazione, di consenso o rigetto, di motivazione del collegamento della «rappresentazione con qualcosa [...] alla quale possano applicarsi i predicati "vero" oppure "non vero"»⁷². Rickert, osserva Heidegger, distingue due classi di stati o processi psicologici, quella del rappresentare, in cui il soggetto si comporta come un osservatore, senza partecipare al contenuto della coscienza, e quello del giudicare, del sentire, del volere in cui partecipa al contenuto della coscienza, e considera il giudizio uno stato psicologico in cui il soggetto partecipa «al contenuto della coscienza come a un che di prezioso», che per lui ha valore. E Heidegger con una chiara sfumatura critica (probabilmente per alludere a una ricaduta nello psicologismo) aggiunge: «Giusta suddivisione dei *processi psichici*»⁷³ Ma la critica, o quanto meno una forte perplessità, riguarda più propriamente il far dipendere il conoscere da sentimenti, in particolare dal sentimento dell'evidenza, che attesta il valore atemporale del contenuto del giudizio e mi vincola al suo riconoscimento. Heidegger rileva il nesso che si determina tra valore e verità del giudizio: il valore del giudizio non deriva dal fatto che è vero, ma il giudizio è vero perché riconosce il valore: nesso che può risultare inaccettabile solo da quanti continuano a concepire il conoscere unicamente come il rappresentare⁷⁴. L'errore di Rickert, secondo Heidegger, consiste piuttosto nel ritenere che "il carattere motivazionale" dell'atto del riconoscimento, nel giudizio, del "senso" o del valore sia l'oggetto della conoscenza: «È però un grande errore quando Rickert arriva a ipostatizzare questo carattere motivazionale a *oggetto* della conoscenza». E aggiunge che in realtà non risulta chiaro su cosa debba intendersi per oggetto e in che senso si possa parlare di un «minimo di trascendente» rispetto all'immanenza nella coscienza, come caratterizzante il «comportamento teoretico»⁷⁵. Si deve anche dire che non risulta chiaro, a sua volta, cosa intenda Heidegger per "carattere motivazionale", a meno che non intenda con ciò, appunto, il dover-essere del riconoscere o del rigettare, che però è ancorato da Rickert sul sentimento dell'evidenza e costituisce l'oggetto della conoscenza, in quanto quest'ultima consiste nel giudizio, nel rapporto della rappresentazione con il soggetto, nel valore che essa ha per il soggetto. Certo è discutibile che l'oggetto della conoscenza sia tutto interno all'immanenza nella coscienza, e questo può apparire come il limite della "via soggettiva" della teoria della conoscenza. Heidegger giustamente sottolinea l'importanza per l'evoluzione della teoria della conoscenza di Rickert del saggio *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* del 1909 ripreso in gran parte nella terza edizione di *Der Gegenstand*. Qui Rickert distingue due modi per definire il processo della conoscenza. Il primo muove dal principio dell'immanenza nella coscienza, muove dal soggetto e si indirizza verso l'oggetto, verso un che di "trascendente": è questa la via psicologico-trascendentale, che incontra la difficoltà di giustificare l'elemento trascendente, rimanendo nell'immanenza della coscienza. Il secondo modo, la via logico-trascendentale ha di mira direttamente l'oggetto che è esso a pretendere una reazione di affermazione o negazione, di riconoscimento o rigetto⁷⁶. Questo dover essere del riconoscimento o del rigetto è fondato sull'evidenza, il sentimento dell'evidenza⁷⁷. Ora la

⁷¹ *FFV*, p. 170; Rickert (1904), p. 49.

⁷² *FFV*, p. 170.

⁷³ *Ivi*, p. 171.

⁷⁴ Cfr. *ivi*, pp. 172-173.

⁷⁵ *Ivi*, p. 174.

⁷⁶ Cfr. Rickert (1909), pp. 8, 18-19.

⁷⁷ Cfr. *ivi* (1909), p. 22.

validità di questo processo di conoscenza implica qualcosa che non può essere dipendente dall'atto di pensiero, ma dev'essere indipendente da esso, qualcosa che va oltre la soggettività, oltre la dimensione psicologica, un oggetto logico: pensiamo in termini logici sostiene Rickert «solo quando troviamo qualcosa che c'è come oggetto indipendentemente dal nostro pensiero»⁷⁸.

Il nodo problematico di questa posizione sta nel fatto che l'oggetto trascendente può essere conseguito solo fondandosi sul sentimento dell'evidenza, su uno stato psichico, coscienziale, immanente. Husserl ha criticato questa impostazione della teoria della conoscenza come "emozionalismo". Egli ha letto *Zwei Wege der Erkenntnistheorie* e ha annotato una serie di rilievi critici. Una delle critiche più rilevanti è la contraddizione nel concetto rickertiano di conoscenza tra il riconoscimento che la conoscenza è un processo psichico (anche se non si riduce ad esso) e la presupposizione dell'esistenza di un oggetto trascendente. Anche se, com'è stato giustamente osservato, Rickert non intende l'oggetto trascendente come un essente (immanente), ma «come valore valido o anche come un *Sollen*»⁷⁹. Veniamo ora, in conclusione, alle considerazioni critiche di Heidegger. La via oggettiva, come si è visto, è indirizzata a un oggetto indipendente della conoscenza, *che non è, ma deve essere*, e come tale è criterio della verità, la quale, quindi, non ha una consistenza ontologica, ma assiologica, è un valore: «il conoscere è un valutare, non un vedere»⁸⁰. Ora, Heidegger pone sostanzialmente in questione che Rickert abbia «dimostrato il carattere assiologico della verità» e che quindi la logica sia «dottrina del valore e la filosofia scienza del valore». In effetti, secondo Heidegger, la via oggettiva per trovare l'oggetto della conoscenza, la verità, deve agganciarsi ad una realtà, che potrebbe essere la realtà degli atti del comprendere e del ritenere come vero il contenuto di un giudizio. Ora, questo movimento intenzionale dell'atto verso l'oggetto trascendente, verso la verità, sostiene Heidegger, non è stato argomentato da Rickert, ma appare all'improvviso: «L'atto all'improvviso non gli appare più come un essere psichico ma si indirizza a qualcosa; ha un contenuto»⁸¹. Tuttavia non si può fare a meno degli atti come "esperienze vissute", e il loro contenuto – afferma Rickert – dev'essere indagato per trovare l'oggetto della conoscenza. Si apre qui una nuova dimensione a cui appartiene l'oggetto della conoscenza, la dimensione del "senso", che è un contenuto né fisico, né psichico, ma "ideale". «Il senso trascendente è qualcosa di "irreale"»⁸². Scrive Heidegger: «Dobbiamo rinunciare a ricondurre il senso nella sfera dell'essente. In quale sfera dobbiamo allora collocarlo? In questo modo siamo giunti a un ultimo problema di principio con il quale deve decidersi il carattere di fondo della logica (della filosofia teoretica) e della filosofia come tale». In realtà, conclude Heidegger, Rickert, che non intende includere il senso dell'oggetto della conoscenza nella dimensione dell'essere, non riesce, però, a dimostrare che l'oggetto della conoscenza sia puramente un senso, un valore. Ma, a fronte di questa critica non si può non tener presente la conclusione di *Zwei Wege*, che in verità appare molto convincente: «La logica pura, però, proprio attraverso lo studio delle ricerche di psicologia trascendentale può prendere coscienza che il regno sovra empirico del logico, ovvero la

⁷⁸ Rickert, 1921b, p. 51. Questo aspetto decisivo della via logico-trascedentale è chiarito molto bene da Anna Donise: «Se partiamo dal presupposto che vi sia un oggetto trascendente, l'analisi del sentimento dell'evidenza diventa importante e significativa come analisi del "criterio di verità" che ci aiuta a comprendere la conoscenza dell'oggetto: mai comunque potremo giungere attraverso un'analisi psicologica a cogliere il significato trascendente. Il definire questo criterio in termini "psichici" non deve spingerci verso il relativismo, ma a porci la questione se effettivamente sia pensabile un criterio di verifica diverso da uno stato psichico. «Fino a quando non sarà trovato [scrive Rickert] un simile criterio non-soggettivo, bisogna rimanere al fatto che il sentimento "soggettivo" della necessità garantisce una necessità "transoggettiva"» (Donise, 2001, p. 221). L'importante passo di Rickert è tratto da Rickert (1909), p. 53.

⁷⁹ Per la critica di Husserl a *Zwei Wege der Erkenntnis* ho tenuto presente la trattazione che ne presenta Anna Donise nel suo preziosissimo libro *Il soggetto e l'evidenza* (Donise, 2002, pp. 46-52); ma si veda anche il confronto sul concetto di evidenza, pp. 59 ss.

⁸⁰ *FFV*, p. 176.

⁸¹ *Ivi*, p. 178.

⁸² *Ivi*, p. 179.

sfera del teoreticamente “ideale”, nell’opposizione al reale, è da intendere solo come un mondo di valori teoretici; che perciò la teoria della conoscenza debba essere una “critica della ragione”, cioè una scienza che non si interroga intorno all’essere, ma intorno al senso (*Sinn*), non intorno al fattuale, ma intorno alla validità, non intorno alla realtà effettuale, ma intorno ai valori, quindi, in breve, una scienza che, per usare il linguaggio di Kant, non pone una *quaestio facti*, ma una *quaestio iuris*»⁸³.

Bibliografia

- FS Heidegger, M. (1972), *Frühe Schriften*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- ZBG Heidegger, M. (1972), *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in FS, pp. 355-375; *Il concetto di tempo nella scienza della storia*, trad. it. a cura di C. Dolcini, E. Mucchi Editore, Modena 2000.
- KBL Heidegger, M. (1972), *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), in FS, pp. 131-354; *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. a cura di A. Babolin, Editori Laterza, Roma-Bari, 1974.
- FFV Heidegger, M. (2002), *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori* in Id., *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, trad. it. di G. Auletta, Guida Editori, Napoli, pp. 113-184.
- GNB Rickert, H. (1896-1902), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Mohr, Tübingen und Leipzig; *I limiti dell’elaborazione concettuale scientifico-naturale*, trad. it. a cura di M. Catarzi, Liguori Editore, Napoli 2002.
- EEE Rickert, H. (1924), *Das Eine, die Einheit, und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, Mohr-Siebeck, Tübingen; *L’uno, l’unità e il numero uno. Osservazioni sul concetto di numero*, trad. it. a cura di L. Oliva, Edizioni Cusl, Milano 2008.
- Babolin, A. (1974), *Prefazione a M. Heidegger, La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Editori Laterza, Roma-Bari, pp. VII-XXVII.
- Besoli, S. e Guidetti, L. (a cura di) (1997), “Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo”, *Discipline Filosofiche*, VII, n.s. 2, Vallecchi editore, Firenze.
- Bovo, A. (1997), *Alle origini della riflessione heideggeriana sul linguaggio. Heidegger tra Lask e Husserl*, in Besoli-Guidetti, op. cit., pp. 307-338.
- Brentano, F. (1874), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Duncker & Humblot, Leipzig.
- Cohen, H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, Ferd. Dümmler, Berlin.
- Dilthey, W. (1870), *Leben Schleiermachers*, Reimer Verlag, Berlin.
- Donise, A. (2001), “Soggetto e oggetto nella teoria della conoscenza di Heinrich Rickert”, *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*, vol. CXI (2000), Giannini, Napoli.
- Donise, A. (2002), *Il soggetto e l’evidenza. Saggio su Heinrich Rickert*, Loffredo Editore, Napoli.
- Droysen, J.G. (1966), *Sommario di Istorica*, in Id., *Istorica. Lezioni sulla Enciclopedia e Metodologia della storia*, trad. it. a cura di L. Emery, Ricciardi Editore, Milano.
- Heidegger, M. (1966-1967), “Identità e differenza”, *Teoresi*, trad. it. a cura di E. Landoldt, n. 1-2, 3-4.
- Heidegger, M. (1972), *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik* (1914), in FS, pp. 1-129; *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, trad. it. a cura di A. Babolin, “La Garangola”, Padova.
- Heidegger, M. (2002), *Briefe (1912-1933) und andere Dokumente*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.; *Heidegger-Rickert, Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, trad. it. a cura di A. Donise e A. P. Ruoppo, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

⁸³ Rickert (1909), p. 62.

- Lazzari, R. (1997), *Temi neokantiani agli esordi del pensiero di Heidegger*, in Besoli-Guidetti, "Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo". *Quaderni di Discipline Filosofiche*, VII, n.s. 2, Vallecchi editore, Firenze, pp. 271-305.
- Meyer, E. (1910-1924), *Kleine Schriften*, 2 voll., Niemeyer, Halle.
- Palumbo, P. (a cura di) (2005), "Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo", *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, storia e critica dei saperi dell'Università degli Studi di Palermo*, n. 3.
- Rickert, H. (1904), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Rickert, H. (1909), "Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und transzendentallogik", separat abgedruckt aus *Kantstudien*, Bd. XIV, H.2, C.A. Kaemmerer, Halle, pp.1-62.
- Rickert, H. (1910), "Vom Begriff der Philosophie", *Logos*, I.
- Rickert, H. (1921a), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Vierte und Fünfte verbesserte Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen; *Il fondamento delle scienze della cultura*, trad. it. a cura di M. Signore, Longo Editore, Ravenna 1979.
- Rickert, H. (1921b), *System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- Savignano, A. (1989), *L'influenza di H. Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in M. Signore, *Rickert tra Storicismo e Ontologia*, Franco Angeli, Milano pp. 339-354.
- Signore, M. (a cura di) (1989), *Rickert tra Storicismo e Ontologia*, Franco Angeli, Milano.
- Troeltsch, E. (1903), *Moderne Geschichtsphilosophie*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913,1922), Neudr. Scientia Verlag, Aalen 1962, pp. 673-728; *La moderna filosofia della storia*, in Id., *Etica, religione, filosofia della storia*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Guida editori, Napoli 1974, pp. 333-392.
- Troeltsch, E. (1915), *S. Agostino, il cristianesimo antico e il medioevo*, trad. it. a cura di E. Goldstein e P. de Fidio, Morano, Napoli 1970.
- Troeltsch, E. (1922), *Gesammelte Schriften*, Bd.III: *Der Historismus und seine Probleme*, Neudr. Scientia Verlag, Aalen 1961; *Lo storicismo e i suoi problemi*, trad. it. a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, vol. II, Guida editori, Napoli 1989.
- Volpi, F. (1990), *Avvertenza del curatore*, in M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi, Gallio Editori, Ferrara, pp. 9-12.
- Windelband, W. (1873), *Ueber die Gewissheit der Erkenntnis. Eine psychologisch-erkenntnistheoretische Studie*, Herschel, Berlin.

L'origine resta futuro. La questione dell'affettività nel corso heideggeriano sui Concetti fondamentali della filosofia aristotelica (1924)

Abstract: *The Origin Remains Future. The Question of Affectivity in the Heideggerian Course on the Fundamental Concepts of Aristotelian Philosophy (1924)*

This paper reconstructs the origin and choice of the term *Befindlichkeit*, analyzing the Heideggerian course *Fundamental Concepts of Aristotelian Philosophy* (1924). In the first step, the importance of the question is motivated within the Heidegger path. Later, philological aspects are addressed, showing how the term *Befindlichkeit* is coined as a translation of three different Greek terms (*diathesis*, *pathos*, *hedone*) and then acquires autonomous thickness, to indicate the emotional situation of *Dasein*. Finally, we focus on what could be called “the path of authenticity”: *eudaimonia* (i.e. the *telos*) and *phobos* (necessary for an authentic decision): emotional tonalities that seem one of the most interesting deliveries of the Heideggerian scenario.

Keywords: Aristotle, *Befindlichkeit*, Emotional Tonalities, Heidegger, *Pathos*

«*Herkunft bleibt stets Zukunft*», come è noto, è un'espressione utilizzata da Heidegger per ricordare la sua provenienza teologica¹. La assumiamo qui, però, solo come indicazione generale, nella convinzione che le intuizioni del “primo Heidegger” restino decisive non solo per il prosieguo del suo cammino, ma anche per chi, come noi, le legge quasi ad un secolo di distanza.

Nel caso specifico, abbiamo scelto di lavorare su un Corso in cui vengono forgiati molti termini che si ritroveranno in *Essere e tempo*, ovvero *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* (CF), del 1924. E in particolare sulla *Befindlichkeit*.

In un primo passaggio, cercheremo di giustificare la ragione di questo interesse. Quindi affronteremo gli aspetti più propriamente filologici, mostrando come e perché si arrivi, in questo Corso, a coniare il termine *Befindlichkeit* (in relazione ai termini aristotelici *diathesis*, *pathos*, *hedone*). Infine soffermeremo la nostra attenzione su quelli che ci piace chiamare “i *pathe* dell'autenticità”, ovvero l'*eudaimonia* (come *telos*) e il *phobos* (come salto): tonalità emotive che ci sembrano una delle consegne più interessanti dello scenario heideggeriano.

1. I Concetti fondamentali della filosofia aristotelica e la questione dell'affettività in Heidegger

Il testo a nostra disposizione si basa sulle trascrizioni degli studenti, essendosi in gran parte perduto il manoscritto originale, ed è il primo della fase marburghese che pone un serrato corpo a corpo con Aristotele.

L'importanza di queste ricerche è segnalata da Heidegger stesso. In *Essere e tempo*, proprio nel § 29, dedicato alla situazione emotiva, si ricorda l'importanza della *Retorica* aristotelica, che deve essere intesa come «la prima ermeneutica sistematica dell'essere-

* Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”.

¹ Heidegger (1973), p. 90.

assieme quotidiano»². Diversi anni dopo, in *Besinnung* (1938-'39)³, pur facendo notare come molte delle sue prime intuizioni siano state superate, Heidegger scrive: «qualcosa di ancora utilizzabile [...] contiene l'interpretazione del *Sofista* e le lezioni sulla *Retorica* di Aristotele». E ancora nel 1972, in una lettera alla Arendt, segnala la sua preoccupazione, perché «dell'importante corso del 1924 su *Aristotele, Retorica, Libro II*, mi mancano sia il manoscritto che qualsiasi raccolta di appunti»⁴.

Editato nel 2002 e tradotto in italiano nel 2017, questo Corso ha attirato per diverse ragioni l'attenzione degli studiosi, sia heideggeriani che aristotelici⁵, ma anche degli interessati ai temi del linguaggio e della retorica⁶. Tra i temi-chiave, ne troviamo alcuni poco sviluppati nel resto dell'opera heideggeriana (come quello della *koinonia*, dell'*ethos*, della politica, ma anche della *phronesis* e della *arete*); altri abbastanza noti, qui anticipati: l'essere, il tempo, il linguaggio. Perché soffermarsi sulla questione affettiva e, prima ancora – brevemente –, che cosa dobbiamo intendere con il termine '*Befindlichkeit*'?

«Ciò che ontologicamente designiamo con l'espressione *Befindlichkeit*⁷ è onticamente ben noto e quotidiano sotto il nome di tonalità emotiva, essere emotivamente intonati (*Stimmung, Gestimmtsein*)» – scrive Heidegger in *Essere e tempo*,⁸ in un passaggio non solo molto noto, ma abbastanza chiaro da non meritare ulteriori commenti: solo qualche sottolineatura.

Primo: la *Befindlichkeit* è un esistenziale fondamentale (insieme alla comprensione e al discorso); non indica le singole tonalità emotive (gioia, tristezza, noia, paura, ecc.), perché, mentre queste mutano, il trovarci emotivamente situati è un "invariabile" della nostra esistenza, tanto che mai, nemmeno in un istante nella nostra vita, possiamo dire di essere senza un'accordatura che determini il nostro rapporto con il mondo, con gli altri e con noi stessi.

Seconda sottolineatura. Per indicare questo ambito affettivo-emotivo, Heidegger non sceglie un termine classico. Polemizzando con tutte le posizioni psicologistiche, irrazionalistiche, vitalistiche, evita la terminologia tradizionale: "*Emotion*" (emozione), "*Affekt*" (affetto/affezione), "*Leidenschaft*" (passione), "*Gefühl*" (sentimento). E, così, come un poeta in cerca di parole nuove per dire cose nuove, Heidegger letteralmente inventa un sostantivo che in tedesco non esiste⁹. Ed ecco quindi l'interesse, dal nostro punto di vista, del Corso sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*: perché ci aiuta a capire perché Heidegger lo scelga e quindi quale sia il suo spessore, il suo senso, e soprattutto quali siano le sue radici. Infatti, prima del 1924, il termine *Befindlichkeit* non c'è nel lessico heideggeriano, mentre dal '24 in poi, fino ad *Essere e tempo*, diventerà sempre più centrale.

Nei primi Corsi friburghesi Heidegger parla di "*Erleben*" (esperienza vissuta, esperienza del vivere) e, in questo termine, condensa già alcuni elementi che verranno sviluppati nella *Befindlichkeit*: il fluire immediato dell'esistenza, così come lo viviamo e sentiamo, prima di ogni razionalizzazione, devitalizzazione. Il termine, però, è troppo gravato da quelle tradizioni di pensiero da cui Heidegger si vuole lentamente liberare: la fenomenologia

² Heidegger (2005), p. 172.

³ Heidegger (1997), pp. 421-22.

⁴ Heidegger, Arendt (2007), p. 182.

⁵ Pioniere in questo, ancor prima della pubblicazione del Corso, Volpi (1990; 1992). Altri riferimenti al Corso prima della sua pubblicazione in Kisiel (1993), pp. 286-301; Smith (1995); Imdahl, G. (1997), pp. 200-212; Scult (1999); Caputo (2000). Dopo la sua pubblicazione, Cimino (2004), Marassi (2006), Agosta (2010), anche con riferimento alla teoria degli affetti; Della Pelle (2014), Canzonieri (2016), Zocchi (2017), Pasqualin (2012; 2015), anche con riferimento alla questione dell'affettività. Rispetto a questi contributi, il nostro tenta un percorso diverso, ricostruendo appunto i luoghi testuali in cui "nasce" il termine *Befindlichkeit*.

⁶ Segnaliamo in particolare il volume Gross, Kemmann, ed., (2005), che alle pp. 177-178 riporta anche le occorrenze della *Retorica* all'interno delle opere di Heidegger e soprattutto Piazza (2019), a cui rimandiamo anche per la bibliografia specifica alla filosofia del linguaggio.

⁷ Variamente tradotta con: situazione emotiva, sentirsi situati, trovarsi, situatività, affettività.

⁸ Heidegger (2005), p. 167.

⁹ I testi principali relativi al tema della *Befindlichkeit* sono indicati in coda a questo saggio. Per una bibliografia più esaustiva, rimandiamo: per quella precedente al 1974 a von Herrmann (1974), pp. 66-75; per quella tra il 1979 e il 1999 a Caputo (2011), pp. 133-142; per quella successiva al 1999 a Pasqualin (2015), pp. 15-22; e Caputo (2017), pp. 114-117.

husserliana, ma anche lo storicismo, il neokantismo e il vitalismo. Anche nel Corso del 1924, in diverse occasioni Heidegger, è polemico rispetto alla filosofia della vita, che assume il termine *Leben* in maniera distorta e pleonastica (CF, pp. 56; 270)

Così, già dal corso del 1923, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*¹⁰, Heidegger sceglie il termine *Dasein*, che viene ad inglobare e sostituire quello di *Erleben*, indicando l'essere umano nella complessità suo essere. Ma del *Dasein* bisognava poi cogliere comunque quegli aspetti fondamentali che prima erano "contenuti" nel concetto di «esperienza del vivere». Il 1924 diventa, quindi, l'anno in cui si giocano tutte le scelte linguistico-concettuali¹¹. Vediamo come.

2. *Befindlichkeit* e *diathesis*

In realtà, nel Corso sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Heidegger parte dal *logos*, non dal *pathos*. Forse inizialmente nemmeno voleva soffermarsi molto sulla *paticità*¹². L'impressione, per chi legge, è quella dell'emergere di un imprevisto, quasi come se, nel corso delle lezioni (e quindi nell'oralità del procedere), la questione affettiva gli scoppiasse improvvisamente tra le mani.

Infatti, nella *Prima parte* del Corso, Heidegger si pone innanzitutto (cap. I) il problema della definizione, del concetto, dal *logos* e dell'*ousia*. Poi, nel secondo capitolo (dal titolo *La definizione aristotelica dell'esserci dell'uomo in quanto Zoe praktike nel senso di una psyche energheia*) riparte dall'espressione *zoè praktike* (*Etica Nicomachea*, A, 6, 1098 a 3 ss.) e inizia ad intrecciare l'analisi della *psyché* con quella dell'uomo in quanto parlante (*loghon echein*) e in quanto essere-essere-con-l'altro (*koinonia*). Per questo, nel § 9, si sposta sulla *Politica* di Aristotele, sul passo famoso in cui compare l'espressione "*zoon logon echon*". E qui troviamo per la prima volta il termine *Befindlichkeit*.

Il contesto aristotelico è noto. Indicando l'uomo come *essere vivente dotato di parola*, Aristotele distingue la *phone* (voce) dal *logos*, e collega l'espressione sonora tramite la voce (*phone*) al segnale di ciò che è *piacevole e doloroso*, e quindi all'*hedy* e allo *lyperon*. Da qui la deduzione di Heidegger, per cui (CF, pp. 81-81):

il mondo non è un dato di fatto di cui prendo conoscenza, non è una realtà fisica o empirica, ma "ci" è per lo più nel modo del giovevole e del nocivo [...]. *Hedy* e *lyperon* sono momenti di incontro con il mondo [...], nel modo di ciò che solleva e incupisce». Non incontro il mondo in maniera astratta, razionale, ma in ciò che porta piacere o dolore. È il sentire che determina primariamente il mio essere nel mondo.

A questo punto, Heidegger sente il bisogno di capire meglio la questione del piacere e del dolore e si sposta sulla *Retorica*: «questo contesto emerge in tutta la sua evidenza se consideriamo [...] il cap. 11 della *Retorica*, ovvero la definizione di *hedone*, concepita come un modo determinato dell'essere nel mondo, quello del sentirsi bene (*Sichwohlbefinden*)» (CF, p. 82). Torneremo sulla connessione tra *sich befinden* ed *hedone*. Per ora sottolineiamo

¹⁰ Heidegger (1992).

¹¹ Prima del 1924 ci sono solo due passaggi in cui iniziano ad emergere termini che si richiamano all'area della *Befindlichkeit*. Il primo è del 1921-22: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*: «non un contesto di fondazione teoretica, ma un contesto di attuazione, l'*adfectus* – essere-a-me! Il modo di attuazione di fronte al prendersi-cura (concreto) e in esso la preoccupazione, il preoccupato afferramento di quella fatticità che è già "emotivamente situata" (*befindlich*) in un possesso non evidenziato, colta nella sua autenticità – esistenza»: Heidegger (1990), p. 208. Sottolineiamo il collegamento con il termine latino *adfectus*. Tra l'altro, nella conferenza del 1924, *Il concetto di tempo*, Heidegger (1998), citando Agostino, tradurrà proprio con *Befindlichkeit* il termine *adfectus/adfectum* latino. E questa è una conferma che il latino *adfectus* è una delle radici della scelta del termine *Befindlichkeit*. In questo corso del 1921-'22, non abbiamo, però, ancora il sostantivo *Befindlichkeit*, ma solo l'aggettivo *befindlich*. Il secondo passaggio che volevamo richiamare è dal corso del 1923, già citato (Heidegger, 1992, p. 66): «La "storia" e la filosofia [...] sono modi dell'esserci, cammini mantenuti praticabili in esso stesso, sui quali si situa esso stesso emotivamente (*sich befindet*) e si trova (*findet*) nei suoi modi (decaduti)»: anche in questo caso si tratta però solo di un passaggio senza particolare valore.

¹² Anche se, sin dall'inizio Heidegger ricorda (CF, p. 50; 54) che, dietro la concettualità, c'è una esperienza fondamentale, di carattere materiale, non teoretica.

solamente la comparsa del verbo *sich befinden*, anzi *sich wohlbefinden*. Nel testo, segue la citazione di *Retorica A*, 11, 1369 b 33 ss.¹³, che nella traduzione/interpretazione di Heidegger suona così:

è dunque per noi assodato che il sentirsi bene in una situazione (*das Sichwohlbefinden bei etwas*) è uno specifico momento dell'essere del vivente nel suo mondo, per la precisione una *katastasis*, [...] un trasporre completamente di un colpo, nella possibilità effettivamente disponibile dell'esserci in questione, in modo tale che, nel far ciò, lo si percepisca (CF, p. 82).

Quindi, segue il commento heideggeriano: «questa *katastasis* altro non significa che il sentirsi bene (*das Wohlbefinden*): essere sollevati tutto d'un colpo, una specifica leggerezza dell'essere nel mondo che è implicita nella gioia. “*Lype* è il contrario”». E di seguito un'altra citazione da Aristotele tradotto/interpretato da Heidegger:

Se quindi *hedone* è qualcosa del genere [...] allora lo *hedy* è manifestamente ciò [...] che può fare e produrre tutto questo, ovvero il suddetto “sentirsi situato” [*Befindlichkeit*] (*diathesis*), la situazione, il modo del sentirsi situato [*des Sichbefindens*]. [...] Ciò che distrugge la *hedone* producendo la situatività (*Befindlichkeit*) opposta, è il *lyperon*, ciò che incupisce¹⁴.

Ricapitoliamo: il piacere è movimento della vita che solleva; il doloroso, al contrario, è ciò che incupisce la vita. Ma entrambi sono un modo di sentirsi situati.

Befindlichkeit compare qui come traduzione di *diathesis*. Il termine deriva da *dia-tithemi*: 1) porre qua o là, disporre, ordinare; 2) mettere in una determinata condizione, in una certa disposizione d'animo; 3) in senso passivo anche: trovarsi in una determinata condizione. *Diathesis* ha i significati, quindi, sia di disposizione, ordine, sia di umore, condizione d'animo, sia di stato, situazione, modo di pensare. Interessante vedere come il termine raccolga in sé tanto il senso dello “stare”, quanto quello del “sentire” e del “pensare”: l'essere nel senso di essere posti e disposti; essere affetti e provare qualcosa.

Nei passaggi che abbiamo citato, però, *Befindlichkeit* è solo una traduzione di *diathesis*, e il suo uso è casuale e sporadico. Andando avanti, il verbo *sich befinden* ricompare isolatamente, una volta (per esempio quando si dice che «il mondo in cui sono situato (*in der ich mich befinde*) mi riguarda», CF, p. 85). Mentre abbiamo l'esplosione del suo uso nel paragrafo 9b (CF, pp. 87-88): più di 12 volte (tra verbo e sostantivo) in una dozzina di righe. Vediamo il contesto.

Heidegger sta ribadendo che lo *hedy* (il piacevole, ciò che solleva) è una *diathesis*, «un sentirsi situati (*Befindlichkeit*) che dà forma ad una determinata situatività (*Befindlichkeit*)»: nel tedesco c'è due volte il sostantivo *Befindlichkeit*, che nella traduzione a cura di Gurisatti alle volte è reso con situatività e alle volte con sentirsi situati, come in questo caso. Dopo questo avvio, il paragrafo prosegue, come dicevamo, con un uso continuo del termine. Come se Heidegger ci avesse preso gusto, come se gli piacesse la parola, ci giocasse. Diventa un heideggerismo; non è più solo una traduzione; se ne appropria. E cosa significa qui *Befindlichkeit*? Evitiamo la lunga citazione e riprendiamo le parole di Heidegger solo allineandole (CF, pp. 87-88):

- essere situati nel mondo (e con gli altri)
- in un modo già sempre dato;

¹³ Aristotele (1992), p. 44: «Sia definito che il piacere è un determinato movimento dell'animo e un ritorno totale e sensibile allo stato naturale e che il dolore è il contrario. Se tale è il piacere, è evidente che anche ciò che produce la suddetta disposizione è piacevole, e che ciò che la distrugge o produce la disposizione contraria è doloroso».

¹⁴ Aristotele (1992), A, 11, 1369 b 35 ss.; 1370 a 2 ss. La trad. it suona così: «e tale è il piacere, è evidente che anche ciò che produce la suddetta disposizione è piacevole, e che ciò che la distrugge o produce la disposizione contraria è doloroso».

- trasporci e sentirsi in modo ogni volta diverso (perché, pur nel “sempre dato”, i diversi modi del sentire mutano sempre).

- E infine: essere portati e trasportati in un sentire, in un sentirsi.

Sinteticamente, dice Heidegger: «un sentirsi situato nel modo del *portare in una situatività ed essere in essa*» (CF, p. 88). Nella *Befindlichkeit* collassano i dualismi: perché nell'affettività noi siamo insieme passivi e attivi; “già” e “sempre di nuovo”; in movimento e in stasi. Il cuore del § 29 di *Essere e tempo* è già in questi passaggi del 1924.

Nelle pagine e nei paragrafi seguenti, però, Heidegger non insegue il tema. Il termine ricompare sporadicamente qua e là, ma la questione dell'affettività non viene tematizzata fino al paragrafo 14, dove emerge il tema del *pathos* a partire dalla *Retorica*.

4. *Befindlichkeit* e *pathos*.

Heidegger sta presentando le *pisteis* e dice (CF, pp. 151-152): «delle *pisteis entechnoi*, [...] di questi modi di “parlare a favore di qualcosa”, si danno tre specie: 1. [*ethos*]: Il comportamento di colui che parla [...]. 2. [il *pathos*] nel portare l'ascoltatore... in un sentirsi situato [*Befindlichkeit, diatheinai*] [...] 3. [il *logos*]. Quindi Heidegger sente il bisogno di chiarire i tre elementi e si sposta sulla questione del *pathos*.

Dal punto di vista linguistico, la cosa interessante è vedere come gradualmente, in queste pagine e nelle successive, il termine *Befindlichkeit* (e il verbo *sich befinden*) passi dall'essere traduzione di *diathesis* (come è stato ancora fino a p. 152) ad essere traduzione di *pathos*. «La *diathesis* dell'ascoltatore è decisiva. Nel tenere il suo discorso l'oratore deve mirare a trasporre l'*akroates* (l'ascoltatore) [...] in un determinato *pathos*, (*pathos*) entusiasmando gli ascoltatori a favore di una cosa» (CF, p. 153). Cioè l'oratore mira a catturare e modificare lo stato d'animo dell'ascoltatore. E l'ascoltatore è influenzato, in ciò che ascolta e comprende, dal proprio stato d'animo¹⁵. Ma come e perché accade questo? Perché «i *pathe*, gli “affetti” (*Affekte*), non sono stati dell'apparato psichico, si tratta piuttosto di un sentirsi situato (*Befindlichkeit*) dell'essere vivente nel suo mondo, cioè del modo in cui esso è posto nei confronti di qualcosa, di come lascia che una cosa lo riguardi, [...] e dell'essere con altri» (CF, p. 153). E, se qui l'accostamento tra *pathos* e *Befindlichkeit* può sembrare ancora troppo involuto e tra le righe, poi diventa chiaro; tanto che qualche pagina più in là Heidegger può dire sinteticamente: «2. *Das pathos, Das Befindlichkeit*; il *pathos*, la situazione emotiva» (CF, p. 192).

Potremmo citare altri passi in cui esplicitamente *Befindlichkeit* è traduzione di *pathos*, ma crediamo non sia necessario. Proviamo invece a fare un passo in avanti e a chiederci: se questo è vero, che cosa significa *pathos* per lo Heidegger lettore di Aristotele? Ebbene, parafrasando un noto passaggio aristotelico, potremmo dire: *pathos leghetai pollachos*; è «polisemico» (CF, p. 196). E, infatti, tutte le volte che Heidegger cerca di imbrigliarlo e “numerare” le diverse possibili sfumature del termine, qualcosa non torna.

Prima ne dà una triplice significazione (CF, pp. 196-97):

Si può parlare di tre significati fondamentali dell'espressione e, quindi, di tre contesti oggettivi che essa designa: 1. Il significato medio, più immediato, dice “stato mutevole”; 2. Un significato specificamente ontologico [...], intende il *pathos* in rapporto al *paschein*, che si traduce per lo più con *patire (Leiden)*. 3. Un significato accentuato: stato mutevole in relazione ad un determinato ambito ontologico della vita, passione (*Leidenschaft*).

Poi ne dà un'altra, mutando la triade:

1. Qualcosa che avviene facendo sì che in noi si determini un mutamento repentino, ciò a causa di cui “passiamo repentinamente” da una situatività all'altra». E quindi «2. ci differenziamo da ciò che noi stessi eravamo prima del mutamento» e diventiamo pronti

¹⁵ Heidegger ricorda come la *Retorica* abbia influenzato tutta la teoria degli affetti, a partire dalla Stoa (CF, 153), per tutto il Medioevo, il luteranesimo, fino a Dilthey (p. 207).

per formarci una opinione. E [...] 3. simultaneamente, in uno, il sentirsi sollevato o depresso dell'esserci (*Höher- oder Niedergestimmtsein*)¹⁶.

E, se andiamo più avanti, nel §18, quando Heidegger torna di nuovo sui significati del termine *pathos* (però a partire non dalla *Retorica*, ma dalla *Metafisica* di Aristotele), ecco che i significati di *pathos* diventano quattro (CF, pp. 223-24):

1. Condizione (*Beschaffenheit, poiotes*) mutevole: che Heidegger collega alla possibilità di cambiare repentinamente, al poter essere colpiti da qualcosa: in tedesco "passieren", qualcosa mi accade (resta quindi il collegamento tra *pathos* e *paschein*: mutevolezza dell'accadimento).
2. L'accadere stesso di qualcosa a qualcuno, in modo da mutarlo repentinamente.
3. Qualcosa di spiacevole che accade (Heidegger stesso nota: «la definizione va via via restringendosi»); in questo caso andiamo verso un *pathos* particolare, doloroso, che mi modifica nel senso di rendermi più depresso.
4. Disgrazia, colpo: qualcosa che patisco per sventura.

Ma poi Heidegger si perde ancora tra mille rivoli definitivi e descrittivi. Tra questi diversi rivoli e approfondimenti, merita per lo meno di essere segnalato (e aggiunto a tutto quello che abbiamo detto finora) il legame tra *pathos* e corpo (*Leib*), corporeità (*Leiblichkeit*). In *Essere e tempo* il tema del corpo pare scomparire, ma qui è ben chiaro. Quando si dice *pathos* si dice il sentire di un corpo, in un corpo. Quando si dice essere nel mondo emotivamente situati, si dice che siamo nel mondo come corpi. L'esserci di Heidegger non è affatto disincarnato.

Ma torniamo al filo del nostro discorso. Stavamo dicendo che Heidegger tenta inutilmente una classificazione delle diverse caratteristiche del *pathos*, prima numerandole per tre, poi per quattro. Alla fine ci rinuncia. Infatti, a p. 270, «riassumendo i risultati dell'intera analisi dei *pathe*», si limita ad elencare, affastellare tutto ciò che riguarda i *pathe*: accadono nell'anima; indicano il nostro "essere coinvolti" (perdendo il controllo, oppure tendendo al nostro essere più autentici); sono modi che determinano le possibilità di orientarsi nel mondo (collegandosi anche alla *exis*, su cui torneremo tra poco), in maniera triplice, ovvero in relazione al mondo-ambiente, al mondo degli altri, al mondo del sé (e questo alla luce di *Essere e tempo* è chiaro).

A questo punto ci aspetteremmo che la questione del *pathos* sia chiusa (anche perché ci ha appena detto che sta "riassumendo"). E invece si riapre, per colpa (o merito) dell'*hedone*.

5. *Befindlichkeit* ed *hedone*

Questo è il terzo ambito semantico, apparentemente "strano", in cui compare *Befindlichkeit*, come traduzione di un altro termine, che non è né *diathesis* né *pathos*. Siamo nel §20 (CF, p. 269). Dopo il riassunto che abbiamo appena visto, Heidegger aggiunge (CF, p. 271) che «con il relativo *pathos* fa tutt'uno una *hedone* o una *lype*», tanto che, per Aristotele «il *pathos* stesso sarebbe una *hedone* o una *lype*». Quindi si sposta sul tema della *hedone* così come è trattato nell'*Etica nicomachea*. «Tutti i viventi cercano il piacere, dice Aristotele» (così leggiamo nella versione italiana classica). «Tutti perseguono una *hedone*, una situatività, *Befindlichkeit*», traduce Heidegger (CF, p. 271).

Innanzitutto notiamo, come anticipato, che qui *Befindlichkeit* diventa traduzione di *hedone*. Potrebbe sembrare una stranezza; invece, se si prosegue il discorso, si capisce che questo va da un lato a creare una risemantizzazione stravolgente rispetto a come normalmente viene intesa la *hedone*, dall'altro lato va a dare ulteriore spessore al termine *Befindlichkeit*, che diventa sempre più stratificato e complesso.

Infatti Heidegger presenta la *hedone* (CF, p. 272) come «una determinazione fondamentale dell'essere nel mondo» e ribadisce: «la *hedone*, il sentirsi situato (*das Sichbefinden*), è la situazione in cui ho notizia del mio "essere nel mondo"». Dobbiamo fare

¹⁶ CF, pp. 199-200; terna ripresa alla pagina successiva in maniera ancora diversa.

attenzione, quindi, perché la *hedone* non è una tonalità emotiva accanto alle altre: noia, paura, malinconia, ecc. Ma è lo stesso sentirsi emotivamente situati. «La *hedone* non è il cosiddetto “piacere”, ma una determinazione dell’essere in se stesso in quanto vita. [...] Tanto che Aristotele, nella sua definizione della *hedone*, può identificarla tout court con la *zoe*, la vita» (CF, p. 274). Heidegger si sente quindi autorizzato a rileggere l’espressione aristotelica «tutti cercano il piacere» come: «tutti cercano la vita».

Per capire questa connessione heideggeriana, possiamo ricordare quello che dicevamo all’inizio del saggio, e cioè che già nei primi corsi friburghesi il termine fondamentale (per dire quello che poi chiamerà *Dasein*) è *Erleben*, la vita vissuta, l’esperienza del vivere, nelle sue molteplici forme. E l’*Erleben*, per Heidegger, ha sempre avuto una sfumatura patica, pratica. Contrapposto all’*Entleben*, alla devitalizzazione dei teoreticismi.

1919, primo corso heideggeriano, *Per la determinazione della filosofia*¹⁷: «la scalata di una montagna per vedere l’alba dall’alto. Si è giunti alla cima e ognuno vive e gode (*erlebt*) quest’esperienza in silenzio. Ci si dona completamente all’evento, si vede uno spicchio di sole, le nubi, le masse rocciose»: vivere e godere.

Qualche anno più tardi, un altro famoso esempio, quello delle rose in giardino: «se per esempio siamo seduti in giardino e ci godiamo (lett.: gioiamo, *erfreuen*) il profumo delle rose in fiore, non facciamo delle rose un oggetto, né ce le poniamo di fronte, cioè non ne facciamo un qualcosa di tematicamente rappresentato»¹⁸.

Ecco: a nostro avviso, nel Corso del 1924 è ripresa e risignificata questa intuizione. Ben prima di Levinas, e forse più a fondo, Heidegger ci dice che vivere è mordere la vita, gustarla, sentirla con piacere. Sentirsi viventi con piacere. *Befindlichkeit* è *hedone*. «Agli uomini importa di vivere. L’ente, in quanto vivente, è un essere tale cui, nel suo essere, ne va dell’esser-ci» (CF, p. 272). Il *Dasein*, lungi dall’essere un vivente angosciato, è un esistente profondamente interessato alla propria esistenza. Esserci! *Dasein* è quasi un esclamativo poetico, insieme e oltre (ovviamente) ad un descrittivo ontologico. Lo aveva capito bene Rilke:

Ma perché essere qui (*Hiersein*) è molto. [...]
 Vedi, io vivo. Di cosa? Né infanzia né futuro vengon meno...
 Innumerabile esistere (*Überzähliges Dasein*)
 mi scaturisce in cuore¹⁹.

Esserci: innumerabile esistere. Indicibile, molteplice e meraviglioso esistere. Nel corso del 1924, Heidegger (sempre citando/reinterpretando l’*Etica nicomachea*) parla di un pathos «completamente impregnato di colori», «un pathos, insomma, che colora e impregna completamente il *bios*, l’esserci – *bios*, non *zoe*: *bios* in quanto esistenza, vita intesa, in senso accentuato, come vita dell’uomo» (CF, p. 276). E ancora (p. 305): «quella particolare situazione (*dasjenige Befinden*), che è in assoluto la più ovvia, il piacere sensibile, il godimento, questo sentirsi situati (*dieses Sichbefinden*), interpretato nell’orizzonte della situazione media (*des durchschnittlichen Befindens*) della moltitudine assunse l’eredità della parola *hedone*». Noi abbiamo purtroppo ridotto a piacere fisico/sensoriale quello che in realtà l’esperirsi stesso della vita, nella gioia stessa dell’esistere. Ma perché questo? Ci soffermiamo ancora un po’ su questo ultimo aspetto della *Befindlichkeit/hedone*, sganciandoci dalle questioni terminologiche/filologiche e andando su uno sguardo più globale. Si tratta chiaramente di una interpretazione che andiamo a proporre, che ci serve anche per introdurre gli ultimi paragrafi di questo articolo.

La nostra impressione è che, nel Corso del 1924, la *hedone* sia proposta con un duplice significato. Ad un primo livello, come abbiamo visto fin qui, si tratta sostanzialmente di quello che poi verrà chiamato “esistenziale fondamentale”. Coincide con la *Befindlichkeit* e

¹⁷ Heidegger (1993), pp. 205-206.

¹⁸ Heidegger (1987), p. 29.

¹⁹ Rilke (1978), pp. 56; 59.

ci aiuta solo a darle quella sfumatura di fidatezza, immediatezza, bellezza dell'esserci, che forse è un po' oscurata in *Essere e tempo*, ma che impregna in maniera lieve i primi corsi marburghesi, anche quello sul *Sofista* platonico, in cui molte pagine sono dedicate anche al tema della *eudaimonia*, della felicità. Contemporaneamente, però, ad un secondo livello, la *hedone* è un *telos*. In questo Heidegger fa eco al Pindaro di Nietzsche: *divieni ciò che sei!*

Quella che poi Heidegger chiamerà *Eigentlichkeit* (autenticità, essere pienamente e propriamente se stessi) è di fatto un *telos* per l'esistenza: un fine possibile perché già lo siamo. Heidegger scrive (CF, p. 275): «la *hedone*, in quanto sentirsi situato è il modo di aver-si di un esserci. È data così la possibilità che [...] abbia con sé se stesso». Però, continua Heidegger, questo "aversi" non è di tipo riflessivo-razionale. «La riflessione è solo una forma per così dire esagerata in cui l'esserci è cosciente di se stesso». È invece un "aversi" come sentirsi e comprendersi (*sich befinden*) in modo proprio, autentico.

Ora la situatività (*Befindlichkeit*) che trova espressione nell'*hedone*, presenta una duplice possibilità, in quanto il sentirsi-situato (*Sichbefinden*), può avere il carattere 1. della *airesis*, 2. della *phyghe*: [...] dirigersi verso l'esserci o allontanarci dall'esserci, per così dire fuggire da esso. [...] *Airesis* e *phyghe* sono i caratteri che contraddistinguono la possibilità fondamentale della vita come possibilità di essere presso se stessi; [...] sono le motilità fondamentali dell'esserci (CF, p. 275).

Dirigersi verso noi stessi o allontanarci da noi stessi: sono di fatto quelle che poi Heidegger chiamerà esistenza autentica e inautentica; scelta risoluta di sé, oppure fuga e dispersione del sé.

Perciò dicevamo che la *hedone* indica contemporaneamente la base di ogni possibile sentire (come esistenziale fondamentale), ma indica anche la pienezza (impregnata di colori, come abbiamo letto prima) a cui possiamo (e per certi versi dobbiamo) tendere. Sia pur nella consapevolezza di quanto sia utopica, attimale la sua attuazione reale.

«Ad ogni pathos coappartiene la *hedone* (*mit jedem pathos mitgegeben ist hedone*)», ma questo "aversi" è possibile «nelle due possibilità della *airesis* e della *phyghe*» (CF, p. 276). È solo la pienezza del possesso di sé trasforma quel sottofondo "edenico" che appartiene ad ogni pathos (che è il piacere del sentirsi vivere) in "un" pathos ben preciso, che è quello del piacere/felicità del compimento di sé. Heidegger addirittura con Aristotele qui parla di "salvezza" del sé (CF, pp. 287-88). Speranza di una possibile salvezza dalla dispersione dell'inquietudine (ed è chiaro che qui in controluce c'è Agostino)²⁰.

Ma cosa salva, come salva, e dove porta? Qui ci vorrebbe un altro saggio. Limitandoci a dei cenni, e continuando su questa scia interpretativa, diremmo così: *cosa salva?* Il giusto mezzo. *Come salva?* Nuovamente e inevitabilmente attraverso i *pathe*. *Dove porta?* Alla pienezza della *hedone* e della *eudaimonia*.

Possiamo quindi conclusivamente provare ad articolare la nostra proposta interpretativa.

6. *Pathe dell'autenticità: l'eudaimonia come telos*

Il tema della felicità viene spiegato meglio nella prima parte delle lezioni del 1924 (CF, pp. 96 ss.) e verrà poi ripreso e approfondito nel semestre successivo, nel corso *Il Sofista di Platone*, che però è lungamente di nuovo anche su Aristotele. Ma fermiamoci al 1924. La *eudaimonia*, dice Heidegger, «tradotta abitualmente con felicità», è «ciò che costituisce l'autenticità dell'esserci dell'uomo» (CF, p. 109)²¹. Ma non può essere confusa con il piacere solitario di un essere autosufficiente. Perché noi siamo animali politici. «L'esserci stesso

²⁰ Cfr. Esposito (2005).

²¹ Heidegger ovviamente distingue diversi tipi di felicità e di esistenza (CF, p. 108): quella che si ferma al piacere immediato, al godimento (*bios apolaustikos*); quella che vive di un prendersi cura concreto, delle relazioni, del rapporto con gli altri (*bios politikos*); e infine il *bios theoretikos*, che però non è scisso da quello "politico".

racchiude implicitamente in sé l'essere con i genitori, i figli, la moglie, gli amici, e tutti coloro con cui uno convive nella polis» (CF, p. 129). La felicità non è chiusura in sé, né somma di tanti piccoli beni o piccole relazioni (CF, p. 130), ma «un determinato essere-reale della vita come tale: in riferimento alla *arete*». Ma in cosa consiste questa «virtù» esistenziale e relazionale? Qui il discorso sull'etico-politico e sulla felicità si ricollega al tema della *diathesis* e al *pathos*, e quindi ai passi da cui siamo partiti. E che ora possiamo intrecciare tra loro a livello interpretativo²².

Se l'*eudaimonia*, così come l'*hedone*, è insieme un dato, una possibilità, ma anche un compito, allora va compresa nella logica del «movimento» dei *pathe*. Questo movimento/mutamento può portare verso il basso (verso la discesa, la fuga da sé) oppure può portare ad un cambiamento radicale, in direzione della scelta del sé, cioè può portare ad una «*exis*» ben precisa, che Heidegger chiama: essere pronto, decisione, risolutezza: *proairesis* – *Entschlossen-sein* (CF, pp. 171 ss.)

Già qui è chiaro quello che sarà detto in *Essere e tempo*: la possibilità dell'autenticità è «possibilità dell'essere risoluti-a»; «possibilità di decidersi, in un determinato attimo», ad un determinato «*kairos*»: risolversi in questo o quel modo (CF, p. 174). La *proairesis* è quella che poi verrà chiamata «decisione anticipatrice»: «un tendere a qualcosa nel senso di averla in anticipo, in modo tale che ciò a cui si tende sia in un certo senso anticipatamente già presente – *proairesis*» (CF, pp. 174-75).

La *proairesis* non è una scelta qualsiasi o un desiderare qualsiasi. Ma è la decisione per «tutto quanto è decisivo per il mio essere, per il modo peculiare in cui io sono, per il mio *ethos*» (CF, p. 177). Capiamo, quindi, perché sia così importante l'analisi della *Retorica* per la comprensione dei *pathe*: perché ci consente di comprendere che le nostre tonalità emotive sono (e possono essere) orientate. Non solo dal bravo o cattivo oratore. In generale dagli altri, dalle loro opinioni, e ancora più in generale dai casi e dagli eventi della vita.

Noi, innanzitutto e per lo più, siamo nei *pathe* (e siamo nel mondo) in maniera inautentica. In questo Corso Heidegger non dice «inautentica», ma «oscillante». «Il nostro comportamento nel mondo è «più o meno», all'interno di queste oscillazioni ci comportiamo «più o meno», muovendoci nel mondo in un modo medio. [...] Se ne deduce che «pervenire alla disposizione d'animo autentica» significa «pervenire al mezzo», passare dagli estremi delle oscillazioni al mezzo» (CF, p. 200). Ma il mezzo non è la medietà. Al contrario è l'attimo della decisione che mi consente di allontanarmi dall'oscillazione della massa. «Il mezzo non è altro che il *kairos*» (*ibidem*).

Sono sempre nei *pathe*. Non posso uscirne. Però, nella misura in cui afferro il giusto mezzo – o, come dice anche Heidegger, il «giusto sentirsi situato, nell'essere ripartito dall'attimo» (CF, p. 205) – allora tra le diverse *exeis*, le diverse possibilità, potrò scegliere l'*arete*, il mio essere autentico²³.

Infatti, il giusto mezzo «è tutt'altro che l'etica di una medietà mediocre e del vivere convenzionale» (CF, p. 208). Tantomeno è un'etica aprioristica (p. 211). Perché l'*exis* e la scelta si danno di volta in volta, diversamente per ogni singolo, e diversamente in ogni momento della nostra esistenza. Non esiste una misura geometrica e universale del «mezzo». Ognuno ha suo giusto mezzo, nella sua singola storia, tra le persone e gli eventi che in un preciso momento si trova a vivere²⁴.

Per il nostro essere, caratterizzato dall'essere di volta in volta, non si dà alcuna norma unica e assoluta. ciò che importa è formare l'essere dell'uomo in modo tale che esso acquisisca la capacità di tenere il giusto mezzo. Questo però non significa altro che [...]

²² «Il modo eccellente di essere nell'essere l'uno con l'altro consiste nel parlare l'uno con l'altro» (CF, p. 165). «Ci si prende cura dell'*eudaimonia*: nel prendersi cura di ciò con cui la vita ha a che fare [...]. Essere l'uno con l'altro nel modo del prendersi cura». Cfr. poi §26 di *Essere e tempo*.

²³ CF, p. 205: «La *praxis* è caratterizzata dall'*arete* e l'*arete* è caratterizzata dalla *exis proairetike*. [...] che contiene implicitamente in sé l'orientamento primario nei confronti del *kairos*: «succeda quel che succeda, io ci sono!»

²⁴ CF, pp. 211; 213: «La *exis* non è nient'altro che un come del *pathos*, l'essere fuori di sé, ovvero essere pronto per»

essere pronto per ogni attimo; non routine, ma tenersi liberi, *dynamis* nella *mesotes* (CF, pp. 215-216).

E questo è necessario: tenersi pronti per ogni attimo. È necessario se ci ricordiamo quello che abbiamo detto prima sulla motilità dell'esistenza. «La vita umana non può essere tutta costantemente presente. [...] L'esserci si perde. La possibilità decade e necessita di una appropriazione sempre nuova e costantemente ripetuta» (CF, p. 219). È l'autenticità di *Essere e tempo*: la cosa che rende più pieni e felici è anche la cosa più difficile da vivere e raggiungere; tanto che appunto sovente la raggiungiamo non nell'attimo, ma solo per un attimo, per pochi attimi.

Il "mesos" è difficilissimo a trovarsi e facilissimo a mancarsi, e le oscillazioni sono inevitabili. Cadere in preda all'ira è facile, essere adirati nell'attimo giusto è difficile. Necessita della possibilità di cogliere l'attimo nella sua totalità. È per questo che l'agire in base alla *mesotes*, permanendo in essa, è raro (CF, p. 219).

L'autenticità, la felicità, la *mesotes* non è pianura, ma cima, da riconquistare sempre di nuovo. «L'*arete* è un culmine, la vetta suprema, *akrotes*. [...] È *mesotes* se riferita alla sua intrinseca possibilità, ma è *akrotes* se riferita all'*eu*» (CF, p. 222). E, certo, poi, Heidegger, con Aristotele, suggerisce alcuni strumenti: l'abitudine, l'esercizio, l'educazione. Ma qui ci interessa riprendere e sottolineare l'esempio prima citato, l'essere in preda all'ira, essere adirati nell'attimo giusto. Perché è solo un esempio, ma ci fa capire che la *mesotes* è innanzitutto il giusto mezzo delle tonalità emotive; ed è consonanza/unità tra tutte le componenti del Sé: *pathos*, *exis* e *logos*. Per ogni tonalità emotiva (ma anche per ogni comprensione/progetto, e per ogni discorso) c'è la possibilità di una inautenticità e di una autenticità; del rimanere nell'oscillazione, o nel vivere il giusto mezzo; del lasciarsi prendere passivamente o dell'afferrare, decidere, scegliere ciò che si sta vivendo.

Perciò condividiamo solo parzialmente l'interpretazione che vede una sfumatura negativa del *pathos* o del piacere in questo Corso²⁵. Dipende dal "come" del *pathos*. Certo il *pathos* può far perdere il controllo, ma anche darlo. E, anche nel piacere, c'è una possibilità di afferramento/positiva e non solo deiettiva.

Nel corso su *La volontà di potenza come arte*²⁶, molti anni dopo, Heidegger lo dirà chiaramente: una cosa sono, per esempio, l'innamoramento e l'ira, i sentimenti vissuti come affetti, passeggeri, brucianti, superficiali, meri accadimenti, cose da cui veniamo attaccati, assalti, e ci portano fuori di noi, ci fanno perdere la testa. Un'altra cosa sono amore e odio, e in generale le autentiche passioni, in cui gli affetti diventano scelte, nel bene e nel male: la passione è apertura e decisione, *Entschlossenheit*.

C'è un *pathos* che mi fa perdere²⁷ e uno che mi fa conquistare me stesso. In sé la paticità non è né positiva né negativa. È. Ma cosa vogliamo farne, dipende da noi. Anche da noi.

Tornando al filo del discorso, quindi: la tensione autentica dell'*hedone* è l'*eudaimonia*. E questa, a nostro avviso, è la tonalità fondamentale per Heidegger²⁸. Non l'angoscia. Che certo è decisiva (nel senso che porta all'attimo della decisione), ma non è il *telos*, la meta. E questo è in controluce anche in questo Corso. Ci arriviamo conclusivamente.

7. *Pathe dell'autenticità: il phobos, per il salto*

Sappiamo che in *Essere e tempo* l'*Angst* è ciò che consente all'esserci disperso (nel Si) la ripresa e il rilancio nelle possibilità autentiche del Sé. Anche in questo caso il mutamento non avviene nella coscienza o nella ragione, ma in una e grazie ad una tonalità emotiva.

²⁵ In questa direzione ci pare vada in parte Gurisatti nell'*Avvertenza* del curatore dell'edizione italiana, CF, p. 23.

²⁶ Heidegger (1994)

²⁷ CF, p. 176.

²⁸ Cfr. su questo Caputo (2001b).

Non una qualsiasi. Quella più potente delle altre, la *Grundbefindlichkeit* dell'angoscia. Il corso del 1924 parla di "phobos"²⁹.

Questa paura/angoscia (*phobos*) va afferrata. Nel momento in cui, nel colmo dell'inquietudine, nel terrore di non essere nulla e poter non essere più nulla, avverto al contrario «la possibilità di non essere annientato», avverto che «la possibilità della salvezza non va esclusa», che ho «la possibilità di essere salvato – in breve: di essere» (CF, p. 288), allora finalmente avverto anche che realmente davanti a me ho due possibilità: l'afferrare me stesso o il fuggire me stesso: *airesis* e *phyghe*, essere o non essere pienamente me stesso.

Ogni pathos ha una possibile *exis*, abbiamo detto. E la possibilità a cui porta la paura/angoscia è il coraggio. «La paura è condizione di possibilità del coraggio [...]: ciò che importa è prendere coraggio, afferrarlo – è aver paura nel giusto modo, pervenendo così alla risolutezza» (CF, p. 289).

La speranza della salvezza (*elpis soterias*), emersa nella paura e afferrata con coraggio, diventa decisione. «Colti dall'inquietudine, [...] si diventa pronti per deliberare», per «disporre dell'attimo nel giusto modo: Aristotele dice una volta che *sozei mesoteta*, salva il giusto mezzo, mi porta in quell'essere autentico che corrisponde alle circostanze» (CF, pp. 288-89).

Ed ecco che angoscia ed *eudaimonia* tornano paradossalmente a darsi la mano, mutandosi l'una nella possibilità dell'altra, come richiede la *metabolè* del pathos, e come consente la possibilità di autentico afferramento del nostro sentire.

8. Concludendo

Crediamo di aver mostrato l'importanza del Corso del 1924 per la costruzione del concetto di *Befindlichkeit*: *origine che resta*, pur nelle modifiche, nel prosieguo del percorso heideggeriano.

Resta anche futuro? Le pagine aristoteliche ripensate da Heidegger possono avere un senso, ancora, oggi, in quest'epoca post-heideggeriana? Sarebbe ovvio, in una logica storiografista, rispondere di no: dato che Heidegger stesso ha "svoltato", in una direzione poco patico-aristotelica, e decisamente ontologico-storica. Sarebbe, d'altro canto, sin troppo facile e retorico, in un momento come questo – segnato da una pandemia che sta costringendo tutti a vivere in maniera amplificata la dimensione affettiva – sottolineare quanto siano importanti riflessioni come quelle che abbiamo ripreso, per ripensare il proprio rapporto con il corpo; fare discernimento su cosa sia la "felicità" (e come si connetta alla felicità degli altri, e alla virtù); prendere decisioni senza evitare fughe; interrogarsi su ciò che "propriamente" siamo; cercare una "mesotes" in tutte le cose (di volta in volta, ognuno singolarmente e tutti insieme); prendere consapevolezza di quanto e come le passioni possano diventare luogo di apertura e relazione, o di chiusura e opposizione; comprendere la necessità e l'importanza di attraversare paura e angoscia, senza perdere di vista il *telos* della ricerca (felice) di sé; sperimentare che, proprio quando si avverte di poter non essere più nulla, allora può nascere al contrario anche la percezione che una «possibilità di salvezza che non va esclusa»: quel coraggio da afferrare, per avviare il cammino della risalita. E quella speranza da coltivare, per abitare il presente in vista del futuro, di un futuro in cui ancora esser-ci.

²⁹ Qui Heidegger non tematizza con chiarezza la distinzione tra paura e angoscia. Anche perché il riferimento per questa distinzione non è Aristotele, ma, come dice Heidegger stesso nel § 17 (CF, p. 207) sono Agostino e Lutero (*timor servilis* e *timor castus*). Quindi anche quando nel Corso del 1924 Heidegger pare elogiare la paura, in realtà, a nostro avviso, sta pensando all'angoscia. Cfr. p. 288 dice: «si può avere a che fare con la paura in un altro senso, che chiamiamo angoscia o orrore: il che avviene quando ci sentiamo spaesati» (che sono proprio i termini poi adoperati per l'angoscia in *Essere e tempo*).

Tra l'altro una cosa veramente interessante, qui, è che proprio da questo spaesamento originario Heidegger fa nascere il *logos*, la parola, il linguaggio, il dialogo, il bisogno di parlare con gli altri. Cfr. Pasqualin (2015), pp. 159 ss.

Sin troppo facile e retorico, ma forse necessario. E, se fosse così, allora anche questo lavoro ricostruttivo, anche nei suoi aspetti più tecnici e filologici, non sarebbe stato del tutto inutile.

Bibliografia

- CF Heidegger, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Aristotele (1990) *Etica nicomachea*, trad. it. a cura di A. Plebe, in *Opere 7*, Laterza, Roma-Bari.
- Aristotele (1992) *Retorica*, trad. it. a cura di A. Plebe, in *Opere 10*, Laterza, Roma-Bari
- Agosta, L. (2010), "Heidegger's 1924 Clearing of the Affects Using Aristotle's Rhetoric, Book II", *Philosophy Today*, Vol. 54, n. 4, pp. 333-345.
- Canzonieri, A. (2016), *Ermeneutica della vita pratica. Deliberazione e persuasione attraverso Heidegger e Aristotele*, Mimesis, Milano.
- Caputo, A. (2000), "L'origine dell'affettività. M. Heidegger a Marburgo", *Intersezioni*, Vol. 20, anno 1, pp. 59-68.
- Caputo, A. (2001a), *Vent'anni di recezione heideggeriana (1979-1999). Una bibliografia*, Franco Angeli, Milano.
- Caputo, A. (2001b), *Pensiero e affettività. Heidegger e le Stimmungen (1889-1929)*, Franco Angeli, Milano.
- Caputo, A. (2017), "For a Reinterpretation of Heideggerian 'Stimmungen'. From Music to Neuroscience?", *Logoi*, n. III/9, pp. 111-135.
- Cimino, A. (2004), "Heidegger, Aristotele e la filosofia antica: nuovo materiale per la ricerca. La *Vorlesung* del semestre estivo 1924 e l'edizione italiana delle lezioni del semestre estivo 1926", *Teoria*, Vol. 24, n. 1, pp. 165-175.
- Coriando, P.L. (2002), *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Da Re, A. (2019), *Heidegger interprete dell'etica aristotelica nelle lezioni del 1924*, in Gurisatti, G., Gnoli, G. (2019), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia, pp. 163-169.
- Della Pelle, P. (2014), "Miteinandersein: L'idea Dell'Altro' nello Heidegger interprete della *Retorica* aristotelica (1924-1925)", *Paradigmi*, n. 2, pp. 135-154.
- Denker, A., ed. (2007), *Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg.
- Esposito, C. (2005), "Heidegger: da Agostino ad Aristotele, in Palumbo, P. (ed.) *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*", *Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, Dicembre, pp. 66-84.
- Gross, D. M., Kemmann, A., ed., (2005), *Heidegger and Rhetoric*, State University of New York Press, Albany.
- Gurisatti, G. (2019), *Franco Volpi e l'etica rimossa di Heidegger. Considerazioni a margine dei Concetti fondamentali della filosofia aristotelica (1924)*, in Gurisatti, G., Gnoli, G. (2019), *Franco Volpi. Il pudore del pensiero*, Morcelliana, Brescia, pp. 179-194.
- Heidegger, M. (1973) *In cammino verso il linguaggio [1950-1959]*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1987) *Segnavia [1976]*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1990) *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele [1921-1922]*, trad. it. a cura di M. De Carolis, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1992) *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività [1923]*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1993), *Per la determinazione della filosofia [1919]*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.

- Heidegger, M. (1994) *Nietzsche* [1936-1946], trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1997), *Besinnung* [1938-1939], *Gesamtausgabe* Bd. 66, a cura di F.W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1998) *Il concetto di tempo* [1924], trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Essere e tempo* [1927], trad. it. a cura di P. Chiodi riveduta da F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2013) *Il "Sofista" di Platone* [1924-1925], trad. it. a cura di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. Arendt, H. (2007), *Lettere e altre testimonianze: 1925-2975*, trad. it a cura di M. Bonola, Einaudi, Torino.
- Imdahl, G. (1997), *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 200-212.
- Kalariparambil, T.S. (1999), *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlin.
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's «Being and Time»*, University of California Press, Berkeley.
- Marassi, M. (2006), "Heidegger e la Retorica di Aristotele. Risposta alla domanda: quando il logos diventa pistis?", *Studi di Estetica*, Vol. 33, pp. 258-259.
- Pasqualin, C., (2012), "All'origine del concetto di situazione emotiva: la lettura heideggeriana della Retorica di Aristotele nel semestre estivo 1924", *Paradosso*, vol. I, pp. 59-83.
- Pasqualin, C. (2015), *Il fondamento "patico" dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger*, Schibboleth, Roma.
- Piazza, F. (2019), "Retorica e vita quotidiana. Che cosa ha ancora da dirci Heidegger sulla Retorica di Aristotele", *Giornale di Metafisica*, Vol. 41, n. 1, pp. 261-277.
- Pocai, R. (1996), *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Alber, Freiburg/München.
- Rilke, R.M. (1978), *Elegie duinesi*, trad. it. a cura di E. e I. De Portu, Einaudi, Torino.
- Rodriguez, A. (2003), *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Königshausen und Neumann, Würzburg.
- Scult, A. (1999), "Aristotle's Rhetoric as Ontology: A Heideggerian Reading", *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 32, n. 2, pp. 146-159.
- Smith, P.C. (1995), *The Uses and Abuses of Aristotle's Rhetoric in Heidegger's Fundamental Ontology: The Lecture Course, Summer, 1924*, in Babich, B.E. (ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, S.J. Kluwer, Dordrecht, pp. 315-333.
- Volpi, F., (1990), "La «riabilitazione» della *dynamis* e dell'*energheia* in Heidegger", *Aquinas*, vol. 33, n. 1, pp. 3-28.
- Volpi, F. (1992), *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in Vattimo, G. (ed.), *Filosofia*, Laterza, Roma-Bari, pp. 215-252.
- Von Herrmann, F.-W., (1974), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Zocchi, E. (2017), "Stimmung e trascendenza. Il ruolo del *pathos* in Martin Heidegger", *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, Vol. 8, n. 1, pp. 47-60.

La distruzione di “possibile” e “reale” nel giovane Heidegger

Abstract: *The Destruction of “Possible” and “Real” in the Early Heidegger*

The paper explores the connection between facticity and destruction by taking into account Heidegger's theory of modalities and his understanding of “possible” and “real”. It follows the dismantling of Augustine, Aristotle and Leibniz carried out by Heidegger between 1919 and 1928.

Keywords: Destruction, Heidegger, Modalities, Possible, Real

«Come arriva Aristotele a questi “concetti”? Κινησις. [...] Possibilità-realtà-necessità. Fin troppo conosciuto – troppo trattato – logoro, eppure solo *esteriormente*. [...] Come *bloccare questo destino*?! [Ma] le cose suddette [vengono] dal profondo di questo destino»¹.

In un manoscritto redatto tra il 1931 e il 1932, Martin Heidegger riflette sui concetti modali indicando come loro scaturigine il problema del divenire. Egli radica sin da subito la sua riflessione in una considerazione storico-filosofica delle varie accezioni date a questi concetti. Lo scopo del presente contributo è utilizzare le riflessioni sulle modalità per indagare la nozione di fenomenologia heideggeriana come ermeneutica distruttiva della fatticità².

Von Herrmann³ identifica nella variazione del campo oggettuale e nell'arricchimento dell'impianto metodologico le due modifiche heideggeriane alla filosofia di Husserl. Nel primo caso, Heidegger sostituisce alla fenomenologia degli atti di coscienza la fenomenologia dell'esserci; per quanto riguarda il metodo, invece, egli aggiunge alla riduzione e alla costruzione l'elemento della distruzione fenomenologica. Il percorso che culmina con *Essere e tempo*, dunque, «si basa sulla convinzione che la filosofia sia una “lotta per il metodo” e parte da quell'esigenza di riportare la filosofia alla vita»⁴.

Dal punto di vista metodologico, Heidegger intende la riduzione come spostamento dello sguardo dall'ente all'essere⁵. Anche la costruzione viene riformulata e consiste ora nel progetto dell'ente alla luce del suo essere⁶. Egli aggiunge quindi un terzo elemento al metodo fenomenologico ereditato da Husserl: «alla costruzione riducente dell'essere appartiene necessariamente una distruzione, cioè una decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono anzitutto essere necessariamente impiegati»⁷. La critica distruttiva si articola in quattro operazioni: «1. Specificazione iniziale delle ambiguità, 2. Preliminare esplicazione, 3. Esplorazione delle pre-delineazioni, 4.

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ Heidegger (2013), pp. 9-11.

² Seguendo le indicazioni di De Carolis (in GA 61, pp. 231-232) e Marini (2006), p. 1447, si traduce il binomio *Faktizität/faktisch* con *fatticità/fattizio*.

³ Von Herrmann (1997).

⁴ Ruoppo (2008), p. 27.

⁵ GA 24, p. 19.

⁶ Ivi, p. 20.

⁷ Ivi, p. 21. Crowe (2006) sottolinea la dipendenza della *Destruktion* dalla *destructio* di Lutero. L'accurata analisi delle fonti religiose dimentica però il confronto col metodo husserliano su cui invece, come emerge dai passaggi citati, la pratica distruttiva si installa. Sulla natura fenomenologica della distruzione: Volpi (2000).

Comprensione della pre-concezione»⁸. Si riportano di seguito alcuni chiarimenti riguardo al concetto di distruzione.

La distruzione è anzitutto un'azione positiva, che intende «esplicitare le situazioni originarie [...] dalle quali scaturiscono le esperienze filosofiche fondamentali, di cui quelle posizioni ideali sono [...] elaborazioni teoretiche»⁹. Oltre ad avere intento costruttivo, la distruzione rimane fedele al monito husserliano della *Voraussetzungslösigkeit*; se infatti è essenziale che ogni ricerca prenda avvio dal patrimonio concettuale disponibile, la necessità della distruzione «vale, a maggior ragione, per una filosofia che rifiuta di adottare, da epigona, semplicemente i punti di partenza di sistemi provenienti dalla storia»¹⁰.

Heidegger si serve del confronto con Husserl anche per evidenziare i rischi derivanti dal misconoscimento della distruzione. Ciò che si ottiene non considerando la storia del pensiero non è la mancanza di presupposti, ma piuttosto l'ingenua sottomissione al presupposto *en vogue*: è necessaria una «radicale critica storica [...]. Quanto si rendano le cose facili lo mostra la astoricità della fenomenologia: si crede che l'oggetto sia da ottenere in una *evidenza naif* per mezzo di un punto di osservazione arbitrario»¹¹.

La *Destruktion* si radica ontologicamente nella storicità e nella deiezione dell'esserci a cui, in quanto ente gettato e situazionale, appartiene necessariamente una tradizione. Anche sotto questo rispetto, Heidegger sottolinea che «il fenomeno della situazione è ancora, da un punto di vista fenomenologico, poco familiare e poco compreso nel suo significato fondamentale»¹². Dalla valorizzazione ontologica della situazione scaturisce un'indicazione di metodo; è proprio per il suo misconoscimento, infatti, che «nella fenomenologia [...] ci si sorprende spesso nel tentativo di “estrapolare dal loro contesto” le parole, [...] riempiendo intuitivamente il significato estrapolato dal contesto e ponendo ciò che in questo modo si ottiene come una datità assoluta»¹³.

Secondo fondamento ontologico della distruzione è la deiezione come *logorarsi della significatività*. Come si afferma in *Essere e tempo*, la distruzione sorge in risposta al «coprimento, sia esso nascondimento, ricoprimento o travestimento»¹⁴. Se «la filosofia non consiste nel dedurre definizioni generali, essendo invece sempre un momento dell'*esperienza fattizia della vita*»¹⁵, e se quest'ultima è necessariamente caratterizzata da un «passaggio della significatività [...] [alla] non-originarietà»¹⁶, allora, per tornare alla significatività originaria, sarà necessaria un'opera di distruzione che ritrovi la direttrice di senso e l'esperienza fondamentale che ha dato origine ai significati esaminati. Heidegger ricuce così, per mezzo della distruzione storico-critica, il legame da tempo reciso tra «i concetti [...] [e il loro] originario rapporto esistenziale»¹⁷.

Si introduce in tal modo la seconda modifica heideggeriana alla nozione di fenomenologia: la fatticità dell'esserci come campo d'indagine. Essa è definita da Heidegger come il carattere d'essere di quest'ultimo e indica «*di volta in volta* questo esserci [...] nella misura in cui esso [...] “*ci*” è»¹⁸. Il *Dasein* ha una caratterizzazione d'essere tale per cui esso ci è, esiste, nel modo in cui di volta in volta si relaziona al suo proprio essere; gli appartiene dunque una comprensione del proprio essere che si realizza di volta in volta secondo una particolare modalità.

Conseguentemente, ogni descrizione dell'esserci e della sua struttura può fornire solo un'indicazione formale di quest'ultima, poiché ogni sua caratteristica emerge come tale solo nell'attuazione; l'esistenza «si dischiude soltanto a un'attuazione dell'esperienza che

⁸ GA 59, p. 40. Per un approfondimento; Brennan (2016).

⁹ GA 9, p. 434. Barash (2003), p. 99.

¹⁰ GA 59, p. 12.

¹¹ GA 63, p. 77.

¹² Ivi, p. 34.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ GA 2, p. 52. Winter (2011) analizza i diversi tipi di coprimento e ha il pregio di esaminare la proporzionalità inversa tra deiezione e valorizzazione della possibile.

¹⁵ GA 59, p. 36.

¹⁶ Ivi, p. 37.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ GA 63, p. 17.

si sforzi di essere radicalmente storica»¹⁹. Alla dimensione sincategorematica dell'esserci²⁰ fa da contrappeso una plasticità del metodo da utilizzare, che dev'essere pronto a specificarsi nell'incontro con le cose, essendo il suo oggetto, la vita fattizia dell'esserci, caratterizzato dalla *Jeweiligkeit*²¹.

Quando poi la motilità (*Bewegtheit*) diviene oggetto di indagine, l'asimmetria tra indicazione formale del fenomeno e considerazione di esso nella sua attuazione aumenta esponenzialmente: «è una cosa distorta [...] il voler partecipare alla motilità in quanto tale. La motilità si vede in realtà solamente a partire dal “soggiornare” di volta in volta genuino»²².

Si ripercorrono di seguito le tappe della distruzione dell'ontologia riguardo al problema della motilità esistenziale, analizzando parallelamente lo sviluppo dell'interesse verso i concetti modali e l'intreccio tra quella problematica e questi strumenti concettuali. Come si avrà modo di osservare, se con Agostino Heidegger scopre la motilità, mediante Aristotele egli intende giustificarla e tramite Leibniz riesce a radicalizzarne il ruolo nella definizione della sostanza.

1. Il confiteri di Agostino

Nella lettura di Agostino Heidegger trova la «prima “ermeneutica” in grande stile»²³: le *Confessioni* descrivono infatti le diverse dimensioni dell'esserci umano. Heidegger valorizza l'intuizione agostiniana secondo la quale per comprendere l'esserci è necessaria un'esperienza di volta in volta attuata: «Agostino non considera la bramosia dei sensi [...] con un atteggiamento teoretico biologico-psicologico, bensì in base ai caratteri in cui egli l'ha esperita e la esperisce di fatto»²⁴.

Il primo frutto di questo metodo di conoscenza è il riconoscimento della motilità che caratterizza l'esserci dell'uomo; egli è inquieto, non esiste come un ente semplicemente presente ma «è [...] la sua possibilità»²⁵. Esposito descrive questo assunto agostino-heideggeriano affermando che «la vita, l'esistenza, “accade” senza mai “realizzarsi”»²⁶. La vita accade ma senza giungere a una fine: «L'esserci [...] è ma in quanto l'esser-in-cammino di sé stesso verso sé! Questo modo di essere [...] non va abolito [...] Bisogna invece rendergli giustizia»²⁷.

Rendere giustizia all'esistenza significa, da un lato, che il concetto formale di “esistenza” non coglie adeguatamente la natura dell'esserci, dall'altro lato, che ogni singola attuazione del come dell'esserci restituisce un'immagine non definitiva del modo in cui l'esserci ha il suo essere; «non ho mai la possibilità di richiamarmi a un momento per così dire “fissato” in cui io possa sostenere di aver penetrato me stesso»²⁸.

L'esserci non è ma ha il suo essere, si appropria del proprio essere in base alla modalità, al *Wie*, del suo esperire. L'esistenza riguarda non un *Was* ma un *Wie*. Di conseguenza, l'esperienza non è da intendersi come un passare attraverso le circostanze, ma piuttosto come una possibilità di appropriarsi del proprio essere²⁹.

Per poter comprendere i passaggi in cui Heidegger affronta il concetto di possibilità è utile ricordare che, come si afferma in *Essere e tempo*, «l'esser-possibile che via via l'esserci esistenzialmente è si distingue tanto dalla vuota possibilità logica quanto dalla contingenza di una semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa “accadergli”. In quanto

¹⁹ GA 9, p. 461. Come sottolinea Dahlstrom (1994), l'indicazione formale si contrappone alla pretesa di obiettività e definire gli enti propria delle scienze e della logica. Il suddetto contributo non radica però la necessità del metodo formale-indicante nell'esser-possibile dell'esserci come impossibilità di realizzazione. Sul dibattito critico riguardo all'indicazione formale: Shockey (2010).

²⁰ Chiurazzi (2009).

²¹ GA 9, p. 439.

²² GA 63, p. 109. Colonnello (2008), p. 94 sottolinea la necessità di reperire «concetti che [...] descrivono la particolare “motilità” senza cadere nell'errore di oggettivarla».

²³ GA 63, p. 21.

²⁴ GA 60, p. 273.

²⁵ GA 2, p. 61.

²⁶ Esposito (2010a), p. 23.

²⁷ GA 63, p. 25.

²⁸ GA 60, p. 279.

²⁹ Ivi, p. 320.

categoria modale [...] [è] inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'esserci, la prima e la più originaria»³⁰.

C'è un esser-possibile dell'esserci inteso come inesistenza di un'essenza stabile data, inesistenza di un *Was*, che, in ogni singola possibilità di contenuto o possibile ontico che gli si presenta nella realtà, ha sé stesso secondo una delle due possibilità di attuazione, vale a dire in maniera autentica o inautentica³¹.

Questi diversi livelli di possibilità – esser-possibile, possibilità di contenuto e possibilità di attuazione – dialogano organicamente nella spiegazione del termine *molestia*. Esso indica tutto ciò che, nell'esistenza dell'esserci, è capace di degradare la vita: «*molestia* per la vita, qualcosa che la degrada; e l'elemento autentico della *molestia* sta proprio nel fatto che essa può degradare, dove questo “potere” è costituito dalla stessa attuazione dell'esperienza di volta in volta data. Di conseguenza, questa possibilità “cresce” *quanto più la vita vive*»³². Alcuni eventi reali hanno la capacità di degradare la vita umana, capacità che essi tuttavia manifestano solo qualora siano percepiti come possibilità dell'esserci. La *molestia* e i singoli elementi molesti, inoltre, in quanto gettano l'ombra del degrado sull'esistenza, si qualificano come «“occasione” di serietà»³³. Solo sperando la possibilità come tale l'esserci esperisce il proprio esser-possibile e, dunque, la necessità per lui di appropriarsi della vita.

A fronte della discesa in campo del possibile, si introduce nell'ermeneutica della fatticità anche il concetto di reale. Il rapporto tra possibile e reale costituisce l'asse fondamentale su cui il primo concetto viene semantizzato. In quanto esser possibile, l'esserci non può mai divenire reale, non può mai realizzarsi³⁴; l'esser-possibile dell'esserci esclude, dunque, il suo esser-reale.

Caso particolare del legame tra possibilità e realtà è la domanda come atto umano³⁵. Esaminando l'*inquietum cor nostrum* Heidegger declina il primato della possibilità sulla realtà come primato della domanda sulla risposta. In questa gerarchizzazione inversa dei momenti interrogativi si radica la valorizzazione della problematicità (*Fragwürdigkeit*) di alcuni fenomeni. L'aggettivo *fragwürdig* non indica più ciò che è dubitabile, ricco di lacune e che deve dunque esser sottoposto ad attente indagini; esso qualifica invece gli snodi fondamentali della vita fattizia dell'uomo come fondamento ontico dell'ontologia, che meritano quindi la più attenta considerazione. Esperirsi nell'attuazione significa esperirsi come esser-possibile mai realizzato, come ente inquieto, tentato³⁶, infastidito dalla realtà stessa. Ciò vale anche per l'interpretazione che l'uomo dà di sé; anche nel *Quaestio mihi factus sum*, infatti, il verbo è da intendersi in una forma di continua attuazione. Il domandare è coestensivo alla vita: ogni momento è decisione per il proprio essere che è, a sua volta, un interrogativo, enigma irrisolto e irrisolvibile per l'esserci stesso.

La contestualizzazione del concetto agostiniano di *continentia* fornisce l'occasione per una meta-riflessione sul procedimento distruttivo. Heidegger si sofferma su questo concetto nel passaggio all'autenticità come contro-movimento rispetto alla degradazione della vita. Heidegger valorizza la componente esistenziale contenuta nella terminologia cristiana; ciò è però possibile solamente recuperando, da un lato, l'esperienza della vita che ne sta alla base, vale a dire l'esperienza di inquietudine, e dall'altro riconducendo al proprio contesto i termini stessi, oramai logorati da un utilizzo etico-morale: «Tu esigi la

³⁰ GA 2, p. 178. Sul possibile in *Sein und Zeit*: Müller-Lauter (1960); Sinclair (2018).

³¹ Von Herrmann (2001) applica al corso su Agostino la differenza tra *Vollzug- e Gehaltsmöglichkeiten*. Riguardo questi concetti in *Essere e tempo*: Von Herrmann (2005), p. 37 ss.

³² GA 60, p. 308.

³³ Ivi, p. 325.

³⁴ Riguardo a *Essere e tempo*, Esposito sostiene che il primato del possibile quale caratteristica ultima e originaria dell'esserci è messo in discussione dalla impossibilità di divenire reale. Di conseguenza, «*più in alto della possibilità sta l'impossibilità*» (Esposito, 2010b, p. 310). Esposito (1999) declina la stessa tesi riguardo ai *Contributi*.

³⁵ Serban (2016), pp. 105-111. Block (2015) analizza la teoria heideggeriana della domanda e le critiche mosse da Derrida. Sulla presunta incompatibilità tra teismo e atteggiamento interrogativo: McGrath (2006).

³⁶ Sulla *tentatio*: Esposito (2010c).

reazione contro la dispersione, contro il cadere in pezzi della vita. [...] In questo decisivo sperare vive il genuino darsi da fare per la *continentia*, che non giunge alla fine. (Non “continenza” (*Enthaltsamkeit*) – qui va perduto proprio il senso positivo –, bensì “tenere unito” (*zusammenhalten*), strappare alla *defluxio*)³⁷. La *continentia* non descrive un atteggiamento religiosamente virtuoso che sfugge alle *tentationes*, ma piuttosto il tentativo di appropriarsi unitariamente del proprio essere.

Nell’analisi del passaggio da inautentico ad autentico emerge una delle difficoltà di questo procedimento distruttivo. Il passaggio da inautenticità a vita autentica – sia nel corso su Agostino che in *Essere e tempo* – è risolto all’interno dell’esserci dell’uomo; colui che esige la reazione contro la dispersione non è altro che l’io stesso. Il passaggio non è imposto da un elemento presente della realtà e viene infatti eliminato il «Tu esigi» presente nelle *Confessioni*. Nella riduzione di Dio a un “come” dell’esperienza, la mutazione dell’esperienza cristiana, lasciando cadere uno dei due relati del nesso tra uomo e Dio, incappa in alcuni problemi teoretici: «La trascendenza del sé verso il *Tu, Domine* [...] [è] interpretata come la trascendenza del sé che esiste in se stessi»³⁸.

2. La *pandinamica aristotelica*

L’intento ontologico che soggiace all’ermeneutica della fatticità traghetta Heidegger da Agostino ad Aristotele. È necessario fondare ontologicamente la scoperta dell’inquietudine come *proprium* dell’esistenza umana nella dottrina aristotelica della potenza e dell’atto, così da trasformare la prima in una forma di motilità³⁹. Le radici ontologiche delle dottrine medievali sono dunque scoperte mediante un *Rückgang zu Aristoteles* nel corso del quale Heidegger dà vita a un ricco lessico della possibilità atto a concettualizzare adeguatamente l’inquietudine propria dell’esserci. In questi primi corsi «appaiono le scoperte, sviluppate in *Sein und Zeit* alla chiara luce del mattino, nella loro prefigurazione aurorale»⁴⁰.

Dai testi dedicati ad Aristotele emerge l’utilizzo del termine “possibilità” in senso positivo, non a intendere la non-contraddittorietà ma piuttosto la potenzialità come capacità di azione. Esso non indica la statica mancanza di completezza, quanto piuttosto il continuo accadere dell’esserci che mai si realizza. «Possibilità che può essere fraintesa come mera possibilità, possibilità pura, ovvero concepita in termini negativi: “niente impedisce che la tal cosa possa essere”. Viceversa, la “possibilità” è da intendersi nel *modus* della presenza, dell’*attitudine*, della *disponibilità a* [...] Possibilità *in negativo*: assenza di contraddizione, poter-essere in assoluto. Possibilità *in positivo*: *potere, attitudine*»⁴¹. Questo concetto di possibilità esistenziale sarà poi riproposto in *Essere e tempo* e negli scritti ad esso coevi; è ad esso che spetta, sulla realtà, un primato.

Il termine *Bewegtheit*, motilità, si qualifica, sin da subito, come uno dei fili rossi del confronto Heidegger-Aristotele; l’*incipit* del *Natorp-Bericht* recita infatti: «L’oggetto della ricerca filosofica è l’*esserci umano*, da essa interrogato nel suo carattere d’essere. Questa direzione fondamentale del domandare filosofico [...] deve essere compresa come l’afferrare, in modo esplicito, una motilità fondamentale della vita stessa»⁴². La realtà è per entrambi i filosofi caratterizzata da una dimensione dinamica, e la motilità storica è la manifestazione di tale dinamicità nell’uomo. Il senso fondamentale della motilità fattizia è riconosciuto nella cura, quale struttura che definisce l’esserci come ente che si rapporta ad un mondo e tende a disperdersi in esso. Esiste però un contromovimento possibile all’interno di questa motilità decadente, come tentativo di afferrare la «vita in relazione alle sue possibilità esistenziali»⁴³.

³⁷ Ivi, p. 265.

³⁸ Esposito (2010a), p. 26.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Colonnello (2008), p. 88.

⁴¹ GA 22, p. 263. Mohanty (1999), pp. 168-179 inserisce il concetto di possibile positivo in una più generale teoria fenomenologica delle modalità. A favore di una nozione di possibilità comune a Husserl e Heidegger si esprime anche Serban (2016).

⁴² GA 62, p. 12.

⁴³ Ivi, p. 30. La motilità fattizia come unità di movimento e contromovimento è approfondita in GA 61.

Nella semantizzazione della motilità Heidegger rintraccia l'importanza di Aristotele per l'ontologia fondamentale: «Alla luce del problema della fatticità [...] Aristotele è solo il compimento e il concreto sviluppo della filosofia precedente; allo stesso tempo, tuttavia, Aristotele assume nella sua *Fisica* un nuovo principio fondamentale [...] Il fenomeno centrale, esplicito nella *Fisica*, è l'ente nel modo del suo essere-mosso»⁴⁴. La quadruplici operazione distruttiva agisce in maniera duplice permettendo di distinguere tra (a) dimensioni mancanti nella filosofia indagata – in questo caso Aristotele misconosce la peculiarità dell'uomo rispetto agli altri enti –, e invece (b) le innovazioni filosofiche nella loro forma originaria ed autentica – la scoperta dell'ente come essere-mosso. Heidegger intende dunque combinare e completare il guadagno ontologico aristotelico con il guadagno ermeneutico-esistenziale agostiniano, riallacciando le tesi di quest'ultimo alla problematica ontologico-metafisica fondamentale.

La decostruzione di potenza e atto è particolare perché riposa su un duplice e comune bersaglio polemico: Elea e Megara. Heidegger distrugge Aristotele schierandosi con lui contro i suoi nemici. L'ammissione dell'“essere-mosso” è funzionale al superamento della filosofia eleatica, che rappresenta il più antico bersaglio polemico di Aristotele e di Heidegger nel *Natorp-Bericht*. Parmenide e i suoi discepoli non hanno guadagnato una corretta via d'accesso al mondo; la loro «teoria dell'essere è tale da impedire fondamentalmente l'approccio all'ente in quanto mosso»⁴⁵.

Il corso del semestre 1921-22 ripropone l'importanza di Aristotele nell'interpretazione di alcuni fenomeni fondamentali per l'analisi della vita fattizia. In un lungo appunto sull'inquietudine Heidegger ribadisce i collegamenti tra «Quiete-inquietudine; fenomeno e movimento (cfr. il fenomeno del movimento in Aristotele)»⁴⁶. L'inquietudine è coestensiva alla vita stessa che viene concepita come possibilità⁴⁷.

Le riflessioni più approfondite su potenza e atto sono contenute nell'analisi scrupolosa di *Metafisica IX*⁴⁸. La dottrina di *dynamis* e *energeia* si scontra subito con una difficoltà: «Trovare delle forze è altrettanto semplice quanto trovare alberi, case, monti, corsi d'acqua oppure il tavolo e la sedia?»⁴⁹. Anche assumendo l'esistenza di una realtà dinamica, lo iato eleatico tra dimensione fenomenica osservabile e la sua giustificazione razionale non viene colmato. Il problema non è più semplicemente la definizione del movimento ma l'accessibilità del fenomeno stesso del movimento. Questo problema introduce il secondo bersaglio polemico di Heidegger e Aristotele: la prospettiva della scuola Megarica, secondo cui c'è *dynamis* solo se essa si realizza, cioè solo nell'esercizio.

È necessario garantire una realtà alla possibilità e una qualche datità fenomenologica al possibile, per poter «affermare che la capacità non esercitata non è solo qualcosa di possibile, ma anche qualcosa di già accessibile. Una capacità possibile è qualcos'altro rispetto ad una capacità reale; ma una capacità reale, per essere tale, non ha bisogno di essere svolta, di essere realizzata»⁵⁰. Heidegger utilizza i termini legati al verbo 'über' per spiegare la coappartenenza di capacità, possesso ed esercizio: se, come vogliono i Megarici, l'esecuzione fosse esercizio (*Ausübung*) non sarebbe necessario distinguere tra il non

⁴⁴ GA 62, p. 40.

⁴⁵ Ivi, p. 71.

⁴⁶ GA 61, p. 126. Su questo corso: Sommer (2006); Colonnello (2008).

⁴⁷ Ivi, p. 117.

⁴⁸ Il corso del 1931 supera i limiti temporali introdotti in apertura. Tuttavia, la valorizzazione heideggeriana dell'unità tra fisica e metafisica aristotelica (Brogan, 2005) collega il corso alle analisi sulla motilità dei primi anni '20. Di più, la cura per la lettera aristotelica lascia poco spazio allo sviluppo di riflessioni proprie, facendo però emergere gli snodi aristotelici che suscitano in Heidegger maggior interesse. Infine, il corso del 1931 distingue nettamente tra la possibilità dell'ente e la potenzialità esistenziale in un'ottica di valorizzazione della seconda, rimanendo così fedele all'impianto modale di *Essere e tempo*. Pur evidenziando le novità delle interpretazioni di Aristotele successive alla svolta, anche Volpi (2010) sottolinea come, a differenza di *Dell'essenza e del concetto di Physis* (Aristotele, *Fisica B I*) del '39, il corso del '31 si sviluppi nell'alveo dell'interpretazione di Aristotele iniziata negli anni 20 e volta a comprendere il significato fondamentale dell'essere. Esso, sottolinea altrove Volpi (1990), continua l'utilizzo fenomenologico di Aristotele e, distanziandosi da Brentano, si orienta verso una critica alla soggettività husserliana.

⁴⁹ GA 33, pp. 59-60.

⁵⁰ *Ibidem*.

esercitare (*Nicht-ausüben*), cioè la situazione opposta all'esercizio per cui il costruttore non sta costruendo, e il non-essere-al-punto-giusto-per (*Aus-der-Übung-sein*), cioè la situazione per cui il vasaio non è in grado di costruire una casa. Questa dimensione si oppone però alla situazione di possesso della capacità come l'essere-al-punto-giusto-per (*In-der-Übung-sein*) e non all'esercizio, tant'è che quest'ultimo (come *Einübung*) può essere via di passaggio dall'uno all'altro degli opposti imparando o disimparando una determinata capacità⁵¹.

Esaminando i passi aristotelici, Heidegger ripropone più volte i risultati dell'analitica esistenziale del 1927. Egli, tuttavia, non presenta le sue tesi come parentesi teoretica nel mezzo dell'esegesi o come anticipazione di passi futuri della filosofia, ma ne trova le tracce all'interno della riflessione aristotelica, che diventa fonte e garante autorevole della fenomenologia del *Dasein*.

3. «Né strati né stadi»: le monadi leibniziane

Il corso del 1928 su Leibniz contribuisce a fornire le prove di una linea di derivazione indiretta del concetto di possibile, che da Aristotele passa ai medievali, in particolare alla tarda Scolastica, per poi arrivare ad Heidegger che, tramite Leibniz, lo sfrutta in tutte le sue potenzialità⁵².

Secondo Crowe, questo testo apparterebbe a una fase successiva a *Essere e Tempo* in cui Heidegger elimina il concetto di "*Destruktion*" dalla sua filosofia. Il dato su cui fa perno l'argomentazione, vale a dire la mancata occorrenza del termine all'interno della sezione dedicata specificatamente alla storia della filosofia, è però errato. Infatti, già nell'indice la trattazione è definita: "distruzione della dottrina del giudizio leibniziano". Lungi dall'essere dimenticata, dunque, la distruzione fenomenologica è pienamente operante e il corso, pur non essendo un luogo di meta-riflessione sulla distruzione, rappresenta un esempio concreto della metodologia di Heidegger. Di più, le interpretazioni di Aristotele, Agostino e Leibniz non sono meri esempi di distruzione ma costituiscono al contempo il banco di prova e il luogo di modifica della teoria distruttiva precedentemente elaborata.

Per quanto riguarda la prospettiva del presente contributo, il corso rappresenta il tentativo di proseguire nella distruzione dei concetti modali e, a fronte del felice esito del ritorno ad Aristotele, esaminare come, nel mezzo del logorarsi della significatività, emergano direzioni di senso autentiche capaci di dischiudere nuove possibilità di comprensione.

La possibilità esistenziale-ontologica coincide non con la possibilità logica quanto piuttosto con la potenza di Aristotele, presente nella Scolastica come *potentia subiectiva activa*. Quest'ultimo concetto, però, viene rielaborato da Heidegger su basi leibniziane. Quello che si ottiene è un *Dasein* che è sostanza come *vis activa*, cioè come dotata di azione e capacità. Se dunque Agostino necessita di Aristotele per ritrovare le sue fondamenta ontologiche, quest'ultimo ha bisogno di Leibniz per adattarsi alla descrizione della dinamicità dell'esserci.

La monadologia esprime, agli occhi di Heidegger, una concezione dinamica del mondo e, misurandosi con i risultati scientifici del tempo, tenta di respingere la nozione statico-passiva di ente propria della scolastica aristotelica: «Il negativo, il passivo, che necessita in sé stesso di un'unificazione, non può essere il principio di unità, il vero elemento unificante. Il principio dell'unità è dunque da cercare in un elemento unificante in sé positivo e dunque attivo»⁵³. Di contro all'ente aristotelico, la monade quale elemento fondamentale del reale è intesa come *vis activa*; essa è nucleo energetico originariamente dinamico. È sul concetto di *vis activa* che Heidegger attua il procedimento distruttivo già analizzato. È anzitutto necessario reinserire questo termine all'interno del contesto di riferimento; la disambiguazione viene compiuta soprattutto da Leibniz stesso ed è sulla

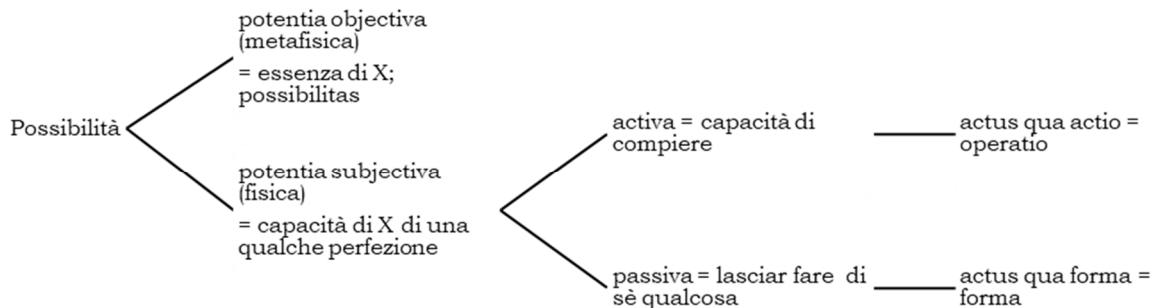
⁵¹ Sui diversi stadi ontologici di un soggetto in riferimento alla potenza, cfr. Marmodoro (2018).

⁵² D'Angelo (2000). Il corso si richiama sia a *Essere e tempo* che alle analisi fenomenologiche degli anni '20, illustrando alcuni aspetti dell'impianto teoretico da cui nascono e di cui l'*opus maius* è la massima espressione. Per un approfondimento: Cristin (1990); Vetter (2014), pp. 56-60.

⁵³ GA 26, p. 93.

scorta dei suoi testi che Heidegger procede ad un’analisi della terminologia scolastica circa potenza e atto.

L’argomentazione leibniziana porta a distinguere diverse nozioni di *potentia* e di *actus*. Di seguito se ne fornisce una rappresentazione schematica corredata dalle definizioni che Heidegger dà dei vari concetti⁵⁴.



Nella *potentia subjectiva activa* Leibniz vede la possibilità di sviluppare la propria nozione di *vis activa*. La distinzione viene condotta con attenzione: «La *vis activa*, infatti, differisce dalla potenza attiva degli scolastici, [giacchè quest’ultima] cioè la facoltà, non è altro che la possibilità prossima di agire, la quale ha bisogno di un qualche stimolo esterno o eccitamento per passare in atto»⁵⁵. Con la *vis activa* non è più necessario, invece, distinguere tra un ente motore e un ente mosso, essendovi un’unità tra *Gedrängtes* e *Bedrängtes*⁵⁶.

Il passaggio da *potentia activa* a *vis activa* modifica altresì la relazione tra un ente e le sue facoltà; infatti «la *potentia activa* della Scolastica è un mero essere capace di agire [...] è un’abilità presente in una semplice presenza che però non è ancora entrata in gioco»⁵⁷. Tutt’altro meccanismo è invece quello interno alla monade: «la *vis activa* contiene già in sé un certo reale atto o *entelecheia* ed è qualcosa di mezzo fra la facoltà di agire e la stessa azione, ed implica un *conatus*, un tentare»⁵⁸. Non si dà alcun momento di quiete e l’esserci versa in uno stato di continua inquietudine; egli è sempre come «un arco teso»⁵⁹.

Nell’esaminare e distruggere la proposta leibniziana Heidegger intende l’ente come possibilità positiva, come potenzialità, e quest’ultima come sovrabbondanza estatica. Ciò viene chiarito *via negationis* facendo riferimento all’ente intramondano, il cui venire all’essere è interpretato come l’arresto di questa sovrabbondanza: «[L’ente reale] si mostra [...] sempre solo come una limitazione, come una possibilità di realizzazione del possibile, come l’insufficiente di una sovrabbondanza di possibilità in cui l’esserci già sempre soggiorna come progetto libero»⁶⁰. Ancora una volta, l’ente si realizza accadendo; l’esserci, invece, accade senza mai realizzarsi. «L’esserci è in sé *sovrabbondante* e cioè determinato da un’insaziabilità di fondo nei confronti di ogni ente»⁶¹.

Di conseguenza, ciò che si ottiene dalla modifica della *potentia subjectiva activa* è un ente come nucleo energetico dotato di impulso (*Drang*)⁶². Questo impulso non è simile alla forza e non viene aggiunto all’ente che ad esso preesiste, ma costituisce l’ente stesso. La peculiarità dell’affermazione «l’esserci è la sua possibilità», contenuta in *Essere e tempo*, è

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 99-101. Base testuale: Leibniz (1968); *Quaest. disp. de pot.*, q. 1, a. 1, resp.; *S. Th.*, q. 25, a. 1, ad. 1. Per un inquadramento circa le nozioni di possibilità e potenzialità: Engelhard, Quante (2018).

⁵⁵ Leibniz (1968), p. 706, cit. in GA 26, pp. 101-102.

⁵⁶ Il rapporto tra *Drang-Gedrängtes-Bedrängtes* semplifica così il plesso legato al verbo *üben* sopra esposto.

⁵⁷ GA 26, p. 102.

⁵⁸ *Ibidem*. D’Angelo (2000), p. 429.

⁵⁹ GA 26, p. 105.

⁶⁰ *Ivi*, p. 248.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Lodge (2015), p. 1182.

l'utilizzo del verbo *essere*, preferito ad *avere*. Vi si legge una radicalizzazione del primato dell'esistenza sull'essenza: non vi è una struttura stratificata, per cui ad un primo livello fisso di essenza si aggiungerebbe un piano di determinazioni fluide che l'esserci realizza. Non vi sono «né strati né stadi»⁶³ nell'esserci fattizio. Al contrario, è l'esserci tutto intero che in ogni momento consta della possibilità che esso decide. Il rapporto con il suo essere, e perciò la totalità del suo statuto ontologico, è in ogni momento la sua possibilità. L'utilizzo dei verbi sottolinea la connessione tra possibilità e fatticità: proprio perché l'essere non ha ma è la sua possibilità, egli non è ma *ha* il suo essere.

Ciò che Heidegger opera, assieme alla mutuazione della nozione di *vis activa*, è da un lato un restringimento del significato leibniziano di sostanza alla sostanza umana, e dall'altro una modifica del rapporto aristotelico tra potenza e atto che coincide con la valorizzazione del secondo significato di atto come *entelecheia*.

Nell'interpretazione di Leibniz, Heidegger approfondisce uno dei principi cardine della distruzione come metodo filosofico e storico-filosofico. Nel mezzo dell'analisi della tavola dei significati di *potentia*, nell'incedere lento e meticoloso imposto dal confronto parallelo coi testi leibniziani e tommasiani, si afferma: «Queste, dal punto di vista ontologico generale, sono distinzioni importanti, che per lungo tempo non sono state interpretate o accettate sufficientemente. Bisogna andare oltre la forma scolastica della semplice distinzione elencata»⁶⁴.

Si deve eliminare la rigidità degli schemi scolastici e riguadagnare la vitalità del concetto ivi esposto. Bisogna però capire come eliminare le spoglie morte di queste concettualizzazioni senza perdere contestualmente il concetto stesso e ciò che in esso vi è di mutuabile. Come afferma Heidegger: «La realtà dello “storico”, in particolare del passato, non si esprime in un “le cose sono andate così” il meno possibile lacunoso, ma la realtà di ciò che è stato sta nella sua possibilità, che in quanto tale si manifesta soltanto come risposta ad un'interrogazione vivente, che una presenza futura si pone nel “Che cosa possiamo fare?”. Nell'inesauribilità della possibilità, e non nell'ottusa stabilità e ricerca di un risultato, consiste l'oggettività dello “storico”»⁶⁵. Vi sono problemi importanti nelle analisi morte e irrigidite della scolastica aristotelica, essi necessitano però di un'interrogazione vivente per mostrarsi come tali.

Le possibilità, che la fenomenologia, come ogni filosofia, ha in sé, si dischiudono solo a fronte di un'interrogazione vivente che scaturisce da un esperire fattizio. Solo in virtù dell'interrogazione vivente di un esserci che è esser-possibile, la storia si manifesta come storia del possibile e il possibile come ciò che sta più in alto dell'attuale. La distruzione, dunque, è decostruzione che scopre i problemi – nei casi esaminati: problematicità della fatticità inquieta, introduzione della motilità nel reale, giustificazione della dinamicità dell'esserci – e che viene condotta in base a dei problemi – comprensione ontologica dell'esserci quale ente eminente che, di volta in volta, comprende l'essere. Essa è smascheramento dei presupposti che prende avvio, ermeneuticamente, da una determinata situazione.

4. Le modalità alle soglie della Kehre

L'itinerario heideggeriano è caratterizzato da un'unità in divenire ed è sottoposto non a repentine e inspiegabili mutazioni ma a svolte immanenti⁶⁶ che, dall'ermeneutica della fatticità, lo sospingono verso l'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*, e già lì annunciano il pensiero ontostorico come un pensare l'essere che parte dall'essere. I concetti modali, lungi dall'appartenere a uno dei numerosi Heidegger, accompagnano l'intera parabola heideggeriana e costituiscono un solido appoggio per ripercorrerne i passi.

Si analizzano di seguito le riflessioni contenute nel primo di due manoscritti riuniti da Heidegger sotto il titolo “*Modalität*” e redatti nella prima metà degli anni '30. Il carattere abbozzato delle riflessioni ne complica l'interpretazione; purtuttavia, i numerosi riferimenti

⁶³ GA 60, p. 105.

⁶⁴ GA 26, p. 101.

⁶⁵ Ivi, p. 88.

⁶⁶ Von Herrmann (2019).

storico-filosofici e l’incisiva semplicità delle domande poste, le rendono a tratti estremamente chiare.

Ad un primo sguardo il manoscritto risulta caratterizzato da due elementi. Innanzitutto la crescente attenzione heideggeriana per la tematica modale *qua talis*: nonostante la letteratura si sia concentrata in forma isolata sul possibile esistenziale o su un certo necessitarismo presente nei *Contributi alla filosofia*, Heidegger sembra invece aver compreso che la riflessione sulla possibilità deve diventare una riflessione su *Possibilità-realtà-necessità*. La decennale riflessione sulle molteplici accezioni di “possibile” lo porta però a chiedersi: «Da dove [proviene] la differenza dei significati? È tanto grande nella possibilità così come in realtà e necessità?»⁶⁷. Il secondo rilievo riguarda la sottolineatura heideggeriana per cui il manoscritto intende ripensare le modalità a partire dall’essere, come modalità dell’essere. Rispetto a quest’ultimo esse rivestono, tuttavia, la medesima funzione che svolgevano all’interno della considerazione esistenziale: mettono in evidenza la ricchezza proteiforme del manifestarsi dell’essere e, per dir così, la sua vitalità.

Heidegger redige un elenco di 32 domande riguardo alle modalità, che si possono classificare in quattro sottogruppi: domande (a) circa la natura e la funzione delle modalità; (b) circa il numero e la selezione delle modalità; (c) circa i rapporti gerarchici intramodali; (d) circa i rapporti strutturali intramodali. Si analizzano di seguito i singoli gruppi di domande con l’obiettivo di mostrare come la distruzione modale iniziata nel 1919 continui e si sviluppi, in linea con quanto detto, come esame storico-filosofico animato da un’interrogazione vivente⁶⁸.

(a) «Come stanno le cose circa queste “modalità” – in che senso *esse appartengono all’essere!*»⁶⁹. Questa è la domanda che guida Heidegger nell’analisi dei concetti filosofici durante tutta la sua riflessione. Un’ulteriore indagine deve poi chiarire «cosa si modalizza? E perché?»⁷⁰. L’idea delle *Urteilsmodalitäten* è scartata, ma non è altrettanto facile trovare un’alternativa alla classificazione kantiana. La riflessione tardo-scolastica sulla natura della copula genera, poi, un ulteriore problema: «Come si combina possibilità – realtà – necessità con la distinzione di *cosa e che?*»⁷¹.

(b) Quand’anche sia stata individuata nell’ostensione della ricchezza e vitalità dell’essere la funzione fondamentale delle modalità, ciò non conferisce legittimità ai tre concetti modali: «Questa triade è in generale essa stessa legittima? Se e perché solo *tre*»⁷². L’individuazione dei tre concetti modali non si basa, secondo Heidegger, su alcun criterio. A ben vedere, però, il criterio per la nascita dei concetti di necessità e contingenza è presente e coincide in molti casi con la distinzione tra gli enti contingenti e un unico ente necessario, la cui esistenza deriva dall’esistenza dei primi. Questa operazione è riconosciuta da Heidegger, che tuttavia la scredita in virtù del presupposto cristiano-ontico su cui riposa. È opportuno sottolineare come si abbia qui a che fare con due diverse forme di “arbitrarismo”: l’operazione “scolastica”, che partendo dall’individuazione di enti con determinate caratteristiche elabora una tavola dei modi d’essere, è diversa rispetto all’operazione che dall’essere indaga quali possibili modi d’essere esistano. Se la prima riposa e si ancora all’analisi dell’ente dato, l’operazione con cui, invece, l’essenza dell’essere indica alcune modalità come ad essa appartenenti è di difficile comprensione. Di conseguenza, con l’eliminazione del presupposto cristiano-ontico e della via di reperimento delle modalità, la selezione dei modi d’essere scade in un arbitrarismo ancora maggiore: «Dov’è però a questo punto il limite per [la] modalità, [si può] dunque agganciare l’essere *ovunque*»⁷³.

⁶⁷ Heidegger (2013), p. 12.

⁶⁸ Come nota Crowe (2006), p. 3, la riflessione successiva agli anni 30 predilige al termine ‘distruzione’ il più neutrale “confronto” (*Auseinandersetzung*). Tuttavia, ancora nei *Beiträge* Heidegger menziona la nozione elaborata in gioventù e descrive il confronto tra primo e altro inizio come una «distruzione nel passaggio all’altro inizio» (GA 65, p. 190).

⁶⁹ Heidegger (2013), p. 16.

⁷⁰ Ivi, p. 18.

⁷¹ Ivi, p. 12.

⁷² Ivi, p. 12.

⁷³ Ivi, p. 17.

(c) Il pericolo di una selezione arbitraria si riflette anche sulla domanda circa la gerarchia tra le modalità: «Da che punto di vista e con che diritto il “più” sta più in alto? Dove risiede l’unità di misura per il più elevato? Chi pone la misura? Sta nell’essenza dell’essere? Se è così – qual è questa essenza?»⁷⁴.

Heidegger formula due assunti: in primo luogo è necessario, a fronte della funzione sopra indicata, che ci siano più modalità. Infatti, «l’accadimento dell’essere non si lascia per nulla comprendere unilateralmente in una modalità»⁷⁵. La seconda tesi sostiene che le modalità stesse si sottostanno; la possibilità, ad esempio, è in qualche modo reale e, al contempo, necessaria, proprio perché, questo almeno l’auspicio di Heidegger, scaturisce dall’essenza dell’essere.

(d) Oltre a stabilire una gerarchia tra le diverse modalità, Heidegger ritiene di dover indagare anche l’unità presente tra le diverse modalità, che non può che essere fornita dal concetto di essere. Il mancato riconoscimento di quest’unità rappresenta l’occasione per Heidegger di formulare una versione modale della nota accusa alla storia della filosofia come storia dell’oblio dell’essere: «[L’]essere in senso originario è più ricco di quanto noi pensiamo, e noi lo tagliuzziamo sempre di nuovo e lo abbiamo tagliuzzato, per poi rappezzare in qualche modo l’inevitabile (nell’esistenza) come possibile e possibilità [...]; tutto ciò è forse corretto ma di certo non è vero, cioè, il che è lo stesso, non schiude l’essenza dell’essere»⁷⁶.

Restano, oltre alle domande esplicitamente poste, alcuni snodi storico-filosofici ancora da «Verificare: Schelling - età del mondo / Aristotele - Analitici secondi - Ermeneutica - Metafisica © / Leibniz / Kant / Hegel»⁷⁷, segno da un lato di un crescente interesse per la tematica delle modalità in vista di una formulazione del proprio pensiero e, dall’altro, di una metodologia critico-distruttiva che continua ad operare anche quando il sovrapporsi delle interpretazioni e dei presupposti ontici sembra rendere «impossibile cogliere i compiti autentici»⁷⁸.

Bibliografia

Le opere di Heidegger vengono citate mediante la sigla GA (= Martin Heidegger *Gesamtausgabe*) seguita dal numero del volume.

- GA 2 Heidegger, M. (2011), *Essere e tempo (1927)*, trad. it. a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano.
- GA 9 Heidegger, M. (2002), *Appendice: Note sulla “Psicologia delle visioni del mondo” di Karl Jaspers (1919-21)*, in Id., *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 22 Heidegger, M. (2000), *I concetti fondamentali della filosofia antica (1926)*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 24 Heidegger, M. (1988), *Problemi fondamentali della fenomenologia (1927)*, trad. it. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova.
- GA 26 Heidegger, M. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (1928)*, hrsg. von K. Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 33 Heidegger, M. (1992), *Aristotele: Metafisica, 1-3: Sull’essenza e la realtà della forza (1931)*, trad. it. a cura di U. M. Ugazio, Ugo Mursia, Milano.
- GA 59 Heidegger, M. (2012), *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione (1920)*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- GA 60 Heidegger, M. (2003), *Agostino e il neoplatonismo (1921)*, in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, pp. 205-379.

⁷⁴ Ivi, p. 19.

⁷⁵ Ivi, p. 20.

⁷⁶ Ivi, p. 16.

⁷⁷ Ivi, p. 21.

⁷⁸ Ivi, p. 11.

- GA 61 Heidegger, M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica (1921-22)*, trad. it. a cura di E. Mazzeola, M. De Carolis, Guida, Napoli.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, trad. it. a cura di A.P. Ruoppo, Guida, Napoli.
- GA 63 Heidegger, M. (1992), *Ontologia. Ermeneutica della effettività (1923)*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.
- GA 65 Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, trad. it. a cura di F. Volpi, A. Iadicicco, Adelphi, Milano.
- Barash, J. (2003), *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Fordham University Press, New York.
- Blok, V. (2015), "Heidegger and Derrida on the Nature of Questioning: Towards the Rehabilitation of Questioning in Contemporary Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 46, n. 4, pp. 307-322.
- Brennan, E. (2016), *The History of Hermeneutics*, in Keane, N., Lawn, C. (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, John Wiley & Sons, Hoboken, pp. 37-50.
- Brogan, W. (2005), *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, SUNY, Albany.
- Chiurazzi, G. (2009), *Modalità ed esistenza: dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma.
- Colonnello, P. (2008), *Aristotele nel giovane Heidegger. La Vorlesung del 1921-1922*, in De Bellis (a cura di), "Aristotele e la tradizione aristotelica", *Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce - 12, 13, 14 giugno 2008*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 83-100.
- Cristin, R. (1990), *Heidegger e Leibniz*, Bompiani, Milano.
- Crowe, B. (2006), *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- D'Angelo, A. (2000), *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Il Mulino, Bologna.
- Dahlstrom, D. (1994), "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *Review of Metaphysics*, vol. 47, n. 4, pp. 775-795.
- Esposito, C. (1999), "L'esserci come condizione di (im)possibilità dell'essere: Heidegger da *Sein und Zeit* ai *Beiträge*", *Discipline filosofiche*, vol. 9, pp. 285-296.
- Esposito, C. (2010a), "Heidegger: De Agostinho a Aristóteles", *Kriterion*, vol. 121, pp. 21-46.
- Esposito, C. (2010b), "L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger", *Archivio di Filosofia*, vol. 78, n. 1, pp. 297-314.
- Esposito, C. (2010c), *Memory and Temptation: Heidegger Reads Book X of Augustine's Confessions*, in Wierciński, A., McGrath, S. (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Brill-Rodopi, Leiden, pp. 285-307.
- Heidegger, M. (2013), "Möglichkeit - Wirklichkeit - Notwendigkeit. Leitende Fragen", *Heidegger Studies*, vol. 29, pp. 9-23.
- von Herrmann, F.-W. (1997), *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, trad. it. a cura di R. Cristin, il melangolo, Genova.
- von Herrmann, F.-W. (2001), "Die *Confessiones* des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers", *Quaestio*, vol. 1, pp. 113-46.
- von Herrmann, F.-W. (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- von Herrmann, F.-W. (2019), *Transzendenz und Ereignis. Heideggers "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)". Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Leibniz, G.W. (1694), *Sulla correzione della filosofia prima e sulla nozione di sostanza (1694)*, in *Scritti filosofici II*, UTET, Torino, pp. 704-707.
- Lodge, P. (2015), "Heidegger on the Being of Monads: Lessons in Leibniz and in the Practice of Reading the History of Philosophy", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 23, n. 6, pp. 1169-1191.
- Marini, A. (2006), *Lessico di "Essere e tempo"*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a

- cura di A. Marini, Mondadori, Milano, pp. 1403-98.
- Marmodoro, A. (2018), *Potentiality in Aristotle's Metaphysics*, in Engelhard, K., Quante, M. (eds), *Handbook of Potentiality*, Springer, Dordrecht, pp. 15-44.
- McGrath, S. (2006), *The Effort to Overcome Scholasticism*, in McGrath, S.J. (ed.), *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godsforsaken*, Catholic University of America Press, Washington D.C., pp. 208-242.
- Mohanty, J.N. (1999), *Logic, Truth and the Modalities*, Springer, Dordrecht.
- Müller-Lauter, W. (1960), *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, De Gruyter, Berlin.
- Ruoppo, A.P. (2008), *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Le Cárity, Firenze.
- Serban, C. (2016), *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, PUF, Paris.
- Shockey, R. (2010), "What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*", *Inquiry*, vol. 53, n. 6, pp. 525-39.
- Sinclair, M. (2018), *Heidegger on "Possibility"*, in Sinclair, M. (ed.), *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 186-216.
- Sommer, C. (2006), "L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922)", *Les études philosophiques*, vol. 76, n. 1, pp. 1-28.
- Vetter, H. (2014), *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Volpi, F. (1990), "La riabilitazione della dynamis e dell'*energeia* in Heidegger", *Aquinas*, vol. 33, n. 1, pp. 3-27.
- Volpi, F. (2000), "Phenomenology as Possibility: The Phenomenological Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger", *Research in Phenomenology*, vol. 30, n. 1, pp. 120-145.
- Volpi, F. (2010), *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.
- Winter, T. (2011), "Verdeckungsgeschichte. Heideggers phänomenologische Traditionskritik", *Studia Phaenomenologica*, vol. 11, pp. 99-115.

Bruno Cassara*

**A-Priority and Hermeneutics:
The Scientificity of Phenomenology from Husserl to Heidegger**

Abstract

Like Husserl, the young Heidegger was preoccupied with the a-priority of phenomenology. He also incorporates hermeneutics into phenomenology, though Husserl was convinced that the a-priority of phenomenology removed all interpretation from its analyses. This paper investigates how the early Heidegger is able to make hermeneutics a general condition of understanding while maintaining, in line with Husserl, that phenomenology is an a-priori science. This paper also provides insight into key debates in the history of phenomenology. I examine two places in which Heidegger departs from Husserl's phenomenology – the doctrine of categorial intuition and the “as-structure” of understanding – to show that a-priority and hermeneutic understanding come together, ontically, in facticity as the only possible starting point for phenomenology. Ontologically, however, a-priority and hermeneutics come together in the co-affectation of Dasein as understanding and being as pre-given. This co-affectation is itself dependent on Temporality as “the condition of any possible earlier”.

Keywords: Apriori, Heidegger, Hermeneutics, Husserl, Idea of Science

1. Hermeneutics and the A-Priori: Incompatibility and Coincidence

As an enthusiastic student of Husserl, the young Heidegger was preoccupied with the a-priori status of phenomenology from the very beginning. In fact, since its inception Husserl framed phenomenology as an a-priori science. Already at the time of its inauguration with the *Logical Investigations*, Husserl sought to secure the necessary and universal character of logic from the contingency of psychologism¹, and by 1910 became concerned with assuring the a-priority of phenomenology as the absolute philosophical foundation for all sciences². As he states in *Ideas I*, phenomenology must be understood «as a science of essence – as an “a priori” or, as we also say, an eidetic science»³. This means that phenomenology provides an account of the necessary and universal structures of experience. The young Heidegger agrees with his teacher that phenomenology must be an a-priori science, since for him, too, the structures of experience that phenomenology uncovers are necessary and universal. In this sense, the question of the a-priority of philosophical knowledge is central for Heidegger, and not only in *Being and Time*, as Fehér maintains⁴. The introductory sections of his magnum opus are certainly at pains to show that the question of the meaning of Being, along with the fundamental ontology that seek to answer it, have both ontic and ontological priority over all other philosophical questions and methodologies⁵. But Heidegger shows a preoccupation with such a-priority as early as 1919, where a large part of his earliest extant lecture course “*The*

* Fordham University – New York, USA.

¹ Husserl (2001), vol. I.

² Staiti (2014), pp. 20-21.

³ Husserl (1983), pp. v-xxii.

⁴ Cfr. Fehér (2010), pp. 11-38.

⁵ Heidegger (2010a), pp. 9-11.

Idea of Philosophy and the Problem of Worldview is dedicated to establishing phenomenology as «primordial science» with priority over all other sciences⁶.

At the same time, however, the young Heidegger also sought to appropriate the insights of hermeneutic theory into his phenomenology. As is well known, *Being and Time* states that all understanding has the structure of interpretation even as all interpretation is grounded in understanding: «What [is] explicitly understood has the structure of *something as something*», Heidegger writes, «[where] the “as”...constitutes the interpretation»⁷. All that is understood is understood through a process of interpretation, even Dasein’s own self-understanding: «The methodological meaning of phenomenological description is *interpretation*... Phenomenology of Dasein is *hermeneutics*»⁸. But Heidegger’s appropriation of hermeneutics also dates as far back as the 1919 lecture course, where he states that «the circularity of epistemology» leads to an explicitly «hermeneutical intuition»⁹.

Unlike the preoccupation with the a-priority of phenomenology, Heidegger’s incorporation of hermeneutics was not something he shared with Husserl. For, as Grondin shows, Husserl was famously averse to hermeneutics, exhibiting a «twofold allergy», on one hand, to Dilthey’s historicism and, on the other, to any role that interpretation might play in the process of cognition¹⁰. It is exactly insofar as it is an a-priori science that Husserl sees no need for an interpretive moment in phenomenology: as eidetic science, phenomenology reaches necessary and universal conclusions about the constitutive structures of experience, conclusions that cannot vary according to the ego’s situation or interpretive criteria. Thus, although phenomenology is an a-priori science for both thinkers, Husserl considers it possible to reach unvarying and univocal certainty in the analysis of experience, while Heidegger finds at the center of this analysis an ineluctable circularity whose motion consists of interpretation. More polemically put, while Husserl dismisses hermeneutics precisely because he sees it as incompatible with all claims of a-priori scientificity, Heidegger finds that this a-priority can only belong to a hermeneutic science, i.e., that a-priori and hermeneutics must fall together.

It behooves us as readers of the early Heidegger to ask how it is possible that in his fundamental ontology these apparently incompatible philosophical characters, the a-priori and the hermeneutic, not only coexist but coincide. An investigation of this question is useful not only for a more nuanced grasp of the relationship between understanding [*Verstehen*] and Temporality [*Temporalität*] in fundamental ontology, as we will show. More than this, the question of the compatibility of a-priority and hermeneutics serves as a privileged access point to Heidegger’s re-elaboration of some central Husserlian concepts. It is only through a sustained engagement with Husserl that Heidegger comes to differ from him so radically, and for this reason our investigation allows us to observe some crucial points of transition that indelibly mark the development of the phenomenological tradition. First, we will investigate Heidegger’s engagement of Husserl’s discovery of categorial intuition from the *Logical Investigations*. We will see that for Heidegger, the discovery of categorial intuition grants access to the being of beings in everyday perception, without recourse to transcendental methods. This affords the being of beings the same priority of givenness that everyday phenomena enjoy. Second, we will inquire into the radically different treatments of the «as-structure» of perception from each phenomenologist. For Husserl, the «as-structure» is first and foremost apophantic and should be understood as an unexpressed judgment, while for Heidegger this structure is fundamentally hermeneutic and represents an interpretation of

⁶ Cfr. Heidegger (2002), pp. 51-91.

⁷ Heidegger (2010a), pp. 139-144.

⁸ Ivi, pp. 35-37.

⁹ Heidegger (2002), pp. 74-5, 89-91.

¹⁰ Grondin (1995), p. 35.

the possibilities of the being of an entity. This difference in views on the «as-structure» will ultimately reveal a fundamental disagreement between the two philosophers over the purpose and scope of phenomenology as a science. Heidegger's hermeneutic account of understanding will provide an opening for the analysis of Dasein's temporality [*Zeitlichkeit*] as what makes possible the a-priority of Dasein's hermeneutic situation with respect to being. We will conclude that it is the hermeneutic simultaneity of Dasein and being, their temporal relationship, that is a-priori in fundamental ontology. As we will see, this union of hermeneutics and a-priority is ultimately possible because Dasein, as the «there» of being, is Temporal [*temporal*, not *zeitlich*] at its deepest ontological level.

2. «The Original Sense of the Apriori»: Categorical Intuition and the Priority of Being

For the young Heidegger, the a-priority of philosophical knowledge was not merely one question among others, but rather one of the central problems of philosophy. This is most easily observed in his 1925 lecture course, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, where the master of Messkirch praises Husserl's phenomenology for discovering «the original sense of the apriori», thereby gaining access to what truly comes first. According to the lecture course, Husserl's phenomenology was able to retrieve the original meaning of a-priority after modern philosophy (certainly Kant, but before him Descartes) reduced it to a determination of the subject's way of knowing. Etymologically, a-priori simply means «earlier...what from before, from earlier on already is» but since Descartes and Kant the designation «a-priori» has applied almost exclusively to a manner of knowing: knowledge is a-priori insofar as it does not appeal to empirical inductive experience. As a term for knowledge that comes before any experience of the object, the a-priori is thus ordinarily understood as «belonging specifically to the subjective sphere...before it [the subject] oversteps the bounds of its immanence». In short, the a-priori is normally taken to refer to immanent knowledge because transcendent knowledge is always empirical and therefore a-posteriori¹¹.

Against this modern view, Husserl's discovery of categorical intuition shows that the a-priori does not lie only on the subjective side of the intentional relation, but concerns the subjective as well as the objective, the immanent as well as the transcendent, or, in Husserl's own terms, the ideal as well as the real. Phenomenological description makes it clear that the underscoring of categorical structures takes place on both sides of the relation: «In the ideal as in the real...there is in reference to its objectivity something ideal that can be brought out, something in the being of the ideal and in the being of the real which is apriori, structurally earlier» Something a-priori is already contained in intuition, such that a-priority must no longer be confined to the realm of subjective comportment. The a-priori is «indifferent to subjectivity»¹².

What is a-priori in the phenomenon is a degree of structuredness that is already given in it. Heidegger uses the term «sensory idea» to refer to structures that come from the subject matter's own content, structures that are «already there in every real individuation and so [are] apriori in relation to the here and now of... a thing»¹³. But the very notion of a sensory idea is contradictory for the modern mindset, as he discusses at length in reference to Kant and Descartes. One of Husserl's greatest accomplishments is to recognize that intuition already contains categorical structures fit for conceptual elaboration, structures which he names «categorical intuitions». It is through of the doctrine of categorical intuition that the a-priori finds its original sense.

As numerous commentators have noted, Heidegger was captivated by the account of categorical intuition in the *Logical Investigations* more than by that in the later *Ideas I*¹⁴. In

¹¹ Heidegger (2009a), pp. 72-74.

¹² Ivi, p. 74.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ See, for instance, Esposito (2013), van Buren (1994), and Polt (2013).

this earlier work, the categorial is a different kind of intuition from the sensory in that it apprehends not raw sense data, but «such constituents in entities which in traditional fashion are designated as categories»¹⁵. Husserl's famous example of expression and its relation to perception helps us to understand precisely what categorial intuition apprehends and how it apprehends it. A piece of white paper in front of us is perceived and the expression of this simple perception is «white paper». Yet Husserl notes that in perceiving the white paper «another act is plainly present, which... is different from [purely sensory]: the *paper* is known as white, or rather as a white thing, whenever we express our percept in the words “white paper”... [but] a surplus of meaning remains over, a form which finds nothing in the appearance itself to confirm it»¹⁶. This surplus of meaning is nothing less than the *being*-white of the paper. Both expressions, «white paper» and «the paper is white», state what the subject intuits because the *being*-white of the paper is contained in the intuition as well. At the same time, however, we must take care not to collapse the ideal content of the being-white into the simple perception of white paper. These acts are of radically different kinds: the white paper is intuited sensorily while the *being*-white of the paper is intuited categorially, as a founded structure and not merely as sensory matter.

What interests the young Heidegger in Husserl's notion of categorial intuition is precisely this discovery that being itself is given in everyday intuitions in a manner that is not reducible to sensible content. As Husserl states, «I can see color, but not *being*-colored, I can feel smoothness, but not *being*-smooth... Being is nothing *in* the object...[but] also nothing attaching *to* an object»¹⁷, which is to say that being is neither a sensible moment in the perception nor a category that the subject attaches to the purely sensory. The being of the copula, of what marks the difference between simple perception and state of affairs, is given in an act of synthesis that itself gives «a form of more authentic objectification of the given matter»¹⁸. Acts of synthesis and acts of ideation alike are categorial acts which correspond to being-structures that inhere in intuition itself and are founded upon it. The state of affairs that corresponds to an act of synthesis, as well as the ideal universal that corresponds to an act of ideation, are not less real or objective simply because they are not given in sensory intuition. Rather, the fact that our everyday, unthematized experience is full of categorial intuitions of these kinds should lead us to broaden the narrow definitions of reality and objectivity under which we frequently operate, and to realize that objectivity in the broadest sense is much richer than the sensory aspect of a thing¹⁹.

It is this richer understanding of objectivity that leads Heidegger to proclaim that phenomenology understands the true sense of the a-priori. Intentional consciousness is capable of highlighting structural features that are already contained in intuition. Thus, «the a-priori phenomenologically understood is not a title for comportment [i.e., for the subject's manner of knowing] but a *title for being*»²⁰. The a-priori is not confined to one pole of the intentional relation but rather permeates the noetic as well as the noematic, and therefore the way of access to it is neither a transcendental deduction nor the positing of axioms, but simply the intentional relation, intuition and its corresponding acts, the phenomenon as it is given to the ego. Thus, what is a-priori, or in Heidegger's terms «that which already always is the earlier» is being itself insofar as categorial meaning is already a characteristic of the real and of the ideal alike²¹. Through Husserl's discovery of categorial intuition, Heidegger finally has

¹⁵ Heidegger (2009a), p. 48.

¹⁶ Husserl (2001), vol. II, p. 273.

¹⁷ Ivi, p. 277. Author's emphasis.

¹⁸ Heidegger (2009a), p. 53.

¹⁹ Husserl (2001), vol. 2, pp. 280-281; Heidegger (2009a), p. 72.

²⁰ Heidegger (2009a), p. 74.

²¹ Ivi, p. 73.

access not just to entities, but to the being of these entities. The intentional being directs itself toward the being of entities through categorial acts, for the categories that are found in simple intuition are nothing other than the categorial structures of being itself²².

We must, however, heed Heidegger's warning that a clear grasp of the original sense of the a-priori «presupposes the understanding of what we are seeking: *time*»²³. The doctrine of categorial intuition, as that which reveals the authentic sense of the a-priori, brings to the fore both being and time – being, as what is given in its categorial structures, and time, as the priority that intuition affords to being. We must at this point clarify the essentially temporal dimension entailed in the a-priority of being.

3. Apophansis and Hermeneutics: Husserl and Heidegger on the «As-Structure»

For our purposes, *Being and Time* must be read as a meditation on the a-priori as it relates to both being and time. Granted, the question of the meaning of being is not explicitly stated in terms of the a-priori, and yet Heidegger is at pains throughout the introductory sections to establish the ontic and ontological priority of this question. In this way, the question of the temporal character of a-priority, in its relation to the categorial being found in the *Logical Investigations*, leads directly to the central inquiry of *Being and Time*. Our purpose in this section will be to show how Heidegger reshapes process of categorial understanding as described in Husserlian phenomenology into a fundamentally hermeneutic process. This takes the form of a transition from apophantic to hermeneutic understanding. The former is a process in which the structure of “predicability,” so to say, founds apophantic judgments, while the latter is a process in which the articulation of what is understood is founded on the structure of interpretability.

Let us begin with Husserl and return to the piece of white paper as an example of categorial intuition. As we saw above, the «paper-as-white» can only be understood as such if intuition holds more than merely sensory content. A purely perceptive act cannot know the paper-as-white because this apophantic “as” belies a further act that is not perceptive, but logical or categorial: we must see – in an extended sense of seeing – that the paper is white if we are to know the paper “as” white. For Husserl, the paper-as-white is, so to say, a “contracted” categorial intuition in which the being of the paper is known but passed over. It takes a careful phenomenological analysis to recognize the founding relation between the sensory and the categorial in the paper-as-white, that is, in the categorially laden intuition of the paper whose categorial structure has not been articulated. The paper is indeed intuited as white, but this being-white of the paper that allows us to know it *as* white, remains hidden. The intuition of the paper-as-white is a peculiar transitory stage between the simple sensory perception of white paper and the fully articulated judgment “this paper is white.” This entirely peculiar character of being as “excess” or “surplus” of meaning, as a feature of experience that is given and yet is neither something in the percept (real) nor something merely attached to it (ideal)²⁴, is what brings the young Heidegger to rework the apophantic “as” of the unthematized categorial act into the interpretive “as” of hermeneutic understanding. This new “as” is no longer the mark of an ego's theoretical activity, but rather the sign of practically concerned living; the paper-as-white is for Heidegger the paper-as-for-writing whose being is encountered most authentically in its structure *as* something useful [*Zeug*], and not in the apophantic judgment that predicates being²⁵. We see just how important Husserl's doctrine of categorial intuition is for Heidegger's philosophical development. Not only does categorial intuition allow the recovery of the original sense of the a-priori, but it also lays bare the essence of the being of beings as what remain concealed in factual life.

²² van Buren (1994), pp. 207-8.

²³ Heidegger (2009a), p. 74.

²⁴ Husserl (2001), vol. 2, pp. 278-80.

²⁵ Heidegger (2010a), pp. 64-68.

The “as-structure” thus becomes for Heidegger the mark of hermeneutic understanding, an interpretive process developed and articulated through interpretation. Understanding is “already there”, so to say, before the interpretation of this or that particular entity articulates *as what* it is understood. Heidegger’s analysis of *Weltlichkeit* makes this clear: Dasein does not understand its world by cobbling it together out of individual entities understood one at a time. Rather, Dasein understands its world first as a whole such that entities are ontically disclosed not as individual objects, but as useful things whose significance rests on this whole of meaningful references. What is understood first is the whole, and only in the context of this fore-understanding does a thing have any significance²⁶. In this sense, «the beings encountered and taken care of are... pre-ontologically hidden at first in their being», for the context of relevance within which they find their significance remains hidden²⁷.

It is the process of interpretation that articulates Dasein’s understanding and reveals the being that is usually hidden. To understand an entity explicitly means to reveal the structure of «*something as something*», so that the significance of an entity in the world is interpreted according to its in-order-to or for-the-sake-of. «The “as”», Heidegger writes, «constitutes the structure of the explicitness of what is understood; it constitutes interpretation»²⁸. Just as with Husserl’s paper-as-white, which is known as being-white but only unthematically, Heidegger’s paper-as-for-writing is simply made use of, and thus understood in its being as a useful thing, without the thematization of this factual significance. For Husserl, one who thematizes the categorial structure of the paper-as-white must articulate its being-white, and likewise, for Heidegger, the significance of the paper-as-for-writing is articulated in the revelation of its place within the whole of in-order-to relations. We see here that the Husserlian and Heideggerian accounts have the same formal structure, i.e., that of an «a-structure» to be articulated. At the same time, we see that Heidegger’s designation of understanding as an interpretive process departs radically from his teacher.

Husserl and Heidegger both recognize that things in the world are first encountered in their as-structure, be this a theoretical-perceptive or a practical «as». When being attentive to it, we never encounter mere white paper, but only paper-as-white, paper-as-for-writing. And in both cases this encounter of the thing in its «as-structure» already contains the being of the thing, though only in its pre-ontological hiddenness. Here we observe Heidegger’s debt to Husserl, especially in the claim that categorial intuitions, intuitions of the being of the thing, are unremarkable and unremarked everyday occurrences. However, Heidegger’s understanding of the «as-structure» is influenced just as much by his reading of Husserl as by his reading of Aristotle. The key to Heidegger’s understanding of this structure as an ultimately interpretive manner of understanding being that has its source in his reading of Aristotle.

There are several aspects of his reading of Aristotle that contribute to Heidegger’s understanding of understanding as hermeneutic, aspects that coincide in the unitary phenomenon of facticity. First, Heidegger takes over from the Stagirite a conception of worldly entities as first and foremost things of practical concern, a conception that is solidified in his designation of worldly beings as useful things: «It is no accident that the Greek designation for the things they first encounter is πράγματα, “beings with which one constantly has to do”, and χρήματα, “what is taken into use”» Heidegger states in the lecture course from SS 1294²⁹, and we find this Greek way of encountering things entirely taken up in *Being and Time*³⁰. The conception of worldly entities as useful things implies, on one hand, that things are never

²⁶ Ivi, pp. 59-63, 84-89.

²⁷ Ivi, pp. 63-68.

²⁸ Ivi, pp. 139-149.

²⁹ Heidegger (2009b), p. 19.

³⁰ Heidegger (2010a), pp. 64-69.

originally encountered individually (hence the plural of Stambaugh's translation of *Zeug*) and, on the other, that they are always encountered within a world as a context of relevance. This understanding of world is described at length in *Being and Time*, but this description does not show the extent to which its Aristotelian provenance shapes Heidegger's understanding of the as-structure as hermeneutic. We will refer instead to the lecture course *Introduction to Phenomenological Research*, where the clarification of the term φαινόμενον is tied from the start with an elucidation of «daylight» as the context in which it is possible for things to appear of themselves, and of «darkness» as the context in which things are also seen, but not of themselves³¹.

Daylight and darkness are equally constitutive of the world as the context in which phenomena become manifest, and this fundamental duality is the ground for the possibility of the «elusiveness» and «deception» of the world. Heidegger insists, in fact, that «in existence itself error and deception are interwoven in a completely fundamental way and do not merely surface in the world as some defective property that one has to overcome»³². The very being of the world contains the possibility of deception and elusiveness, and this makes a deceptive encounter not a modification of an encounter with the thing manifest «as it really is», but a modality of encounter that is just as basic and primordial as a daylight encounter. This duality in manifestation between truthfulness and deception lies also in λόγος, which does not find its essence in the λόγος ἀποφαντικός that points out an entity just as it is itself, but in a broader understanding of speech that also contains the possibility of the ψεῦδος or falsehood. The primordial instance of deceit in speech is not willful lying, but can only be found in *factual* speech, that is, in speech that takes place in a concrete world of concern and at a particular time. In factual speech, deceit is a basic possibility because speech necessarily points something out by «offsetting» [*abheben*] it from something else. In such offsetting, «what is offset becomes accessible and can be grasped as here», but only at the price of setting all other things aside³³. This is the case not only when setting something apart from another thing, but also when setting in relief a certain aspect of the thing and not another.

Both things and speech thus contain a basic possibility for deceit as well as truthfulness, but this dual possibility can only be properly understood if things, speech, and the human being are taken as aspects of the unitary phenomenon of facticity. It is this primordial duality in facticity, this mingling of daylight and darkness, truth and falsehood, and *eigentlichkeit* and *uneigentlichkeit*, that serves as the ground for the hermeneutic structure of understanding. For in factual life the piece of paper is found to be paper-as-for-writing, but this is at the expense of all other possibilities that belong to the being of the paper. The paper is paper-as-for-writing and not paper-as-for-burning because of the practical circumstances and projects that characterize the structure of factual life. For this reason, «we do not see things as subject matters in the sense that they are an object of a scientific investigation. [The] existence of things is much richer and affords much more fluctuating possibilities than have been thematically prepared»³⁴. Heidegger calls worldly entities «useful things» precisely because their being is understood according to how Dasein takes them up as meaningful in the concerns of its practical life, and not in a scientific attitude that modifies the factual.

This brief excursus puts us in a position to return to Husserl's and Heidegger's differences over the proper understanding of the as-structure. Following his interpretation of Aristotle, Heidegger proclaims the ontological priority of facticity over the Husserlian transcendental delimitation of consciousness, and it is *here* that he departs from his teacher. For Heidegger, the articulation of the being of the paper *as* useful in the context of writing makes explicit what is, at bottom, an interpretation of the being of the paper on the basis of Dasein's context

³¹ Heidegger (2005), pp. 4-7.

³² Ivi, p. 29.

³³ Ivi, p. 19.

³⁴ Ivi, p. 28.

of concern. To understand the being of the paper *as* for writing is not to exhaust its ontological possibilities, but rather to see that the meaning of the being of the paper fluctuates according to its context of relevance, and thus that any articulation of the significance of the paper in Dasein's factual dealings is an interpretation of this being according to *this* ontological possibility and not another. In this sense, the «as-structure» is an interpretive structure.

By contrast, Husserl's treatment of the «as-structure» of categorial intuition ultimately reveals, in Heidegger's view, his teacher's commitment to an idea of scientific certainty that guides his phenomenology from the beginning. Despite what Heidegger states in his lecture courses³⁵, the difference between his account of understanding and Husserl's does not have its roots in the opposition of a phenomenology of the theoretical (Husserl) versus a phenomenology of the practical (Heidegger). For, as Husserl states, the *Logical Investigations* could have just as easily used an instance of practical concern as an example instead of the paper-as-white, without any change to the categorial analysis³⁶. The difference in their treatment of the «as-structure» is but a symptom of their fundamental disagreement over the nature and purpose of phenomenology itself. Husserl leaves unquestioned the guiding principle of rigorous science, or, in Heidegger's terms, the «care about already known knowledge»³⁷, and determines ahead of time that phenomenology must be this kind of scientific endeavor. «For the idea of philosophy [in Husserl's *Philosophy as Rigorous Science*], the guiding *criterion* is formally whether philosophy has come so far that it can lay down an objectively communicable, doctrinal content that is binding for all times», Heidegger states. «To the extent that it cannot, it is not a rigorous science»³⁸. We see that Husserl is guided by this idea of rigorous science not only in the essay Heidegger cites, but in the analysis of categorial intuition itself, where Husserl lets the symbolic form of logical judgment («*A is P*... «an *S is P*», «This *S is P*» etc.) decide how intuition is to be divided into the sensory and the categorial³⁹. This shows that for Husserl, formal judgment is a privileged form of λόγος that provides a secure, unambiguous basis for a scientific taxonomy of intuition. Heidegger, by contrast, privileges the λόγος of facticity, a speech that is always already involved in factual life and which, therefore, can only be a hermeneutic articulation of the entities Dasein encounters. The radicality of Heidegger's understanding of the «as-structure» lies precisely in this, that every explication of the «as» is based on an interpretive process that discloses it in the first place, but this interpretive process is itself derivative of a pre-theoretical understanding of worldly significance.

There is a distinct temporal character in Heidegger's account of understanding, and it is in the peculiar temporality of understanding that a-priority makes another appearance. Already in the *Logical Investigations* we find that the fulfillment of intentions has a temporal dimension: There is, Husserl states, a «phenomenologically peculiar form of unity» between the name and the intuitive datum that is named in the intending of a thing, and this unity is the «consciousness of fulfillment»⁴⁰. When the achievement of fulfillment is taken «dynamically», i.e., from the point of view of intending consciousness, the members of the relation «unfold themselves in a temporal pattern». Fulfillment, the truth-begetting coincidence of intuition and intention, occurs both as «temporal and material coincidence». The dynamic fulfillment of an intention, that is, fulfillment considered from the subjective side, is for Husserl «an event of self-fulfillment»⁴¹.

³⁵ See *ivi*, §6-7; Heidegger (2009a), §10-12.

³⁶ Husserl (2001), vol. 2, p. 271.

³⁷ Heidegger (2005), pp. 42-47.

³⁸ *Ivi*, p. 46.

³⁹ Husserl (2001), vol. 2, pp. 275-6.

⁴⁰ *Ivi*, p. 206.

⁴¹ *Ivi*, p. 207.

Heidegger adapts this Husserlian insight to his phenomenology of factual existence, in which fulfillment as event becomes the present interpretation of an entity which makes explicit the context of an already understood world. The disclosive intention of Husserl's conscious fulfillment becomes for Heidegger Dasein's disclosive interpretation with its basis in a fore-understanding of the world. It is within this temporal context that «the apriori existential constitution of understanding» comes to the fore⁴². The articulation of the «as-structure» of an entity depends on the significance of the world as a set of interrelated meanings, and this significance of the whole is a-priori with respect to any ontic interpretation that might articulate Dasein's understanding. This peculiar a-priority is precisely the fore-structure of understanding that inconspicuously determines the possibility of the understanding of useful things. Thus, when a naïve interpreter states that her interpretation is based simply on what is there, «that which initially “is there” is nothing other than the self-evident, undiscussed prejudice of the interpreted which necessarily lies in every interpretive approach... namely, that which is pre-given *in* [the fore-structure of understanding]»⁴³. Thus, the interpretive process of understanding is the first place in Heidegger's phenomenology where a-priority and hermeneutics are joined.

At play here is a singular kind of temporality that, on one hand, conditions the possibility of understanding and, on the other, depends on the temporality of Dasein itself. For the fore-structure of understanding is Dasein itself as its own project: the fore-structured significance of the world signifies according to Dasein's project, the project that defines the way in which Dasein is in the world as caring [*sorgend*]. We must inquire further into the structures of project and care in order to grasp more fundamentally the temporality that joins a-priority and hermeneutics in fundamental ontology.

4. Projection of Possibility and Futurality of Understanding

Understanding is not a faculty of Dasein, but an aspect of its very being. As understanding, Dasein projects meaning onto the world – not as a determination thrown over a world that is simply present [*vorhandene*], but as possibility. What Dasein projects is a particular possibility of being, according to which the world is disclosed as significant in this or that way. Yet «possibility as an existential is the most primordial and the ultimate positive ontological determination of Dasein», so much so that Heidegger refers to Dasein as «potentiality of being» and «being-possible»⁴⁴. The unity of Dasein and the world is thus highlighted in understanding as the projection of Dasein's possibility-for being, for it is ultimately Dasein itself as being-in-the-world that is understood. In disclosing the totality of relevance of the world, Dasein at the same time discloses how its own being is to be understood. As we stated above, this disclosure is a-priori with respect to each instance of understanding, or, in Heidegger's terms, «Dasein... has always already projected itself and is, as long as it is, projecting»⁴⁵.

In its priority, the structure of projection reveals a difference, a temporal gap, within Dasein's being as being-possible. On one hand, factual Dasein is as it is because the projection of its own possibility belongs essentially to facticity. A particular possibility has always already been projected such that Dasein always already finds itself within an already significant world. On the other hand, considered according to its being-possible, Dasein is always more than it factually is because its being-possible exceeds its factual being. In this sense, Dasein is said to be ahead of itself in its understanding: it has always already thrown

⁴² Heidegger (2010a), pp. 140-149.

⁴³ Ivi, pp. 146-150.

⁴⁴ Ivi, pp. 140-149.

⁴⁵ Ivi, pp. 136-145.

ahead of itself a possibility that it will work out interpretively in its facticity. On the basis of this differential temporality, Dasein can say to itself with Nietzsche, «become what you are!»⁴⁶.

We now begin to grasp the temporality of understanding more fully. If Dasein understands its being-in-the-world projectively, then «the future underlies this understanding, and it does so as a coming-toward-oneself»⁴⁷. That is to say, in interpreting a world that is always already significant, Dasein encounters nothing other than a possibility-of-being that it itself is – it encounters itself. Dasein's ontological movement toward its world is therefore a movement toward itself, toward the ontological “more” of its being-possible. In this sense, Dasein is «constantly ahead-of-itself» and the temporality of understanding is «primarily futural»⁴⁸. Understanding is thus the futural dimension of Dasein which, as ontologically prior, makes possible the interpretive encounter of the ecstatic present. The exposition of understanding as projected possibility made present discloses understanding more clearly as hermeneutic and a-priori at once – the former, because making entities present in their significance is Dasein's fundamental hermeneutic situation; the latter, because this hermeneutic situation is grounded in the temporality of understanding, whose *fore*-structure constitutes its priority.

5. *Ontology of Dasein: A-Priori Hermeneutics and the Horizon of Time*

Our inquiry into Heidegger's conception of understanding has thus far indicated that Dasein's own temporality brings hermeneutics and a-priority together. To conclude this investigation, we must clarify this insight by re-inserting it in its broader context, namely, in the ontological question that motivates the analytic of Dasein in the first place. The answer to the question of the meaning of being begins, in fact, with the analytic or «hermeneutic of Dasein» and in turn the hermeneutic of Dasein finds its motivating force in the ontological question⁴⁹. In this sense, the *Daseinsanalyse of Being and Time* is not a philosophy of subjectivity, but a preparation for the ontology of being as such. In the same way, our investigation of understanding is best understood not as a strange epistemology, but as preparatory remarks on the possibility of the understanding of being.

Heidegger undertakes the analytic of Dasein because «the sole ground of possibility for the question of being as such is *Dasein itself insofar as it is possible*»⁵⁰. What makes Dasein such a ground is that Dasein has a fore-understanding of being; the question of the meaning of being is possible only insofar as Dasein somehow understands being «ahead of time». In turn, the fore-understanding of being is possible insofar as being itself is given to understand. This hermeneutic situation, fore-understanding and pre-given being, is therefore the very «place» from which the answer to the ontological question can begin⁵¹. Being itself is pre-given as the «matter at hand» for factual Dasein to take up, but being itself is more fundamentally given “to” Dasein as that about which Dasein cannot help but be concerned, i.e., as that which Dasein has necessarily fore-understood. The articulation of the horizon of sense against which beings are understood, i.e., understanding in the “as” of interpretation, is therefore not merely the elucidation of this or that possibility which factual Dasein has projected, but rather, in its deepest ontological significance, the only possible way to work out the meaning of being as such⁵². Furthermore, we now see that Dasein itself is the very question of being because it is given to its own interpretive activity as that peculiar being who is pre-occupied with, who has a fore-understanding of, its own being.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, pp. 309-336.

⁴⁸ Ivi, pp. 337-310.

⁴⁹ Ivi, pp. 437-497.

⁵⁰ Heidegger (2009a), p. 136.

⁵¹ McNeill (1994), p. 402.

⁵² Ivi, p. 404.

We are finally able to bring together hermeneutics and a-priority in their deepest ontological intimacy. Their togetherness constitutes nothing short of the locus of the ontological question, the place where the question at once arises and finds the methodology for its own address. The ontology of Dasein, as the most fundamental level of hermeneutic articulation, is always «*structured and guided in advance* in accordance with the [fore-understanding] of hermeneutic interpretation»⁵³. Therefore, the development of understanding in interpretation, the hermeneutic understanding analyzed thus far, is the only possible method for coming to properly ontological, that is, a-priori conclusions regarding the question of being.

The lecture course *The Basic Problems of Phenomenology* makes the last step toward this inextricability of a-priority and hermeneutics in fundamental ontology. The end of the course focuses on difference in an ontological and temporal sense: the difference between being and beings, and the difference between temporality and Temporality. It is within this differential context that Heidegger writes, «because they are assertions about being *in the light of time*, all ontological propositions are Temporal propositions». Only as Temporal can ontological propositions be properly ontological, which is to say «*a priori propositions*»⁵⁴. If at the origin of fundamental ontology lies the hermeneutic situation – originally given being that is interpreted according to an always already a-priori understanding – the priority of both fore-understanding and being is only possible because time is the horizontal condition against which the question of being can arise at all. Thus Heidegger states that «if being, which has always already been understood “earlier” is to become an express *object*, then the objectification of this *prius*, which was forgotten, must have the character of a coming back to what was already once and already earlier understood»⁵⁵. The understanding of being is fundamentally inscribed in time because its possibility depends on the futural being-ahead-of-itself of Dasein as projecting, that is, on the temporal and ontological difference that lies at the heart of Dasein. At once factual and ontological, Dasein carries within itself difference as ek-stasis, as that which makes possible the prior and the posterior, as that which structures understanding as hermeneutically circular. Thus, the possibility of understanding being is such that it requires a fore-understanding of being, and the possibility of this fore-understanding demands a «pre-cursory» projection upon time itself. For «*time is earlier than any possible earlier... it is the condition for an earlier as such*»⁵⁶. We can conclude, therefore, that the hermeneutic situation of ontological understanding is what is a-priori in fundamental ontology, but the a-priori as such, the ‘earlier’ as such, finds its possibility in its inscription in the *primitivus*, in time itself.

6. Conclusion

We can conclude that in his engagement of Husserl, particularly in the *Logical Investigations*, but also through his interpretation of Aristotle, Heidegger forges a phenomenology in which a-priority and hermeneutics are inseparable. In the account of categorial intuition of the *Logical Investigation* Heidegger finds a kind of a-priority that is not limited to the immanence of the subject. Husserl shows that the being of beings in its categorial determinations is given in simple intuition as a *sui generis* excess of meaning, and this leads Heidegger to conclude that phenomenology is the only possible methodology for working out a fundamental ontology. Furthermore, the differing treatment of the «as-structure» between the two phenomenologists showed itself to be symptomatic of a much deeper, if not fundamental, difference between their philosophical approaches. While Husserl is guided in advance by the idea of rigorous science, Heidegger’s Aristotelian heritage leads him to outline the phenomenon of facticity as the only possible point of departure for all phenomenological investigations. Thus, where

⁵³ Ivi, p. 405.

⁵⁴ Heidegger (1988), p. 324.

⁵⁵ Ivi, p. 326.

⁵⁶ Ivi, p. 325.

Husserl's «care for already known knowledge» leads him to demand scientific results that are «binding for all time», Heidegger's analysis of facticity leads him to a conception of being that depends on interpretation for its meaning. In this way, Heidegger brings an essentially hermeneutic understanding of understanding to bear on Husserl's conception of truth as fulfillment. Phenomenological truth for Husserl must be understood as the event of truth, as unavoidably temporal in character, and it is into this temporal context that Heidegger brings his idea of phenomenology as the hermeneutics of facticity. The result of Heidegger's conception of Dasein as self-understanding in a fundamentally futural, temporal way. What Dasein works out in interpreting its interaction with factual entities is in fact its own fore-understanding of being, which is to say, Dasein itself in its potentiality-of-being, in its understanding openness to being. Ultimately, it is Dasein's hermeneutic relation to being, its hermeneutic situation with respect to being, that is a-priori, but the very possibility for this temporal determination is grounded and inscribed in Dasein's own Temporality. Time itself, as the condition of possibility for any «earlier» as such, is what makes possible the a-priority of the hermeneutic of Dasein.

Bibliography

- Dufrenne, M. (2009), *The Notion of the A Priori*, Eng. trans. by E.S. Casey, Northwestern University Press, Evanston.
- Esposito, C. (2013), *Heidegger, il mulino*, Milano.
- Fehér, I.M. (2010), “The Mystery of Apriority’: A Priori and Time in Heidegger’s Thought”, *Philobiblon: Transylvanian Journal of Multidisciplinary Research in Humanities*, vol. 15, pp. 11–38.
- Grondin, J. (1995), *Sources of Hermeneutics*, SUNY Press, Albany.
- Grondin, J. (1997), *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, Eng. trans. by J. Weinsheimer, Yale University Press, New Haven.
- Heidegger, M. (1988), *The Basic Problems of Phenomenology*, Eng. trans. by A. Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (2002), *The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview*, in Id., *Towards the Definition of Philosophy*, ed. T. Sadler, Continuum, London.
- Heidegger, M. (2005), *Introduction to Phenomenological Research*, Eng. trans. by D.O. Dahlstrom, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (2007a), *Wilhelm Dilthey’s Research and the Current Struggle for a Historical Worldview*, in Kisiel, T., Sheehan, T. (eds.) (2007), *Becoming Heidegger: On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, 2nd ed., Northwestern University Press, Evanston.
- Heidegger, M. (2007b), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (2008a), *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, Eng. trans. by R. Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (2008b), *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*, Eng. trans. by J. van Buren, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (2009a), *History of the Concept of Time: Prolegomena*, Eng. trans. by T. Kisiel, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. (2009b), *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, Eng. trans. by R.D. Metcalf and M.B. Tanzer, Indiana University Press, Bloomington.

- Heidegger, M. (2010a), *Being and Time: A Revised Edition of the Stambaugh Translation*, trans. by J. Stambaugh, SUNY Press, Albany.
- Heidegger, M. (2010b), *Grundprobleme der Phänomenologie*, 2, durchgesehene Auflage 2010, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Husserl, H. (1983), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Eng. trans. by F. Kersten, Springer, Nijhoff, The Hague.
- Husserl, H. (2001), *Logical Investigations*, 2 volumes, Eng. trans. by J.N. Findlay, Routledge, New York.
- Husserl, H. (2002), "Philosophy as Rigorous Science", *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, n. 2, pp. 249-95.
- Kant, I. (1999), *Critique of Pure Reason*, Eng. trans. by P. Guyer and A. Wood, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kisiel, T. (1995), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley.
- McNeill, W. (1994), *The First Principle of Hermeneutics*, in Id., *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, SUNY Press, Albany, pp. 393-409.
- Polt, R. (2013), *Heidegger: An Introduction*, Routledge, New York.
- Richardson, S.J., William, J. (2003), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, New York.
- Ricœur, P. (2007), *Phenomenology and Hermeneutics*, in Id., *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, Eng. trans. by K. Blamey and J.B. Thompson, Northwestern University Press, Evanston.
- Staiti, A. (2014), *Husserl's Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press, New York.
- van Buren, J. (1994), *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington.
- van Buren, J. Kisiel, T. (eds.) (1994), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, New York.

Die hermeneutische Wendung im Frühwerk Martin Heideggers

Abstract: *The Hermeneutical Turn in Martin Heidegger's Early Works*

The hermeneutical turn is a methodological innovation in Heidegger's thought. This innovation is pursued in Heidegger's lectures from 1919 on; it reaches its peak in § 32 of "Being and Time". The main point of the hermeneutical turn consists in a twofold critique: 1) a critique of the distanced intuition of essence ("Wesensschau") and various kinds of objectifying attitudes prevailing in philosophy in a way not sufficiently reflected upon. It is here where hermeneutics should have its proper domain as it consists in man's self-interpretation and in the interpretation of their situation. 2) a critique of traditional hermeneutics' focus on texts which underexposes the point that human life itself is primordially hermeneutical. The result is an original though to date not yet sufficiently received contribution to phenomenology regarding the question of how to find the way "to the things themselves". In this respect, Heidegger can be considered as a pioneer of "epistemological explicationism" (Hermann Schmitz).

Keywords: Explication, Fore-Conception, Hermeneutics, Interpretation, Situations

Als hermeneutische Wendung sei eine methodische Innovation im Denken Heideggers bezeichnet, die er nachweisbar seit 1919 in den Vorlesungen verfolgt und die ihren Höhepunkt in § 32 von „Sein und Zeit“ findet. Ein gewisser Vorläufer dieses Projekts ist Wilhelm Dilthey, dessen Ansatz Heidegger jedoch in eigenständiger Weise erheblich erweitert und vor allem präzisiert. Das Ergebnis ist ein origineller, bis heute allerdings nur unzureichend rezipierter Beitrag zur Phänomenologie, genauer zur Frage, wie der Weg „zu den Sachen selbst“ angelegt werden sollte.

Die Pointe der hermeneutischen Wendung läßt sich in Gestalt von drei Thesen formulieren:

1.) In der Philosophie herrscht die distanzierte Anschauung, herrschen objektivierende Einstellungen verschiedener Art; eigentlich sollte hier aber Hermeneutik walten, als Selbstausslegung des Menschen und seiner Situation.

2.) Die Konzentration der Hermeneutik auf Texte ist eine historische Fehlentwicklung, die in Vergessenheit geraten läßt, daß menschliches Leben selbst in einem ursprünglichen Sinne hermeneutisch angelegt ist.

3.) Wenn man diese ursprüngliche Hermeneutik einmal wirklich ernst nimmt, hat das erhebliche Konsequenzen für die Erkenntnistheorie insgesamt. Heidegger wird so zu einem der Pioniere des „erkenntnistheoretischen Explicationismus“ (Hermann Schmitz)¹.

Die entscheidende Pointe Heideggers ist eine gegenüber der Tradition ganz erhebliche Erweiterung des Begriffs „Hermeneutik“ in Hinblick auf ihren Gegenstand. Nicht mehr die Auslegung von Texten der Tradition (antiken, biblischen, juristischen) steht im Mittelpunkt und damit auch nicht die von Schleiermacher bis Dilthey vertretene Auffassung von Hermeneutik als einer „Kunstlehre des Verstehens“ (GA 63, 13f.). Vielmehr soll in einer Art *ursprünglichen* Hermeneutik das verwurzelt sein, was dann „nur abgeleiteterweise“ so genannt wird, nämlich die Methode der historischen Geisteswissenschaften (SuZ 38).

* Universität Rostock.

¹ Vgl. Schmitz (1994), S. 215-222; Schmitz (1992), S. 352-387.

In der Konzentration auf Texte kommt eine philosophische Selbstvergessenheit zum Ausdruck, die Heidegger korrigieren möchte, indem er darauf aufmerksam macht, daß Dasein immer schon sich selbst auslegt und die wissenschaftliche Auslegung daraus hervorgeht². Eine hermeneutische Philosophie nimmt insofern nichts anderes vor als „das explizite Ergreifen einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens (...)“ (GA 62, 349, vgl. 351). Konkret lautet die Aufgabe daher: Das, wovon aus der Mensch „unausdrücklich“ sein Sein versteht, soll in einer „ursprünglichen Explikation“ ans Licht gebracht werden (SuZ 17).

1. Von der „Hermeneutik der Faktizität“ zur „Hermeneutik des Daseins“

In Heideggers frühem Denken lassen sich terminologisch zwei Phasen unterscheiden: Auf die „Hermeneutik der Faktizität“ (auch: „Faktizität“) in den Jahren 1921 bis 1924 mit ihrem Höhepunkt in der gleichnamigen Vorlesung von 1923 folgt die „Hermeneutik des Daseins“, die durch „Sein und Zeit“ bekannt ist; dieser Ausdruck taucht vorher schon in konkreten historischen Kontexten auf (GA 18, 110; GA 19, 638).

Was versteht Heidegger unter der „Idee der phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität“?³ Mit Hermeneutik ist gemeint die „einheitliche Weise des Einsatzes, Ansatzes, Zugehens, Befragens und Explizierens der Faktizität“ (GA 63, 9, vgl. 14). „Einsatz“ steht für das „als was“, in dem ein Gegenstand im vorhinein ergriffen wird (GA 63, 18), d.h. Hermeneutik geht bewußt und zugleich kritisch auf die herrschende Ausgelegtheit zurück, um in der Auseinandersetzung mit ihr eine Selbstverständigung zu ermöglichen. Heidegger geht also vor wie Aristoteles in der hypolepsis⁴: Er knüpft also mit dem entsprechenden Problembewußtsein ausdrücklich an Vormeinungen an.

„Faktizität“, das Thema der Hermeneutik, wird bestimmt als: „jeweilig dieses Dasein“ (GA 63, 7). Jeweiligkeit erinnert an den Terminus „Jemeinigkeit“ aus „Sein und Zeit“ (SuZ 41f.), und tatsächlich ist, wie der weitere Verlauf der Vorlesung von 1923 zeigt, derartiges gemeint (vgl. GA 63, 21, 29). In der zeitnah entstandenen Abhandlung „Der Begriff der Zeit“ (1924) findet sich eine entsprechende Erläuterung: „Dieses Vorhandensein, das ein Dasein jeweilig das seinige ist – *man* ist es bzw. *ich* bin es – sei als *Faktizität* bezeichnet“ (GA 64, 43, vgl. 113). Mit dem Ausdruck „jeweilig“ wird zugleich auch der zeitliche oder historische Aspekt menschlicher Existenz betont⁵, das verweilende Bei-sich-selbst-sein, das Mit-sich-selbst-Umgehen (GA 63, 7).

Nicht die Auslegung fremder Gegenstände (z.B. rätselhafter Texte) ist also die primäre Aufgabe der Hermeneutik, sondern Selbstausslegung. Heidegger schreibt daher das Wort „Gegenstand“ in distanzierenden Anführungszeichen (GA 63, 15, 19, 29) und betont, daß Hermeneutik „seinsmäßig“ (GA 63, 7) sei, daß sie nicht bloße Kenntnisnahme erzielen solle, sondern „das existenzielle Erkennen, d. h. ein *Sein*“⁶. „Sein“ ist in diesem Kontext kein abstrakter Begriff, sondern ein relativ konkretes Phänomen. Wir dürfen, wie Heidegger in einem Brief einschärft, „das Klargehabte nicht nur als solches konstatieren, einfach zu Protokoll nehmen – als stünde es uns wie ein Gegenstand bloß gegen-über – sondern das verstehende Sich-selbsthaben ist nur ein echtes, wenn es wahrhaft gelebtes d.h. zugleich ein Sein ist“⁷.

Heidegger versucht auch hier, wie in vielen anderen Fällen, eine Art Ursprungshierarchie zu entwickeln. Hermeneutik hat sozusagen ihren eigentlichen „Sitz im Leben“ (Hermann Gunkel) in der Selbstausslegung des Daseins. Ihre Aufgabe sei es, „das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen. In der Hermeneutik bildet sich das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend*

² Vgl. GA 20, S. 415f.; GA 62, S. 349, 362f.

³ GA 62, S. 364, 365, 368.

⁴ GA 18, S. 152, 278; vgl. GA 62, S. 88f., 366; GA 19, S. 85.

⁵ Zum engen Zusammenhang von „Faktizität“ bzw. „faktisch“ und „historisch“ vgl. GA 60, S. 9, 254f.; GA 61, S. 159; GA 9, S. 35.

⁶ GA 63, S. 18; vgl. GA 60, S. 9; GA 62, S. 369; GA 64, S. 114.

⁷ Martin Heidegger an Elisabeth Blochmann am 15. Juni 1918, in Storck (1990), S. 14.

zu werden und zu sein“ (GA 63, 15). Hier ist zwar von „Verstehen“ die Rede, doch fügt Heidegger sofort die Erklärung hinzu, daß dieses Sichselbstverstehen mit dem, was sonst Verstehen genannt wird, ganz unvergleichlich sei. Verstehen heißt bei Heidegger vorgängige Erschlossenheit von Welt und Dasein; gemeint ist so etwas Schlichtes wie: sich auf die Welt und sich selbst verstehen, beides zu nehmen wissen, oder anspruchsvoller formuliert „*sich entwerfen auf eine Möglichkeit*“ (GA 24, 392). Verstehen ist daher die Grundlage für die ausarbeitende, artikulierende Auslegung (SuZ 147ff., 153).

Nachdem in Heideggers Denken der ontologische Jargon den lebensphilosophischen vollständig abgelöst hat, geht es nicht mehr um „Lebensauslegung“ (GA 61, 188; GA 62, 367, 369), sondern um „Hermeneutik des Daseins“ (SuZ 38). „Dasein“ steht in einer begrifflichen Kontinuität zu „Faktizität“, denn es soll ebensowenig verstanden werden als „regionale Abgrenzung im Sinne einer isolierenden Gegensatzung“ (GA 63, 7). Auch das „Dasein“ soll vor einem Selbstmißverständnis bewahrt bleiben, das vereinfacht gesagt folgende Komponenten hat: 1.) Soziologisierung: Ich bin ein Einzelner, ein Individuum, ein Atom der Gesellschaft. (Variante Anthropologisierung: Ich bin ein Mensch, ein Exemplar der Gattung Mensch) 2.) Isolierung: Ich bin ein Subjekt, das nachträglich mit einem Objekt in Kontakt tritt. 3.) Regionalisierung: Ich bin eine Seele, ein Bewußtsein, ein reines Ich (moderner: ein Gehirn).

Bereits 1921 war die Rede von der „phänomenologischen Hermeneutik“ (GA 61, 188; vgl. GA 62, 232). Jetzt, in „Sein und Zeit“, wird die Hermeneutik ausdrücklich zur Methode der Phänomenologie erklärt: „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet“ (SuZ 37).

2. Tradition

Heideggers Position innerhalb der Phänomenologie ist gekennzeichnet durch eine tiefe Skepsis gegenüber allen voreiligen Versuchen, den Fängen der philosophischen Tradition zu entkommen. Alle bisherigen phänomenologischen Bemühungen stehen seinem Urteil zufolge noch „unter dem Bann einer alten Tradition“ (GA 20, 178). Tradition ist für Heidegger genauer eine überlieferte, im schlimmsten Fall selbstverständlich gewordene Form der Ausgelegtheit, an die man anknüpft, um sie lediglich weiterzugestalten. So gilt für das Dasein in „Sein und Zeit“, daß es in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen ist⁸. Das Dasein trägt eine solche Auslegung „immer schon bei sich“ (GA 18, 73); auch die frühen antiken Philosophen fangen in diesem Sinne nicht an einem Nullpunkt an. Die problematische Unauffälligkeit einer solchen Auslegung soll ausdrücklich gemacht und kritisch geprüft werden.

Dazu dient die Rückbesinnung auf die jeweilige „Grunderfahrung“. Es genügt nicht, ohne weiteres auf überlieferten, z.B. antiken Explikationen aufzubauen, weil diese Gegenstandserfahrungen entsprungen sind, über die man in der Gegenwart nicht mehr verfügt (GA 62, 367; vgl. GA 63, 76; GA 64, 102). Phänomenologie als kritische Hermeneutik hat deshalb Heidegger zufolge vor allem den Auftrag, „im *abbauenden Rückgang* zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen“⁹. Es gilt, nach dem Ursprung der Begriffe zu fragen, nach ihrem „Geburtsbrief“ zu forschen (SuZ 22; GA 24, 140), wie Heidegger in Anlehnung an Kant sagt (KrV A 86 B 119). Phänomenologie soll die Ausgelegtheit, das Resultat, wieder in einen Prozeß, die Auslegung transformieren.

In diesen Kontext gehören auch die verschiedenen Versuche ab 1919, eine „Ursprungswissenschaft“ oder „Urwissenschaft“ zu entwickeln, die ausdrücklich hermeneutisch sein soll (GA 58, 53). Ursprünglichkeit gilt sogar als die „Norm des phänomenologischen Verstehens“ (GA 58, 244). Der heute fremd wirkende Begriff

⁸ SuZ, p. 20; vgl. GA 64, S. 35; GA 18, S. 274.

⁹ GA 62, S. 368, vgl. 370; GA 9, SS. 3, 24; GA 58, S. 22; GA 61, S. 36f.; GA 63, S. 75; GA 17, S. 117f.; GA 19, S. 321; GA 24, S. 31.

„Ursprung“ dient Heidegger zur Markierung eines Gegenprinzips zur Tradition; das Gewohnte und Selbstverständliche entbehrt gerade einer „ursprünglichen Aneignung“ (GA 9, 3). Darin liegt ein schweres Versäumnis der Philosophie: „Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung“ (GA 62, 369). „Man fragt nicht, wie das faktische Dasein ursprünglich zu explizieren ist, d. h. philosophisch zu explizieren“ (GA 60, 54). Die Schwierigkeiten auf diesem Weg sind Heidegger durchaus bewußt: Das Ursprüngliche hat vor allem die Funktion einer regulativen Idee (GA 9, 5), so wie Hermeneutik überhaupt es nicht auf „erledigende Arbeit“ (Hu III, 370) abgesehen hat, sondern einen retardierenden Gestus pflegt (vgl. GA 63, 20).

3. Explikation statt Schau

Heidegger wendet sich mehr oder weniger offen gegen Husserls Konzept von Phänomenologie, das – wie die Tradition der Philosophie überhaupt – primär am Sehen als Zugangsart zu Seiendem und zu Sein orientiert sei (SuZ 147, 171, 358). Diese Tendenz ist erkennbar an Husserls Vorliebe für Ausdrücke aus dem Bereich des Optischen wie „kategoriale Anschauung“, „Wesensschau“, „Evidenz“, „eidetisch“. Heidegger kritisiert diese Eigenart der Phänomenologie entsprechend unter Titeln wie „ästhetische“ oder „theoretische Einstellung“. Als geistesverwandt nimmt Heidegger dabei die Kritik von Diltheys Briefpartner Yorck von Wartenburg an gewissen Formen der Geschichtsschreibung wahr¹⁰. Die „ästhetische“ Haltung ist nicht vom Modell des Kunstgenusses, sondern von der ursprünglichen griechischen Wortbedeutung bestimmt (ebenso wie „theoretisch“ in diesem Zusammenhang für „Betrachtung“ oder „Schau“ steht)¹¹. Ein solches Vorgehen würde nur statische Sachen präsentieren, das „Sein“ aber verfehlen: „Kein Aussehen dieses Seienden soll bestimmt werden, sondern von Anfang an und durchgängig einzig *seine Weise zu sein*, nicht das Was dessen, woraus es besteht, sondern *das Wie seines Seins und die Charaktere dieses Wie*“¹². Der Vollzugssinn ist bedeutsamer als der Gehaltssinn, um hier Begriffe des frühen Heidegger zu benutzen¹³. Die statische Anschauung vermeidet den Vollzug, an den das Verstehen unauflöslich gekoppelt ist.

Gegen eine derart an optischer Wahrnehmung ausgerichtete Form der Weltbegegnung die Heidegger in ihrem Ungenügen als „starres Begaffen eines puren Vorhandenen“ (SuZ 61), „reines Anschauen“ (SuZ 138) oder „Anstarren“ (SuZ 149; vgl. 25, 33, 74, 79) kennzeichnet – führt er die hermeneutische Alternative „Auslegen“ bzw. „Explizieren“ ein; er nimmt hier keine ausdrückliche Abgrenzung vor, und auch sein Sprachgebrauch läßt keine terminologische Differenz erkennen. Auf der Grundlage eines ganzheitlichen, impliziten Vorverständnisses soll die Auslegung die „*Hebung des Erschlossenen*“ vornehmen (GA 20, 359; vgl. SuZ 150), also eine Art Explikation.

Die Vokabel „Explikation“ und ihre Ableitungen sind durchgehend in Heideggers frühen Texten zu finden und werden mit einer gewissen Selbstverständlichkeit gebraucht. Auch wenn Heidegger einmal Explikation als verstehende „Herausnahme“ aus einer Situation erläutert (GA 60, 129), eine eigentliche Theorie der Explikation hat er nicht. Deren Rolle ist dennoch groß, sie tritt auf als „hermeneutische Explikation“ (GA 63, 29) oder „phänomenologische Explikation“ (GA 60, 55). Philosophie ist für Heidegger sogar „ursprünglich vollzugsmäßig verstehendes und aufmerksam machendes Explizieren der faktischen Lebenserfahrung“ (GA 59, 183). Ihre Hauptbedeutung scheint darin zu liegen, daß sie den unaufhörlichen und eigenständigen Umgang mit Vorgegebenem anleitet und vom Übernehmen fester, ungeprüfter Resultate abhält.

¹⁰ Vgl. GA 64, S. 10-15; SUZ, § 77; v. d. Schulenburg (1923), S. 59f. (Brief 51 vom 6. Juli 1886). Zu Yorcks Zweifel an der Angemessenheit eines „optischen“ Zugangs zu historischen Mächten vgl. auch: Yorck (1956), S. 37, 57.

¹¹ Vgl. Großheim (1995), S. 322-339.

¹² GA 20, S. 207. Vgl. zu diesem Topos auch Bultmann (1933), S. 129.

¹³ Vgl. Großheim (1991), S. 87f., 40f.

Die gewonnenen Explikate werden daher auch im besten Fall nicht vollständig abgelöst aus der Ursprungssituation, sondern stehen weiterhin in einer gewissen Abhängigkeit vom nicht-explizierten Hintergrund (GA 60, 86, 89; vgl. GA 58, 114, 121). Es gibt Explikationsstile, die die ganzheitlichen Bedeutsamkeitszusammenhänge schonen (GA 58, 111). Während die Naturwissenschaft die Lebenssituationen auslöscht, können diese etwa in der Philosophie bewahrt bleiben (GA 56/57, 206ff., 210).

4. „Etwas als etwas“

Erkennen ist für Heidegger nicht das theoretische Konstatieren einzelner Sachverhalte, und es hat seinen ursprünglichen Ort auch nicht in der Wissenschaft, sondern in der alltäglichen Umsicht. Erkennen ist vielmehr hermeneutisch: „Das besorgende Erschließen des Daseins, d. i. das primäre Erkennen, ist *Auslegung*“ (GA 64, 32). Etwas später erklärt Heidegger Auslegung sogar zur „Grundform alles Erkennens“ (GA 20, 359); näher bestimmt wird sie als „besorgendes Ansprechen von etwas als etwas“ (GA 64, 35, vgl. 87). Das „als“, erklärt Heidegger, sei „ursprünglich das Grundartikulat von Bedeutsamkeit“ (GA 62, 409).

Dieses Ansprechen ist ein primäres, d.h. man nimmt z. B. den Stock unmittelbar *als* Stock und nicht *zunächst* als ein bloßes Stück Holz, das sich *zusätzlich* auch noch als brauchbar erweist (GA 18, 60; vgl. SuZ 150). Allgemein wird Welt so gehabt „im Charakter des Als, gestellt in eine bestimmte Hinsicht“ (GA 18, 63; vgl. GA 17, 294).

Heidegger bemüht sich, verschiedene Arten der Auslegung von etwas als etwas zu unterscheiden. In den frühen Vorlesungen nennt er das „Als' der abhebenden theoretischen Isolierung“ (GA 58, 111), wie es die von ihm kritisierte Philosophie unreflektiert zugrundelegt, wenn sie Gegenstände objektivierend in Regionen einordnet. Diesem „das Als' der regionalen Charakterisierung“ stellt er gegenüber, das „Als' der *Bedeutsamkeit*, das notwendig immer situationsentwachsenes, historisches ist“ (GA 58, 114). Hier soll also die Bindung an den Kontext der Herkunft berücksichtigt und erhalten werden.

In „Sein und Zeit“ und den Vorlesungen um 1927 kommt die Differenz vor allem durch die Beziehung zur Aussage ins Spiel. Auf der einen Seite gibt es das besorgende Verstehen im Alltag, das nicht unbedingt auf Ausdrücklichkeit und Aussage angewiesen ist und auch mit einer „noch ganz eingehüllten Auslegung“ (SuZ 158) zurechtkommt. Auf der anderen Seite steht die theoretische Aussage über Vorhandenes, deren „Als“ gar nicht mehr auf die Herkunft aus einer Bewandnisganzheit verweist. Die Aussage kann so die „Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens“ gewinnen, aber nur um den Preis einer „Nivellierung des ursprünglichen ‚Als' der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung“. Heidegger nennt dieses ursprüngliche ‚Als' „existenzial-hermeneutisches Als“ und stellt es dem „apophantisches Als der Aussage“ gegenüber (SuZ 158). Apophansis, von Heidegger mit „Aufweisung“ wiedergegeben, stammt aus seinen Aristoteles-Interpretationen (GA 62, 379; GA 17, 31, 298; GA 18, 275, 278ff., 361, 364f.; GA 22, 275), wie überhaupt die Thematik des „etwas als etwas“ von Antike-Studien inspiriert zu sein scheint (GA 22, 135, 165, 201; GA 27, 200).

Im historisch-kritischen Teil untersucht Heidegger dominante Ausgelegtheiten in Philosophie und Geschichtswissenschaft¹⁴ vor allem im Hinblick auf die Frage, *als was* Mensch und Welt hier im Vorhinein aufgefaßt werden.

5. Vorgriff

Mit dem begrifflichen Repertoire von „Vorhabe“, „Vorsicht“, „Vorgriff“ (SuZ 150) versucht Heidegger, die Hermeneutik von einer naiveren auf eine reflektiertere Stufe zu heben. Jede Explikation, so betont er, stehe unter einer „Leitidee“ (GA 58, 112). Gegen die verbreitete, offene oder heimliche Liebe zum An-sich-Sein macht Heidegger deutlich, daß in einer Auslegung eine Vorstruktur steckt, auch in derjenigen, die sich strikt sachlich und neutral wähnt. Es kommt daher darauf an, sich diese Strukturen bewußt zu

¹⁴ Vgl. GA 62, S. 355, 367; GA 63, S. 36, 40, 51, 58.

machen (GA 20, 415). Entsprechende Hinweise auf verborgene Vorgriffe versucht Heidegger in der Jaspers-Rezension (GA 9, 7ff., 18ff., 36ff.) oder in seiner Untersuchungen zu den Auslegungsstilen zeitgenössischer Historiker und Philosophen (etwa Oswald Spenglers) zu geben (GA 63, 35-43, 51-66; vgl. GA 61, 38). „Vorgriffskritik“ (GA 62, 259) ist erforderlich, Vorgriffe können Fehlgriffe sein (GA 61, 25f.) bzw. den eigentlichen Gegenstand verfehlen (GA 60, 78; GA 61, 96).

Selbst Husserls Verständnis von Phänomenologie wird im Hinblick auf die verborgene Vor-Struktur kritisiert. Gerade die an Voraussetzungslosigkeit interessierte Phänomenologie warnt Heidegger davor, die Eigentümlichkeit zu verkennen, „daß aller Anschauungsvollzug in einer bestimmten Orientierung und einem regionvorwegnehmendem Vorgriff lebt“ (GA 9, 4). Die Ubiquität von Vorgriffen in der faktischen Lebenserfahrung und auch in den Wissenschaften und im Philosophieren (GA 9, 9) macht absolute Vorurteilslosigkeit zu einer „Utopie“, wenn auch phänomenologische Arbeit darin besteht, in der Auseinandersetzung mit der Sache selbst einzelne Vorurteile zu explizieren und aufzugeben (GA 17, 2). Gegenüber der Forderung nach einem standpunktfreien Betrachten, wie sie etwa Johannes Rehmke erhebt, erklärt Heidegger, daß auch das unvoreingenommene Sehen ein Sehen sei und als solches seinen Blickstand habe: „Standpunktfreiheit ist, wenn das Wort überhaupt etwas besagen soll, nichts anderes als ausdrückliche *Aneignung des Blickstandes*“ (GA 63, 83; vgl. GA 17, 78; GA 20, 357; SuZ 153). Am Anfang philosophischer Arbeit hat daher eine gründliche Besinnung auf die „hermeneutische Situation“ zu stehen¹⁵. Alternativ ist auch von „Verstehenssituation“ die Rede (GA 61, 38, 41f., 56).

Wenn man von vorübergehenden Experimenten mit optischen Bezeichnungen absieht (GA 62, 345ff.), bilden Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff die Grundbegriffe der hermeneutischen Situation; „Vorgriff“ ist davon in Heideggers Schriften am stärksten verbreitet¹⁶, häufig fehlen jedoch nähere Erläuterungen. Am prägnantesten bestimmt Heidegger seine Terminologie in der Vorlesung Wintersemester 1923/24. Demnach ist *Vorhabe* das, „was für die Untersuchung im vorhinein gehabt wird, worauf der Blick ständig ruht“, ist weiterhin *Vorsicht* „die Art und Weise, wie das in der Vorhabe Gehaltene gesehen wird“ und schließlich *Vorgriff* die Art, „wie das in bestimmter Weise Gesehene aus bestimmter Motivation heraus begrifflich expliziert wird“ (GA 17, 110); letzterer wird auch mit der „vorgreifenden Erfassungstendenz“ (GA 61, 20) identifiziert. Vorgriff bedeutet: Vorhabe und Vorsicht werden „gemäß einer herrschenden Art“ expliziert, sie unterstehen einem „bestimmten Anspruch auf Auslegung“ (GA 18, 358), die Auslegung hat sich für eine „bestimmte Begrifflichkeit“ entschieden (SuZ 150).

Insofern stehen die drei Begriffe für Aspekte des herrschenden Ausgelegtseins. Sie können aber auch ihrerseits hermeneutisch fruchtbar gemacht werden. Die bewußte Handhabe von Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff ist eine Perspektive für phänomenologisches Arbeiten (GA 18, 277, 283). Anfangs war diese Stelle noch mit der kompakteren „hermeneutischen Intuition“ ausgefüllt¹⁷.

Streng genommen verträgt sich der komplexere hermeneutische Phänomenbegriff nicht mit der traditionellen, von Heidegger provisorisch gemeinten Bestimmung, Phänomen sei das, was sich zeigt (SuZ 34). Man müßte statt dessen sagen, Phänomen sei das, was sich *im Lichte eines Vorgriffs* zeigt. Weiterhin kommt es Heidegger zwar darauf an, den jeweils leitenden Vorgriff eines Philosophen kritisch zu diskutieren (GA 9, 19, vgl. 7f.), doch entwickelt er neben den durchaus ertragreichen exemplarischen Durchführungen dieses Programms keine allgemeineren Kriterien für eine philosophische Kritik von hermeneutischen Vorgriffen.

¹⁵ GA 61, S. 3; GA 62, S. 170, 345ff.; GA 64, S. 92, 95; GA 17, S. 110; SuZ, S. 232f.

¹⁶ Vgl. GA 9, S. 4, 7ff.; GA 59, S. 34ff., 88f., 128ff.; GA 60, S. 128f.; GA 61, S. 20; 41f.; GA 63, S. 16; GA 64, S. 88ff., 391; GA 17, S. 115f.; GA 18, S. 274ff., 357f.; SuZ, S. 150, 157.

¹⁷ „Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt“ (GA 56/57, S. 117; vgl. GA 58, S. 254f.).

6. Wissenschaftstheoretischer Aristotelismus

Der hermeneutische Ansatz ist eine fundamentale wissenschaftstheoretische Vorentscheidung, die für das weitere Verständnis von Phänomenologie die Weichen stellt. Soll die Phänomenologie sich in ihrer Arbeit nach einem Ideal der Erkenntnis richten (z.B. absolute Evidenz)? Oder soll sie darauf verzichten, solcherart „konstruktiv-dogmatisch“ an ihre Gegenstände heranzugehen und die „Zugangs- und Auslegungsart“ vielmehr dem vorliegenden Material entnehmen (SuZ 16)? Heideggers Antwort ist klar: Das phänomenologische Material hat Vorrang vor einem phänomenologischen Ideal. Damit stellt er sich als *wissenschaftstheoretischer Aristoteliker* dem *wissenschaftstheoretischen Cartesianer* Husserl gegenüber. Descartes ist für Heidegger das Paradigma eines nicht an der Sache, sondern an vorgefaßten formalen Ansprüchen orientierten Denkers (GA 23, 138ff.). Die Bezeichnung Heideggers als eines wissenschaftstheoretischen Aristotelikers greift dagegen zurück auf das erste Buch der „Nikomachischen Ethik“¹⁸, in dem Aristoteles einen immer noch nicht ausreichend bedachten und befolgten Grundsatz formuliert: Die Natur des Gegenstands selbst (in diesem Fall also das, was Aristoteles den „Stoff der menschlichen Handlungen“ nennt) gibt den Grad der zu erwartenden Präzision in der wissenschaftlichen Erschließung vor, nicht dagegen die davon ganz unabhängigen Präzisionswünsche eines einzelnen Wissenschaftlers oder einer Wissenschaftlergemeinschaft¹⁹. Aristoteles distanziert sich hier bereits von einer offenbar in dieser Hinsicht an Ansehen weit herausragenden Mathematik, die nicht ein beliebig übertragbares Modell der Wissenschaftlichkeit darstelle.

Heidegger folgt nun ganz offensichtlich den Spuren des Aristoteles in der beschriebenen wissenschaftstheoretischen Hinsicht, wenn er in den frühen Vorlesungen durchgängig erklärt, daß eine Methode nicht einfach willkürlich einem Gegenstandsgebiet aufgepreßt oder übergestülpt werden dürfe; hermeneutisch ist die damit verbundene Mahnung, daß die Methode vielmehr etwas sei, „was seinem Strukturgehalt nach dem Erkenntnisziel sowohl wie der regionalen Grundartung des Erkenntnisfeldes in seiner Bestimmtheit entwächst“ (GA 56/57, 181, vgl. 61; GA 58, 2, 4; GA 24, 87). Hermeneutisch ist ebenso die Vorschrift, „daß zuerst das, *was* erkannt wird, als das Bestimmende anerkannt wird“ (GA 17, 103). „Die Wahrheit, Unverborgenheit, das Aufgedecktsein, richtet sich vielmehr nach dem Seienden selbst und nicht nach einem bestimmten Begriff von Wissenschaftlichkeit“ (GA 19, 24). Das ist keine Absage an Wissenschaft schlechthin, denn wesentlich für diese ist vielmehr das „*aus der Sache selbst geschöpfte und in Anmessung an sie ausgebildete Fragenkönnen*“ (GA 22, 29). Geeignete Kriterien für hermeneutisches Arbeiten sind „Gegenstandsangemessenheit“ (GA 61, 166) oder „Umgangsursprünglichkeit“ (GA 17, 98)²⁰.

Unverkennbar gegen Husserl und das von ihm favorisierte „Evidenzideal“ (GA 63, 16) gerichtet sind zahlreiche anonyme Kritiken: „Man darf nicht a priori ein Erkenntnisideal aufstellen. Mit jeder Erkenntnisart muß zugleich das Seiende umgrenzt werden, das durch sie zugänglich wird“ (GA 22, 242). Insbesondere gegen Husserls Orientierung an der Mathematik als strenger Wissenschaft argumentiert Heidegger hermeneutisch-materialorientiert: „Diese Einsetzung eines Vorbildes ist unphänomenologisch, vielmehr

¹⁸ Vgl. Höffe (1995), S. 19-30.

¹⁹ Aristoteles (1094b), p. 11ff.: „Wir werden uns aber mit demjenigen Grade von Bestimmtheit begnügen müssen, der dem gegebenen Stoffe entspricht. Denn man darf nicht bei allen Fragen die gleiche Präzision verlangen, wie man es ja auch nicht im Handwerklichen tut. (...) es kennzeichnet den Gebildeten, in jedem einzelnen Gebiet nur so viel Präzision zu verlangen, als es die Natur des Gegenstandes zuläßt. Andernfalls wäre es, wie wenn man von einem Mathematiker Wahrscheinlichkeitsgründe annehmen und vom Redner zwingende Beweise fordern würde“ (Übersetzung: Olof Gigon). Vgl. EN I 7, 1098a, S. 26 ff.

²⁰ Heidegger greift in diesem Zusammenhang gern auf Aristoteles' Begriff der *paideia* zurück, um die Phänomenologie auch historisch zu verankern. *Paideia* steht hier für die „ursprüngliche Sicherheit des angemessenen Umgangs mit der Sache“ (GA 64, p. 83, vgl. S. 124). Aus dieser „Sicherheit der Behandlungsart“ (GA 18, S. 209) heraus müsse man entscheiden, „welche Untersuchungsart dem Gegenstände gerade angemessen ist“ (GA 17, S. 13).

ist aus der Gegenstandsart und der ihr angemessenen Zugangsart der Sinn für die Strenge der Wissenschaft zu erheben“ (GA 63, 72, vgl. 47).

Als Konsequenz aus der hermeneutischen Wendung ergibt sich eine Skepsis gegenüber jedem Verständnis von „Rationalität“, das die Unterschiede der Sachgebiete zu ignorieren und zu nivellieren sucht. Rationalität steht dann für eine spezifische Auslegungsart, die sich hier und da als passend erweist; Rationalität und Irrationalität sind aber unabhängig vom Spezifischen eines Sachzusammenhanges nicht brauchbar (GA 63, 45).

7. *Holismus statt Elementarismus*

Während der vor allem von Kant ausgehende Elementarismus die Synthesis einer Menge von Einzelnem zu einem Ganzen vorsieht, geht das hermeneutische Paradigma genau umgekehrt vor: Aus einem gegebenen Ganzen wird Einzelnes erst durch Auslegung bzw. Explikation gewonnen. Der Anti-Elementarismus hat bei Heidegger eine doppelte Stoßrichtung: 1.) gegen die Annahme, ein Gegenstand müsse erst aus Elementen (z.B. „Empfindungen“) aufgebaut werden 2.) gegen die Annahme, ein Gegenstand sei zunächst für sich vorhanden, d.h. ohne Einbettung in eine ganzheitliche Situation gegeben.

Zu 1.) Diese Variante wird besonders deutlich an jenen Stellen aus den Jahren 1919 bis 1929, an denen Heidegger sich von Kants bekannter Formel „Gewühle von Erscheinungen“ (KrV A 111) abgrenzt. Unmittelbar gegeben sind Heidegger zufolge nicht etwa einzelne „Empfindungsdaten“, die erst miteinander verbunden werden müssen (GA 56/57, 85, 91; GA 58, 10). In der Vorlesung von 1919/20 heißt es dazu mit Bezug auf Kant: „Nicht so, daß man vom letzten Gewühl von Empfindungsdaten ausgeht und fragt: wie werden daraus Dinge und Dingbegriffe!“ (GA 58, 126f., vgl. 121). Daß Verstehen nicht mit dieser Art des Synthetisierens von Gegenständen vereinbar ist, zeigt unverkennbar eine Äußerung von 1925: „Wir brauchen nicht erst ein Gewühl und Gemenge von Gefühlen zu bearbeiten, sondern wir sind gerade zuerst beim Verstandenen selbst“ (GA 20, 367, vgl. 97). Auch in „Sein und Zeit“ schärft Heidegger ein, daß das Dasein „je schon beim innerweltlich Seienden sich aufhält und zunächst gar nicht bei ‚Empfindungen‘, deren Gewühl zuerst geformt werden müßte“ (SuZ 164; vgl. GA 24, 88). Noch in „Kant und das Problem der Metaphysik“ finden sich entsprechende Distanzierungen (GA 3, 256, 268). Ein beliebtes Anwendungsbeispiel bei Heidegger ist das Hören, das nicht einzelne Empfindungen zusammenfügt und formt, sondern von vornherein versteht (GA 64, 28, 36; GA 19, 599; GA 20, 367; SuZ 163f.).

Zu 2.) So wie Heidegger Modelle zurückweist, die den Gegenstand in einem „Fundierungszusammenhang“ (GA 56/57, 71) aus Einzelnem erst entstehen lassen, ebenso wendet er sich gegen die in der Philosophie geläufige Isolierung des Gegenstandes aus der Einbettung in seinen Kontext. Das ist schon die kritische Pointe im „Umwelterlebnis“ von 1919: Das Katheder in einem Hörsaal begegnet nicht als isoliertes Ding, sondern „in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund“ (GA 56/57, 71). Auch die Phänomenologie steht Heidegger zufolge in der Gefahr, bei der „isolierten Auffassung eines wahrgenommenen Dinges“ stehen zu bleiben (GA 58, 237, vgl. 239; GA 64, 21). Dagegen betont Heidegger, daß für das besorgende In-der-Welt-Sein das nächste Wobei des Verweilens „nicht isoliert vorkommende Dinge“ seien (GA 64, 23). In „Sein und Zeit“ wird später entsprechend eingeschärft, daß einzelnes Zeug streng genommen nicht sei, sondern zum Sein von Zeug je immer ein „Zeugganzes“ gehöre (SuZ 68). Was etwas ist, ergibt sich aus seiner Einbettung in einen ganzheitlichen Kontext: „Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandtnisganzheit her verstanden“ (SuZ 150; vgl. GA 20, 254; GA 24, 231f., 414ff.; GA 27, 75ff.).

8. *Hermeneutik der Situationen*

In der Philosophie ist Heidegger heute mit dem Weltbegriff von „Sein und Zeit“ eng verbunden. Weniger bekannt sind die Vorläufer, die beide eine wichtige Rolle im Rahmen der hermeneutischen Wendung spielen: der durch Jakob von Uexküll eingeführte und von Max Scheler verbreitete Umweltbegriff sowie der in der Philosophie bis dahin kaum

verwendete Begriff der „Situation“. Heidegger faßt Situation rein formal als „Einheit einer Mannigfaltigkeit“ (GA 60, 92). Beispiele sind: ein Gang ins Kolleg, eine Bergbesteigung (GA 56/57, 205, 206). Situationen sind für Heidegger keine neutral zu konstatierenden Lagen, sondern komplexe Gegebenheiten, in die das Ich verstrickt und involviert ist und in denen es sich verstehend zurechtzufinden hat (GA 56/57, 205; GA 60, 90). Daher sind sie auch nicht statisch, sondern dynamisch und historisch aufzufassen.

Zwei weitere Vorzüge dieses Konzepts verdienen, notiert zu werden:

1.) Situationen kommen in der *Mehrzahl* vor, sie werden daher unterhalb der letztlich unterkomplexen Einzahl-Konzepte, die sich mit dem Weltbegriff verbinden, angesiedelt (vgl. GA 58, 62).

2.) Die Anerkennung einer Pluralität von Situationen führt Heidegger zu einer Klärung ihres Verhältnisses untereinander: „*Situation im Lebenszusammenhang*: Situation ist eine gewisse Einheit im natürlichen Erleben. Situationen können einander durchdringen: Ihre Dauern schließen einander nicht aus (z. B. ein Jahr im Feld, ein Semester: kein objektiver Zeitbegriff). In jeder Situation ist eine einheitliche Tendenz vorhanden“ (GA 56/57, 205; vgl. GA 58, 62; GA 60, 331).

Schließlich ist die Orientierung an den Situationen die Möglichkeit für eine wissenschaftliche Strenge im Bereich der Hermeneutik: „*strenge*: ‚angestrengt‘ – *rein hingegeben den echten Lebenssituationen*“ (GA 58, 137). Konkret bedeutet das, in philosophischen Texten an Stelle der von Husserl bevorzugten einfachen Beispiele (Tisch, Tintenfaß etc.) komplexere „Ereigniszusammenhänge“ zu wählen: „Alles muß in seinem lebendigen Zusammenhang betrachtet werden, d.h. man muß die *ganzen Situationen* vor sich haben (nicht ‚Schreibtischphänomene‘) (...)“ (GA 58, 219).

9. Das Weiterwirken der hermeneutischen Wendung

Die hermeneutische Wendung hat sehr früh Spuren bei dem jungen Hans-Georg Gadamer hinterlassen, der vor allem durch die „Aristoteles-Einleitung“ und die Vorlesung „Hermeneutik der Faktizität“ beeindruckt worden ist²¹. Gadamer kritisiert diejenigen, die in ästhetischer Einstellung die Geschichte der Philosophie wie ein Schauspiel oder einen Bildersaal an sich vorüberziehen lassen²². Ganz im Sinne Heideggers wendet er sich gegen das „Vorurteil, als ob man vom eigenen Dasein absehen müsse zum Zweck einer reinen, vorurteilslosen Forschung“²³. Ausgangspunkt habe vielmehr meine eigene Daseinsdeutung zu sein, die erst in der Verschärfung ihrer Fraglichkeit auch ein ursprüngliches Sachverhältnis zu überlieferten Problemen und Resultaten entwickeln könne. Jahrzehnte später ist die von Heidegger aufgedeckte „Vorstruktur des Verstehens“ eine der theoretischen Grundlagen für „Wahrheit und Methode“²⁴.

Ebenfalls früh macht sich der Marburger Theologe Rudolf Bultmann den Ansatz zueigen. Eine Distanzierung von der „Betrachtung“ findet man bereits in den einleitenden Worten seiner Monographie über Jesus aus dem Jahr 1926²⁵. Aus dem Jahr 1925 stammt ein Aufsatz, der sich mit dem „Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments“ beschäftigt. So wie Gadamer gefordert hat, nicht neben den überlieferten Texten der Philosophiegeschichte stehen zu bleiben, sondern sich zu fragen, welche Bedeutung darin für mich selbst liegt, erklärt Bultmann: „Für die Exegese der lutherischen Orthodoxie ist die Schrift ein Buch von Lehren, die auf mich, den Leser,

²¹ Gadamer (1924), S. 73. Wie stark Gadamers Denken durch den frühen Heidegger und namentlich die Vorlesung von 1923 geprägt ist, zeigt auch noch seine Selbstdarstellung aus dem Jahr 1975. Vgl. Gadamer (1993), S. 495.

²² Gadamer (1924), S. 74.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Vgl. Teil II. in Gadamer (1990), vor allem S. 270-290.

²⁵ Bultmann (1951), S. 7-14, bes. 8: „Nur wenn man sich selbst bewegt weiß von den geschichtlichen Mächten, nicht als neutraler Beobachter, und nur wenn man bereit ist, den *Anspruch* der Geschichte zu hören, versteht man überhaupt, worum es sich in der Geschichte handelt“. Bultmann empfiehlt Begegnung statt Betrachtung.

direkten Bezug haben, die nicht mein theoretisches Wissen bereichern, sondern mich über mich selbst aufklären und mein Leben bestimmen wollen“²⁶. Hermeneutik läßt sich somit nicht auf die bloße Auslegung von Texten reduzieren, sondern umfaßt ebenso die eigene Situation des Hermeneuten. Die Auslegung des Textes geht immer Hand in Hand mit der „Selbstausslegung des Exegeten“. Bultmann fragt sich – wiederum in Geistesverwandtschaft mit Gadamer –, „ob es nicht vielleicht in der Geschichte wesentliche Realitäten gibt, die man nur in den Blick bekommt, wenn man die Distanzbetrachtung aufgibt, wenn man zur Stellungnahme bereit ist“²⁷.

Das Motiv des hermeneutisch fruchtbaren „Vorgriffs“, der die Erfahrung von Bedeutsamkeit möglich macht, nehmen in den 1930er Jahren Erich Rothacker und Hans Lipps auf. Rothacker überträgt die hermeneutische Wendung auf die Entwicklung von Kulturen. Sein Ansatz läßt sich in drei Thesen zusammenfassen: 1. Es gibt keine Erschließung ohne Vorgriff. 2. Es gibt keine Erschließung ohne gleichzeitige Verdeckung. 3. Die kulturellen Vorgriffe – d.h. die jeweiligen Formen der „Auswahl des für uns Bedeutsamen“ aus dem gesamten „Weltstoff“ – wandeln sich historisch²⁸.

Lipps wiederum wendet Heideggers Konzept z.B. auf das Thema der Farben an²⁹. An anderer Stelle entwickelt er eine Philosophie der Situationen, die ebenfalls an Heidegger anknüpft: „Das Erschließen der Situation vollzieht sich im Erkennen und Bestimmen von etwas als etwas“³⁰.

Später setzt Jean-Paul Sartre das Motiv in einer sehr zugespitzten Form fort, wenn er den menschlichen Zweck würdigt, der erst das beleuchtet, was ist. So taucht der Widrigkeitskoeffizient eines Felsens nur durch die vorherige Setzung eines Zwecks auf: „An ihm selbst (...) ist er neutral, das heißt, er erwartet, durch einen Zweck erhellt zu werden, um sich als widrig oder hilfreich zu erweisen“³¹.

In der Gegenwart ist Heidegger aufgrund seiner hermeneutischen Wendung für den Phänomenologen Hermann Schmitz einer der Pioniere des „erkenntnistheoretischen Explikationismus“: „Heidegger gehört nach Jahrtausenden der Reduktion zu den Ersten, die vollständige, mit Bedeutsamkeit beladene Situationen wieder ernst nehmen und auf den Begriff zu bringen suchen“³².

Bibliographie

Abkürzungsverzeichnis

SuZ	Heidegger, M. (1927), <i>Sein und Zeit</i> , Niemeyer, Tübingen.
GA 3	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> [Gesamtausgabe, 1. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 3], hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 2010.
GA 9	Heidegger, M., (2004), <i>Wegmarken</i> [Gesamtausgabe, 1. Abt.: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Bd. 9], hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M.
GA 17	Heidegger, M. (2006), <i>Einführung in die phänomenologische Forschung [1923-1924]</i> [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Bd. 17], hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M.

²⁶ Bultmann (1925), S. 34. Das folgende Zitat S. 341.

²⁷ Ivi, S. 336f.

²⁸ Rothacker (1934), p. 84ff. (Abschnitt Lebensstile und Welten); Rothacker (1948), S. 157ff. (VII. Kapitel: Mensch und Umwelt); Rothacker und Thyssen (1963), S. 128ff.

²⁹ Vgl. Lipps, (1939), S. 20-25.

³⁰ Lipps (1938), S. 26, vgl. S. 20-30; 56.

³¹ Sartre, (2001), S. 834f., 843f., 858ff.

³² Schmitz, (1994), S. 331. Siehe auch oben Anm. 1.

- GA 18 Heidegger, M. (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [1924] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Bd. 18], hg. v. Mark Michalski, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 19 Heidegger, M. (1992), *Platon: Sophistes* [1924-1925] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Marburger Vorlesungen 1923-1928, Bd. 19], hg. v. Ingeborg Schüßler, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 20 Heidegger, M. (1994), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Marburger Vorlesungen 1923-1928, Bd. 20], hg. v. Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 22 Heidegger, M. (2004), *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [1926] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Marburger Vorlesungen 1923-1928, Bd. 22], hg. v. Franz-Karl Blust, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 23 Heidegger, M. (2006), *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* [1926-1927] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Marburger Vorlesungen 1923-1928, Bd. 23], hg. v. Helmuth Vetter, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 24 Heidegger, M. (1997), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Marburger Vorlesungen 1923-1928, Bd. 24], hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt a.M.
- GA 27 Heidegger, M. (2001), *Einleitung in die Philosophie* [1928-1929] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Freiburger Vorlesungen 1928-1944, Bd. 27], hg. v. Otto Saame und Ina Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 56/57 Heidegger, M. (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie* [1919] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923, Bd. 56/57], hg. v. Bernd Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 58 Heidegger, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919-1920] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923, Bd. 58], hg. v. Hans-Helmuth Gander, Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 60 Heidegger, M. (2011), *Phänomenologie des religiösen Lebens* [1918-1921] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923, Bd. 60], hg. v. Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 61 Heidegger, M. (1994), *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* [1921-1922] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923, Bd. 61], hg. v. Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* [1922] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923, Bd. 62], hg. v. Günther Neumann, Klostermann, Frankfurt a.M.
- GA 63 Heidegger, M. (1995), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [1923] [Gesamtausgabe, 2. Abt.: Vorlesungen, Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923, Bd. 63], hg. v. Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M., Frankfurt a.M.
- GA 64 Heidegger, M. (2004), *Der Begriff der Zeit* [1924] [Gesamtausgabe, 3. Abt.: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes, Bd. 64], hg. v. Friedrich-Wilhem v. Herrmann, Frankfurt a.M., Frankfurt a.M.
- Bultmann, R. (1933), *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Mohr (Siebeck), Tübingen.
- Bultmann, R. (1951), *Jesus* [1926], Mohr (Siebeck), Tübingen (13.-18.Tsd.).

- Bultmann, R. (1925), „Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments“, *Zwischen den Zeiten. Eine Vierteljahresschrift*, 3. Jg., S. 334-357.
- Gadamer, H.-G. (1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Mohr (Siebeck), Tübingen (= Gesammelte Werke I)
- Gadamer, H.-G. (1924), *Zur Systemidee in der Philosophie*, in: *Festschrift für Paul Natorp. Zum siebzigsten Geburtstage von Schülern und Freunden gewidmet*, de Gruyter, Berlin/Leipzig 1924, S. 55-75.
- Gadamer, H.-G. (1993), *Selbstdarstellung*, in: ders., *Gesammelte Werke 2: Hermeneutik II*, Tübingen, Mohr (Siebeck) (2., durchges. Aufl.), S. 479-508.
- Großheim, M. (2003), *Heidegger und die Philosophische Anthropologie. Von der Abwehr der anthropologischen Subsumtion zur Kulturkritik des Anthropozentrismus*, in: Thomä, D. (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Metzler, Stuttgart, S. 333-337.
- Großheim, M. (1995), „Geschichtlichkeit gegen Gestalt. Ein Kapitel aus der Genese der Existenzphilosophie“, *Philosophisches Jahrbuch*, vol.102, n. 2, S. 322-339.
- Großheim, M. (1991), *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bouvier, Bonn.
- Höffe, O. (1995), *Ethik als praktische Philosophie*, in: ders. (Hg.), *Die Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin 1995 (= Klassiker Auslegen Band 2), S. 13-38.
- Lipps, H. (1977), *Goethes Farbenlehre* [1939], in: ders., *Die Wirklichkeit des Menschen*, hg. v. Busse, E., Klostermann, Frankfurt a.M. (2. Aufl.).
- Lipps, H. (1938), *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Klostermann, Frankfurt a.M.
- Rothacker, E. (1948), *Probleme der Kulturanthropologie*, Bouvier, Bonn.
- Rothacker, E. (1934), *Geschichtsphilosophie*, Oldenbourg, München/Berlin.
- Rothacker, E. und Thyssen, J. (1963), *Intuition und Begriff. Ein Gespräch zwischen Erich Rothacker und Johannes Thyssen*, Bouvier, Bonn.
- Sartre, J.-P. (2001), *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], hg. v. Traugott König, übers. v. H. Schöneberg u. T. König, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, (7. Aufl.), (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften Bd. 3).
- Schmitz, H. (1994), *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bouvier, Bonn.
- Schmitz H. (1992), *Hegels Logik*, Bouvier, Bonn.
- Storck, J. W. (hg.) (1990), *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969*, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach am Neckar, (2. Aufl.).
- v. d. Schulenburg, Gräfin S. (1923), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Niemeyer, Halle (Saale).
- Yorck, P. Graf von Wartenburg (1956), *Bewußtseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß*, hg. v. Iring Fetscher, Niemeyer, Tübingen.

The Pragmatic and Transformative Dimension of Heidegger's Early Method of Formal Indication

Abstract

In the present contribution, I explore the notion of formal indication in Heidegger's early Freiburg Lectures, in order to emphasize that its pivotal meaning both as a method and an expression lies in its preparing and awaking a transformation of the reader's experience. For this purpose, I first of all draw attention to the constitutive ambivalence between the phenomenon of factual life experience and philosophy, so as to further examine the difference between formally indicative "expressions" and "order-concepts". Finally, I analyze the notion of formal indication in the 1921-22 Lecture "Phenomenological Interpretations of Aristotle", so as to argue that formal indication can be conceived of as a *pragmatic use* of language, which works through practical negations and addresses readers. From this perspective, I claim that formal indication embodies a task to be accomplished by readers, since it points to a transformation of the reader's experience.

Keywords: Factual Life Experience, Formal Indication, Heidegger, Pragmatics, Transformation

§1 Introduction: Heidegger's Early Phenomenology and the Key Role of Formal Indication

Heidegger's early phenomenology is pervaded by the struggle to explicate and express the phenomenon of factual life experience. This struggle concerns the possibility to unfold and put into words factual life experience without objectifying it. What is at issue, therefore, is the attempt to express the pre-theoretical and hence factual enactment of life: an "event"¹, which is already "declined".

The notion of formal indication emerges precisely within this problematic context and embodies both Heidegger's early phenomenological method as well as the structure of Heidegger's phenomenological, i.e. hermeneutic concepts. From this perspective, the notion of formal indication is key in order to shed light on the development of Heidegger's phenomenological thought leading up to *Sein und Zeit*. Thus, on the one hand, this early notion points to the implicit and «hidden weapon»² of Heidegger's early phenomenology; on the other hand, the notion of formal indication unfolds the pervading meaning of all of Heidegger's phenomenological concepts up to – and beyond – *Sein und Zeit*. As Heidegger stated as late as 1929: «Death, Resolution, Existence, [...] all these concepts are *formally indicative*»³.

In the present contribution, I will explore the notion of formal indication in Heidegger's early Freiburg Lectures. I will first of all consider the methodological remarks put forward in Heidegger's 1920-21 Lecture "Introduction to the Phenomenology of Religion". These remarks constitute the most extensive examination which Heidegger offers of this notion. For this purpose, I will focus first of all on the constitutive ambivalence of the phenomenon of factual life experience, in light of the need for a transformation (i.e. a reversal) of the reader's experience in order to attain philosophy. (§2) I will further analyze the pivotal role of formal indication as a means to awake this transformation through an analysis of the

* Stiftung Universität Hildesheim.

¹ The notion of event has been spelled out by Heidegger in opposition to the concept of "*Vorgang*". On this point, see GA 57/58, p. 75.

² Kisiel (1997).

³ GA 29/30, pp. 428-429.

difference between formally indicative “expressions” and “order-concepts”, with reference to Heidegger’s examination of Husserl’s notions of generalization and formalization (§3). I will then focus on the notion of formal indication in the 1921-22 Lecture “Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research”. I will argue that formal indication can be conceived of as a *pragmatic use* of language, which works through the practical use of negations. From this perspective, I will emphasize that the pivotal meaning of formal indication, conceived both as a method and as a pragmatic expression, lies in its preparing and triggering a transformation of the reader’s experience. I wish to argue that this very transformation – i.e. a necessary “reversal” of the reader’s situation – is the very *task* of Heidegger’s phenomenological i.e. formally indicative concepts. (§4).

§2 *Phenomenology as Reversal: The Ambivalence of the Phenomenon of Factual Life*

I would first of all draw attention to the constitutive ambivalence which pervades the relation between factual life experience and philosophy. These preliminary remarks serve the purpose of assessing the context in which the function of formal indication emerges.

In the 1920-21 Lecture “Introduction on the Phenomenology of Religion”, Heidegger emphasizes that philosophy entirely coincides with phenomenology. The latter, nonetheless, is no longer conceived of as a theoretical attitude, as is the case with Husserl’s formal phenomenology of consciousness. Hence, the notion of formal indication calls precisely into question the sense of “formality” belonging to Husserl’s formalization. Before considering this pivotal point in greater depth (§3), we should address the issue of the constitutive ambivalence which marks the relation between factual life experience and philosophy. Hence, according to Heidegger, factual life experience does not only embody «the point of departure for philosophizing but precisely that which essentially hinders philosophizing itself»⁴. This essential hindering lies in the tendency of factual life to experience itself according to the significant contents of experience. Hence, one experiences the surroundings world (*Umwelt*), oneself (*Selbstwelt*) and others (*Mitwelt*) as something meaningful, i.e. according to the meaningful contexts in which one has been raised and lives. As Heidegger puts this pervasive dimension of significance already in 1919: «The meaningful – that is what is primary. (*Das Bedeutsame ist das Primäre*) [...] When you live in the world, [...] everything comes at you loaded with meaning, all over the time and all over the place»⁵. Accordingly, owing to the significant character of that which is experienced, «the manner of experiencing is *not* co-experienced» and remains «indifferent»⁶. In this sense, in this early Lecture, Heidegger defines the modality of experiencing as “falling”, since life experience is concerned with meaningful contents and merges into them. Such meaningful contents, which correspond to the contexts with which ordinary life is concerned, further possess the implicit tendency to appear as “self-sufficient” and autonomous “objects”. Hence, the significant contents of our experience – i.e. the surrounding world, others and ourselves – appear as self-sufficient crystallized “meanings”, which are detached from the modality of experiencing them. As Heidegger puts this point in this early lecture: «Factual life experience is the attitudinal, falling, relationally indifferent, self-sufficient concern for significance»⁷. It is not difficult to recognize in this notion of “falling” (*abfallend*) a first formulation of the pivotal motility of “*Verfallen*”⁸ which will pervade the notion of *Dasein* in *Sein und Zeit*. In this early context, this indifferent and falling dimension concerns the *manner* of experiencing and marks the reference-sense (*Bezugssinn*) of the phenomenon of factual life. Heidegger explicates the phenomenon of factual life according to its content-sense, its reference-sense and its enactment-sense. While the content-sense refers to that which is experienced and

⁴ GA 60, p. 16.

⁵ GA 56/57, p. 73.

⁶ GA 60, p. 12.

⁷ Ivi, p. 16.

⁸ GA 2, §38.

corresponds in Husserl's term to the noematic content, the reference-sense points to the modality in which something is experienced (the noetic moment)⁹. Heidegger thematizes a further dimension, which is absent in Husserl, so as to define how the modality of experiencing is *enacted*. Hence, it is crucial to note that the sense of enactment (*Vollzugssinn*) spells out a temporal-historical motility: it points to the enactment of a modality of experiencing within an always-particular situation. By contrast to Husserl's understanding of situations as "actual circumstances", "situation" is thus for us something that belongs to understanding in the manner of enactment¹⁰. Hence, situations are no longer conceived of as «*tatsächliche Umstände*»¹¹, as empirical or psychological facts, which are objects of a historical or psychological examination, as is the case in Husserl's *First Logical Investigation*. Rather, the notion of situation spells out the modality in which the relation (*Bezugsinn*) to the significant contents of experience – that is, to our environment, to others, and to ourselves – is *enacted*. From this perspective, the sense of enactment involves a constitutive reference to a particular situation, so as to constitutively point to the personal experience of the individual who enacts it. Hence, the sense of enactment belongs to «the original "I am" [...], the departure for the situation can be taken from here»¹². The *sense of enactment*, therefore, concerns «personal existence»¹³, and indicates the sense of being of "I am", i.e. a sense of being which has to be expressed with personal pronouns, so as to include a constitutive reference to the situation in which it is expressed, this means: a necessary indexicality¹⁴. As Heidegger puts this point already in 1920-21: «The problem is the origin of the concepts of Being; the predicative "is" of theoretical explication arises out of the original "I am," not the other way around»¹⁵.

What emerges here is the pervasive ambivalence which marks the relation between factual experience and philosophy. Thus, how can philosophy *express* the *enactment* of a modality of experience, which is always personal and situated, without making this very *enactment* a meaningful *content* of language, thereby reiterating the falling tendency of factual life? This pervasive difficulty intensifies even further, when one considers that factual life, in its very falling tendency, is the sole dimension that can lead philosophy to itself. Hence «philosophy arises precisely from factual life experience and springs back into it in a reversal that is entirely essential»¹⁶. Thus, it becomes clear that philosophy is able to explicate a very personal and situated *enactment* only if it addresses the reader, i.e. the very personal experience of the individual who philosophizes in her very particular situation, here and now. Philosophy, therefore, has to make the reader experience the falling tendency of her life, so as to allow her to re-enact or *reverse* her own life-experience. Only through this very re-enactment can the totality of the phenomenon of factual life be explicated in its «totality of sense [...] (content-, relational-, enactment-sense)»¹⁷. This is the pivotal transformation (i.e. the reversal) of one's own personal life-experience which is required in order to attain philosophy. As Heidegger puts it:

Philosophy itself can only be reached through a reversal (*Umwendung*), but not through a simple turning which would orient cognition merely toward different objects but, more radically, through an authentic transformation (*Umwandlung*)¹⁸ (translation modified).

⁹ See Ardovino (1998), p. 67.

¹⁰ GA 60, p. 90.

¹¹ Hua XIX, p. 81.

¹² GA 60, p. 91.

¹³ GA 59, p. 197.

¹⁴ On this notion of indexicality in relation to Heidegger's formal indication, see Cimino (2011). Furthermore, this constitutive reference to the context points to the very dimension of meaning of Husserl's *okkasionelle Ausdrücke*. On this pivotal relation see Dahlstrom (2012), Escudero (2010), and Guidi (2018). It is worth noting that the very notion of Dasein is a shifter and therefore involves a pivotal indexicality. On the notion of Dasein as a shifter see Agamben (2007), p. 71f.

¹⁵ GA 60, p. 92.

¹⁶ Ivi, p. 15.

¹⁷ Ivi, p. 62.

¹⁸ Ivi, p. 10.

From this perspective, the ambivalent relation between factual life and philosophy is a constitutive one and it is of great importance. Thus, the essential obstacle to philosophy, i.e. the falling tendency of factual life, embodies at the same time the sole dimension in which the transformation which leads to philosophy can take place: “in (factual life) the path to philosophy is made possible and the reversal which leads to philosophy is enacted”¹⁹ (translation modified). The notion of formal indication is precisely tied to this constitutive and pervasive ambivalence. Hence, the function of formal indication is to *address readers* so as to prepare the transformation (i.e. the *reversal*) of the factual life-experience of the situated individual who philosophizes. This is the “reversing-transforming”²⁰ function of formal indication²¹. «*The function of drawing attention from out of personal existence and for it is co-determining for the structure of the concept*»²².

Hence, as Heidegger clearly states as late as 1929: «the challenge to such a transformation lies within each one of these concepts [...]. These concepts are indicative because they can only ever address the challenge of such a transformation to us, but can never bring about this transformation themselves. They point into Dasein itself. But Dasein – as I understand it – is always mine»²³. Indeed, as Heidegger further claims, «(philosophical) understanding [...] is not comportment toward ... (intentionality) in any sense, but rather a *how of Dasein* itself»²⁴.

§3 *Formale Anzeigen VS Ordnungsbegriffe: Heidegger's Assessment of Husserl's Generalization and Formalization*

In order to examine the modality in which formal indication addresses readers, so as to prepare the transformation of their life-experience, it is necessary to clarify the difference between a theoretically motivated determination by means of order-concepts and an explication by means of formally indicative expressions²⁵. For this purpose, I will consider Heidegger's assessment of Husserl's distinction between generalization and formalization, so as to define, in a negative way, the meaning of “formal” pertaining to the notion of formal indication.

Heidegger emphasizes that only philosophizing, i.e. phenomenology, requires a transformation of the factual experience in order to be achieved. On the contrary, objective science lies in continuity with the factual life experience, since it radicalizes the very falling tendency of life²⁶. This is what Heidegger calls «the fundamental difference between philosophy and science»²⁷. The falling tendency of factual experience to understand itself as a self-sufficient and “meaningful content” is thus radicalized through the enactment of science, conceived of as the objective determination of a material field (*Sachgebiet*). Hence, the meaningful contents, which we experience according to an «indifferent attitude»²⁸ (*Einstellung, Bezugsinn*) in our ordinary experience, become a material region or object through the enactment of an objective determination. Within an objective determination,

¹⁹ Ivi, p. 11.

²⁰ GA 61, p. 153.

²¹ On this very reversal-transformative function see Dahlstrom (1994), p. 783.

²² GA 57, p. 196. In the same lecture, “Phenomenology of Intuition and Expression. Theory of Philosophical Concept Formation”, Heidegger states: «Die formale Anzeige hat innerhalb der Philosophie eine umgängliche Bedeutung, die verständlich gemacht werden kann, allerdings nur dann, wenn die formale Anzeige und das mit ihr Angezeigte nicht hypostasiert und zum Ziel und Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht wird, sondern in einer fest bestimmten Weise im Dienste der Aufgabe der Philosophie steht: des aufmerksam machenden Ursprungsverstehens» (ivi, p. 85).

²³ GA 29/30, p. 428.

²⁴ GA 63, p. 15.

²⁵ The formal indication has been at the center of a rich debate over the last 25 years. In this context, special emphasis has been placed on the difference between formal-indicating expression and order-concepts. See (among others) Kisiel (1995, 2006), Shockey (2010), Vetter (2016).

²⁶ Cf. GA 60, p. 15f.

²⁷ Ivi, p. 7.

²⁸ Ivi, p. 12.

therefore, the reference-sense to the content of the experience is no longer enacted in an indifferent way, as is the case in our factual life experience; rather, it undergoes a complete devitalization:

With this “attitude” [*Einstellung*] the living relation [...] has “ceased” [*eingestellt*] (in the sense of “it will cease,” for instance, as one says, “The struggle has ceased”). We have then a double meaning in the word “attitude”: first an attitude toward a realm of the matter, secondly a ceasing of the entire human relation to the material complex²⁹.

According to this “devitalizing” attitude (*Bezugssinn*) an objective process of determination as generalization takes place. At this stage, a material complex becomes a material region, which can be determined. It is here that the determining process of generalization takes place. As Heidegger emphasizes with reference to Husserl’s concept of generalization,

the generalization is bound in its enactment to a certain material domain. The order of stages of ‘generalities’ (genus and species) is determined according to the matter at issue [*sachhaltig bestimmt*]. The measuring to [*Anmessung an*] the material context is essential³⁰.

Heidegger recalls here Husserl’s notion of generalization, in order to distinguish the latter from the process of formalization, which pertains to Husserl’s phenomenology. Hence, with the notion of generalization, Husserl points to that process of determination of a singular material object through the general category conceived of as *genus*. With regard to the process of generalization, Husserl clarifies: «e.g. the essence triangle is subordinate to the summum genus Spatial Shape; and the essence, red, to the summum genus, Sensuous Quality»³¹. Heidegger emphasizes that generalization is a «way of ordering»³² which is tied to the material content of the object. Generalization is therefore bound to a circumscribed material region. Hence, this way of ordering is «linked to a certain material area of things (*Sachgebiet*) and presupposes a whole complex of *Sachgebiete* structured in a hierarchical way, which requires the *a priori* judgment to proceed according to a pre-defined series of degrees. In this sense, for example, red is a sensuous quality just because it is a color»³³. Heidegger describes the way of ordering pertaining to the process of generalization as follows:

Generalization is thus ordering; it is determination from another, such that this other belongs, as encompassing, to the same material region [*Sachregion*] as that to be determined. Generalization is thus an integration into the material complex of another³⁴.

On the contrary, the process of formalization, which marks Husserl’s phenomenology, is a radically different one. Thus, the predicate “essence”, for example, is not the genus of the species “red”, like the encompassing material *summum genus* “sensuous quality”. Rather, the predicate essence pertains to every object, it «can be said of anything and everything»³⁵. Hence, the predicate “essence” belongs to those “eidetic singularities”, at the top of which stands the «formal-ontological category in general»³⁶. Thus, formalization does not spell out a process, which determines an object through the encompassing general material category conceived of as *genus*. Rather, formalization abstracts from the materiality of the object, i.e. from its content, so as to bring out the various ways in which it is given. As

²⁹ Ivi, p. 48.

³⁰ Ivi, p. 58.

³¹ Hua III/1, p. 32.

³² GA 60, p. 59.

³³ Bancalari (2015), p. 144 (my translation).

³⁴ GA 60, p. 60.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Hua III/1, p. 32.

Heidegger puts this point:

Formalization is not bound to the particular “what” of the object to be determined. The determination turns away from the materiality of the object, it observes the object according to the aspect in which it is given; it is determined as that which is grasped; as that to which the cognizing relation refers. An “object as such” means only the “to which” of the theoretical attitudinal relation³⁷.

According to Heidegger, the unquestioned pre-conception – which is entailed by the notion of formalization – lies in its reference or relational-sense (*Bezugsinn*), i.e. in the *modality* in which a phenomenon is given. Hence, formalization is a way of ordering which determines phenomena as the *correlata* of a theoretical attitude. Heidegger articulates his critique of the notion of formalization as follows:

One could say that a formal-ontological determinateness says nothing about the “what” of that which it determines, and thus does not prejudice anything. But exactly because the formal determination is entirely indifferent as to content, it is fatal for the relational – and enactment-aspect of the phenomenon – because it prescribes [...] a theoretical relational meaning. *It hides the enactment-character (das Vollzugsmäßige)* ³⁸ (my emphasis).

According to Heidegger, Husserl's phenomenology presupposes that the *modality* in which a phenomenon is given can be grasped within a theoretical attitude, namely by means of an act of reflection within the formal sphere of consciousness. According to Heidegger, on the contrary, factual life-experience cannot be grasped within a theoretical attitude, since the modality in which factual life is “given” is already *enacted*, which means that it is already personal, linguistic, and temporally-historically situated. Indeed, the *indifference* concerning the manner in which experience is enacted, i.e. the very falling tendency of life, as emphasized in the previous section, does not correspond to an accidental “hindering”, but rather points to an «essential [one]»³⁹. The *indifference* which marks the *modality* of experiencing, therefore, cannot be deliberately and voluntarily overcome through the process of reductions, so as to grasp the modality of experiencing in a theoretical attitude within the formal sphere of consciousness⁴⁰. Rather, the indifference of the modality of experiencing refers to the very fallen tendency of life, and has to be experienced as such by readers within their factual situations. For this reason, the meaning of “formal” entailed by the notion of *formal* indication must be distinguished from any theoretically motivated determination conceived of as a *way of ordering*, and therefore both from generalization and formalization. Heidegger writes:

Formalization and generalization are thus (...) theoretically motivated. Ordering occurs in their enactment: directly in generalization, indirectly in formalization. To the contrary, the “formal indication” does not concern an order. In the formal indication one stays away from any classification; everything is precisely kept open. The formal indication has meaning only in relation to the phenomenological explication⁴¹.

Formal indication, therefore, does not correspond to a “way of ordering” and hence it does not match a concept-order (*Ordnungsbegriff*). Rather, it is what Heidegger calls an “*expression*” (*Ausdrucksbegriff*)⁴². Thus, formal indication embodies the «*use of a sense in*

³⁷ GA 60, p. 61.

³⁸ Ivi, p. 63.

³⁹ Ivi, p. 16.

⁴⁰ For a comprehensive assessment of the relation between Heidegger and Husserl's phenomenology, see (for instance) Figal and Gander (2009).

⁴¹ GA 60, p. 64.

⁴² GA 59, p. 197.

its general meaning»⁴³ (my emphasis), which guides the phenomenological explication. From this perspective, I wish to argue that this expression embodies a pragmatic use of language, the very same which prepares and awakes a transformation in the reader's personal and situated experience, i.e. existence.

4§ The Pragmatic Use of Formal Indication as a Transformative Task

In this last section, I aim to examine some distinctive features of formal indication, by considering Heidegger's 1921-22 Lecture "Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into the Phenomenological Research", so as to emphasize that formal indication corresponds to a *pragmatic use* of language, which aims to awake a transformation of the reader's situated and personal existence – an "*Umkehr*"⁴⁴ of her own factual life. From this perspective, I wish to argue that formal indication embodies a transformative task to be accomplished by the reader. This transformation lies in experiencing the very falling tendency of one's own life, so as to bring back the *enactment* of life to its constitutive "*Fraglichkeit*"⁴⁵, or "necessary uncertainty"⁴⁶, i.e. to the impossibility to found and ground one's own factual life as such.

I would first of all recall that formal indication is nothing other than «the use of a sense in its general meaning»⁴⁷. Hence, the methodical function of formal indication, as well as the peculiar way in which phenomenological concepts as formally indicative expressions explicate phenomena, can be conceived of as the *pragmatic use* of language. The pragmatic dimension of language – to put it in very general terms – is focused on *what happens beyond saying something*: what speech-acts are performed *in* or *by* saying what is said, and further what is *generated* by saying what is said⁴⁸. Correspondingly, formal indication points to the *use* of a general meaning and therefore it does not communicate an univocal and determinate *semantic* content. Hence, this general meaning is, «preliminarily, (still) taken in an *entirely undetermined sense*»⁴⁹. Moreover, the *use* of an indeterminate and general meaning entails a pragmatic function, since it *addresses* readers, so as to *warn them* not to adopt a theoretical attitude. As Heidegger puts this point:

the indication should indicate beforehand the relation of the phenomenon (*Bezugsinn*) – in the negative sense, however, the same as if to warn! A phenomenon must be so stipulated, such that its relational meaning is held in abeyance. One must prevent oneself from taking it for granted that its relational meaning is originally theoretical. The relation and enactment of the phenomenon is not preliminarily determined, but is held in abeyance⁵⁰.

This is the very *pragmatic* "prohibitive-negative" function of the formal indication. Hence, «the formal indication is a *defense* [*Abwehr*], a preliminary *securing*, so that the enactment-character (*Vollzugscharakter*) still remains free»⁵¹. As Heidegger describes this function in the 1921-22 lecture "Phenomenological Interpretations of Aristotle", formal indication possess together with "an indicating also a *prohibitive* (detering, denying) *character*"⁵².

This prohibitive-indication goes together with the pragmatic "use of negation"⁵³. The

⁴³ GA 60, p. 54.

⁴⁴ GA 61, p. 72.

⁴⁵ Ivi, p. 35.

⁴⁶ GA 60, p. 105.

⁴⁷ Ivi, p. 54.

⁴⁸ For an overview of the notion, see Korta and Perry John (2015). The pragmatic dimension of Heidegger's formal indication and its relation to Wittgenstein's language-games has been underlined by Rentsch (2003), in particular pp. 139-168.

⁴⁹ GA 60, p. 64.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² GA 61, p. 141.

⁵³ GA 58, p. 263 (my translation).

pragmatic use of negation takes as its starting point an ordinary, i.e. "inauthentic"⁵⁴, meaning, the very meaning according to which factual life understands itself and on the base of which it is enacted. The indeterminate and general meaning, which is formally indicated, is therefore an "inauthentic" one. Hence, in addition to having a prohibitive function, formal indication pragmatically *negates* the inauthentic "meaningful content" of life experience, so as to make it empty, for the purpose of drawing readers' attention to the *very falling modality of enactment*, which belongs to their factual life. Heidegger explains:

"*Fomally indicated*" here means that that which is said is of the character of the "formal," and so is admittedly inauthentic (*uneigentlich*). Yet precisely in this "in" (*un*) there resides at the same time a positive reference. The empty content in its sense-structure is at the same time that which provides direction toward the enactment. There resides in the formal indication a very definite bond; this bond says that I stand in a quite definite direction of approach, and it points out the only way of arriving at what is authentic, namely, by *exhausting and fulfilling what is inauthentically indicated*⁵⁵.

Hence, the function of formal indication lies precisely in making readers re-enact, and hence "fulfil" or experience, the falling and inauthentic "enactment" of their own factual life. In 1921-22 Heidegger refers to this very falling tendency as the essential and unavoidable "declining" (*Ruinanz*) motility of life⁵⁶. Hence, this declining, i.e. falling, dimension cannot be eliminated as such. Rather, the very task of formal indication is to make readers aware of and attentive to this falling motility, i.e. to the fact that one life already understands itself on the base of the inherited meanings in which it merges. Hence, formally indicative concepts aim precisely to make readers experience this very motility of falling, i.e. the fact that their own factual life and existence are «necessarily already declined»⁵⁷. The pragmatic use of formal indication aims to "intensify"⁵⁸ (*Steigerung*) this declining and fallen motility, so as to "hold" factual life "genuinely in the decline" (*im Abfall aber genuin festgehalten*)⁵⁹. This is the transformation which formal indication is intended to trigger. From this perspective, I would argue that formal indicative concepts embody a task to be accomplished by readers, since readers have to (re-)enact this declining tendency and hence transform the modality of their comportment toward it. This is the "*Umwendung*"⁶⁰, the "*Umkehr*"⁶¹ or "*Gegenruinante Bewegtheit*"⁶² in the reader's personal and situated existence which formal indication aims to awake. With the intensification of this falling character, one is brought back to the very *motility* or enactment of one's own life, so as to experience the impossibility to found and assure it. Experiencing the very declining tendency of life, i.e. the "fact" that one understands oneself on the basis of the inherited meanings in which one is immersed and with which one merges means experiencing the "*Fraglichkeit*"⁶³ or "necessary uncertainty"⁶⁴ of one's own life: the impossibility to control, found and assure it. As Heidegger puts it:

⁵⁴ GA 61, p. 33.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ See, for instance, *ivi*, p. 131.

⁵⁷ As Oudemans puts this pivotal point: «Diese Gegen-Ruinanz kann nicht bedeuten, daß es eine Position außerhalb der Ruinanz gibt - diese ist ja total. Es geht Heidegger um einen Kampf des Philosophierens gegen sich selbst [...], oder, was dasselbe ist, um einen Kampf der Ruinanz gegen sich selbst. Der Philosoph kann nichts anderes tun, als sich völlig in diese Ruinanz oder Uneigentlichkeit hineinzustellen, aber dann nur so, daß er sich damit zugleich in entgegengesetzter Richtung bewegt [...]». Oudemans (1990), p. 88.

⁵⁸ GA 61, p. 139.

⁵⁹ GA 61, p. 33.

⁶⁰ GA 60, p. 10.

⁶¹ GA 61, p. 73.

⁶² *Ivi*, p. 153.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ GA 60, p. 105.

The authentic foundation of philosophy is a radical, existentiell grasp of and maturation of questionableness (*Zeitigung der Fraglichkeit*); to pose in questionableness (*Fraglichkeit*) oneself and the life's decisive enactment⁶⁵.

Hence, formal indication points to a transformative task to be accomplished by readers, since it has «*the function of drawing attention from out of personal existence and for it (Die Funktion des Aufmerksam-machens – von personaler Existenz aus und für sie)*»⁶⁶ Nonetheless, the pragmatic use of formal indication prepares this transformation but is not able to «bring it about»⁶⁷, since the latter is tied to «the wakefulness of Dasein for itself»⁶⁸, i.e. to the transformation of one's own personal existence.

In conclusion, I have argued that formal indication embodies a pragmatic use of language and possesses a very transformative function: it aims to make readers acknowledge the falling tendency of their life, so as to make them aware of it. Hence, the pragmatic dimension of formally indicative concepts embodies a task to be accomplished by readers, since it is subject to the very experience of the constitutive *Fraglichkeit* and necessary uncertainty of one's own life. From this perspective, a formally indicative phenomenology is tied to the transformation of the situated and personal existence of the individual who philosophizes. The transformative task which is entailed by formal indication spells out the pervasive dimension of all the “existential” characters of Dasein in *Sein und Zeit* as “formally indicative concepts”⁶⁹, and embodies, therefore, the very core of Heidegger's account of philosophy⁷⁰. Hence, as Heidegger emphasizes as late as 1929: «*what philosophy deals with only discloses itself at all within and from out of a transformation of human Dasein*»⁷¹.

Bibliography

- | | |
|----------|---|
| GA 2 | Heidegger, M. (1977), <i>Sein und Zeit</i> , Klostermann, Frankfurt am Main |
| GA 29/30 | Heidegger, M. (2004), <i>Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit</i> , Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 57/58 | Heidegger, M. (1987), <i>Zur Bestimmung der Philosophie</i> , Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 58 | Heidegger, M. (1992), <i>Grundprobleme der Phänomenologie</i> , Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 59 | Heidegger, M. (1993), <i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung</i> , Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 60 | Heidegger, M. (2011), <i>Phänomenologie des religiösen Lebens</i> , Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 61 | Heidegger, M. (2012), <i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung</i> , Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 63 | Heidegger, M. (1995), <i>Ontologie: (Hermeneutik der Faktizität)</i> , Klostermann, Frankfurt am Main. |

Agamben, G. (2007), *Die Sprache und der Tod: ein Seminar über den Ort der Negativität*,

⁶⁵ GA 61, p. 35 (translation modified).

⁶⁶ GA 57, p. 197.

⁶⁷ GA 29/30, p. 429.

⁶⁸ GA 63, p. 15.

⁶⁹ GA 29/30, p. 429.

⁷⁰ For an in-depth analysis of the formal indicative dimension of all the existential concepts in *Sein und Zeit*, see Dahlstrom (2001), in particular pp. 231-255 and Guidi (2016), Chapter I.

⁷¹ GA 29/30, p. 423.

Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Ardivino, A. (1998), *Heidegger: Esistenza ed Effettività: Dall'ermeneutica Dell'effettività All'analitica Esistenziale (1919-1927)*, Guerini e associati, Milano.
- Bancalari, S. (2005), "Generalizzazione, formalizzazione, epochè: le radici husserliane dell'indicazione formale", *Fieri. Annali della Facoltà di Filosofia di Palermo* n. 3, pp. 113-131.
- Cimino, A. (2011), "Begriff und Vollzug. Performativität und Indexikalität als Grundbestimmungen der formal anzeigenden Begriffsbildung bei Heidegger", *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* n. 10, pp. 215-239.
- Dahlstrom, D.O. (2012), "Heidegger and Husserl on *Bedeutung*", *Martin Heidegger, and Edmund Husserl*, Heidegger-Jahrbuch 6, Alber Verlag, Freiburg, pp. 185-204.
- Dahlstrom, D.O. (1994), "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *Review of Metaphysics* 47, pp. 775-795.
- Dahlstrom, D.O. (2001), *Heidegger's Concept of Truth*, Modern European Philosophy, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Escudero, A.J. (2010), *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser: una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona.
- Figal, G. (2009) and Hans-Helmuth Gander (eds.), *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, HeideggerForum 2, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Guidi, L. (2018), "Philosophie als Umwendung. Heideggers performativer Gebrauch der formalen Anzeige", in *Les concepts fondamentaux de l'herméneutique de la facticité de Heidegger*, AD FONTES, Studien zur frühen Phänomenologie, Bautz, Nordhausen, pp. 46-55.
- Guidi, L. (2016), *Il rovescio del performativo: studio sulla fenomenologia di Heidegger*, in Schibboleth, Roma.
- Husserl, E. (1901), *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX, Max Niemeyer, Halle.
- Husserl, E. (1950), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Kisiel, T.J. (1997), *Formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger*, Heidegger als Lehrer, Happel, Markus (Hrsg.), Heidegger neu gelesen, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Kisiel, T.J. (1995), *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley, University of California Press, Berkeley.
- Kisiel, T.J. (2006), "Die Formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung", Alfred Denker, Holger Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, Amsterdam, pp. 49-64.
- Korta, K. and Perry John (2015), "Pragmatics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/pragmatics/>.
- Oudemans, T.C.W. (1990), "Heideggers Logische Untersuchungen", *Heidegger Studies* 6, pp. 85-105.
- Rentsch, T. (2003), *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Shockey, M.R. (2010), "What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*", *Inquiry* 53, 6, pp. 525-539.
- Vetter, H. (2006), "Zur Begrifflichkeit der Phänomenologie am Beispiel von Husserl und Heidegger", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 48, pp. 203-225.

Zweidimensionierte Alltäglichkeit und Fürsorgeanalyse bei Heidegger in den 1920er Jahren

Abstract: *Two-Dimensional Everyday-Life and Care Analysis by Heidegger in the 1920es*

Both the early hermeneutics of facticity and the mature question of being have their starting point in the investigation of everyday life. Underlining *Being and Time*, we discuss two dimensions of the everyday life phenomenon, namely its «content» and «modal» sense. The relationship between both of them shows up as a dynamic tendency and an internal reference. On the basis of the distinction of the two-dimensional everyday life we deal with the problem of modal indifference, which is apparently closely connected with the «content» sense of everyday life, in order to find out whether it could be a third way to execute existence besides authenticity and inauthenticity. We reject the plain correspondence between everyday life with modal indifference and inauthenticity, taking into account the thesis in *Being and Time* about the possibility of authentic liberating solicitude in the facticity of being together, whose analysis remains within the limits of everyday life.

Keywords: Authenticity, Everyday Life, Modal Indifference, Ontology, Solicitude

§.1 Einführung: Thema und Motiv

In der hermeneutischen Phänomenologie geht es darum, das Sein des Seienden bzw. das Seiende in seinem Sein sehen zu lassen, und zwar wie es sich an ihm selbst von sich selbst her zeigt. Diese Ursprungsenthüllung betrifft offensichtlich das Thema der Daseinsanalytik: Da-sein ausgehend vom «Grundfaktum»¹ des vorontologischen Seinsverständnisses in der sinnsuchenden Richtung auf Sein und Zeit außerhalb des bewusstseinsphänomenologischen Paradigmas. Um den problematischen Zugang auf diese Aufgabe angemessen vorzubereiten, soll das Dasein nicht übersprungen werden aufgrund der präjudizierenden Übertragung einer Seinsidee aus dem Verständnishorizont der Vorhandenheit gemäß einer vergegenständlichenden Vorstellung, sei es auch in einer *ἐποχή*. Um dem nicht vor-gegebenen Daseinsphänomen die Möglichkeit seiner unverstellten und unverdeckten Vorgabe bereitzustellen, muss der hermeneutisch-phänomenologische *Ausgang* der Analyse im faktischen Zunächst und Zumeist der durchschnittlichen Alltäglichkeit des Daseins mitgehend-auslegend ansetzen, um im *Durchgang* durch seine alltägliche und nicht objektivierende Vollzugsweise und sein unausdrückliches Seinsverständnis den *Zugang* zu seinen ursprünglichen Grundbestimmungen und zu seiner Seinsweise zu gewinnen. So trägt Heidegger seiner Maxime Rechnung: «Phänomenologie ist aber so wenig eine „Technik“, daß sie gerade

* Universität Heidelberg.

¹ GA 80.1, S. 169.

verlangt, die Untersuchungsart jeweils aus den Sachen selbst sich vorgeben zu lassen»². In der sachlichen Verwobenheit zwischen Methode und Sache liegt begründet, dass Alltäglichkeit sowohl eine methodologische Funktion für die richtige «Vorhabe»³ der Daseinsthematisierung als auch ein Grundphänomen des Daseins ist. Genauer: Sie ist methodologisch sachlegitim, weil sie eben ein Urphänomen ist.

Das ontologisch anvisierte Phänomen der Alltäglichkeit ist bei Heidegger ein theoretischer Ozean, auf den aus verschiedenen Hinsichten eingegangen und der mit bunten Akzentuierungen befragt werden kann. Das hier beschränkte Vorhaben konzentriert sich auf das Verhältnis zwischen der Alltäglichkeit und den *seinsbezogenen* Modalitäten der Un- und Eigentlichkeit, um dadurch ihre methodische Dienstleistung für die Fundamentalontologie sauber zu erfassen, ohne in die Gleichsetzung Alltäglichkeit-Uneigentlichkeit zu verfallen. Die umgrenzte Sicht orientiert sich am faktischen Miteinander als Kristallisationspunkt, weil seine Analyse in *SUZ* sowohl mit der thematischen Alltäglichkeit als auch mit den Modalitäten zusammenfällt. Heidegger versucht, die Anwesenheit des Mitdaseienden «in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen» bzw. «die Faktizität des Miteinanderseins» phänomenologisch zu untersuchen⁴. Ist die Alltäglichkeit in einer interpretatorischen Schwebelage gehalten, dann bleibt die Deutung dieses Sachfeldes einschlagenden Missverständnissen ausgesetzt, nämlich vor allem, dass die Fürsorge in *SUZ*, gerade weil sie alltäglich vorkommt, vermeintlich uneigentlich oder aber höchstens modal indifferent sei. Die Fürsorge ermöglicht ihrerseits, indem sie *alltäglich* und wohl *eigentlich* sein kann, eine systematische Begründung der *eigentlichen* Alltäglichkeit zu attestieren. Die sachimmanente Relevanz der akribischen Differenzierung des Alltäglichkeitsbegriffes von der Uneigentlichkeit und der modalen Indifferenz liegt u.a. darin, ein Verständnis der Fürsorge in *SUZ* aus ihrem systematischen Ort ursprünglich zu erreichen.

Demensprechend strebt diese Erörterung drei Leitziele an:

- a. Das komplexe Alltäglichkeitsphänomen in seiner intern-dynamischen Verzweigung ins Klare zu bringen.
- b. Ein vorläufiges Licht auf den strittigen Bezug zwischen Alltäglichkeit und modaler Indifferenz zu werfen.
- c. Die Widerspruchslosigkeit der alltäglichen und eigentlichen Fürsorge im faktischen Miteinander zu begründen.

§.2 Hermeneutisch-phänomenologischer Untersuchungsansatzpunkt in der Alltäglichkeit und ihre begriffliche Differenzierung

Jede so lehrreiche und wohlwollende Interpretation über die Problematik der mitmenschlichen Beziehungen bzw. der Interexistenzialität innerhalb der fundamentalontologischen Blickbahn im Besonderen und über die Daseinsanalytik im Allgemeinen bleibt bruchstückhaft, wenn sie sich dem «verwirrenden Phänomen»⁵ der Alltäglichkeit entzieht. Dieser zweideutige Grundterminus muss begrifflich sauber differenziert werden, weil in dem von ihm gemeinten Spielraum die hermeneutisch-phänomenologische Untersuchung Heideggers ihren Ausgang findet. Die Alltäglichkeit als Phänomen kann zweierlei meinen: Erstens hat sie einen inhaltlichen Sinn; zweitens, einen modalen⁶. Obwohl dieser begriffliche Unterschied *expressis verbis* nicht in den Texten Heideggers vorkommt, ist er sachlich begründet und es lassen sich präzise Belege dafür

² GA 64, S. 17.

³ GA 63, S. 85. Eine Entwicklungsgeschichte des Alltagsbegriffs sprengt unseren thematischen Rahmen.

⁴ *SUZ*, S. 116, 120.

⁵ *SUZ*, S. 371.

⁶ Diese geniale Unterscheidung hat von Herrmann eingeführt, obwohl unsere *Argumentation* unabhängig von seinem vortrefflichen *Kommentar* verläuft, cf. von Herrmann (2005), S. 40 und (2008), S. 20.

zeigen⁷.

Die *Alltäglichkeit im inhaltlichen Sinne* bezeichnet den unmittelbaren und nicht betrachteten Spielraum, in den das Dasein ohne reflexiven Abstand vollständig beteiligt «hineinlebt»⁸. Sie enthält alle nicht exzeptionellen, durchschnittlichen und unauffälligen Möglichkeiten, in denen der nächste Existenzaufenthalt in aller Theorie fremden Vertrautheit sich vollzieht. Die unauffällige Durchschnittlichkeit dieser Möglichkeiten offenbart ihre allgemeine Zugänglichkeit. Sowohl ein Philosoph als auch ein modischer Täuschungskünstler halten sich in der jedermann zugänglichen Alltäglichkeit auf, ohne sich dafür irgendeine intellektuelle Mühe geben zu müssen, da beide in ihrem Spielraum sinnvoll existieren und sich darin verstehen, einfach insofern sie leben. Deshalb kann Heidegger über die «Genügsamkeit und beruhigte Selbstverständlichkeit der alltäglichen Auslegung»⁹ sprechen, bzw. über den durchschnittlichen Lebensvollzug im vertrauten Horizont des nächst Vorliegenden und Vorfindlichen. Die Alltäglichkeit bezieht sich daher nie auf eine «ausgezeichnete Existenzmöglichkeit»¹⁰, da sie das allgemeine Zunächst des Existierens bezeichnet, in dem wir mühelos ohne reflexiven Abstand *sein können*. In dieser Charakterisierung ist keine Verachtung mitgemeint, weil die unmittelbar vertraute Existenz in der Alltäglichkeit sich selbst zweifellos am besten *versteht*. Allerdings vermag sie sich aus sich selbst nicht als eine solche theoretisch zu *begreifen* und zu *erklären*, weil dieses das unterbrechende Verlassen ihres eigenen Sinnhorizontes verlangt.

Die Alltäglichkeit ist kein eisernes und steifes Gefüge, sondern eine dynamisch zu vollziehende und zu übernehmende Daseinsbestimmung (Existenzial). Als ein elastisch rahmengebender Spielraum konkretisiert sie sich inhaltlich im porösen und flüssigen Sinne, da sie von ihren sie jeweils prägenden Möglichkeiten umgrenzt wird, sodass Unterschiede zwischen den jeweiligen Alltäglichkeiten in Inhalt, Stil und Richtung zugelassen werden. Die unterschiedlichen Menschen können gewiss verschiedene Möglichkeiten für alltäglich halten. Dem Wesen der Alltäglichkeit gehört aber wesensgesetzlich eine (wertfreie) Gewohnheit als vorgängige und sich durchhaltende Bestimmung jeder Möglichkeit an, die in die faktische Alltäglichkeit des jeweiligen Menschen integriert wird. Denn die Alltäglichkeit und ihre Gewohnheit beruhen auf einer zeitlichen Kontinuität aufgrund der «zeitliche[n]» Erstreckung des Daseins»¹¹, die jenen ihre konstitutive unauffällige und geschmeidige Regelmäßigkeit verleiht. Wegen dieser dynamischen Konkretisierung der gewöhnlichen Alltäglichkeit kann eine ausgezeichnete Existenzmöglichkeit auch in sie hineinfließen, z.B. das Philosophieren, und zur Gewohnheit werden, ohne hierin ein Werturteil im Geringsten einzubeziehen. In der gewohnheitsmäßigen Regelmäßigkeit muss freilich die Außergewöhnlichkeit des Philosophierens verdeckt bleiben. Diese manifestiert sich nunmehr nur durch eine intentional-aufmerkende Abstandnahme, die das Mitgenommensein von der Beteiligung unterbricht. Die Abstandnahme entfernt sich intentional von der selbstverständlichen Beteiligung, um sich ihr gegenüber einlassend über sie zu re-flektieren, wobei die Außergewöhnlichkeit wieder augenscheinlich wird. Deswegen kann die Existenz «im Augenblick und freilich oft auch nur “für den Augenblick” den Alltag meistern, obzwar nie auslöschen»¹², weil es ein alltagsloses Dasein durchaus nicht geben kann, worin der apriorisch-existenziale, wohl erfahrbare Status der Alltäglichkeit sich bekundet.

Sofern die inhaltliche Alltäglichkeit immer den sich durchhaltenden Untergrund in selbstverständlicher Vertrautheit und unmittelbarer Beteiligung darstellt, statuiert Heidegger, dass «aus dieser Seinsart heraus und in sie zurück alles Existieren [ist], wie es ist»¹³, von der das Dasein sich niemals abschnüren kann. In diesem Satz stellt sich die

⁷ Z.B. SUZ, S. 17, 44, 106, 122, 331, 370 (inhaltlich), 178, 313, 370, 376 (modal), 370 (Ineinanderfließen).

⁸ SUZ, S. 370.

⁹ SUZ, S. 311.

¹⁰ SUZ, S. 370.

¹¹ SUZ, S. 371.

¹² SUZ, S. 371. Der Augenblick als eigentlich-begegnenlassende Zeit muss dahingestellt werden.

¹³ SUZ, S. 43. SUZ, S. 371: «Die Alltäglichkeit bestimmt das Dasein auch dann, wenn es sich nicht das Man als “Helden” gewählt hat».

apriorische Valenz der Alltäglichkeit deutlich heraus. Denn Apriori meint für Heidegger Möglichkeitsbedingung in der faktischen Sache, aber vor allem erfasst er es im wörtlichen Sinne als «Vorgängigkeit» bzw. «Früher»¹⁴. Die Vorgängigkeit der Alltäglichkeit als Wesenskonstituens des Daseins stellt sich gegen ihre Ineinssetzung mit der Uneigentlichkeit auf: «Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins darf aber nicht als ein bloßer „Aspekt“ genommen werden. Auch in ihr und selbst im Modus der Uneigentlichkeit liegt a priori die Struktur der Existenzialität»¹⁵. So ist die Alltäglichkeit der vorgängige, immer vorausspringende und alternativlos zu erfahrende Spielraum von Inhaltsmöglichkeiten, der un- oder eigentlich vollzogen wird. Deswegen verschwindet sie auch nicht im Vollzug einer ausgezeichneten Möglichkeit. Ihr Status als vordergründiger Sinnhorizont wird nur abgeschwächt. Denn sie bleibt der ursprüngliche Untergrund der ausgezeichneten Möglichkeit, eben weil die Außergewöhnlichkeit sich gegen die alltägliche Unauffälligkeit hervorhebt. Hier spielt die unüberwindbare Alltäglichkeit als bestimmende Grundinstanz des faktischen Kontrasts wesentlich mit. Hingegen ist die Uneigentlichkeit als *modale* Möglichkeit, obzwar dem Da-sein wesenhaft zugehörig, *existenziell* unterminierbar. Denn sie meint keinen inhaltlich entdeckten Spielraum, sondern eine vorontologische Selbstbestimmung des sich erschließenden Daseins, weil sie kein Inbegriff für eine Art Möglichkeiten eines bestimmten Inhaltes (*Was* des Lebensvollzugs) ist, sondern eine der modalen «Grundmöglichkeiten»¹⁶ (*Wie* des Lebensvollzugs) – hier ein erstes Argument gegen die Ineinssetzung.

Was genau vollzogen wird, ist von einer bestimmten *Weise* des entdeckenden Sich-darauf-beziehens immer begleitet. Deshalb bezeugt sich die Alltäglichkeit auch als «Wie», «Weise des Existierens» und «Art zu existieren»¹⁷. Wie entsteht die *Alltäglichkeit im modalen Sinne* als Uneigentlichkeit? Aufgrund der mitvollziehenden Vorgehensweise der hermeneutischen Analyse, die in der Vollzugsrichtung der faktischen Alltäglichkeit ohne vorherige Vergegenständlichung mitgehend anfängt, gelangt sie zu dem Ergebnis, dass Dasein sich meistens *auch* alltäglich in einer der modalen Grundmöglichkeiten, nämlich der seinsvergessenden Uneigentlichkeit befindlich-verstehend vollzieht. Nun, das Wesentliche liegt in der tendenziellen Verweisung (nicht Identität), die zwischen beiden Dimensionen der Alltäglichkeit zutage tritt. Die Verweisung wird nicht durch ein drittes Prinzip von außen her erzwungen. Vielmehr handelt es sich um eine interne Tendenz dank der Konstitution selbst der alltäglich-gewöhnlichen Möglichkeiten, weil sie das unmittelbare und unauffällige «Benommensein» von der engagierten Beteiligung implizieren. Der Alltäglichkeit kommt eine mühelose Vertrautheit zu, die sich zu einem Selbstverständlichen entwickelt. So kann das Leben sich darin unabsichtlich verfangen, da es sich «*nicht aus sich selbst herausdrehen*»¹⁸ muss, um die durchschnittlich vorkommenden Bedürfnisse, Ansprüche, Aufgaben, Ziele und Sprechweisen zu befriedigen. Dies meint für sich genommen, um es nochmals nachdrücklich zu betonen, keine Verachtung oder eine schon uneigentliche Prägung. Denn, um z.B. «an die Zeugwelt „verloren“ „wirklich“ zu Werke gehen und hantieren zu können, muß sich das Selbst vergessen»¹⁹ und sich aus der Welt die Weisungen für die erfolgreiche Erledigung vorgeben lassen. Zur gewöhnlichen, vertrauten, unmittelbaren und unauffälligen Alltäglichkeit gehört konstitutiv ein harmloses Sich-selbst-vergessen als Bedingung für den besorgenden oder fürsorgenden Aufenthalt in ihr, weil die beteiligte Aufmerksamkeit nicht von der Beschäftigung Abstand nimmt, die sie vor sich hat. Die alltägliche Abstandlosigkeit im Sichverweisenlassen (Be-deuten) von den Um-zu-Verweisungen der Weltlichkeit trägt in sich die formalen Bestimmungen der Vertrautheit, Orientierung, Sicherheit, Unauffälligkeit und Zugänglichkeit. Dasein unterstellt sich somit der tragend-

¹⁴ SUZ, S. 111; GA 80.1, S. 239.

¹⁵ SUZ, S. 44.

¹⁶ SUZ, S. 191, 304, 350.

¹⁷ SUZ, S. 370.

¹⁸ GA 58, S. 31.

¹⁹ SUZ, S. 354.

orientierenden Bewegung der Um-zu-Bezüge als kategorial-ontologische Bestimmungen der bedeutsamen Zeuge, z.B. ist die Schreibfeder da, *um zu schreiben*, usw. Hiermit ist das Dasein aus der Zeitigungsweise des Gewärtigens darauf gehalten, was demnächst zu besorgen und zu erledigen ist. Die Uneigentlichkeit entsteht nur dann, wenn diese in ihrem Bereich wohl berechnete Weise des Verstehens und Begegnens bei zu besorgenden Seienden sich auf alle Lebensgebiete erweitert, z.B. auf das Daseinsmäßige. In diesem Sinne kann Heidegger «das besorgende Aufgehen in der Welt und das Sichverlieren an sie [...] vom Bedeuten gleichsam mitnehmen»²⁰.

Die Alltäglichkeit und ihre durchschnittlich-unauffälligen Existenzmöglichkeiten enthalten demnach die innere Tendenz, sich vom nächsten Horizont des vorliegenden «Dinges» bzw. Zeugs her auszumachen, sodass das sich darin zumeist vollziehende Dasein die nichtdaseinsmäßigen Seinsbestimmungen der «Dinge» absichtslos verabsolutiert und auf die Selbst- und Fremdauslegung überträgt (ontologische Rückstrahlung). Z.B. nehmen wir einerseits die innere «Verfallenstendenz»²¹ des Daseins aufgrund seines eigenen lastvollen Seins auf, indem es sich in der Offenheit seiner endlichen und zu vollziehenden Selbstaufgabe im Sinne des «Es-geht-meinem-eigenen-Sein-um» befindet, weil es sich ständig so oder so entscheiden, vollziehen und tragen *muss*. Diese vollkommene Alternativlosigkeit ist verantwortungs-, last- und angstvoll, denn sie bekundet z.T. eine inhärente Endlichkeit. Andererseits gibt es die im Da-sein erschlossene Bedeutsamkeit (Weltlichkeit) in ihrer Um-zu-Verweisungsstruktur, die konkret von den alltäglich vertrauten Möglichkeiten erfüllt wird und als linear-kontinuierliche Übergangsbahn «von Diesem zu Jenem und Übernächstem» zum geschmeidigen sich tragenlassenden Sichverweisen und -verlieren einlädt, in denen die entlastende *Benommenheit* des alternativlosen Es-geht-mir-um mein Existieren und die *Vergessenheit* des ontologisch überantworteten und verantwortenden Daseins unausdrücklich stattfinden kann (nicht muss). Vermutlich heißt das Dasein diese Vergessenheitsmöglichkeit herzlich willkommen. Dieses Willkommen wird nicht absichtlich vollzogen, weil dann die Entlastung nicht beruhigend wäre, indem das lastvolle Da-sein als das Wovor der fliehenden Entlastung gerade erfahren wäre, wobei es hingegen darauf ankommt, es zu verschütten. Akzeptieren wir unwissentlich die Einladung, dann ist eine in ihrem Bereich angemessene Verstehens- und Verhaltensweise auf die Selbstaufgabe des zum Sichselbst-entlasten tendierenden Daseins illegitim und *uneigentlich* übertragen, sodass das Daseinsmäßige im Um-zu-Schema erschlossen wird.

Aufgrund ihrer internen Durchdringungstendenz muss die inhaltliche und modale Alltäglichkeit je kontextuell unterschieden werden, z.B. wenn Heidegger die Alltäglichkeit mit der Uneigentlichkeit schlichtweg gleichsetzt²². Unter dem Schutz dieser Erwähnungen wird die intern-dynamische Tendenz von der inhaltlichen her in die modal-uneigentliche Alltäglichkeit hin sichtbar: «Die bisherige Interpretation beschränkte sich, ansetzend bei der durchschnittlichen Alltäglichkeit, auf die Analyse des indifferenten bzw. uneigentlichen Existierens»²³. Hier taucht ein theoretisches Minenfeld auf: Die polemische und mit Recht mehrdeutig interpretierte modale Indifferenz, die irgendwie mit der inhaltlichen Alltäglichkeit in Einklang zu stehen scheint («Indifferenz») und es gleichzeitig doch nicht tut («modale»). Sie muss eigens von der inhaltlichen Alltäglichkeit abgegrenzt werden, um dadurch die *alltägliche* Fürsorge nicht als «indifferent» zu begreifen. So werden wir mit sachlichem Recht nie behaupten wollen, die Fürsorge sei «*la sourde existence en*

²⁰ GA 64, S. 23. McMullin behauptet zutreffend, dass «*though everydayness is defined by the temptation of inauthenticity, of itself it is neither authentic nor inauthentic*», McMullin (2013), S. 197.

²¹ SUZ, S. 255.

²² GA 24, S. 243: «Wir betonten ferner, daß das alltägliche Sichverstehen des Daseins sich in der Uneigentlichkeit hält»; GA 26, S. 15: «Alles Ordinäre, Alltägliche, Durchschnittliche (die Verfallenheit)»; GA 63, S. 85: «Alltäglichkeit [...], worin die Eigenheit und mögliche Eigentlichkeit des Daseins sich verdeckt hält»; GA 64, S. 26: «Jeder ist zunächst in der Alltäglichkeit mit den anderen *gleich* uneigentlich»; GA 80.1, S. 138: «Der Mensch ist in der Alltäglichkeit uneigentlich».

²³ SUZ, S. 232.

commun du coéquipier avec son équipe»²⁴.

§.3 *Verständnisversuch der modalen Indifferenz als wesentlich offen liegende Problematik*

Es wird hier kein überdimensionierter Anspruch erhoben, das aufsässige Problem der modalen Indifferenz endgültig zu lösen. Bestrebt wird ausschließlich, ein Licht auf ihre Eigenvalenz gegenüber der inhaltlichen Alltäglichkeit und der Faktizität des Miteinanderseins zu werfen. Allem voran muss eine skizzenhafte Abgrenzung der modalen Indifferenz von der formalen Indifferenz bewältigt werden. Anhand dieser sich auf das Außenfeld richtenden Abgrenzung vermag die genaue Umgrenzung des Innenfeldes erfolgen. Die Ausdrucksweise der «formalen Indifferenz» bezieht sich in *SUZ* auf die methodisch abstrahierte Formalität des zukünftigen Sich-vorwegs, das sowohl das eigentliche Vorlaufen als auch das uneigentliche Gewärtigen ermöglicht. Weil Dasein und Sorge aber immer faktisch sind und die Zeitlichkeit ihr Sinn ist, behauptet Heidegger zutreffend: «Dasein ist faktisch ständig sich-vorweg, aber unständig, der existenziellen Möglichkeit nach, vorlaufend».²⁵ Ist das (zeitliche) Sich-vorweg für die Betrachtungsweise in methodischer Abstraktion «formal indifferent»²⁶ zugänglich und ist das (ontologische) Sich-vorweg ein Strukturmoment der Sorgeverfassung, dann muss dieses auch *rationaliter* «formal indifferent» sein können. Sehen wir uns das genauer an. Zwar gehört zur formalen Indifferenz eine modale Indifferenz, insofern jene von der Un- und Eigentlichkeit methodisch abstrahiert ist. Es bleibt freilich gerade noch aus, ob die modale Indifferenz zum Dasein intern-konstitutiv gehören kann, die Möglichkeit der innewohnenden Sachzugehörigkeit ist dagegen von der formalen Indifferenz unbestreitbar ausgeschlossen. Die «formal existenziale»²⁷ Sorge vermag Heidegger nur rein analytisch zu gewinnen, weil die zum Da-sein gehörende Sorge an sich genommen, ohne theoretisch *angezeigte* Formalisierung, niemals formal ist. Sie vollzieht sich faktisch schon immer in den verschiedensten Existenzmöglichkeiten und je in einer bestimmt modalen Vollzugsweise, weil zur Sorge wesentlich die «*faktische Konkretion* ihres Seins [gehört] », indem das von ihr wesensbestimmte Dasein «als solches faktisch» ist²⁸.

Nun das profilierte Innenfeld: Die modale Indifferenz kommt nur zweimal in *SUZ* ausdrücklich vor. Der Kontext des ersten Falles betrifft eine einführende Skizze des In-der-Welt-seins am Anfang des ersten Abschnitts, in dem Heidegger noch nicht die Grundmodalitäten des Existenzvollzugs in Uneigentlichkeit oder Eigentlichkeit ausführlich freigelegt und thematisiert hat. Diese werden thetisch vorgreifend ausgesprochen. Es heißt: «Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz»²⁹. Der zweite Eintritt findet bedeutungsvoll am rückblickenden Anfang des zweiten Abschnitts statt, d.h. einmal die zwei modalen Grundmöglichkeiten aufgewiesen wurden. «Als je *meines* aber ist das Seinkönnen frei für Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit oder die modale Indifferenz ihrer»³⁰.

Über die inhaltliche Alltäglichkeit spricht sich Heidegger folgendermaßen aus: «Das Dasein soll im Ausgang der Analyse gerade nicht in der Differenz eines bestimmten Existierens interpretiert, sondern in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist aufgedeckt werden»³¹. Einige Exegeten neigen deshalb dazu, die modale Indifferenz als die Vollzugsweise des Daseins zu interpretieren, die der inhaltlichen Alltäglichkeit zukommt. Um ihre Interpretation philologisch stärker zu machen, berufen sie sich auf die Textstelle

²⁴ Sartre (1943), S. 285.

²⁵ *SUZ*, S. 337.

²⁶ *SUZ*, S. 337.

²⁷ *SUZ*, S. 192. Deshalb kann man nicht sagen: «*Authenticity and inauthenticity are modes of Dasein's modally indifferent being, namely, care*», Blattner (1999), S. 99.

²⁸ GA 17, S. 106, cfr. *SUZ*, S. 181.

²⁹ *SUZ*, S. 53.

³⁰ *SUZ*, S. 232.

³¹ *SUZ*, S. 43. Nochmals rückblickend: «der durchschnittlichen Indifferenz des Daseins, bei der die existenziale Analyse zuerst ansetzte. Wir nannten die durchschnittliche Seinsart des Daseins, darin es sich zunächst und zumeist hält, die Alltäglichkeit» (*SUZ*, S. 331).

einer im Umkreis von *SUZ* gehaltenen Vorlesung, die in der Sache der oben zitierten aus *SUZ* entspricht: «Zumeist, und das ist wichtig, hält sich nun das Dasein weder im Modus der Eigentlichkeit noch in dem einer schlechthinnigen Verlorenheit, sondern in einer merkwürdigen Indifferenz, [...] die wir als Alltäglichkeit bezeichnen»³². Darauf berufen sich Oudemans³³ und Uscatescu Barrón³⁴, um die modale Indifferenz als die entsprechende Vollzugsweise des inhaltlichen Alltags zu bestimmen, sofern in der Un- oder Eigentlichkeit «die menschliche Existenz [sich] selten [vollzieht]»³⁵. Von Herrmann weist in dieser interpretatorischen Richtung prägnant darauf hin, dass die modale Indifferenz eine dem Da-sein zugehörige eigenständige «Vollzugsweise der Existenz»³⁶ neben Un- und Eigentlichkeit ist, weshalb sie weder mit der inhaltlich-indifferenten Alltäglichkeit als Spielraum von Möglichkeiten noch mit der modal-uneigentlichen gleichzusetzen sei. Eine unverzichtbare Forderung dieser Stellungnahme betrifft allerdings die Eruierung des Bestimmungskriteriums dieser verblüffenden Indifferenz. Um die Indifferenz vergleichsweise aus einer kontrastierenden Ausdrücklichkeit (Differenz) qua positives Kriterium verständlich zu machen, rekurriert Neuber auf den un- und ausdrücklichen Selbstbezug des Daseins. Demzufolge kann die modale Indifferenz im Sinne «der impliziten Selbsthabe» in der unauffälligen Alltäglichkeit gedeutet werden, wogegen «der Aspekt der prägnanten Uneigentlichkeit [...] ein solcher der Explikation bzw. der expliziten Selbsthabe [ist]»³⁷. Unbeschadet der detaillierten Unterschiede, stimmen alle diese Autoren grundsätzlich darin überein, die modale Indifferenz als eine konstitutive Vollzugsweise im und des Da-seins selbst auszulegen.

Dank dieser ersten Interpretationsrichtung können wir die modale Indifferenz irgendwie als eine zum Dasein selbst zugehörige Vollzugsweise begreifen. In welchem genauen Sinne das Dasein *vorontologisch* modal indifferent sein kann, ist ihr freilich nicht zu entnehmen. Diese Unterlassung ruft bedeutungsvolle Schwierigkeiten hinsichtlich der fundamentalontologischen Systematik hervor. Das Entweder-oder der modalen Grundmöglichkeiten glänzt nicht nur in zahlreichen Textbelegen³⁸, wogegen die zweimal genannte modale Indifferenz eher die Ausnahme wäre. In einem systematischen Hinblick und aus der inneren Kohärenz des sachlichen Lehrgehaltes ist es gewichtiger, dass es dem jemeinig-existierenden Dasein in seinem Sein (Sorge!) um sein eigenes Sein *immer* gehen muss. Das ständige Sorge-tragen-für kann noch radikaler erfasst werden in der Aussage: «Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht»³⁹. Es scheint daher nicht der Fall zu sein, dass das Dasein vermöge, sich unbeteiligt, nicht angegangen, ihm nicht überantwortet in einer dritten neutralen Vollzugsmöglichkeit aufzuhalten⁴⁰. Außerdem: Besteht die Uneigentlichkeit eben nicht gerade in dieser betäubenden Entlastungsleistung vom Sorge-tragen-für? Suchen wir eine weitere Präzisierung der Bedingungen, denen gemäß das Dasein modal indifferent sein könnte.

Die in der aufschlussreichen Auffassung Neubers implizierte Bezogenheitsbedingung legt für diese Aufgabe eine sehr fruchtbare Möglichkeit frei, obwohl ihre reflexive Orientierung zugunsten der vorthoretisch-vorontologischen primordialen Dimension ersetzt werden muss. Denn die theoretische Reflexivität der Selbsthabe bleibt mit der Fundamentalontologie schwer verträglich, zumal weil die Uneigentlichkeit nur dann möglich wäre, wenn es Reflexion gäbe, sei es auch in «(selbstbezüglicher) Minimaltheorie»⁴¹, was die primär *vollzugshaft-vorontologische* Valenz der modalen Grundmöglichkeiten übersieht. Bei Heidegger ist die Reflexion kein neutraler, harmloser

³² GA 21, S. 229.

³³ Oudemans (1990), S. 102.

³⁴ Uscatescu Barrón (1992), S. 99, 218.

³⁵ Ivi, S. 99.

³⁶ von Herrmann (2005), S. 66.

³⁷ Neuber (2013), S. 42, 44.

³⁸ *SUZ*, S. 43, 306, 312, 325, 331, 340.

³⁹ *SUZ*, S. 42.

⁴⁰ *SUZ*, S. 15, 42, 134, 144, 146, 192, 255, 312, 322, 345, 387.

⁴¹ Neuber (2013), S. 44. Dagegen, cfr. z.B. *SUZ*, S. 130, 136, 312, 387.

Begriff, der keine ontologischen Kompromisse mit einer vorausgesetzten Seinsauffassung enthalte. In fundamentalontologischer Hinsicht bezeichnet die Reflexion eine Tätigkeit, in der ein vorstellendes Subjekt sich auf sich selbst bezieht als ein durch in Eigenbetrachtung hervorgebrachtes, vorgestelltes Objekt. Diese Objektivierung ist laut Heidegger eine unvermeidliche Folge der intrinsisch vergegenständlichenden Vorstellung aufgrund ihrer feststellenden Einschränkung des Seienden als ein Gegenüberstehendes bzw. Gegenstand. Die Reflexion impliziert angesichts des *Denkens* die vergegenständlichende Vorstellung und hinsichtlich des *Seins* die hingesehene Vorhandenheit (Objekt), d.h. sowohl den Primat des vorstellenden Bewusstseins als auch das von Heidegger ebenfalls abgelehnte Subjekt-Objekt-Schema. Die reflexive «Selbsterfassung» ist daher von der vor jeder Reflexion stattfindenden «Selbst-Erschließung» des Daseins⁴², in der die Grundmodalitäten ihren primären Ort finden, streng zu unterscheiden. In diesem Sinne vermag das Dasein aufgrund seiner ekstatisch, schon «Draußen» bei den Seienden als Seienden stehenden Offenheit, sich zunächst aus den «Dingen» (Verweisungsstruktur der Zuhandenheit) durch die ontologische Rückstrahlung zu erschließen, in der schon vor aller Reflexion die Festlegung an die Uneigentlichkeit der gründlichsten Selbst-Erschließung zustande gekommen ist.

Nehmen wir ein konkretes Beispiel aus der Faktizität des Miteinanderseins. Berücksichtigen wir fürs Erste nicht eine ausdrückliche Begegnung mit einem Mitmenschen, sei es ein Miteinanderbesorgen oder eine intime Beziehung in Freundschaft und Liebe, wobei in beiden Fällen je in einer eigentümlichen Weise «die Anderen in ihrem Dasein gleichsam thematisch werden»⁴³. Beschränken wir uns auf die Ebene, in der «ihr Mitda in der Umwelt ein ganz unmittelbares, unauffälliges, selbstverständliches [ist]»⁴⁴, d.h. die Leute auf der Straße oder in einem Hörsaal, die zunächst überhaupt nicht ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden aufgrund der (positiven) Selbstverständlichkeit ihrer alltäglichen Anwesenheit. Hier wird der nächstliegende bzw. sich zeigende Mitmensch in seinem belanglosen Begegnen unauffällig aufgenommen, d.h. er wird zunächst nicht thematisch, sondern «im Modus der Gleichgültigkeit»⁴⁵ erfahren. In der Alltäglichkeit herrscht eine ganz gesunde Gewohnheit und Vertrautheit, die zugleich eine Unauffälligkeit und eine nächste Verhüllung des darin Anwesenden hervorruft, welche die Aufmerksamkeit im besorgend-fürsorgenden Horizont der Alltäglichkeit größtenteils niederhält. «Erst bei irgendeinem Ereignis ungewöhnlicher Art kann mir etwas, mit dem ich täglich umgehe, plötzlich in seiner Präsenz gegenwärtig werden»⁴⁶.

In diesem Zusammenhang ergibt sich die Möglichkeit, die modale Indifferenz in Angriff zu nehmen. Die modale Indifferenz als Vollzugsweise des Daseins ist im Horizont der spezifischen Bezogenheit auf ein jeweiliges Seiende sinnvoll, mit dem es keinen ausdrücklichen Bezug gibt. Dem nicht beachteten Mitmenschen gegenüber verhalten wir uns also in einer modalen Indifferenz, da der gleichgültig lassende, die Aufmerksamkeit nicht hervorrufende Mitmensch weder un- noch eigentlich verstanden wird, weil er der *Als*-Auslegung entzogen bleibt. In diesem Sinne kann die modale Indifferenz sachlich-intern dem Dasein als eine mögliche Vollzugsweise seiner selbst zugeschrieben werden, aber *lediglich in Bezug auf* den so freigegebenen Mitmenschen. In diesem Verhältnis zu einem so erfassten Seienden ist keine eigentliche oder uneigentliche Vollzugsweise im Spiel, weshalb es unangemessen wäre, über ein eigentliches oder uneigentliches Verstehen von diesem Seienden zu sprechen. Das Dasein wird demnach nur modal indifferent genannt im *relativen, bezugsverbundenen Sinne*, d.h. in Bezug auf ein es nicht angehendes und von seinem auslegenden Verstehen nicht aufgemerktes Seiendes. Das besagt freilich nicht, dass das jeweilige Dasein im *absoluten Sinne*, d.h. (mindestens) in seiner notwendigen Selbstbezogenheit, nicht mehr eigentlich oder uneigentlich wäre, was es doch

⁴² GA 24, S. 226.

⁴³ SUZ, S. 120.

⁴⁴ GA 20, S. 329.

⁴⁵ SUZ, S. 121.

⁴⁶ GA 18, S. 32.

sein muss. *Die modale Indifferenz betrifft die Bezogenheit und das Bezogene, nicht aber das sich beziehende Dasein.* Diesem ganz basalen und fast trivialen Umgang in der modalen Indifferenz entspricht die *elementarste* Ebene der inhaltlichen Alltäglichkeit in ihrer Unauffälligkeit, Indifferenz und Selbstverständlichkeit. Die modale Indifferenz ist allerdings nicht mit der inhaltlichen Alltäglichkeit überhaupt gleichzusetzen, da es doch ausdrücklichere und intimere Begegnungsweisen in ihr gibt, z.B. die noch darzustellende befreiende Fürsorge.

Hinsichtlich der modalen Indifferenz geht es um ein von Heidegger beiläufig und spärlich genanntes Phänomen. Es ist demnach nicht verwunderlich, dass die entgegengesetzte Interpretationsrichtung mit einem ebenso legitimen Recht eingeschlagen wird. «Kann die „durchschnittliche Alltäglichkeit“ wirklich „modal indifferent“ sein – oder kann sie nur als eine solche betrachtet werden? – Sicher letzteres»⁴⁷. Demgemäß gehörte sie zur methodologischen Seite als eine Betrachtungsweise, die dem *analytischen* Untersuchungsansatzpunkt in der inhaltlichen Alltäglichkeit entspricht, in der die Un- und Eigentlichkeit als die disjunktiven Vollzugsmöglichkeiten (*tertium non datur*) noch nicht in der *theoretischen Untersuchung* miteinbezogen sind. Von dieser Auffassung lernen wir, dass die modale Indifferenz die wesentliche Dichotomie zwischen Un- und Eigentlichkeit grundsätzlich nicht verletzt. Problematisch bei dieser Stellungnahme bleibt freilich, dass es ein Grundstein der methodologischen Erwägungen Heideggers ist, die Methode müsse aus der Sache selbst erwachsen, d.h. von ihr vorgezeichnet sein. Offensichtlich ist dies ein Wink an den hermeneutischen Zirkel, denn die Methode soll aus der Sache selbst entnommen werden, wobei zugleich die Sache die geeignete Methode für ihr Sehenlassen voraussetzt. Deshalb muss Heideggers Analyse vorsichtig in der nicht präjudizierenden inhaltlichen Alltäglichkeit ihren Ausgang finden. Die modale Indifferenz kann nicht nur ein beliebig scharfsinniges Manöver der Methodologie sein, ohne ihre Vorzeichnung im zu untersuchenden Seienden gewonnen zu haben. Deswegen scheint es unzureichend zu behaupten, dass sie bloß ein methodisches Verfahren sei, das etwa nicht ursprünglich «in der Auseinandersetzung mit den Sachen selbst verwurzelt»⁴⁸ ist, die ihrerseits das Grundgeleit der Untersuchung vorgeben. «Über der Auseinandersetzung mit den Sachen soll die Methode werden»⁴⁹, d.h. diese muss «in den Sachen eigentlich leb[en]».⁵⁰ Die methodische Verwurzelung in der Sache wird erst in diesem Sachfeld gewonnen, wenn es möglich ist, die modale Indifferenz im Dasein zu verankern, um den Verdacht einer der Sache entwurzelten Verfahrensweise und Begrifflichkeit zu vermeiden. Diese Bedingung erfüllt die obige eingeführte Auffassung der *bezugsverbundenen modalen Indifferenz*, die eine sachlich-interne Bestimmung des sich faktisch vollziehenden Daseins präsentiert, an der gleichzeitig die methodische Betrachtungsweise sachgegründet anknüpfen kann.

§.4 Grundrolle der differenzierten Alltäglichkeit für das Verständnis der eigentlichen Fürsorge

Wir wissen schon um die Beschränkung der Mitmenschlichkeit (Interexistenzialität) auf die «nächste Alltäglichkeit». In *SUZ* wird bekanntlich keine «Ich-Du-Beziehung»⁵¹ thematisiert. Das bedeutet keine Marginalisierung. Das Ausbleiben kann im Sinne einer Vorbereitung begriffen werden. Hinsichtlich dessen sind zwei unvermeidliche Bemerkungen vonnöten, die im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht ausreichend entfaltet, sondern nur konstatiert werden können. Erstens, das weittragende Ziel der Analyse des faktischen Miteinanderseins in *SUZ* als freilegender Untersuchung des Sinnes vom Sein liegt im Abbauen des Subjekt-Objekt-Schemas, des Problems der Wirklichkeit

⁴⁷ Brandner (1993), S. 195.

⁴⁸ *SUZ*, S. 27.

⁴⁹ GA 17, S. 45.

⁵⁰ GA 62, S. 52. Dieses bleibt für Heidegger ein Goldfaden seit seiner ersten Vorlesung, cfr. GA 56/57, S. 181.

⁵¹ GA 27, S. 141.

der Außenwelt und somit der Wirklichkeit der Mitmenschen, des weltlosen und isolierten Ich, des fundierenden Ich qua Substrat und des Wer als reflexives Ich. Zweitens, die Ich-Du-Beziehung hat für Heidegger eine modal eigentliche Nuance. Obwohl sie anscheinend eine vorliegende Selbstverständlichkeit in ontischer «Nähe» ist, ist sie gemäß dem vorausgesetzten uneigentlichen Verständnis des Mitmenschen als eines nichtdaseinsmäßigen Subjekts ontologisch das Fernste, d.h. im Grunde keine vorgegebene Beziehung. Diese ist ein zu erreichendes Letztes, nicht Erstes. Sie wird aus der Eigentlichkeit ermöglicht und freigelegt, und zwar angesichts der geeigneten Miterschlossenheit des Mitmenschen als eines eigenständigen, unabgeschlossenen und unverfügbaren Du-selbst, nämlich als Mitdasein. «Erst aus der entschlossenen Vereinzelung her und in ihr ist das Dasein eigentlich frei und offen für das Du»⁵² in einem «Mitexistieren»⁵³ zwischen Existenzen, nicht im Mitvorhandensein.

Zurück zum Phänomen der Alltäglichkeit: Auf der Basis der vorangehenden Erläuterung ist nunmehr der Titel des §26 von *SUZ* deutlich geworden: «*Das Mitdasein der Anderen und das alltägliche Mitsein*». Alltägliches Mitsein besagt nicht uneigentliches Mitsein. Diesem Paragraphen kommt es darauf an, das Dasein als Mitsein in seiner inhaltlichen Alltäglichkeit zu sichten und die darin mitspielenden und impliziten Bestimmungen schrittweise zu enthüllen, ohne das faktische Miteinander im Voraus naiv als uneigentlich zu brandmarken. Dementsprechend wird auf der Seite des Anderen das Mitdasein im Horizont seiner inhaltlich-alltäglichen Begegnungsweise diskutiert. Die Tragweite der interpretatorischen Unterscheidung zwischen inhaltlicher und modaler Alltäglichkeit ist insbesondere hier einflussreich. Wird der Fundamentalontologie irrtümlicherweise die theoretische Verachtung der Alltäglichkeit zugesprochen, wird diese darüber hinaus als uneigentlich schlechthin betrachtet, dann etabliert sich die bis ins Letzte abzulehnende These der «*insignificancia de la cotidianidad*»⁵⁴, weshalb der Interexistenzialität dieselbe Charakteristik der Unbedeutsamkeit beigemessen wird. Weil die Alltäglichkeit der methodische Untersuchungsansatzpunkt ist, die interexistenziale Behandlung eingeschlossen, bringt ihr Missverständnis nicht eine isolierte und für das Ganze des Lehrgehaltes gewissermaßen harmlose Konsequenz, sondern vielmehr eine ganze Reihe von aufeinander aufbauenden Missgriffen hervor. Z.B., dass Heidegger das «Mit-Dasein einschließlich des lebensweltlichen Hintergrundes als [...] durchweg defiziente Alltagspraxis entwertet»⁵⁵. Ferner, da die «*quotidienneté, médiocrité, monde ambiant, défini par le Verfallen*» ist, wird eine «*authenticité solitaire*» gefolgert, sodass durch den «*solipsisme existentiel*» die «*structure parfaitement monologique*» der Sorge erreicht wird⁵⁶. Und weil das Miteinander in der faktischen Alltäglichkeit untersucht, diese aber mit der Uneigentlichkeit identifiziert wird, indem «Heidegger die soziale Alltäglichkeit abwertend [charakterisiert] – unter dem Begriff des *Verfallens*»⁵⁷, «bilden die Anderen als Man von vornherein den Horizont, in dem die Anderen als Mitdasein thematisiert werden»⁵⁸. Man folgert daraus «*the pervasive banality, anonymity, and inauthenticity of ordinary social life, which is marked by an immersion and dispersal in the one*»⁵⁹.

Diese Stellungnahmen bilden überraschenderweise keine Ausnahme, sondern vielmehr zwei weit populäre Thesen: Alltäglichkeit ist uneigentlich; Mitsein und Miteinandersein sind uneigentlich. Wir fragen so, dass beide simultan unterminiert werden können: Ist eine eigentliche Beziehung zwischen Menschen im Horizont der faktischen Alltäglichkeit unmöglich? Früher wurde das gleichgültige bzw. nicht angehende Miteinandersein zu Hilfe gerufen. Die mitmenschliche Begegnung beschränkt sich jedoch keineswegs auf eine

⁵² GA 24, S. 408. Die vorbereitenden Schritte in *SUZ* sind ersichtlich, cfr. *SUZ*, S. 264, 298.

⁵³ GA 29/30, S. 301.

⁵⁴ Garrido Periñán (2019), S. 192.

⁵⁵ Tietz (2005), S. 82.

⁵⁶ Courtine (1990), S. 339, 331, 338, 348.

⁵⁷ Koltan (2012), S. 108.

⁵⁸ Theunissen (1981), S. 172.

⁵⁹ Carman (2005), S. 293.

indifferente Fürsorge im «Aneinandervorbeigehen» bzw. «Einander-nichtsangehen»⁶⁰. Wenn die Mitmenschen miteinander ausdrücklich umgehen und sich füreinander, sei es leibhaftig oder nicht, irgendwie kümmern und sich zusammen in der «Welt» engagieren, dann ist dieses Miteinander durch zwei Extremfälle *positiver Fürsorge* bestimmt. Wir beschränken uns nur auf ihren eigentlichen Vollzug, weil es gerade darum geht, die sachlich und textuell begründete Verträglichkeit zwischen Eigentlichkeit und Alltäglichkeit im Rahmen der Fürsorge aufzuweisen.

In der vorspringend-befreienden Fürsorge besteht ein ausdrückliches Verhältnis zum aufgemerkten und begegnenden Mitmenschen, der notwendigerweise *irgendwie* in seinem Sein verstanden ist, sodass ein Verhalten zu ihm *als* Seiendem möglich ist. Ein jegliches Wozu des Verhaltens muss im Voraus irgendwie in seinem Seiendsein schon verstanden bzw. erschlossen sein. Wie zeigt sich denn ein anderes Dasein *in concreto*? Zunächst und zumeist gerade als ein anderes In-der-Welt-sein, das irgendwas besorgt: Es trinkt Wein, geht Zigaretten kaufen, liest *Sophistes*, leiht die *Metaphysik* aus, rennt auf der Straße, usw. Es hält sich zugleich irgendwo auf in der Universität, Bibliothek, Kirche, usw. Wir können ferner offensichtlich eine direkte Beziehung zum Mitmenschen als einem solchen ausmachen, sodass ein Wir auftritt, indem wir uns miteinander in Bezug auf ein uns versammelndes Etwas zusammen aufhalten (NB: Die intime Ich-Du-Beziehung, in der die Teilnehmer als Wir-selbst und nicht ein versammelndes Etwas das primäre Einheitsprinzip des Zusammenseins begründen, steht außerhalb der Grenzen von *SUZ*). Um ein uns miteinander beschäftigendes Seiendes als Versammlungsstelle der Begegnung herum können wir z.B. zusammen ein Buch lesen, über eine philosophische These diskutieren, zusammen mit der Katze spielen, usw. Dass der Mitmensch in diesem faktischen und intimeren Miteinander *irgendwie* verstanden werden muss, deutet darauf hin, dass im intentionalen Verhalten zu ihm schon ein leitendes Verständnis *seines Seins* vorausgesetzt ist. Der Grund dafür liegt im ganz basalen Faktum des Seinsverständnisses und der darin ermöglichten vorontologischen Freigabe des Mitmenschen *als Seiendes*, gerade weil er schon *als so oder so seiend* verstanden ist. Weil die positiv vollzogene Fürsorge in den Koordinaten der Grundmodalitäten der Un- oder aber der Eigentlichkeit integriert ist, kann sie denen gemäß thematisiert werden.

Sehen wir nun das eigentliche Verständnis zwischen Mitmenschen in der befreienden Fürsorge. In dieser wird der Mitmensch als unheimliches, fremdes, ontologisch unverfügbares und für sich selbst sorgetragendes Mitdasein seingelassen. Es ist als eine eigenständige bzw. jeseinige Existenz miterschlossen⁶¹, die apriorisch zu sein hat und für sein ihm angehendes Sein notwendigerweise Sorge trägt, dessen Umwillen-seiner eine nicht zu entlastende Selbstaufgabe impliziert. Daraus folgt der wichtige Tatbestand, demgemäß die Eigentlichkeit mitten im faktisch alltäglichen Miteinander ihr Recht und ihren Platz erhält. Infolgedessen spricht Heidegger über «diese *eigentliche* Verbundenheit [...], die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt», in der «sich das alltägliche Miteinandersein [hält]»⁶². Angesichts dessen gewinnen wir ein weiteres Argument für die eigentliche Alltäglichkeit und dies sogar im Rahmen des angeblich «immer» uneigentlichen Miteinanderseins. Bewegt sich die eigentliche Fürsorge in *SUZ* innerhalb der Grenzen der Alltäglichkeit, dann kann diese nicht notwendig uneigentlich sein. Solche Ineinssetzung übersieht die alltäglich vorspringend-befreiende Fürsorge, die in der Eigentlichkeit wurzelt. Die eigentliche Fürsorge wird in *SUZ* eher thetisch behauptet und ist in ihrer hermeneutisch-phänomenologischen Begründung nur dann begreifbar aus der

⁶⁰ *SUZ*, S. 121. Mit allem Respekt kann Michalski nicht zugestimmt werden, die defiziente Fürsorge sei *nur* die «leibliche Abwesenheit des Anderen» (Michalski, 1997, S. 209), weil hier das «Wider-einandersein» fehlt. Auch die Erfassung des defizienten Modus als eines *nur* negativen im Sinne des Gegen bzw. Wider (cfr. Elliston, 1978, S. 65) oder als zur Uneigentlichkeit des Man zugehörig (cfr. France-Lanord, 2011, S. 85) sind schwer anzunehmen. Zum einen fehlt das privative «Ohne-einandersein». Zum anderen spielt das uneigentliche Wer (Man-selbst) im Rahmen dieser *Verhaltungen* («was») keine relevante Rolle, weil sie gleichberechtigt eigentlich oder aber uneigentlich («wie») vollzogen werden können.

⁶¹ GA 82, S. 47: «Da-sein ist je meines – je deines – je unseres und eures – ihres», cfr. *SUZ*, S. 12.

⁶² *SUZ*, S. 122.

zweidimensionierten Alltäglichkeit. Zugleich wird aber die Unterscheidung der zweidimensionierten Alltäglichkeit wohl aus der von ihr zugänglich und sichtbar gemachten eigentlichen Fürsorge *ex post* theoretisch bekräftigt.

Aus der alltäglichen Fürsorge selbst tritt daher die Eigentlichkeit auf. Aufgrund der deutlichen Kontextunabhängigkeit der Eigentlichkeit ergibt sich ein weiteres systematisches Argument, das die vorangehenden vereinheitlicht, weil in ihm die Vorgängigkeit der Alltäglichkeit als Spielraum von Inhaltsmöglichkeiten mit dem sich darin vollziehenden eigentlichen Miteinandersein zusammenkommt. Eigentlichkeit ist ein streng ontologisches Phänomen, das für seine Gewinnung eine selbstbezogene Modifikation als Übernahme des eigenen Da-seins (als Sein-bei und Mitsein) verrät, nämlich «als Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben»⁶³. Sie hängt, sowenig wie die Uneigentlichkeit, weder von inhaltlichen Regionen von Seienden (z.B. Gesellschaft) noch von intrinsischen Bestimmungen von Seienden (z.B. Sprache) noch von Seinsregionen (z.B. Geschichte) noch von Seinsweisen (z.B. Existenzen) umständlich ab, sondern vom Verhältnis des Daseins zum Seienden aus der vorlaufend-entschlossenen Übernahme seiner jemeinigen Existenz in ihrem Endlichkeitshorizont, worum es ihm in seinem «Dass es ist und zu sein hat» geht. D.h. sie betrifft immer ein Wie des Existierens, nicht das, was vollzogen wird, als ob man nur in der Einsamkeit eines Gartens in Ablehnung des «uneigentlichen» Miteinanderseins eigentlich wäre. Die weitverbreitete Fehldeutung der isolierten Eigentlichkeit setzt die Seinsidee als Vorhandenheit im selbstbezüglichen Sinne voraus, weshalb das makellose, weil eingekapselte Nuklearsubjekt angeblich von einem äußerlich auf es einwirkenden neutralen «Anderen» in die Uneigentlichkeit gelenkt werden muss. Es heißt akribisch hingegen in einem gern vergessenen Textabschnitt:

Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte [...] Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene "Welt" wird nicht "inhaltlich" eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist [...] das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen bestimmt⁶⁴.

Ist der bestimmte Inhalt der unterschiedlichen und bunten Umstände für die Vollzugsweise des Daseins in Un- oder Eigentlichkeit wesentlich irrelevant, dann können die inhaltliche Alltäglichkeit und die alltägliche Fürsorge ohne weiteres eigentlich sein.

§.5 Fazit

Die Erläuterung wurde immanent und systematisch entrollt, um dadurch die auf den ersten Blick sich einander widersprechenden Thesen der vermeintlich «uneigentlichen» Alltäglichkeit und der alltäglich eigentlichen Fürsorge argumentativ zu versöhnen. Die Leitziele sind somit erreicht: a) Der unüberwindbar apriorische Spielraum von Inhaltsmöglichkeiten unauffälliger Art (I. Argument), die Eigentlichkeit in der alltäglichen Fürsorge (II. Argument) und die Kontextunabhängigkeit der Un- und Eigentlichkeit (III. Argument) ergeben je in ihrer eigenen Dimension und Perspektive, dass es keinen aus der Systematik der Fundamentalontologie herauswachsenden Grund dafür gibt, erstens, die zwei Dimensionen der Alltäglichkeit zu überspringen und sie einseitig mit der Uneigentlichkeit gleichzusetzen; zweitens, b) die modale Indifferenz als bezugsverbundene Vollzugsweise des Daseins mit der inhaltlichen Alltäglichkeit und der alltäglichen Faktizität des Miteinanderseins zu verwechseln. c) Die von Heidegger ausgeführte alltägliche und eigentliche Fürsorge ist demnach gediegen und vollkommen

⁶³ GA 20, S. 390, cfr. SUZ, S. 263. Ohne selbstbezogene Gewinnung entsteht a) ein *regressus*, weil es sich die Frage entfesselt, woher und wie der schon eigentliche Mitmensch seine Eigentlichkeit gewonnen hat und b) der Selbstwiderspruch eines von außen kommenden Aufrufes zur Selbstübernahme, z.B. «sei eigentlich» oder das populäre Motto «zerbrich die Regeln».

⁶⁴ SUZ, S. 297.

widerspruchlos.

Eine Frage kommt zweifellos in den Sinn und muss abschließend gestellt werden: Warum hat Heidegger diese Zweidimensionierung der Alltäglichkeit nicht *expressis verbis* dargestellt und herausgearbeitet? Wenn ein Appell auf eine unsaubere Begriffs- und unscharfe Theoriebildung nichtssagend ist, sofern beide nichts dem Verständnis der philosophisch relevanten Sache beitragen, dann muss es irgendeinen theoretisch sachimmanenten Grund geben, um diese zuweilen irritierende Unterlassung zumindest probeweise zu begreifen. Es ist ein motivierendes Grundpathos und ein bestrebt Leitziel der ganzen Philosophie Heideggers, immer den Leser bzw. Hörer in die Auseinandersetzung mit der Sache selbst hineinzuführen, sodass er sich in sie hineinversetzend eigenständig in das Philosophieren hineinspringen kann. Das erfolgt im kontinuierlichen Mitdenken der aufweisenden Schritte über die vor Augen gestellten Phänomene und im Mitvollzug der indizierten Bezugsweise, in der der Sinn des präsentierten Phänomens ursprünglich zu haben und zu erfahren ist. Nehmen wir das Alltäglichkeitsphänomen gründlich in Kenntnis, dann ist man offensichtlich imstande, eine hervorragende Dissertation darüber zu schreiben. Ist die Alltäglichkeit freilich wesensmäßig im vortheoretischen Bereich ursprünglich zu haben und in ihrem angemessenen Sinne zu sichten, sodass sie in der abstandnehmenden, vorstellenden, vergegenständlichenden Haltung nicht in ihrer abgeschlossenen Vollbestimmtheit zugänglich bleibt, dann wird sie ausschließlich in dem höchst anspruchsvollen Mitvollzug ihres nicht «reflexiven» Bezugssinnes erreicht und gehabt. Deshalb wird Heidegger immer wieder nachdrücklich betonen, das Wesentliche beruhe nicht bloß auf den beim Lesen oder Hören seiner Mitteilungen gewonnenen Ergebnisse, sondern auf dem theoretischen Mitvollzug der phänomenologischen Freilegung, die jenen aufgewiesenen Grundeinsichten qua ihrer Resultate zugrunde liegt und einweihet⁶⁵. Die zweidimensionierte Alltäglichkeit zwingt uns dazu, den thematischen Kontext ihres textuellen Vorkommens ausführlich im aktiv mitspielenden Denken in Acht zu nehmen um ihrer adäquaten Erfassung willen, ohne in einer äußerlichen Lektüre stehenzubleiben.

Bibliographie

Abkürzungsverzeichnis

- | | |
|-------|---|
| SUZ | Heidegger, M. (2006), <i>Sein und Zeit</i> [1927], Max Niemeyer, Tübingen. |
| GA 17 | Heidegger, M. (1994), <i>Einführung in die phänomenologische Forschung</i> , in <i>Gesamtausgabe</i> [1923-1924], hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1994. |
| GA 18 | Heidegger, M. (2002), <i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i> [1924], in <i>Gesamtausgabe</i> , hrsg. v. M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 20 | Heidegger, M. (1979), <i>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs</i> [1925], in <i>Gesamtausgabe</i> , hrsg. v. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 21 | Heidegger, M. (1976), <i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit</i> [1925-1926], in <i>Gesamtausgabe</i> , hrsg. v. W. Biemel, Klostermann, Frankfurt am Main. |
| GA 24 | Heidegger, M. (2005), <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i> [1927], in <i>Gesamtausgabe</i> , hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main. |

⁶⁵ Cfr. SUZ, S. 19; GA 21, S. 208; GA 24, S. 92; GA 26, S. 275; GA 29/30, S. 198; GA 59, S. 44; GA 63, S. 46; GA 80.1, S. 81.

- GA 26 Heidegger, M. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [1928], in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. K. Held, Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 27 Heidegger, M. (1996), *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe* [1928-1929], hrsg. v. O. Saame und I. Saame-Speidel, Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 29/30 Heidegger, M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe* [1929-1930], hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 56/57 Heidegger, M. (1999), *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *Gesamtausgabe* [1919], hrsg. v. B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 58 Heidegger, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe* [1919-1920], hrsg. v. H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 59 Heidegger, M. (2007), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, in *Gesamtausgabe* [1920], hrsg. v. C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, in *Gesamtausgabe* [1922], hrsg. v. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 63 Heidegger, M. (1995), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, in *Gesamtausgabe* [1923], hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt am Main.
- GA 80.1 Heidegger, M. (2016), *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932, in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main 2016.
- GA 82 Heidegger, M. (2018), *Zu eigenen Veröffentlichungen*, in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.

Literaturverzeichnis

- Blattner, W.D. (1999), *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brandner, R. (1993), *Heidegger Sein und Wissen. Eine Einführung in sein Denken*, Passagen, Wien.
- Carman, T. (2005), *Authenticity*, in Dreyfus H. L., Wrathall M. A. (eds.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, S. 285-296.
- Courtine, J.-F. (1990), *La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue*, in Id., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, S. 327-353.
- Elliston, F.A. (1978), *Heidegger's Phenomenology of Social Existenz*, in Elliston, F. A. (ed.), *Heidegger's Existential Analytic*, Mouton, The Hague/Paris/New York, S. 61-77.
- France-Lanord, H. (2011) "Martin Heidegger et la question de l'autre. III. Être soi ensemble. IV. Le souci mutuel", *Heidegger Studien*, Vol. 27, Duncker & Humblot, Berlin, S. 75-99.
- Garrido Periñán, J.J. (2019) "La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 36, n. 1, S. 175-200.
- Koltan, J. (2012), *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- McMullin, I. (2013), *Time and the Shared World. Heidegger on Social Relations*,

Northwestern University Press, Northwestern.

- Michalski, M. (1997), *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn.
- Neuber, S. (2013), *Wie spricht es sich eigentlich? Heidegger zum Ich-Gebrauch*, in Keiling T. (ed.), *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, Klostermann, Frankfurt am Main, S. 39-56.
- Oudemans, Th.C.W. (1990), "Heideggers „logische Untersuchungen“", *Heidegger Studien*, Vol. 6, Duncker & Humblot, Berlin, S. 85-105.
- Sartre, J.-P. (1943), *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris.
- Theunissen, M. (1981), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, De Gruyter, Berlin.
- Tietz, U. (2005), *Heidegger*, Reclam, Leipzig.
- Uscatescu Barrón, J. (1992), *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- von Herrmann, F.-W. (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Band II, Klostermann, Frankfurt am Main.
- von Herrmann, F.-W. (2008), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Band III, Klostermann, Frankfurt am Main.

**Vita ed essere.
Il doppio inizio della *Seinsfrage* heideggeriana**

Abstract: *Life and Being. The Twofold Beginning of Heidegger's Seinsfrage*

Heidegger has always stated that the distinctive feature of his ontology is the question of Being. But actually, the question with which Heidegger faces philosophy is by no means addressed to Being. It is addressed to "life", i.e. to the connection, in life, of existence and history as a "living spirit". It is this question that holds back the mature question on the being from resolving itself in a pure speculative scholasticism on Being and its history. It is this question that fecundates with the question of being the philosophically important nucleus: existential analytics; dialogue with poetry and the work of art; the great question about technique. In the thought that looks into Being in its character as an event, the theme that remains alive is that Being for us is ultimately the world we inhabit.

Keywords: Being, Existence, Historicity, Life, Ontology

In modo insistito ed univoco, a partire almeno dall'esergo dal *Sofista* platonico a *Essere e tempo*, Heidegger ha sempre dichiarato che il tratto proprio e distintivo della sua ontologia, e della sua "riabilitazione" della metafisica, come *custodia* nel *pensiero* delle domande che le dovrebbero essere proprie, sia la *questione dell'Essere*. La domanda sul *senso dell'essere* in generale come la *cosa stessa* del pensiero. Domanda da sottrarre alla sua riduzione a questione dell'ente e solo dell'ente, anche quando crede di interrogarsi sull'essere. Equivoco per lui fondante, e costante, della concettualizzazione metafisica, o *tout court* filosofica. Il motivo per cui quella domanda andava riaperta andando al fondamento d'essere come *Cura* – la sua motilità strutturante il suo *essere-nel-mondo* – dell'ente presso cui quella domanda si pone, l'*Esserci*. In definitiva *noi*. Per scoprirne il *senso* nella sua *temporalità (Zeitlichkeit)*, che da cima a fondo ne detta la condizione ontico-ontologica. Condizione autenticamente scoperta, nel suo fondamento ontologico, nell'esperienza filosoficamente catartica dell'angoscia, dove l'*Esserci* scopre e regge la sua *nullità* fondamentale, il suo *debito* d'essere, per cui riguadagna lo *sguardo*. Uno sguardo *ontologico* all'Essere, e non più all'ente, una *metanoia* dall'ente all'Essere, che si farà sempre più il compito proprio della *Seinsfrage*, da quando il suo "monogramma" analitico-esistenziale come ontologia fondamentale sarà scolpito nel corso *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*¹ e nel *Natorp-Bericht*².

Ma in realtà non è questa la *prima* domanda di Heidegger. Le domande con cui il giovane Heidegger entra nella sua *dedizione* alla filosofia³, *diventeranno* la domanda *ontologica* sull'Essere, ma non sono all'inizio *questa* domanda. Domanda con cui Heidegger entra effettivamente in collisione consapevole con la tradizione filosofica che riceve, e con il suo

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

¹ Heidegger (1992).

² Heidegger (2005).

³ Una *dedizione alla filosofia* che è fin dall'inizio un'*attuazione* d'esistenza come progetto di "vita filosofica" che avrà sempre il problema di come rendersi comunicabile nel linguaggio filosofico ereditato, in cui prova a farsi largo; linguaggio che più che rispondere alla *vocazione* all'Essere per lui della filosofia si restringe, tradendola, a *professione* dell'ente e solo dell'ente.

contesto di formazione; tanto da rivendicare alla *sua* domanda ontologica un'eccezionalità radicale rispetto a tutta la tradizione della filosofia come metafisica, assunta come pressoché totale riduzione all'ente, e solo all'ente, della domanda sull'Essere. *Un'eccezione di pensiero* che parla contro il suo tempo per un tempo filosofico a venire, che nonostante il suo annuncio – nella tonalità sua più *gnostica* di questa pretesa – ancora non c'è. Un'eccezione o perché, in modo più plausibile, la sua impresa filosofica riprende alle *radici tradite* la domanda del pensiero – presso i primi greci, e più ancora, fuori del lessico filosofico, presso i poeti, i poeti “essenziali”; o perché, in modo molto meno plausibile, annuncia una nuova epoca dell'Essere, un tutt'altro *eone* del suo venire all'ente, come nella lunga stagione “nascosta”, oggi venuta alla luce dei *Quaderni neri* e dei “trattati” storico-metafisici degli anni '30-'40⁴. Una movenza gnostica ancora più elitaria del pure raro ruolo, tra i filosofi, del “pensatore dell'essere”, assiso in una comunità tra le vette con Anassimandro, Parmenide, Eraclito, i primi greci e i “poeti dei poeti”. I nicciani pensatori stellari che si rispondono l'un l'altro.

Ma quali sono queste domande, con cui Heidegger davvero avvia la sua *dedizione* alla filosofia? Sono domande – sono una domanda – molto più responsive alla sua iniziazione filosofica, e al congedo, che resterà però un *imprinting* determinante di tutto il tono del suo domandare e della sua argomentazione, dai suoi cominciamenti teologici. In questo egli, se volessimo rifarci in eccesso alla biografia, resterà sempre il figlio del sacrestano di Messkirch, che il vescovo farà studiare e che perderà la fede; un po' come il Nietzsche figlio di un pastore protestante che incontrerà ben presto il fato con la morte del padre.

E questa domanda con cui Heidegger effettivamente inizia, è la domanda sulla “vita”, il suo significato e il suo senso, come *vita dello spirito*; al dettaglio del tormento interiore della propria *salvezza* e, in grande stile, alla prova della storia come campo di lotta, e di pensiero, dello *spirito vivente*. Domanda che vive il suo calvario, tra '800 e '900, nel mondo della meccanizzazione e dell'astrazione sociale dove, giusta la diagnosi di Simmel, la cultura “soggettiva” non pare poter tenere più il passo, come capacità di *appropriazione*, di interiorizzazione, della cultura “oggettiva”. Domanda, nel suo *imprinting* diltheyano⁵, da recuperare alla “devitalizzazione” *logica* della filosofia come sistema delle categorie sia pure agganciate all'«Io», alla soggettività, però *trascendentale*. Che tale ancora resta nell'assunzione *egologica* fondativa della fenomenologia husserliana, che per Heidegger si chiarirà un *volgersi deviato*, in linea con la tradizione *erkenntnis-theoretisch* della filosofia moderna in cui si radica⁶, alla pur giusta istanza delle *cose stesse* (per Husserl i *fenomeni*, la loro salvezza nella filosofia come scienza rigorosa; per lui, invece, la *vita* e poi l'*essere*; gli unici tra i fenomeni che alla fine ontologicamente rilevano, perché al mondo come aveva ammonito Ortega y Gasset sono sempre “*io e la mia circostanza*, e se non salvo la mia circostanza non salvo neppure me stesso”)⁷. E questo sulla via aperta da Dilthey

⁴ Su questo, Mazzarella (2018).

⁵ «Bisogna partire dalla vita. Ciò non significa che essa deve essere analizzata, ma che bisogna riviverla nelle sue forme e bisogna *tirare le conseguenze* interne che ci sono in essa. La filosofia è un'azione che porta a coscienza e pensa a fondo la vita, cioè il soggetto nelle sue relazioni come *vitalità*», così Dilthey rispondendo a Yorck, Yorck von Wartenburg – Dilthey (1983), p. 353 (Dilthey a Yorck, fine agosto o inizio settembre 1877).

⁶ Perché nella domanda «sul senso dell'“io sono” [...] sarebbe un enorme e superficiale malinteso se [...] si spostasse il fulcro della domanda sull'“io” anziché sul “sono”, tanto più che questo senso dell'“io” resterebbe essenzialmente indeterminato» (Heidegger, 1990, p. 201), ritrovandosi così la fenomenologia tra le mani un Io, nella sua fondazione egologico-trascendentale che in ultima istanza non *muore*, e quindi neppure in definitiva *vive*. Per una ricostruzione generale dei corsi di Friburgo in cui Heidegger matura il passaggio dalla domanda sulla vita alla domanda sull'essere dell'ente, che *anche* vive, l'Esserci, e l'orizzonte di senso, di direzione propriamente ontologica di questa domanda nella domanda sull'Essere (in cui alla fine la *Seinsfrage* perderà di vista il fatto che l'Esserci per vivere, e *pensare l'Essere*, innanzi tutto *muore*, togliendo sotto i piedi alla domanda sull'essere il suo terreno ontico-esistentivo in una logica del contrappasso in cui gli si può ritorcere contro la stessa obiezione della fenomenologia friburghese di Heidegger alla tradizione *disincarnata* dell'egologia trascendentale del pensiero moderno come *teoria della conoscenza*, sebbene non dell'ente ma dell'Essere), vedi Mazzarella (1993), pp. 19-45, ed anche Heidegger (1992), pp. 47-57.

⁷ Ortega y Gasset (2000), p. 44: «Il riassorbimento della circostanza è il concreto destino dell'uomo. [...] Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso. *Benefac loco illi quo natus es*,

(*esperienza vissuta e storia*, Schleiermacher e Hegel) per ridare “carne e sangue”, come *critica della ragione storica*, all’impresa trascendentale della *Critica* kantiana, perché «nelle vene del soggetto conoscente costruito da Locke, Hume e Kant non scorre sangue vero ma la linfa rarefatta di una ragione intesa come pura attività di pensiero»⁸. Il giovane Heidegger, sul punto per lui essenziale, la fatticità della vita, vi aggiungerà Husserl.

Fondamentalmente è la *Conclusione* (“Il problema delle categorie”) della dissertazione con cui Heidegger consegue la libera docenza nel 1915, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, dove «la filosofia dello spirito vivente [l’abbozzo che lì vi tentava come programma filosofico in proprio sulla base di un’analisi critica del “vuoto mortale” di una dottrina delle categorie ridotte a pure “forme di pensiero], dell’amore operante, dell’adorante intimità con Dio [...] si trova davanti al grande compito di un confronto o cimento di principio con il sistema più imponente quanto a ricchezza e a profondità, a forza di esperienza vissuta e di concettualizzazione, col sistema di una *Weltanschauung* storica, che ha tolto, risolto e sublimato in sé tutti i motivi problematici filosofici anteriori, con il sistema di Hegel»⁹.

Das Leben verstehen!, «comprendere la vita!», come vita dello spirito nella sua tensione immanente alla trascendenza, e nella concretezza esistenziale della sua storicità, delle connessioni di senso in cui si vive e da cui è vissuta, rispondendovi, questo è il programma filosofico di un giovanissimo Heidegger, che comincia nel ’16 a seguire Husserl arrivato a Friburgo, su cui «nella comune opposizione alla filosofia accademica tradizionale» si intenderà con Jaspers sul terreno, quali che siano le distanze “ontologiche” che ne prenderà più avanti¹⁰, di una *Exsistenz-philosophie* da sottrarre nella rigorosità dello sguardo fenomenologico (correggendone per altro il contenuto di riferimento fondativo, e così la determinazione teoreticistica della vita che, in linea con il neokantismo, ne discendeva)¹¹ alla nebulosità della “filosofia della vita” – perché «la vita effettiva, storica in quanto è attuazione, nell’effettiva modalità della problematica relativa a come avviene

leggiamo nella Bibbia. Per la scuola platonica l’impresa di ogni cultura consiste nel “salvare le apparenze”, i fenomeni; cercare, cioè, il senso di ciò che circonda».

⁸ Dilthey (1974), p. 9.

⁹ Heidegger (1974), p. 254. Ma anche qui *passim* pp. 243-254: «I sistemi di categorie tentati finora non riescono a tenere lontana l’impressione di sorta di vuoto mortale [...] ridotte a pure *funzioni* del pensiero, per il che non si può più affatto scorgere la possibilità per una filosofia che ha riconosciuto *problemi di significato* [...] su tale base si può anche misurare in quale situazione versi l’idea delle categorie come pure “forme di pensiero” [...] Una teoria generale dell’oggetto soltanto “oggettiva” resta necessariamente incompleta senza inclusione del “lato soggettivo” [...] Non è possibile vedere nella sua vera luce la logica e i suoi problemi in genere, se il contesto a partire dal quale essa viene interpretata, non divien un contesto translogico. *La filosofia non può a lungo andare far a meno della sua propria ottica, la metafisica*. Per la teoria della verità ciò significa il compito di una interpretazione metafisico-teleologica, di carattere radicale della coscienza. In questa vive già in forma originariamente ciò che ha natura di valore (*das Werthafte*), se per valore s’intende l’azione viva, significativa e realizzatrice di significato, azione che viene invece completamente frantesa, se la si neutralizza nel concetto d’un cieco dato di fatto biologico [...] Solo con questo orientamento sul concetto dello spirito vivente... la logica della teoria della conoscenza potrà essere preservata da una limitazione esclusiva allo studio delle strutture e si potrà *porre il problema* del senso logico *anche secondo la sua significanza ontica* [...] Il soggetto nel senso della teoria della conoscenza non spiega il significato metafisicamente più importante dello spirito, tanto meno il suo pieno contenuto. E solo con l’inserimento in questo il problema delle categorie acquista la sua vera e propria dimensione di profondità e tutta la sua ricchezza. *Lo spirito vivente è, come tale, per essenza spirito storico nel senso più ampio del termine*. La vera *Weltanschauung* è molto lontana dalla pura esistenza puntuale di una teoria avulsa dalla vita. Lo spirito è comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la ricchezza delle sue presentazioni, cioè *la sua storia* [...] La trascendenza non significa affatto lontananza radicale, alienata dal soggetto [...] Nel concetto dello spirito vivente e della sua relazione con la “origine” metafisica si apre la possibilità di guardare entro la sua struttura metafisica, in cui singolarità, individualità degli *atti* sono insieme incluse con l’universalità, con il sussistere per sé del significato in una unità vivente. In senso oggettivo, si presenta il problema del rapporto fra tempo ed eternità, mutamento ed assoluta validità, mondo e Dio, problema che nel senso scientifico e teoretico si riflette nella *storia* (strutturazione del valore) e nella *filosofia* (validità del valore)». Di qui il compito di un cimento di principio con il “sistema di Hegel” con cui si chiude la *Conclusione* e il testo.

¹⁰ Jaspers (1977), p. 96.

¹¹ Sul punto cfr. le nitide osservazioni di Volpi nell’*Avvertenza* del curatore all’edizione italiana di Heidegger (2003).

l'autoappropriazione di sé nella cura di sé, appartiene originariamente al senso dell'effettivo "io sono"¹².

Anche se è proprio in questo andare a prendere le categorie fondamentali della vita (ciò che saranno gli *esistenziali* di *Essere e tempo*) sul terreno di esse sorgivo dell'«intensificarsi della vita nel mondo-del-Sé, nel Sé (*Zugespitztheit des Lebens in der Selbstwelt*)»¹³, ed effettivamente *appropriate* (autentiche) solo nell'appropriazione esistenziale della *singularità esistente* (dell'Esserci al singolare esistentivo dell'«Io»), là dove solo la *Faktizität* della vita tocca davvero sé stessa, e il contestuale venir meno della confidente «comprensione viva dell'assoluto spirito di Dio», che è confidenza comunitaria (Dio con noi, Dio in mezzo a noi della "vita cristiana"), che decidono del modo in cui questa *comprensione dell'esistenza* diventa, da *ermeneutica dell'effettività della vita* esemplata sulla vita delle prime comunità cristiane (Paolo e Agostino), "ontologia". E cioè domanda propriamente ontologica di cui l'analitica dell'esistenza si proporrà come "ontologia fondamentale".

Un'ontologia che, giunta in un'analisi dell'esistenza ai fondamenti puramente *fenomenologici* dell'Esserci, non più *teologicamente pregiudicati*, consegnerà l'affanno della *Cura*, autenticamente appresa come temporalità esposta al nulla (*essere-per-la-morte*) nell'esperienza dell'angoscia, al suo passaggio, dove tramonta, nella *motilità dell'essere*, nella domanda circa l'essere in quanto tale. Passaggio che vede il concorso fondamentale di una rilettura ontologica della *temporalità* della *Cura* per il tramite della *κίνησις τοῦ βίου* aristotelica dell'etica a Nicomaco¹⁴. In nuce già l'abbandono – pienamente esplicito nei *Contributi alla filosofia*¹⁵, ma già operante nella prolusione del '29 su *Che cos'è la metafisica?* del ritorno a Friburgo – dell'«analitica esistenziale» (*exsistenziale Analytik*) di *Essere e tempo* (l'«ontologia fondamentale»), per un «pensiero conforme alla storia dell'Essere» (*seynsgeschichtliches Denken*), puramente ad esso orientato; consolidato poi nel complesso dei sette trattati storico-ontologici composti tra il 1936 e il 1946¹⁶. Il tratto distintivo, come questione dell'essere e solo dell'essere, che sarà la rivendicazione insistita di Heidegger per la sua impresa filosofica.

Questo slittamento *storico-ontologico* del *Denkweg* heideggeriano ha le sue più risalenti radici in un passaggio esistentivo della *biografia filosofica* di Heidegger. E cioè nella sua rottura con la fede cattolica e il sistema dottrinale della Chiesa per seguire liberamente la propria vocazione filosofica, «l'intima franchezza di fronte a se stessi» necessaria a «vivere da filosofo»¹⁷. Un passaggio esistentivo che non sarà mai sopravvalutato¹⁸ da chi vorrà capire il *doppio inizio* del cammino di pensiero di Heidegger, e il suo peso (sia quando vi si riverbera, sia quando vi si assenta) nell'insieme della "questione dell'essere". Cammino di pensiero che da *comprensione della vita nella sua fatticità storica* come vita dello spirito, esistenza e storia, nella sua apertura alla trascendenza nell'ottica inevitabile a lungo andare della metafisica, si fa *comprensione dell'Essere e della sua storia* per il medio dell'analisi dell'esistenza come individuazione nell'essere dell'Esserci (nel "sono" dell' "Io sono") non di *un vincolo creaturale* cui confidare per la propria salvezza (motivante la

¹² Heidegger (1987a), p. 463.

¹³ Heidegger del semestre invernale 1919-1920, citato da Hogemann (1986-1987), p. 61.

¹⁴ Cfr. Volpi (2002), pp. 291-313.

¹⁵ Heidegger (2007).

¹⁶ Su questo passaggio l'intervento di Von Herrmann in Von Herrmann – Alfieri (2016), pp. 23-49, ed. Id. (2019).

¹⁷ Una cesura esistenziale, dichiarata apertamente in toni drammatici in una lettera a padre Krebs del 9 gennaio 1919, che cambia il senso stesso di ciò che nella «*sua propria ottica, la metafisica*», la filosofia potrà e dovrà trovare, e cioè un ateismo di principio («nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, la filosofia deve essere a-tea in senso di principio», Heidegger, 1990, p. 224) – non più «l'amore operante, dell'adorante intimità con Dio», ma nient'altro che il drammatico confidare in sé stesso di un Esserci gettato nel nudo compito di sé di fronte a un nulla che non gli parla, e che non gli restituisce, nell'essere, e nell'essere-al-mondo, nessuna voce che gli ritorni che non sia la sua. La lettera a Krebs la si può leggere in Ott (1990), pp. 106-107.

¹⁸ Giustamente vi insiste Esposito (2017), pp. 16-19 («la scelta del '19 e il primo insegnamento a Friburgo, 1919/1922»).

specifica motilità della vita cristiana delle origini), ma la nuda, e senza risposte di salvezza, κίνησης della *fisica* aristotelica, che gli diventa *la sua vera ottica metafisica* – l'indifferente *tempo del mondo* (la *Temporalität*) alla *Zeitlichkeit* dell'Esserci, alla *preoccupazione di sé* dell'io dell'io sono", del darsi del *qualcosa* come *qualcuno che non trova nessuno*, che si scopre *Cura* lasciata a sé stessa. E che al più può consolarsi intellettualisticamente – per un *momento*, la sua *vita*, il nicciano "minuto più menzognero della storia del mondo" ristretto però al *solus ipse* della propria angoscia – di essere, nel "sono", la custodia che *Esso*, l'essere, "c'è" – che francamente per *essere* non ha bisogno di dirselo e di farselo dire da noi. Perché ciò di cui ti puoi veramente appropriare è solo la tua morte, perché quella non te la può togliere nessuno, neanche quelli che la *con-vivono* con te; che solamente *credono* di conviverla per evadere nella *tua* morte dalla *loro propria* morte – come insegnerà *Essere e tempo: mysterium iniquitatis* dell'essere al mondo, che ha il tono di una movenza qoheletica¹⁹.

Un passaggio esistenziale della sua *vita filosofica*, della sua *biografia* che si trova la sua *filosofia*, e cioè la tonalità emotiva di una preoccupazione di sé senza salvezza (Kierkegaard senza contemporaneità della vita al suo Maestro, e Lutero senza teologia della salvezza sulla croce di Cristo) e Aristotele letto con lo sguardo aperto da Husserl per sostituire all'economia della salvezza il puro e immotivato, senza perché, φύειν della φύσις visto nell'immotivato appartenervi – nell'angoscia essenziale – del *proprio* "esserci".

È nel '19, l'anno che inizia con la lettera a padre Krebs, questo programma *ateo in linea di principio* che a Heidegger è diventato la filosofia – formalmente esposto in *Essere e tempo*: «La filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'esistenza, ha assicurato il filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l'indagine *sorge* e alla fine *ritorna*»²⁰ – si dichiara pubblicamente nella cosiddetta *Kriegsnotsemester, Vorlesung* tenuta tra il febbraio e l'aprile del 2019: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Dove è nel "grande fatto" della *vita*, che si scioglie ogni pulsione conoscitiva trascendente della filosofia, dell'*io teoretico*. Io che vuole vedere e altro non può vedere, nel "qualcosa che c'è", *che sé e il qualcosa, relati e insieme abbandonati a se stessi* in un domandare conoscitivo che si è portato fino alla domanda più vuota e povera di determinazioni (*öde Frage*), «*Gibt es etwas?*» – dove «noi siamo giunti nella desolazione del deserto e attendiamo, invece di conoscere (*erkennen*) cose in eterno, vedendo di intendere (*zuschauend zu verstehen*) e intendendo di vedere: "e il Signore Iddio lasciò crescere l'albero della vita nel mezzo del giardino – e l'albero della conoscenza del bene e del male", *Genesi 2.9*»²¹.

E che non si tratti per la vita di *conoscere cose in eterno*, ma solo di *tenersi in sé stessa* – attaccata a dipendere dall'albero della vita non da lei fatto crescere nel mezzo del giardino, da cui sarà scacciata per aver mangiato dell'albero della conoscenza²² –, nella "rovina" (*Ruinanz*) in cui *sorge a se stessa*, e da cui può riprendersi solo nel sapersi *decisa* per questa rovina; di mantenersi come *progetto* nell'*essere-gettato*, nella *distensio animi* del suo *presente*, come *presenza a sé* del *numero del prima e del poi* che *numera*, che "conta" il suo tempo, unica salvezza, fondata sul nulla, di sé e della sua circostanza; che insomma il diltheyano *bisogno metafisico eterno della persona* altro non è che lo sforzo dell'umana *trascendenza* di tenersi aperta a sé stessa, posto che le sono stati aperti gli occhi (là dove inizia e finisce ogni *fenomenologia*, e la filosofia come ontologia fenomenologica *atea* in linea di principio); di *im-manere* cioè nella sua trascendenza dalla *physis*, a cui ritornerà come ciò da cui viene; che sulla croce del tempo (la *Zeitlichkeit*, lo squadro verticale di tempo ed eternità) ci sale l'uomo e non con lui, a sostenerlo, *Dio* o un qualche *Che cosa*

¹⁹ Su questa movenza in generale, e sul suo ritrovarsi in Leopardi, «a me la vita è male», il «segreto» che zitto si porterà con sé nell'«aria di vetro» di un mattino epifanico Montale, cfr. Mazzarella (2020a).

²⁰ Heidegger (1970), p. 70.

²¹ Heidegger (1987b), p. 65.

²² Conoscenza che è l'origine della sua "colpa" come ingresso nel tempo, *colpa* che è il *tempo*, il suo *debito* d'essere. Per una lettura in questo senso del mito biblico in riferimento alle analisi heideggeriane, Mazzarella (2019), pp. 415-431.

(*deus sive natura* risolto al neutro ontologico della *Temporalität*, dell'indifferente nell'essere vicissitudine dell'ente), se c'è, che ve lo ha messo; che non c'è croce dell'elevazione per l'Esserci sul Calvario del tempo, non del Cristo la "divina gloria" – tutto questo si prova nei primi corsi friburghesi. In un corpo a corpo con l'esperienza della vita che più di ogni altra ha provato *a conoscere le cose in eterno* non nella *vita della mente* delle *idee* platoniche (nel logicismo teoretico della filosofia, di cui è ancora in debito l'approccio *erkenntnis-theoretisch* dell'Io trascendentale) ma nella sua propria *carne* come *vita di fede confidente* nel Dio della sua *resurrezione*. E questa è l'*esperienza cristiana della vita*, che da condivisione esistentiva si fa in Heidegger, con la crisi religiosa maturata nel '19, documento ontologico-esistenziale della vita di fatto accessibile al *lumen naturale* della ragione, allo sguardo fenomenologico alla *franchezza*, alla *parresia* della filosofia che può dire solo ciò che vede. E, cioè, "fenomenologia della vita religiosa" assunta come documento ontologico-esistenziale per farsi strada in una comprensione della vita – esemplata nelle *Lettere* di Paolo e nel libro X delle *Confessioni* di Agostino – nella sua radicale *fatticità*. Dove la *Faktizität*, il darsi come *fatto* della vita, si esprime e può essere colto, nell'*ablazione* dell'addendo esistentivo della *confidenza* nel Dio [che lo "ha", lo possiede] della propria salvezza, nei suoi ultimi motivi puramente antropologici della *preoccupazione*, della *cura* di sé, del Sé; *preoccupazione (Bekümmern)* che tutto *e-motiva* e *muove* della *vita* come *essere-nel-mondo*, e la tiene al mondo, da cima a fondo *nel tempo della vita*, come *essere* non per l'incontro con Dio [che per la vita, in quel che *crede* quanto a sé, in quello su cui *mette il cuore*, può esserci o non esserci] ma per la morte – che per l'Esserci certamente c'è, si dà con esso e lo fonda.

È la *provvisorietà ontica* della propria carne che l'esperienza cristiana della vita cerca di "togliere" (di negare *conservandola*) nella tensione *kaiologica* all'incontro con il Signore della propria salvezza, dove il "qui e ora" della vita si fa disposizione della volontà per questo incontro ogni momento "sveglia". Un *Erlebnis*, che sebbene *esistentivamente* suscitato dall'incontro e dalla sequela di Cristo, contrasta già in linea di principio con qualsiasi sottrarsi della vita al proprio essere *di fatto*. Al modo in cui sta al mondo e nel mondo, consegnatavi da capo a fondo nel suo *esserci*, come inquietudine che si fa carico di sé; presa in carico del *destino*. Quello che sarà l'inquietudine della *Cura in Essere tempo*, qui è lo stato di *mananza* e di *attesa* assunto su di sé dalla vita cristiana nella *speranza* del suo *compimento* in Cristo.

In questo *sapere di sé* – dove tutto batte sul "ne va di me" – della vita cristiana, assumono, nella lettura di Heidegger, evidenza fenomenologica strutture fondamentali dell'essere della vita fattizia in quanto tale. In modo tanto più puro quanto più l'esperienza del Sé cristiana si sottrae all'*acquietamento* "rassicurante" nel fatto del "sapere", nel fatto della "scienza" – paradigma per ogni *Entlebung* della teoria, analogo *teoretico* dell'*acquietamento pratico* della vita fattizia nella sua tendenza immanente ad interpretarsi non a partire da sé stessa, ma dal suo cadere in sé stessa fuori di sé stessa nel "mondo"; in un'inquietudine derivata (la *vana curiositas* agostiniana) in cui la vita fugge la più radicale inquietudine di una cura di sé che si interroghi sul suo affanno – "cura" che o si fugge, o per essa ci si decide. E *tertium non datur*, se non c'è – ciò che Heidegger del '19 non concede – *acquietamento* del cuore in Dio.

Questo carattere *cinetico* della vita da assumere nel sapere, non pregiudicato in un senso che gli sia trascendente («si tratta di farsi strada fino a un movimento che costituisca un'autentica motilità della vita, in cui e attraverso cui la via è, e in base a cui perciò essa può essere determinata nel suo senso d'essere in una forma o un'altra [...] problema della fatticità, problema della κίνησις»)²³, è ancora al centro della *Vorlesung* del semestre invernale 1921-22 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. Una *Vorlesung* chiarificatrice, nel contesto dei primi corsi di Friburgo, del ruolo svolto da Aristotele in Heidegger per "com-prendere" (afferrare) *nella vita stessa*, nella sua κίνησις immanente, il *primum movens* della sua *motilità*; per costituire un campo di

²³ Heidegger (1990), p. 148.

significato della fatticità la cui ermeneutica *fenomenologica* non abbia bisogno, a spiegarla, di un *addendo teologico-speculativo*, perché si tiene al fenomeno della vita come essa si fa avanti e si porta a sé stessa. Un ricorso alla *fisica* aristotelica, in cui c'è tutta la *metafisica* che a Heidegger serve a comprendere il *trascendere* della vita in sé stessa; in lui motivato dal bisogno di distanziarsi in quanto “filosofo” quale si era scoperto, alla scuola della fenomenologia, nella crisi religiosa tutta già consumata nel '19, dall'ancoraggio della dinamica esistenziale della *vita fattizia* all'antropologia religiosa cristiana (sia quella di Paolo e Agostino che il suo “rinnovamento” in Lutero e Kierkegaard), dove l'aveva scoperta sulla scorta di Dilthey; per la sua dipendenza – che ai suoi occhi ne verrebbe come sua unica fonte di legittimazione discorsiva, argomentativa – dall'ontologia della coscienza religiosa, accessibile in un fenomeno tutt'affatto particolare, quello della fede. Un'esigenza ateologica – di legittimazione puramente filosofica della fenomenologia della vita fattizia – fatta, poi, analiticamente valere nel ricorso alla $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\iota\omicron\upsilon$ dell'etica aristotelica negli anni di Marburgo.

Un presupposto fenomenologico già per altro esplicito della *Vorlesung* sull'*Einleitung in die Religionsphilosophie* del 1920-1921 (la cui seconda parte era dedicata alla «caratterizzazione dell'esperienza cristiana della vita» nelle *Lettere* di Paolo), che niente voleva né poteva dire sul contenuto di fede della coscienza cristiana, eccedente la forza di penetrazione di ogni fenomenologia universale della vita assunta nella sua immanente storicità. Come *spirito vivente*, che è «assoluta inquietudine», la “vita” questa inquietudine, questa sua motilità, deve poterla avere come tratto puramente ontologico, in se stessa e a partire da se stessa. *L'inquietum cor nostrum* non può cioè, se deve essere tratto *ontologico* della vita del Sé come tale, essere inquietato, come voleva Agostino, da Dio (un Ente, sibbene personale, che *ci manca* e che *ci chiama* a sé), per risolversi poi nella sua *pace*, ma dal suo stesso essere; dalla vita, dal suo strutturale essere *manchevole*. Il problema specifico della *psicologia fondamentale fenomenologica* che, in ultima istanza, è l'analitica esistenziale di Heidegger, è fondare l'inquietudine del cuore nel suo stesso essere *terreno* e assumere come *intrascendibile* questa inquietudine, se non nel senso di quella che sarà in *Essere e tempo* la *calma risoluta appropriazione*, nella «decisione», del proprio «destino» come accettazione-approfondimento (nel regime dell'autenticità scoperto nell'esperienza dell'*angoscia*) della *gettatezza* dell'Esserci nell'inquietudine che attraversa tutto il proprio Ci – il tutto del “mondo”, e tutto il Sé, nella sua immanente *mondanità*, l'elemento *tellurico* del Sé.

Tramite Aristotele, *l'inquietum cor nostrum* agostiniano è riportato alla motilità della vita in sé stessa, che la stessa psicologia aristotelica già conosce e che nella coscienza cristiana trova la sua acme, ma per così dire come “risonanza” interiore, nel *Selbstwelt*, della vita fattizia. In questa esigenza «ontologica», Heidegger resta fenomenologo husserliano. Come Husserl vuole intendere l'essere proprio della coscienza indipendentemente da ogni riferimento metafisico (naturalistico o trascendente), nella sua *attuazione come Sé*. Non è un caso che, contemporaneamente alla *Vorlesung* su Agostino, Heidegger tenga le sue prime esercitazioni seminariali su Aristotele, soprattutto sul *de anima*, e nel seminario su Aristotele del semestre invernale 1922-23 faccia precedere alla trattazione della psicologia cristiana (certamente più pregnante nell'antropologia paolino-agostiniana per la comprensione della connessione fattizia della vita) la psicologia aristotelica, atta a garantire allo stesso fenomeno un accesso strettamente filosofico²⁴.

Un uso di Aristotele, in cui Heidegger riprende in modo peculiare il classico tema dell'“ellenizzazione” del cristianesimo. Per lui l'influsso fenomenologicamente “coprente” in senso ontico i fenomeni fondamentali della vita fattizia dal cristianesimo originariamente scoperti, innanzi tutto la sua storicità. Un'ellenizzazione fondamentalmente in capo a Platone e all'Aristotele di Tommaso, dove la novità ermeneutica heideggeriana è l'individuazione nella *fisica* aristotelica (e l'utilizzo che ne discende in senso ontologico-esistenziale della *psicologia* e dell'*etica* aristoteliche) della possibilità di una decostruzione fenomenologica di alcune nozioni fondamentali della fisica dello Stagirita, in cui anche la

²⁴ Cfr. Kisiel (1986-87), p. 113.

filosofia greca (contro la sua tendenza fondamentale all'*onticizzazione* come metafisica dell'ente) può offrire un'analoga originarietà d'accesso, e repertazione fenomenica, alla cosa della filosofia: nei primi anni di Friburgo la *vita*, e poi, a tragitto concluso di questa *ontologizzazione dell'ermeneutica della vita fattizia* come *analitica esistenziale* in *Essere e tempo*, l'essere – prima le sue *strutture* e il suo *sensu* nell'Esserci (colto nella *Zeitlichkeit*) e poi l'Essere in quanto tale nella sua *storia* (espressione della sua *Temporalität*).

E che la domanda di partenza di Heidegger sia *das Leben verstehen!* è molto chiaro nell'*Introduzione metodica* (dedicata a *filosofia, esperienza effettiva della vita e fenomenologia della religione*) alle lezioni del semestre invernale 1920/21 *Introduzione alla fenomenologia della religione*. Introduzione metodica che introduce la seconda parte del corso dedicata alla “esplicazione fenomenologica di fenomeni religiosi concreti sulla scorta delle Lettere dell’apostolo Paolo”. Una domanda fondamentale diltheyana, che Heidegger ripropone nell’orizzonte che era già stato di Dilthey di comprendere, sulla scia di Hegel, nel principio dell’*interiorità interna* (la *posizione soggettiva della coscienza* portata nel pensiero dal cristianesimo) il fondamento della *storicità* dello “spirito vivente”. Un’impostazione della domanda che a Heidegger consentiva di sottrarre la comprensione della “vita” al *teoreticismo* della *via platonica*, da lui assunta già in questo corso come *mainstream* fondativo di tutta la filosofia, e della sua storia, come obiettivismo correlato a un Io che si pensa come *Ich-objekt*, anziché nel suo *essere* come *vita*; ciò che più avanti sarà nel *Denkweg* heideggeriano l’*onticizzazione* della metafisica come dimenticanza dell’essere. Che nel suo contesto di formazione, significava sottrarre la comprensione della vita alla sua *Entlebung* critico-trascendentale e fenomenologica. È questa domanda, non altre – checché Heidegger ne dica nella ricostruzione *a posteriori*, tutta “ontologica”, della sua biografia filosofica –, quella che lo impegna almeno fino al *Natorp-Bericht* del ’22²⁵ e all’ultimo dei primi corsi friburghesi, nell’estate del ’23, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*²⁶; quando passa a Marburgo, dove l’*ermeneutica della vita fattizia* arriva già a tragitto concluso del suo risolversi in *domanda ontologica* preparata nell’*analitica esistenziale* in quanto *ontologia fondamentale*, via d’accesso alla domanda sull’Essere (da allora in poi il dichiarato impegno di pensiero di Heidegger).

È da questa domanda, *das Leben verstehen*, che scaturisce la filosofia, e a questa domanda, fino al ’22, deve restare: «Intera posizione attiva e passiva dell’uomo nei confronti del mondo, l’esperienza della vita è più che un’esperienza conoscitiva»²⁷; ed è da essa, come «*esperienza effettiva della vita (faktische Lebenserfahrung)*, che la filosofia scaturisce (*entspringt*), per poi farvi ritorno rimbalzando (*zurückspringen*)»²⁸. Un ritorno – che non è soltanto «un’inversione di percorso (*Umwendung*) lungo la via, una semplice inversione che si limiti a indirizzare la conoscenza verso altri oggetti, bensì, in senso più radicale, una vera e propria conversione (*Umwandlung*)»²⁹ – in cui «la filosofia va liberata dalla “secolarizzazione” in scienza ed anche in teoria scientifica delle visioni del mondo»³⁰. Per essere fundamentalmente riportata all’*Erlebnis generativo* della filosofia che non è «nessuna teoria»³¹, perché «per noi sullo sfondo sta la tesi che la filosofia non sia una scienza teoretica»³²; «all’esperienza del sé [che] è l’unico possibile punto di partenza per una psicologia filosofica, sempre che, in genere, se ne possa postulare una»³³. Così come va liberata, la filosofia, da ogni altra “secolarizzazione” conoscitiva come *atteggiamento* anche *pratico* o *teologico*, perché nell’*atteggiamento* – nell’effettività mondana in cui è sempre in questo o quel modo, riferita a questo o quel suo contenuto esperito – la vita, sia

²⁵ Heidegger (2005).

²⁶ Heidegger (1992).

²⁷ Heidegger (2003), p. 43.

²⁸ Ivi, p. 40.

²⁹ Ivi, p. 43.

³⁰ Ivi, p. 42.

³¹ Ivi, p. 45.

³² Ivi, p. 98.

³³ Ivi, p. 46.

pure *presso di sé* (nelle *significatività mondane* di cui si sostanzia, in cui *si fa*, *si attua* come vita), *cade fuori di sé* (*de-cade, rovina*)³⁴, cioè fugge via dall'avvertir-si nella sua *vitalità* immediata, che è sostanza della sua *storicità* – espressiva, e condizione, di ogni “storia”: lo *storico*, così icasticamente Heidegger, è «vitalità immediata»³⁵.

Ma proprio perché «l'esperienza effettiva della vita è *la autosufficiente cura della significatività dell'atteggiamento, decadente e indifferente*»³⁶ quanto al suo avvertir-si come *attuazione* di sé, del Sé – tesa a rimuovere il movente fondamentale della *cura* mondana in cui è sempre in questo o quel modo ingaggiata, e cioè l'*inquietudine* della *temporalità* di cui è materiata la sua *vitalità*, che è vita che si difende, nell'*attuazione* di sé, contro il suo passare, rimuovendone la coscienza –, essa «non è soltanto il punto di partenza del filosofare, bensì proprio ciò che ostacola essenzialmente il filosofare stesso»³⁷, nella spinta che il filosofare fa propria a secondare in *teoria* «la lotta della vita contro lo storico»³⁸. Lotta contro il naufragio con spettatore (colui che lo guarda, che non sta sulla riva, ma *sur-vive* negli stessi flutti del naufragio) che è la vita stessa, che si vede nello specchio del *tempo*, della sua *storicità*, *accadere* che passa via mentre lotta per *restare ad accadere*. Lotta della vita contro lo storico che in filosofia è la *via platonica*, dove «lo storico è qualcosa rispetto a cui si deve pervenire a un distacco (*Abkehr*). L'affermar-si è un distacco dallo storico in quanto tale»³⁹. Una via – come tendenza della vita *all'assicurazione di sé*, della sua *fuggevole precarietà preoccupata* – che nella “coscienza storica” prende la forma di un radicale *consegnar-si* (*sich-ausliefern*) allo storico⁴⁰ o del *compromesso* tra idee, valori e storia (Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert)⁴¹.

È nell'esperienza della vita fattizia, nella sua tendenza all'assicurazione – dove però «scompare così ciò che in senso proprio (originario) è inquietato, e la soluzione dell'inquietudine diventa assai semplice»⁴² – che si genera l'impedimento alla filosofia come comprensione *fenomenologica* dell'esperienza effettiva della vita. Una comprensione del fenomeno della vita veda non solo il *peso* (*Schwere*)⁴³ da cui fugge del suo *logos* originario, ma *in faccia* questo stesso *logos*: il discorso che essa originariamente intrattiene con se stessa nel suo reggersi al mondo, nel sentimento avvertito – centrato, *intensificato* nel Sé – della precarietà inquieta della vita il *movente ultimo* del suo affannarsi come *cura*, come *vitalità immediata, attuazione*, essere in atto della sua *storicità* – perché «noi domandiamo: che cos'è che, *in senso proprio*, si vuole assicurare dalla storia? In tutte e tre le vie [della “lotta” contro lo storico, che è la sua fuggevolezza] la vita, la *realtà* storico-umana, emerge come ciò che deve avere un senso»⁴⁴; movente che è il *secretum* di ogni attuazione della vita, di ogni suo *Erlebnis* ontologicamente inteso.

³⁴ Ivi, p. 48.

³⁵ Ivi, p. 67.

³⁶ Ivi, p. 49.

³⁷ Ivi, p. 48.

³⁸ Ivi, p. 73.

³⁹ *Ibidem*: «La via platonica è la più accessibile e – visto che è la filosofia greca a determinare in modo essenziale la vita spirituale odierna – è quella data in primo luogo e più diffusa. La realtà storica non è l'unica, non è la realtà fondamentale, giacché essa può essere compresa solo facendo riferimento al *regno delle idee*, comunque le si intenda nello specifico: come sostanze, valori, norme o principi razionali».

⁴⁰ Ivi, pp. 80-81: «In Spengler, infatti, il mondo storico è la realtà fondamentale, l'unica realtà: noi conosciamo soltanto civiltà, cioè il processo diveniente del destino universale. Il fatto di riconoscere che lo storico in cui io stesso mi trovo, e che mi inquieta, sia la realtà fondamentale, fa sì che io debba inserirmi nella realtà storica, giacché non posso oppormi ad essa. Ne consegua per noi, oggi, il consapevole partecipare alla civiltà occidentale in declino. Anche in Spengler, dunque, l'interpretazione della realtà dello storico ha un effetto liberatorio».

⁴¹ Ivi, p. 81: «Per quanto riguarda la terza via, è del tutto evidente che si tratta soltanto di un compromesso fra le prime due. Essa tenta di realizzare la tendenza all'assicurazione in base a una teoria della realtà storica. Quale compito della filosofia della storia è indicata una “dialettica storica”, i contrasti tra temporale e sovratemporale vanno seguiti nella loro tensione e soppressione al fine di evincerne la legalità dialettica dello storico. Da un lato io sono nella storia, dall'altro sono rinviato alle idee: realizzo il sovratemporale tramite l'inserimento nel temporale».

⁴² Ivi, p. 88.

⁴³ Ivi, p. 50.

⁴⁴ Ivi, p. 88.

È nelle *Lettere* di Paolo, nella religiosità protocristiana – non ancora inquinata, “coperta”, nella sua espressività immediata in senso *obiettivo* dalla concettualità greca⁴⁵, dove «entriamo nel mondo del Sé di Paolo»⁴⁶ – che possiamo vedere in atto l'*intensificazione* nel Sé del suo *sensu* di sé come *essere-nel-mondo*; e cioè la *vissuta* temporalità in quanto tale dell'esperienza effettiva della vita in quanto *storica*, «vivente il tempo stesso (“vivere” inteso come verbo transitivo)»⁴⁷. Che è l'*Erlebnis* originario della vita, dove «non c'è alcuna sicurezza»; anzi il suo stato d'animo fondamentale, la «costante insicurezza», è anche il tratto caratteristico «di tutte le “cose aventi un significato fondamentale” (*Grundbeteundenheiten*) della vita effettiva»⁴⁸.

Un *secretum* davanti a cui «la filosofia è in difficoltà»⁴⁹, perché anche «l'indicazione formale», la presa di distanza fenomenologica dall'atteggiamento teoretico» deve «rinunciare alla comprensione (*Verständnis*) ultima, che può essere data solo nella genuina esperienza vissuta religiosa»⁵⁰, e può prefiggersi unicamente di aprire alla fenomenologia religiosa del *Nuovo Testamento* per scorgere, nei fenomeni fondamentali della vita del primo cristianesimo, ciò che la filosofia deve in questi anni, per Heidegger, diventare: comprensione della vita come «ritorno allo storico-originario (*das Ursprüngliche-Historische*)»⁵¹.

In questa appropriazione *fenomenologica* dell'effettività della vita cristiana nelle *Lettere* di Paolo, però, quello che viene filosoficamente “tolto via” ai fini della definizione della struttura esistenziale dell'Esserci nell'analitica esistenziale, in incubazione in questi corsi dedicati a Paolo e Agostino, è altrettanto importante di quanto verrà ritenuto, “trascritto” quasi (anche se bilanciato, nelle fonti, con il ricorso alla loro legittimazione ontologica nella psicologia e nell'etica aristoteliche), nei concetti fondamentali di quell'analitica. Per coglierlo appieno è opportuno sinteticamente riprendere la lettura che del Sé di Paolo Heidegger ci restituisce. Sé il cui vissuto *arcontico*, motivante, *espressivo* di *tutta la vita*, è la fede nell'amore di Dio accolto in Cristo: «il fatto fondamentale, non una conoscenza teoretica», vissuto «in “una corsa incessante verso la meta”, la “salvezza” (ἡ σωτηρία), in definitiva la “vita” (ἡ ζωή), nel nesso tra πίστις e ἐλπίς». Perché «la “beatitudine” [la “salvezza della vita”] non si compie qui, ma è spostata nell'αἰών superiore», che i chiamati, chi è giustificato nella fede, hanno già in Cristo, nella *certezza* della resurrezione, nello scandalo della Croce, «di fronte al quale ci sono soltanto fede o miscredenza»⁵². Scandalo in cui sono salvati con Lui nel *come* della *salvezza creduta*, in una continua tensione escatologica in cui la vita *in* questo mondo si porta *già* – e si porta *tutta* – come *non* di questo mondo⁵³. Una *certezza* sempre da *intensificare*, da tenere *viva* nella vita, «perché resta ancora soltanto poco tempo»⁵⁴, nello *sforzo* costante di aver-*si* in essa. Nell'*angustia* della sua *debolezza*, la vita sa che per salvarsi essa non basta a se stessa e «si tratta di un assumere che è un estremo decidersi (*sich-entscheiden*)»⁵⁵. I miscredenti che questa debolezza della vita l'hanno affidata alle presunte sicurezze del mondo, presso cui si sono rifugiati, «decaduti dalla cura originaria per il divino [...] saranno *assolutamente annientati*»⁵⁶. Nella Vita, di cui non hanno colto l'annuncio, per la loro “carne” che non hanno affidato in

⁴⁵ Ivi, p. 137: «Quando Dio è concepito primariamente come oggetto di speculazione si ha un decadimento dal comprendere autentico. Lo si capisce soltanto quando si attua l'esplicazione dei nessi concettuali. Questo però non lo si è mai tentato, poiché la filosofia greca è penetrata nel cristianesimo. Soltanto Lutero ha fatto un tentativo in questa direzione, e ciò spiega il suo odio per Aristotele».

⁴⁶ Ivi, p. 138.

⁴⁷ Ivi, p. 121.

⁴⁸ Ivi, p. 146.

⁴⁹ Ivi, p. 101.

⁵⁰ Ivi, p. 105.

⁵¹ Ivi, p. 129.

⁵² Ivi, pp. 107-110 *passim*.

⁵³ Ivi, p. 160.

⁵⁴ Ivi, p. 162.

⁵⁵ Ivi, p. 155.

⁵⁶ *Ibidem*.

ispirito, a Dio, non ci sarà posto. In «due direzioni: δουλεύειν e ἀναμένειν, un mutare dinanzi a Dio e uno sperare (*erharren*)», si esplica questo «assoluto volgersi-verso all'interno del senso dell'attuazione della vita effettiva»; dove si tratta «di un'inversione assoluta, più precisamente di un volgersi-verso (*Hinwendung*) Dio e di un volgersi-via (*Weg-wendung*) dagli dèi». Un accogliere Cristo che «consiste nel mettersi dentro la necessità (*Not*) della vita», cui «è connessa una gioia che giunge dallo Spirito Santo ed è incomprendibile alla vita». Παραλαμβάνειν, il termine con cui Paolo rende questo movimento, «non significa un appartenere, bensì un accogliere raggiungendo un'interazione vivente con Dio; l'essere presente di Dio si riferisce fondamentalmente al cambiamento di vita (περιπατεῖν); l'accogliere è in se stesso un cambiamento davanti a Dio». «L'inizio e l'origine della teologia non è nient'altro che «il sapere circa il proprio essere-divenuti»⁵⁷.

Un punto è però fondamentale ai fini della nostra argomentazione. Questa *interazione vivente con Dio* per il tramite di *un essere-divenuti in Cristo* ha natura *comunione*. È raggiunta e si dà, come vita cristiana, nella *vivente comunione dell'essere-divenuti insieme*. È un divenire *comunione* in Cristo – che si fa *comunità* tra loro – di coloro che lo accolgono, che sono divenuti (a Dio) in Lui. *Extra ecclesiam nulla salus*, come elaborerà la teologia della Chiesa. Punto, nella ricostruzione di Heidegger, a lui presentissimo: «Nella natura della comunità (dei τινές) è contenuto anche lo stesso Paolo. I Tessalonicesi sono tali da essergli toccati in sorte. In loro egli coesperisce necessariamente anche se stesso». La natura della relazione che Paolo intrattiene «con coloro che si “sono uniti a lui” è tale che egli «esperisce il loro essere-divenuti (das *Gewordensein*) (γεννηθῆναι)» e che essi «hanno un sapere del loro essere-divenuti (οἶδατε)». Ciò significa che «il loro essere-divenuti è anche un essere-divenuto di Paolo. Il loro essere-divenuti riguarda anche Paolo»⁵⁸. I Tessalonicesi «costituiscono per lui una speranza non in un senso umano, bensì nel senso dell'esperire la παρουσία. Questo esperire è un'angustia (θλίψις) assoluta, che appartiene alla vita dei cristiani come tali. L'accogliere (δέχεσθαι) è un porsi-dentro (*sich-hinein-stellen*) la necessità. Questa angustia è un elemento caratteristico fondamentale, una cura assoluta (*absolute Bekümmierung*) nell'orizzonte della παρουσία, vale a dire del Secondo Avvento alla fine dei tempi. Con ciò siamo entrati nel mondo del Sé di Paolo»⁵⁹. «*Egli nei loro confronti è sempre nel “come” dell'apostolo!... Paolo pensa alla sua responsabilità apostolica dinanzi a Dio e solo ad essa*», al loro essere-divenuti con lui in Cristo, divenire in cui «*il mondo degli altri è giunto nella situazione*»⁶⁰, dove «il fatto che il Vangelo stia nella loro vita non può più essere messo in discussione», il che li fa la *sua* speranza nella παρουσία: «*Voi siete nel contempo la mia speranza nella παρουσία. Voi, così come ora siete divenuti e siete in divenire, lo siete in virtù della mia predicazione apostolica, della mia attuazione della cura per voi. Ciò significa che siete voi il mio autentico essere*»⁶¹.

Di questo *Erlebnis* – la vita cristiana – di Paolo sono evidenti, al di là della già richiamata integrazione ontologica aristotelica, dei corsi e degli abbozzi di Friburgo immediatamente successivi, e poi di Marburgo, i fili di cui si tramerà l'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Cura, chiamata, angustia della vita, decisione in cui solo ci si colloca nella sua verità. Verità che in Paolo è l'interazione con Dio, e la comunità, l'essere-in-comune di coloro che accolgono l'annuncio, nel volgersi a Dio e distogliersi dal mondo. Ma ciò che più rileva, è quel che va via – nell'appropriazione di Heidegger ai fini della *sua* comprensione della vita fattizia – da questa esperienza della vita come *vita cristiana* in Paolo, dalla fenomenologia del “mondo del Sé di Paolo”. E cioè proprio il suo *unitario* fondamento *teologico*: l'accoglienza in Cristo del λόγος θεοῦ, come accoglienza apostolica, comunitaria. Sostanzialmente i due comandamenti “da cui dipendono tutta la Legge e i Profeti”: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a quello: Amerai il tuo

⁵⁷ Ivi, p. 135.

⁵⁸ Ivi, p. 133.

⁵⁹ Ivi, p. 138.

⁶⁰ Ivi, p. 184.

⁶¹ Ivi, p. 185.

prossimo come te stesso» (Mt 22,37-40). È la fede e il suo *correlato comunionale*, e cioè la sua *esistentività* “cristiana”, quel che va via dal Sé di Paolo. Ma così non siamo – checché ne dicano le pretese fenomenologiche dell'*indicazione formale* – nella fenomenologia del *faktisches Leben* in generale, colto nelle sue strutture svuotate di contenuto *ontico-esistentivo* ogni volta concreto della motilità della vita; colto nel puro *come* del suo riferimento (che come la *coscienza pura*, il *tempo puro* non c'è mai se non nella falsificazione del quadro concettuale della *temporalità* dell'atteggiamento *teoretico*)⁶². Bensì in un altro *vissuto* ontico-esistentivo della vita assunto a modello fenomenologico di una sua *esistenzialità* categorizzabile in termini puramente ontologici, onticamente depurata. Siamo nell'*esperienza esistentiva* della vita fattizia di Heidegger; nel Sé di Heidegger come *si vive* dopo la crisi religiosa dichiarata a Krebs nel '19. Dove per lui è venuto *esistenzialmente* a mancare l'orizzonte teologico, metafisico della comprensione della vita come spirito vivente del '15, «l'amore operante, dell'adorante intimità con Dio» della chiusa della libera docenza su Scoto. E alla sua vita, ormai solo *filosofica*, resta nient'altro che il drammatico, costretto confidare in sé stesso di un Esserci gettato nel nudo compito di sé di fronte a un nulla che non gli parla – e che non gli restituisce, nell'essere, nel *suo* essere, e nell'essere-al-mondo, nessuna voce che gli ritorni che non sia la sua. Per la vita di Heidegger, e non per la vita in generale (che *non* esiste, o meglio *esiste* sempre solo in una, questa o quella, *assunzione di senso* fondamentale; e tale è anche l'*assenza* di senso, o il suo restringersi al qui e ora della vita), non c'è “Secondo avvento” da attendere, nella speranza *certa* di chi il Signore lo ha già visto venire. La *παρουσία* è solo il tempo che la vita ha davanti a sé perché vi si è trovata gettata: la *presenza gettata* di sé di cui tenere il campo dandogli l'unico futuro, a scadenza, conosciuto, quello dello stare al mondo. L'*αἰών* superiore, l'orizzonte escatologico della vita, collassa nel puro *ora*. Una presenza di sé cui si attende o nella dispersione anonima della *Cura* mondana, o nella solitudine – di quella *Cura* veritativa (che la porta nell'autentico, nell'appropriazione di sé) – dell'*angoscia* essenziale. In “una corsa incessante verso la meta”, meta che ora è la morte, la “salvezza” (ἡ σωτηρία), in definitiva per la vita non è che l'indurito, e pure labile, stare nella “vita” (ἡ ζωή), senza πίστις e ἐλπίς, divenute non che divine, troppo umane consolazioni.

Se volessimo parafrasare una notazione autobiografica di Heidegger, dal “sistema del cattolicesimo” con cui rompe – l'*intimità comunionale* con Dio, e l'*istituzione storica* (apostolica) del suo *depositum fidei* (*extra ecclesia nulla salus*) – Heidegger ne esce con il “sistema del protestantismo”, con il suo accentramento nell'io dell'angustia personale della salvezza. Svuotato, però, da ciò che ancora lo teneva in comunione con Dio: la *teologia crucis*, della sua via alla salvezza. Perché dalla vita nella vita non c'è salvezza che non sia il tenersi stretti – nell'angustia del cuore che si decide per essa – alla sua *Legge*, al suo essere-per-la-morte: l'impossibile adempimento della vita (“l'impossibilità di ogni sua possibilità in generale”) cui ogni vita, nella sua maledizione sotto la sua stessa legge, soggiace. L'argomento *fenomenologico* capitale e *contrario* a quello *teologico* di Paolo, che Heidegger getta sul piatto della bilancia dell'analitica esistenziale⁶³.

In questa ricollocazione della temporalità della vita (*Zeitlichkeit*) nel puro tempo del mondo (*Temporalität*: la φύσις come pura motilità dell'accadere), cui quella vita, quella temporalità, è immanente, a sostituire il suo campo generativo personale e dialogico (il Dio creaturale cristiano) – perché la vita come ogni ente non può reggersi nel vuoto ontico – ben si attaglia l'*autorità ontologica*, indifferente al destino dell'uomo, che è la κίνεσις aristotelica. Il cui λόγος κινέσεως lo Heidegger maturo rileggerà nel “detto” di Anassimandro. Un λόγος che in definitiva è il gioco eracliteo – indifferente alle sue stesse

⁶² Heidegger (2003), p. 101: «La determinazione “universale-formale” del tempo non è una fondazione, bensì una falsificazione del problema del tempo, poiché con essa si prefigura un *quadro* per il fenomeno del tempo sulla base del *teoretico*. Invece il problema del tempo va concepito nel modo in cui noi, nell'esperienza effettiva, esperiamo originariamente la temporalità (*Zeitlichkeit*), quindi a prescindere completamente da ogni coscienza pura e da ogni tempo puro».

⁶³ Ivi, p. 101: «Paolo getta subito sul piatto della bilancia il suo argomento teologico capitale: Abramo stesso è giustificato solo dalla fede. Ma allora, che ne è mai della Legge? L'adempimento della Legge è impossibile, chiunque fallisce in questo, solo la fede giustifica. Chi soggiace alla legge è maledetto».

figurazioni sulla sabbia, dall'uomo *patito*, perché *saputo*, senza alcuna innocenza (è la sua "colpa" originaria)⁶⁴ – dell'essere-nulla. In *Essere e tempo* il sostantivo *niente* in cui il Sé di Heidegger si avventura, nell'analitica esistenziale, nel suo *itinerarium mentis in nihilo*.

Un itinerario nella *solitudine* della *Cura autentica*, nell'*angoscia* assunta solo dal lato del proprio affanno, che fin dall'inizio *pre-occupa* tutto il cuore (esperienza fondamentale nella cui tonalità emotiva del fenomeno della *Cura*, in cui incontro il mondo e gli altri, si elide ogni pur in esso presente fondativo *maternage* creaturale, il venire – e restare al mondo – affidato alla cura degli altri per me)⁶⁵, che trova un naturale scivolo fenomenologico non a caso nel *decimo libro* [oggetto del corso, immediatamente successivo a quello su Paolo] delle *Confessioni* di Agostino, nell'*accentramento* nell'io del dialogo dell'anima con se stessa, nel *quaerere Deum in interiore homine* in cui il Sé di Agostino si fa questione a se stesso nel suo essere. Accentramento interiore di cui Heidegger si appropria per un'assunzione solipsistica, nella sua analitica, del regime dell'appropriazione veritativa (autentica) del proprio esserci, dove sparisce ogni traccia di *verità comunionale* dell'io nel noi, di κοινωμία, dove «Dio [o qualcosa] sia tutto in tutti» (1 Cor., 15,28); in Agostino comunque garantita dal fondamento comunionale della fede, in Heidegger tutta ascritta al regime dell'inautenticità. Un *Erlebnis* esistenziale, che anche per questa via, non può riconoscere alla *gioia* e al *noi*, ai *fenomeni* della gioia e del noi, pure propri alla vita fattizia⁶⁶, nessuna capacità aprente e motivante dell'essere *vero* della vita fattizia; evidenze che alla vita restano, o dovrebbero restare originarie, anche quando essa si sia scoperta senza salvezza che la trascenda e l'assicuri a sé.

Un piano fenomenologico della vita cristiana in Agostino, cui basterà elidere la *delectatio in Deo*⁶⁷ in cui quella *quaestio* si scioglie, per ritrovarsi nel *quaestio mihi factus sum* dell'angoscia heideggeriana, dove della *vana curiositas* agostiniana non c'è l'approdo *in Deo*, che la "toglie", l'interazione con Dio, ma solo la verità della *vanitas*. Alla cui curiosità di sapere resta tra le mani solo la *vanitas vanitatum* del proprio Io, a reggere il cui vuoto ontologico fondativo – un'assenza di relazione col *Nessuno* del mondo e delle cose – non c'è nessun *sostegno* (παράκλητος). Perché il *niente* come nel suo etimo, *ni-hilum*, che il 'senza filo', l'assenza, di relazione, di ogni riconoscibile determinatezza relazionale. L'angoscia non trova nessuno, e a scoprire il destino [«l'angoscia scopre il destino» (Kierkegaard)]⁶⁸ è chiamata solo da se stessa. La *quaestio mihi factus sum*, in cui l'intensificazione della vita del Sé di Agostino trova il suo culmine, in Heidegger si fa – da *domanda* che cerca, e trova, risposta – un'*affermazione* apodittica, che si dimostra da sé. Che non *ha* risposta perché *non c'è* risposta. Il *quaerere* questa risposta in Dio o nel mondo sono *pia* illusione (l'illusione della *pietas* religiosa) o semplicemente illusione (questa

⁶⁴ Mazzarella (2020b), pp. 205-221.

⁶⁵ Mazzarella (2017), pp. 255-263. Sulla ricorrenza della nozione di Cura nel primo Heidegger fino a *Essere e tempo*, si veda il pregevole contributo di Caputo (2020), pp. 98-160.

⁶⁶ Nella vita di Paolo il suo *apostolato*: «E perciò, fratelli, in mezzo a tutte le nostre necessità e tribolazioni, ci sentiamo consolati a vostro riguardo, a motivo della vostra fede. Ora, sì, ci sentiamo rivivere, se rimanete saldi nel Signore. Quale ringraziamento possiamo rendere a Dio riguardo a voi, per tutta la gioia che proviamo a causa vostra davanti al nostro Dio, noi che con viva insistenza, notte e giorno, chiediamo di poter vedere il vostro volto e completare ciò che manca alla vostra fede», 1. Tess., 7-10.

⁶⁷ Già per altro inquinata dall'obiettivismo delle *veritates aeternae*, che vi si godono – non a caso il corso è dedicato ad *Agostino e il neoplatonismo*. Dove così, per dirla con Dilthey, da cui direttamente dipende questa heideggeriana lettura storico-metafisica della posizione della coscienza cristiana e del ruolo svoltovi da Agostino, «rieccoci nel bel mezzo della metafisica di Platone che credevamo di esserci lasciata alle spalle; ogni sapere è rispecchiamento di un oggetto che è fuori dello specchio; e l'oggetto di questo sapere è quell'ordine inalterabile delle verità che trascende l'andirivieni degli individui, i loro errori e la caducità loro: è l'ordine che è in dio»⁶⁷ – trascendenza che rende inerte e pone fuori del sapere l'effettività della vita nel suo immanente carattere *cinetico*, nella sua *motilità* intrascendibile se non nell'astrazione, nel "fittizio" dell'astratto (Dilthey, 1974, p. 338).

⁶⁸ Heidegger (2003), p. 341: «L'esperienza *priva di direzione* dell'angoscia: nessuna direzione a partire dal sé autentico. L'angoscia stessa dirige. L'angoscia diretta *in relazione al sé*: direzione. Libera dal preferire le significatività mondane. L'«avere timore di esse» è allontanato nell'angoscia. *T[erminus]*: «angoscia»; non meglio il timore senza direzione della significatività! «Timore» l'angoscia genuina: *timore reverenziale*».

diversione dal mondo è l'unico punto dell'*Erlebnis* cristiano paolino-agostiniano cui Heidegger in tutte le evoluzioni della sua analitica si manterrà sempre fedele). Il *quaerere* non ha senso, cioè non ha direzione di riferimento possibile fuori dal suo ricadere – *inevaso*, da cui non c'è evasione possibile – su se stesso. Una risposta che trascenda il giro vuoto della domanda, semplicemente non c'è. La vita non la trova. La vita è *tota tentatio sine ullo interstitio*. In essa non c'è nessun varco da cui, nella vita, possa entrare un senso (Dio, qualcosa, qualcuno) che la sottragga alla sua *tentatio*, al *peso* di sé in cui *rovina*⁶⁹. E cioè è “colpevole” *essere tempo*, l'*Erlebnis* fondativo della sua *Zeitlichkeit*: *se stessa* che si vede *andar via* – che è il suo affanno, su cui si affanna e cui cerca di sfuggire. La *delectatio Dei*, la promessa della “vita beata”, è, qohleticamente, il pane eucaristico, degli *stolti*, della falsa *κοινωνία* di *quelli che non sanno*, categoria intellettualistica in cui si traducono i *reietti* della salvezza di Paolo. E l'ontico essere-insieme, la coesistenza fattizia della vita non è un vero *co-esistere*, per cui non c'è alcun terreno comune; motivo per cui questo co-esserci non può offrire alla vita nessuna salvezza surrogata, nessuna *autentica* *κοινωνία* di destino, che è solo *singolarmente* saputo. Come *destino* – di sé e di tutti – *fatto privato*. La vita in sé non ne sa nulla, e non ne vuole sapere nulla. Come la *morte*, il *ne va di me* resta solo mio, indiviso, indivisibile. E il *mondo*, non solo il mondo del Sé, è solo *tristitia*, e il suo unico riscatto è un riscatto intellettuale, un *saperlo*; affare di *pochi* e di *rari*. Tutto l'affaccendarsi della vita – il *curare*, l'*essere preoccupati* – non è più inteso come in Agostino come «*vox media in bonam et in malam partem*, una cura genuina e una non genuina (quest'ultima è l'affaccendarsi)»⁷⁰. È solo cura *in malam partem*; non sta nel mezzo di due possibilità della cura (*uti* e *frui*); non c'è un *bonum*, un *Sommum bonum*, cui la vita possa volgersi. La vita non lo trova. È solo l'illusoria consolazione *in Deo* del *Sé cristiano* di Agostino, che lo trova. E lo trova per altro ontologicamente viziato – per Heidegger – in senso *estetico* (e quindi ontico-obiettivo) nella sua *pulchritudo*, in cui si trascrivono le *veritates aeternae* dell'*Idea* platonica, che riporterebbero il senso del *frui* (in Agostino l'*organon* esistenziale *in bonam partem*), e cioè un godere “che diletta di per sé”, senza che ciò di cui si goda debba “esser posto in relazione ad altro”, al *cattivo infinito* dell'*uti*, alla relazione *affannosa*, che non finisce mai, dell'*avere-a-che-fare*, “dell'usare [...] di una cosa che si cerca come mezzo” (*De Civitate Dei*, XI, 25). *Organon* esistenziale, l'*uti*, in cui la vita è sempre inclinata *in malam partem*, perché non conosce del suo affanno teso al piacere, la fine nel godere (*frui*) del Sommo bene in cui consiste la *quiete* della felicità, della *contemplatio Dei*: “È felice infatti chi gode del sommo bene” (*De libero arbitrio*, II, 13,36)⁷¹.

Obiettare ad Heidegger che il *frui* della *pulchritudo Dei* di Agostino potrebbe ben essere letto non come *estetico* (e quindi obiettivistico reintrodursi in esso dell'*uti*), ma in senso *estatico*, al più un'*estasi attuata* che per la sua comunicazione ricorre al lessico della *bellezza* per riportare ai *sensi* ciò che ha portato *fuori dai sensi*; e che perciò il *frui* della mistica, dell'*interazione mistica* con Dio, sia pure esteticamente comunicato, non è un'obiettivazione, perché non c'è in esso più un oggetto per un fine, ma l'insediarsi del Sé nel proprio *frui*; e che si fraintende assolutamente l'*Erlebnis* mistico se si confonde il suo “linguaggio”, la sua *comunicazione di esistenza*, con il suo *vissuto* “*effettivo*”, *in actu exercitu*, e non *narrato* (e già il *Silenzio* della mistica è una parola che *dice* qualcosa che non parla) – obiettare questo ad Heidegger sarebbe entrare nel merito dell'utilizzo che fa, ai fini della sua analitica dell'esistenza, del neoplatonismo di Agostino. Quel che qui rileva – per il nostro discorso – è che, per Heidegger, solo *la cura che si angoscia* è cura *in bonam partem*. E una *bona pars* che è solo una presa d'atto intellettualistica, un orgoglio cognitivo, ma non una vita “felice”. Il motivo per cui il singolo heideggeriano non può coltivare nessun *timor cordis sui*, è costretto ad essere, agostinamente, *intrepidus*. L'angoscia che non ha

⁶⁹ Heidegger sostanzialmente alla domanda di Agostino – “*Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*” *Conf.*, X, 28,39 – toglie via il punto interrogativo, ne fa un'apodissi dell'esperienza della vita, che non tollera, nella sua autoevidenza, alcun *quaerere* ulteriore. Su questo plesso in Agostino (“La dispersione della vita”) come lo legge Heidegger, *ivi*, pp. 264-266.

⁷⁰ *Ivi*, p. 346.

⁷¹ Per l'interpretazione di Heidegger del plesso concettuale agostiniano *uti* e *frui*, *ivi*, pp. 346-349.

“avuto” Dio, che non lo ha raggiunto, che non ha avuto la notte dell’Innominato, in modo intellettualistico (alla greca) assume che solo nel Sé, che è salito fino in fondo sulla croce senza resurrezione da questa esperienza – che è la chiamata della coscienza a se stessa, a prendere posizione sulla sua *incarnazione*; nell’angoscia il *terrore della perdita di mondo* – c’è la *serietà della vita*. E fuori di questo nulla che rilevi quanto all’intelletto di sé della vita. Il cuore può trepidare tra gli affanni del mondo davanti a Dio, ma non può permetterselo, abbandonato a se stesso, nel silenzio che non può dirgli *nulla*, e anzi solo questo gli dice, dell’angoscia⁷². Dal punto di vista di Agostino, è la postura della *foeda iactantia*, la “vergognosa arroganza” della *misera vita tutta inclinata*, consegnata, per l’orgoglio del suo sapere che non trova Dio, alla *tentatio* mondana⁷³. La *foeda iactantia* dell’*angoscia filosofica*, che falsifica l’angoscia come il Dio dei filosofi falsifica Dio – perché l’angoscia dei filosofi non è l’angoscia di chi il mondo lo perde davvero, di chi non ha il controllo teoretico, intellettuale del venir meno a sé del mondo. Uno spregio dell’ontico esistente dello “spirito vivente” [che pure si vorrebbe comprendere], sia dell’*esistenza singola* che dell’*esistenza storica*, che è lo stigma della *Seinsfrage* heideggeriana, quando nell’analitica esistenziale mira alla *purezza* dell’ontologico categorizzabile negli *esistenziali*, e poi alla *pura visione* dell’*accadere*, del suo farsi *evento* della *storia dell’Essere* (il cui rigetto dell’*antropologico* in generale, evidentissimo nei *Quaderni neri* e nei coevi trattati storico-ontologici, nell’analitica esistenziale è anticipato dall’irrelevanza filosofica, nell’Esserci, del *corpo*)⁷⁴.

Uno stigma che, dopo la delusione del Rettorato di poter trovare nell’Esserci tedesco del nazionalsocialismo un’autenticità comunionale del popolo, una comunità di destino, in cui potesse essere dichiarata finita l’esistenza filosofica, la *privatezza* esistenziale del *singolo deciso* di *Essere e tempo*, si intensifica sempre di più, fino a rendere esornativo il ruolo *ontologico fondamentale*, fondazionale quanto meno nel sapere, della stessa analitica esistenziale. E l’*antropologico* – alla fin fine il fondamento della comprensione della vita della *prima* domanda heideggeriana, sia pure risolta in ontologia fondamentale, in via regia da percorrere per poter porre sulle sue proprie basi cognitive la domanda sul senso dell’Essere in quanto tale – giunge ad avere i tratti dell’impedimento (più che della possibilità) per il pensiero di farsi *custodia* dello *spettacolo che l’Essere dà a se stesso nell’ente*. Quella che è la *seconda* domanda della *Seinsfrage*, quella dell’interrogazione sulla storia dell’Essere dei *Quaderni* e dei trattati degli anni ’30/’40; domanda rivendicata come unica e in gestazione nella prima, nel *Denkweg* heideggeriano. Il che non corrisponde alla verità della *biografia filosofica* di Heidegger, alla verità fattizia del suo *Erlebnis* di pensiero. È da dire, invece, che proprio le intenzioni fondamentali della prima domanda – la *comprensione della vita* come *spirito vivente*, *esistenza singola* e *esistenza storica* – è ciò che, trattenuto nella seconda domanda heideggeriana, la domanda sull’essere, a questa domanda, che si vuole eminentemente ontologica, consentono di dar il meglio di sé: nell’*analitica esistenziale*, dove almeno è un tono della vita che prova a dar conto di sé; nel dialogo con la *poesia* e l’*opera d’arte*, dove c’è qualcosa della *verità estatica*, e non *estetica*, della *pulchritudo* agostiniana, quanto meno come bellezza della *terrenità* della terra sotto il cielo, del *farsi mondo del mondo*, della *via* cosmologica al divino; e nella grande interrogazione sulla tecnica, dove potentemente torna il tema dell’*abitare* il mondo – che *costruisce* – dello *spirito vivente* come *spirito storico*. Quando la prima domanda, il domandare degli anni di Friburgo, e i suoi motivi, escono in modo più o meno sostanziale dall’orizzonte della questione dell’essere, vediamo un pensiero, che quando non capitombola sul proprio tempo – fino a doverlo rinnegare tutto con l’*eone* dell’essere stesso che lo ha messo in opera⁷⁵ – si fa, in modo anche pretenzioso, una mera scolastica

⁷² Sul *trepidare* agostiniano del *timor castus*, Heidegger, *ivi*, pp. 372-377.

⁷³ *Ivi*, pp. 294-295.

⁷⁴ Che vive un cedimento solo nel vissuto personale (il ricorso ad un sostegno psicoterapeutico negli anni successivi alla guerra dell’allontanamento dalla cattedra), da cui nasceranno i *Seminari di Zollikon* tenuti da Heidegger tra il 1959 e il 1969 davanti a un pubblico di medici, psichiatri, analisti (ed. it. 2000).

⁷⁵ Su questo Mazzarella (2018).

speculativa di se stesso, che ha avuto purtroppo non pochi seguaci. Questo per il buon uso di Heidegger.

Bibliografia

- Caputo, A. (2020), "La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali", in *Logoi.ph – Journal of Philosophy*, n. VI, 15, pp. 98-160.
- Dilthey, W. (1974), *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. it. a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze.
- Esposito, C. (2017), *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna.
- Heidegger, M. (1970), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (1974), *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1987a), *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1987b), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, a cura di B. Heimbüchel, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di M. De Carolis, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1992), *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2000), *Seminari di Zollikon*, trad. it. a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, trad. it. a cura di A. Ruoppo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie, Nachschrift della Vorlesung del semestre invernale 1919/20 di F.J. Brecht, Bl. 12r*, in Hogemann, F. (1986-1987), "Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920", in *Dilthey-Jahrbuch* Bd. 4.
- Jaspers, K. (1977), *Philosophische Autobiographie*, Piper, München-Zürich.
- Kisiel, T.J. (1986-1987), "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk M. Heideggers", in *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 91-120.
- Mazzarella, E. (1993), *Heidegger a Friburgo*, in *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli.
- Mazzarella, E. (2017), "Solitudine e dipendenza: l'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana", in *Aquinas*, LX, 1-2, pp. 255-263.
- Mazzarella, E. (2018), *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i Quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza.
- Mazzarella, E. (2019), "Colpa e tempo", in *Quaestio*, n. 19, pp. 415-431.
- Mazzarella, E. (2020a), *Perché i poeti. La parola necessaria*, Neri Pozza, Vicenza.
- Mazzarella, E. (2020b), "Colpa e tempo. Una glossa heideggeriana", in *Quaestio*, n. 20, pp. 205-221.
- Ortega y Gasset, J. (2000), *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. a cura di B. Arpaia, Guida, Napoli.
- Ott, H. (1990), *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, trad. it. a cura di F. Tassinari, Sugarco, Milano.

- Volpi, F. (2002), "È ancora possibile un'etica? Heidegger e la filosofia pratica", in *Acta filosofica*, vol. 11, fasc. 2.
- Von Herrmann, F.W. – Alfieri, F. (2016), *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*, Morcelliana, Brescia.
- Von Herrmann, F.W. (2019), *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“: Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Yorck von Wartenburg, P. – Dilthey, W. (1983), *Carteggio 1887-1897*, trad. it. a cura di F. Donadio, Napoli.

Il giovane Heidegger e la decostruzione delle categorie aristoteliche. Vita e concetto

Abstract: *The Young Heidegger and the deconstruction of Aristotle's Categories. Life and Concept*

During the 1920s, in the wake of Franz Brentano, Heidegger reinterpreted the Aristotelian categories as “categories of life”, using on the one hand the phenomenological method and on the other the contributions of the *Philosophy of Life* from Dilthey to Simmel. The result is a series of *Vorlesungen* in which Heidegger attempts both a direct reading of Aristotle's texts, whose thesis of man as an animal with language, “life that speaks”, and a personal elaboration of the categories of life among which those of “poverty” and “ruin” stand out. The study of this Heideggerian production allows us to reconstruct the preparatory phases that culminated in the publication in 1927 of *Sein und Zeit*.

Keywords: Aristotle, Category, Concept, Destruction, Life

*Passi su passi
In nessun luogo
Né alcuno sa
Come solamente
Piccoli passi
In nessun luogo
Ostinatamente*

Samuel Beckett
(trad. it. G. Frasca)

1. La distruzione

La filosofia contemporanea è una filosofia della distruzione¹: una tesi, questa, su cui l'accordo è unanime, tanto più oggi che da più parti si invoca un ritorno ad una filosofia più costruttiva se non proprio “edificante”. Meno scontata, invece, è un'altra affermazione sulla filosofia contemporanea, vale a dire di essere una filosofia che si fonda sul concetto e che individua il suo compito precipuo nel riuscire a crearlo, a fabbricarlo o a inventarlo. Su questo fronte il contributo più significativo è quello offerto da Gilles Deleuze e Felix Guattari che nel loro *Che cos'è la filosofia?* indicano come caratteristica degli “amici della saggezza” quella di non pensare più per figure o rappresentazioni come gli antichi “saggi”, ma di affidarsi d'ora in poi alla potenza del concetto. Rifacendosi a Nietzsche, per Deleuze e Guattari i concetti non preesistono al pensiero, non abitano il cielo da cui ci raggiungono per via pentecostale, vanno inventati, fabbricati, creati, e debbono portare la firma di colui che per la prima volta li ha prodotti. A differenza degli universali che sono astratti e impersonali, i concetti hanno un nome proprio: la sostanza è la sostanza di Aristotele, il cogito è il cogito di Descartes, la monade è la monade di Leibniz, l'oggetto a è l'oggetto a di

* Università degli Studi di Salerno.

¹ Ho usato lo stesso incipit in un saggio sul rapporto fra filosofia e psicoanalisi in cui venivano analizzati i percorsi teorici di Jacques Derrida, Paul Ricoeur e Jacques Lacan: cfr. Moroncini (2013).

Lacan (quest'ultimo concetto è un'aggiunta mia alla lista approntata da Deleuze e Guattari)². Poiché è firmato e non è un universale, il concetto è una singolarità, ossia indica l'ordine in cui si modula un evento e il grado d'intensità che innerva tutte le sue variazioni; il concetto "sorvola", ma non come un universale astratto, le sue componenti, disponendole non in base al rapporto fra costanti e variabili – sono tutte delle variazioni –, ma per vicinanza, assonanza e somiglianza. Per fare un esempio, «il concetto di un uccello non sta nel suo genere o nella sua specie, ma nell'insieme dei suoi atteggiamenti, dei suoi colori e dei suoi canti»³.

Vi è certamente un'eco leibniziana in questa caratterizzazione del concetto che, né al suo interno, né tantomeno nel piano d'immanenza che fa emergere e cui si applica, permetterebbe il formarsi di gerarchie o di precedenze, rifiutandosi infatti di distinguere fra attributi essenziali e attributi inessenziali nella determinazione dell'essenza di una monade. Un'eco d'altronde confermata dal riferire ancora una volta a Leibniz e alla sua tesi sull'esistenza di più mondi possibili l'emersione del primo concetto che per Deleuze e Guattari è il concetto d'"Altri". Chi è "Altri"? "Altri" è un qualunque mondo possibile che si affaccia all'orizzonte come qualcosa che fa paura o è terrificante e che in tal modo inaugura come di rimbalzo l'io che a questo mondo si rapporta e con questo mondo si confronta. "Altri" è il concetto-evento da cui tutto parte, dallo sfondo del quale emergiamo sia io che l'altro e l'intero campo percettivo di cui facciamo parte. Con la differenza rispetto al modello leibniziano che mentre lì i possibili «non esistono nel mondo reale»⁴, qui invece sono mondi sensibili, dati nella percezione.

Sorvolando, perché qui non ulteriormente indagabile per ragioni sia di spazio che di aderenza al tema che si è scelto di trattare, sull'accenno alla paura e al terrore intese come le modalità emotive con cui "Altri" emerge e si fa avvertire da me, facendomi emergere a mia volta come un io⁵, conviene piuttosto soffermarci su quella che appare come l'affermazione più importante di queste prime pagine di *Che cos'è la filosofia?*, vale a dire che "Altri" viene prima dell'io, viene prima di me. Perché non è solo a Leibniz che il concetto d' "Altri" fa pensare, per non parlare dello stesso concetto del concetto⁶, ma anche, al di là dell'intenzione manifesta degli autori di *Che cos'è la filosofia?*, a qualche altro nome della schiera dei firmatari del concetto, per esempio ad Heidegger.

Se si apre *Essere e tempo* al § 26, ci si troverà, infatti, davanti alla tematizzazione della categoria (o l'esistenziale; ma è proprio questo è il nostro tema: la trasformazione della categoria in un esistenziale) del "con-Esserci degli altri" come del fondamento della domanda sul Chi dell'Esserci, ossia su chi e che cosa sia quell'essere che io stesso sono. La prima determinazione del Chi dell'Esserci è stata individuata da Heidegger nell'"essere-nel-mondo", nell'essere cioè originariamente in rapporto con delle cose che si presentano immediatamente nella forma dell'utilizzabile, del mezzo-per. Si dà il caso, adesso, che in questo «complesso dei mezzi utilizzabili intramondani», si incontrino anche gli Altri, ma sarebbe sbagliato se pensassimo che essi siano soltanto delle semplici aggiunte alle cose «innanzitutto semplicemente presenti». Al contrario, se queste cose si incontrano alla maniera degli utilizzabili, è solo perché se ne fa esperienza a partire da «un mondo in cui sussistono come utilizzabili per gli Altri», mondo, questo degli altri, che è anche «fin dal

² Deleuze, Guattari (1996), p. XIV.

³ Ivi, p. 10.

⁴ Ivi, p. 7.

⁵ Un accenno, inoltre, con cui Deleuze e Guattari sembrano sottrarre alla meraviglia (a meno che la meraviglia non sia il nome edulcorato della paura e del terrore) il primato nella nascita della filosofia e dell'invenzione del concetto.

⁶ Qui si dovrebbe forse chiamare in causa Hegel come il massimo pensatore del concetto: basti per ora il richiamo all'affermazione hegeliana per cui il concetto del concetto è l'essere il concetto un «singolo». Cfr. Hegel (1968), p. 657.

principio, il mio»⁷. L'altro non è un'appendice indifferente delle cose, bensì ciò per cui le cose si danno originariamente come mezzi per un fine.

Se tutto questo è vero, allora gli altri mi precedono, ma non nel senso che esistano temporalmente prima di me, quanto in quello che all'inizio io non possa che confondermi con loro. Gli Altri, infatti, non sono quelli «che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono, piuttosto, quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche»⁸. All'inizio quindi io sono Altri e fra gli Altri, e solo in seconda battuta mi differenzio e posso dire io⁹.

Ma se essere-Altri vuol dire non essere-io o non esserlo ancora, allora nessun altro è un determinato Altro, con un nome e cognome, ma gli Altri «sono interscambiabili», vale a dire che il dominio che pure esercitano su di me è un dominio «inavvertito», che non c'è, per dirla con un altro lessico, nessun «Grande Altro» all'orizzonte del mio piccolo io. Fin quando si resta nel dominio del *Man*, del Si, la domanda su chi è l'«Altro» non si può neppure porre; per cui il Chi, che sia il Chi dell'Esserci o il Chi dell'altro, è a questo livello il Chi di nessuno: «Chi, conclude Heidegger, non è questo o quello, non è sé stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il «Chi» è il neutro, il Si»¹⁰.

Non ci occuperemo del modo con cui, secondo Heidegger, all'Esserci venga offerta la possibilità di abbandonare questa condizione iniziale del «si dice» e «si fa», come dicono e fanno gli Altri, questa situazione di inautenticità in cui l'Esserci si muove «nella soggezione agli Altri», in cui non è sé stesso perché «gli Altri lo hanno svuotato del suo essere»¹¹. Una situazione per altro verso accettata, se non proprio voluta, o nella quale comunque si tende a rimanere, perché soddisfa la tendenza dell'Esserci «a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili»¹². Il punto è che nel momento in cui appare, l'Esserci è già transitato in altro, negli Altri, si trova ed incontra come Esserci a partire, come dice Heidegger, dalla medietà, dal livellamento e dalla pubblicità, ossia da quella dimensione d'essere in cui nessuno parla e agisce in proprio né si assume la responsabilità di quel che dice e fa: insomma il *Man* sgrava l'Esserci del suo essere, lo alleggerisce e lo disarmava.

Non parlando di questo, non parleremo neppure di quella situazione emotiva, l'angoscia, che, disgiungendo l'Esserci dal mondo e dal con-essere con gli Altri in cui si è perso, lo porta, attraverso l'assunzione del suo più proprio essere, vale a dire l'essere per la morte, alla possibilità dell'esistenza autentica¹³.

Ci chiederemo invece in che modo Heidegger sia pervenuto a questo esito, attraverso quali tragitti abbia individuato nel con-esserci-degli-Altri la condizione di partenza per poter tematizzare il Chi dell'Esserci, ossia il Chi è di quell'ente che in base al suo più proprio essere, ossia l'ex-sistenza, si rivela come il luogo stesso della domanda sul senso e sulla verità dell'essere. Per farlo dovremo riprendere il tema della distruzione affiancandolo però a quello del concetto: ci si accorgerà che tutto, o quasi, l'itinerario di Heidegger dalla fine degli anni dieci fino alla pubblicazione di *Sein und Zeit* nel 1927 ha la forma di un'ellisse i cui due fuochi sono la distruzione ed il concetto, la distruzione dell'ontologia e la tematizzazione della natura concettuale delle categorie così come sono state individuate da Aristotele.

Per il primo punto basta scorrere i corsi tenuti da Heidegger tra Friburgo e Marburgo per imbattersi in modo continuato nel tema della distruzione¹⁴. Come nota Jacques Derrida

⁷ Heidegger (1969), p. 204.

⁸ Ivi, p. 205.

⁹ Questo tema della confusione originaria fra me e gli altri è presente anche nella teoria dell'empatia di Theodor Lipps: su questo punto si veda il bel libro di Donise (2019), pp. 17 ss.

¹⁰ Heidegger (1969), p. 215.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 217.

¹³ Su questi punti e in generale per un primo approccio al problema delle categorie in Heidegger rinvio a Moroncini (2000), in particolare pp. 54-62.

¹⁴ Nel corso del 1920 *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, il cui sottotitolo è significativamente *Teoria della formazione del concetto filosofico*, dopo l'introduzione, le due parti in cui si articola si chiamano la prima, *Per la distruzione del problema dell'a priori* e la seconda, divisa a sua volta in due sezioni,

nella prima lezione del corso dedicato ad Heidegger nel 1964, la sua impresa «non consiste nella fondazione di un'ontologia, né di un'ontologia nuova, né di un'ontologia in un senso radicalmente nuovo, e neanche d'altronde *la fondazione* di alcunché, in alcun senso; ciò di cui si tratta è piuttosto una *Distruzione* dell'ontologia». Il § 6 di *Essere e tempo*, ricorda Derrida, dichiara che se «il problema dell'essere stesso deve venir in chiaro quanto alla propria storia autentica, è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi». Questo compito deve essere inteso, prosegue Heidegger, «come la distruzione (*Destruktion*) del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi sotto la guida del problema dell'essere, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida»¹⁵.

Già da questo passo si può notare la complessità del tema della distruzione: essa infatti, commenta ancora Derrida, non va confusa con un annullamento o con una negazione, né tantomeno con una critica o una confutazione delle posizioni filosofiche precedenti o dell'intera storia dell'ontologia. Per il solo fatto che attraverso questa distruzione si vuole risalire alle esperienze originarie da cui furono derivate le prime determinazioni dell'essere (essere dell'esserci, essere-nel-mondo, con-Esserci-con-gli-altri), essa si rivela anche e sempre come una costruzione o una ricostruzione. Un passo del corso del 1929, quindi contemporaneo alla pubblicazione di *Sein und Zeit, I problemi fondamentali della fenomenologia*, riunisce in poche righe distruzione, costruzione e decostruzione. Dal momento che «ogni sviluppo della filosofia, anche il più radicale, anche quello che assume un punto di partenza nuovo, è condizionato da quei concetti e quindi da quegli orizzonti e da quei punti di vista tramandati che non è affatto detto siano scaturiti originariamente e genuinamente dall'ambito e dalla costituzione d'essere che essi pretendono di concepire», ne discende che «all'interpretazione concettuale dell'essere e delle sue strutture, vale a dire alla costruzione (*Konstruktion*) riducente (nota mia: cioè fenomenologica) dell'essere» appartenga necessariamente «una *distruzione (Destruktion)*, cioè una decostruzione critica (*Abbau*) di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono anzitutto essere necessariamente impiegati, allo scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti»¹⁶.

Dal che si evince che per Heidegger (e in verità anche per Derrida) la decostruzione non sia altro che il rapporto che intercorre fra la costruzione e la distruzione, che essa sia la messa in pratica del fatto che ogni tentativo di costruzione filosofica implichi necessariamente una distruzione. Nei termini di Heidegger: «la costruzione della filosofia è necessariamente una distruzione, vale a dire una decostruzione di ciò che è stato tramandato attuata con un ritorno (*Rückgang*) storico alla tradizione»¹⁷. Più che un ritorno sembra già una ripetizione o una rammemorazione¹⁸. Con un gesto filosoficamente audace Heidegger reinterpreta il metodo husserliano della riduzione fenomenologica nei termini di una distruzione radicale, non tanto della credenza ingenua nell'esistenza delle cose al fine di portare in primo piano le correnti della coscienza intenzionale che sono all'origine del senso, quanto della trasformazione cui la storia dell'ontologia ha sottoposto i modi con cui diciamo ciò che è, ossia le categorie, facendoli diventare da definizioni delle esperienze dirette della manifestazione dell'essere, del suo venire alla presenza, delle semplici astrazioni, delle nozioni prive di concetto, meri nomi senza contenuto.

2. Il concetto

rispettivamente, *Sulla distruzione del problema del vissuto* e *La considerazione distruttiva della posizione di Dilthey*: cfr. Heidegger (2012).

¹⁵ Heidegger (1969), p. 79.

¹⁶ Heidegger (1988), p. 21.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Il che forse non è più vero per Derrida che al ritorno sostituisce la disseminazione e alla costruzione o ricostruzione vera e propria il lasciar tracce: si veda come esempio questo passo di *Maintenant l'architecture* (1985): «La decostruzione è una scrittura che lascia delle tracce; non è naturalmente fonocentrica, ma non è nemmeno afasica». Cfr. Derrida (2018), p. 75.

Anche qui si va a ritroso, si procede come i gamberi. E tornando indietro verso il corso del 1924 sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* ci imbattiamo dall'inizio nell'altro fuoco dell'ellissi, nel fuoco del concetto o, come si esprime Heidegger, della concettualità del concetto. Il primo passo consiste nel prendere distanza dalla "logica" intesa come un mero strumento per articolare questioni senza alcun «interesse per un confronto con le cose»¹⁹: è la nozione di logica quale si afferma nella scolastica ellenista e poi medievale. Contro di essa, contro una considerazione meramente tecnica ed astratta della logica e di conseguenza del concetto, Heidegger recupera la centralità della cosa, della "res", il cui essere costituisce l'autentico obiettivo del conoscere attraverso concetti e categorie, o attraverso le categorie intese come dei concetti. Passando dalla *definitio* medievale all'*orismòs* aristotelico, Heidegger prova ad indicare che cosa dobbiamo intendere veramente per concetto, che cosa dobbiamo leggere nella definizione in cui il concetto giunge all'espressione. Si tratta, secondo Heidegger, di spostare la nostra attenzione da quel che è inteso nel concetto a quello che di questo inteso è «*concretamente esperito*». Insomma, che cos'è che vedeva Aristotele pensando il concetto, ad esempio, dell'esser-mosso? Che cosa gli stava davanti agli occhi che nel concetto veniva definito come movimento? Quale «senso dell'essere ha inteso quando parla di ente-mosso»²⁰?

Ponendoci queste domande il nostro interesse non è più rivolto alla conoscenza di un contenuto concettuale, ma al modo con cui viene esperita la cosa definita dal concetto. La conseguenza più importante di questa diversa considerazione del concetto è che, pur restando un modo per conoscere, un logos, un esprimere che dice la cosa per quello che essa è, esso è prima di tutto «un'*esperienza fondamentale* che mi rende accessibile il *carattere materiale* – un'*esperienza* che primariamente non è teoretica, ma è implicita nel commercio della vita con il suo mondo»²¹. Il parlare di una concettualità del concetto che di primo acchito poteva apparire un ghiribizzo filosofico stante il suo aspetto tautologico, si rivela al contrario un passaggio necessario dal momento che la concettualità indica l'andare del concetto, inteso come prodotto del pensiero e modo della conoscenza, fuori di sé stesso, verso uno strato originario non teoretico, pre-riflessivo e in un certo senso anche precategoriale, uno strato dell'esperienza concreto e materiale, quello del nostro essere-nel-mondo già da sempre in rapporto con degli utilizzabili.

«La concettualità intesa nei concetti fondamentali, chiosa Heidegger, non è un coglimento teoretico delle cose, ma un'*esperienza fondamentale obiettiva*»²². Pensare per concetti è rivolgersi a qualcosa, di concreto e materiale, qualcosa che all'inizio non è esperito come una rappresentazione solamente mentale bensì come un mezzo per, ossia come un elemento vitale, quel che è preso di mira nel commercio con il mondo. Se il concetto viene ad espressione, ossia si dice, si fa logos, nella definizione, quel che nella definizione si ha di mira non è un prodotto intellettuale, ma la vita.

Questo riferimento alla vita permette ad Heidegger di chiudere i conti con la contemporanea "filosofia della vita", colpevole ai suoi occhi di aver mancato la comprensione in termini categoriali «del concetto di "vita" in quanto essere»²³. Quello che Heidegger sta tentando di fare è di riconnettere ciò che la "filosofia della vita" (Bergson, Dilthey, Simmel e in parte Scheler) ha separato, ossia la vita dal concetto, confuso con l'astrazione intellettuale, e dalla categoria, interpretata alla Trendelenburg come mero modo del conoscere²⁴. Attraverso la ripresa del concetto, più propriamente della sua concettualità, Heidegger può rileggere lo statuto delle categorie intendendole come delle determinazioni d'essere e quindi come aventi di mira la vita, non come una potenza a sé stante, fondamento irrazionale, confuso in fin dei conti con la vita biologica, con la vita

¹⁹ Heidegger (2017), p. 46.

²⁰ Ivi, p. 49.

²¹ Ivi, p. 50.

²² Ivi, p. 54.

²³ Ivi, p. 56.

²⁴ Cfr. Trendelenburg (1994).

così come è compresa a partire da un biologismo alla Darwin, ma alla vita come essere, e per essere più precisi come ex-sistenza²⁵.

Questo rapporto fra categorie e vita, posto in modo nuovo dal concetto, si declina in più modi: in primo luogo le categorie sono categorie della vita, modi di “accusare” la vita; ma in secondo luogo, che è anche il punto di maggiore innovazione teorica di Heidegger, sono “in vita” nella vita. Le categorie non si aggiungono alla vita dall'esterno, come se la vita avesse bisogno della luce del pensiero per passare dalla confusione alla chiarezza; le categorie sono già da sempre all'opera nella vita, attive prima d'essere pensate o dette, sono modi d'essere della vita e in particolare modi di quella particolare incarnazione della vita che è l'essere dell'Esserci.

La “vita” dell'Esserci è innanzitutto “essere-nel-mondo”, non è una potenza biologica o una volontà di vivere alla Schopenhauer che poi, in seconda battuta, sta in un mondo; è fin dall'inizio “essere-nel-mondo”, rapporto con il mondo come insieme degli utilizzabili, mondo in cui la vita si perde o si riprende, si alleggerisce o si fa carico della responsabilità. Se si vuole comprendere la vita, anche la vita biologica, bisogna partire dalla vita come essere, dalla vita colta come e attraverso il concetto: essere ridotti a mera vita è una possibilità della vita come essere che da questo punto di vista non viene mai meno. Anche una vita perduta rientra nelle possibilità dell'esistenza.

Si è detto prima che nella “definizione” il concetto viene all'espressione, si fa logos, giunge al linguaggio. Ma dal momento che la categoria come concetto mira la vita, allora a quella vita che è la vita dell'Esserci appartiene, non come accidente ma per struttura, il linguaggio. L'essere dell'Esserci, oltre ad essere “essere-nel-mondo”, è anche e necessariamente “essere-nel-modo-del-parlare”; e dal momento che l'essere dell'Esserci è originariamente “con-Esserci-con-gli-altri”, alla vita dell'essere dell'Esserci spetta il rivolgersi all'altro, il parlarsi l'un l'altro. Rileggendo alla luce di questa nuova interpretazione delle categorie l'espressione aristotelica secondo la quale l'uomo è l'animale che ha il linguaggio (*zoon logon echon - Sprache*), Heidegger può sostenere che «per l'uomo vivere significa parlare»²⁶. L'uomo è l'essere parlante o il modo d'essere dell'uomo è il linguaggio come un parlarsi l'un l'altro.

Prima di approfondire ulteriormente questo punto che ci sembra il perno intorno al quale ruota tutto il corso del 1924, ossia che l'essere dell'uomo si caratterizza come «vita che parla»²⁷, è forse utile ricostruire, anche se per brevi tratti, la questione dell'interpretazione delle categorie aristoteliche dal punto di vista storico-filosofico. Perché come non nasce come un fungo l'interesse per lo statuto della categoria nel pensiero di Heidegger²⁸, così esso è preparato ben prima di Heidegger da una discussione che affonda le sue radici nella cultura filosofica ottocentesca e che prende le mosse a partire dalla già citata dissertazione di Trendelenburg.

La tesi principale del saggio di Trendelenburg è che le categorie siano dei predicati e più precisamente «i concetti universali sotto i quali cadono i predicati della proposizione semplice»²⁹. A ciò si allaccia l'altra considerazione fondamentale di una connessione stretta fra le categorie e le relazioni grammaticali. La comprensione delle categorie si fonda, più che su una logica, su una grammatica per cui la sostanza «corrisponde al sostantivo» e «la quantità e la qualità (*posòn e poiòn*) all'aggettivo»³⁰. Il rischio insito in questo approccio logico-grammaticale allo statuto delle categorie sta nel fatto che esse potrebbero risultare, kantianamente, vuote, meri contenitori formali, senza alcun riferimento all'essere.

²⁵ Su questo punto si veda Tarizzo (2010).

²⁶ Heidegger (1969), p. 56.

²⁷ Ivi, p. 55.

²⁸ Basti citare il contestato esordio heideggeriano nel campo filosofico con la dissertazione del 1916 *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*. Heidegger (1974).

²⁹ Trendelenburg (1994), p. 98.

³⁰ Ivi, p. 103.

Trendelenburg sembra essere consapevole del rischio e cerca di distinguere fra le categorie prese di per sé, le categorie in quanto tali, e le categorie concretamente utilizzate nel giudizio. Solo quest'ultimo, infatti, dal momento che sottomette la predicazione al criterio vero-falso, alla decisione cioè se corrisponda o meno a qualcosa di reale, può impedire che «i concetti isolati come le categorie restino vuoti» e fare in modo al contrario che «rechino in sé il riferimento alla realtà e un significato oggettivo»³¹. Come nota Giovanni Reale sembra quindi che Trendelenburg sia costretto ad ammettere che le categorie abbiano «una valenza ontologica, malgrado la loro genesi grammaticale»³².

Rispetto alla discussione degli antichi commentatori se le categorie fossero parole (più propriamente “voci”, (*fonai*) concetti (*noemata*) o realtà (*pragmata*), i critici moderni non sono andati molto avanti. Secondo la classificazione di Brentano le posizioni fondamentali sono tre: la prima è quella che ritiene che «le categorie non siano concetti reali, ma forniscano soltanto la struttura all'interno della quale iscrivere tutti i concetti reali»³³. Esse sarebbero soltanto dei «punti di vista in base a quali classificare i concetti nella distinzione degli oggetti del pensiero»³⁴. La seconda invece pensa sì le categorie come concetti ma solo a partire dal loro uso nel giudizio in cui funzionano come predicati. Esse di conseguenza, una volta isolate dal giudizio concreto, valgono come predicati universali e vengono classificate, come già si è visto, in base ai rapporti logico-grammaticali in cui sono inserite. È la posizione di Trendelenburg³⁵.

La terza infine, che è poi quella di Brentano e prima di lui di Bonitz³⁶, se «concorda con la seconda nell'affermare che le categorie non sono una pura struttura per concetti, bensì concetti reali», rifiuta però «ancor più decisamente della prima che si tratti semplicemente di predicati o che la tavola delle categorie sia stata anche solo abbozzata guardando ai rapporti logici e grammaticali». Per essa al contrario «le categorie sono i diversi e i supremi concetti indicati con il termine comune *essere (on)*»³⁷. Che è un modo molto elegante per dire che Trendelenburg si è sbagliato.

Infine, per Brentano le categorie sono concetti, e per essere precisi concetti reali, ossia «esseri per sé, al di fuori della mente»³⁸. L'affermazione è tanto più rilevante dal momento che si potrebbe sempre fare una distinzione fra l'essere (*on*) di cui appare indubitabile che sussista in quanto concetto anche 'fuori della mente' e le categorie che invece potrebbero tranquillamente funzionare come semplici modi per dirlo; ma questa conclusione è confutata per Brentano dalla tesi sulla plurivocità dell'essere, ossia sui molti significati che esso assume sulla base dell'esperienza reale. Se è essere anche la quantità o la qualità, il dove e il quando, il possesso e la privazione, saranno essere, cioè concetti reali, anche le categorie corrispondenti. Né le varie denominazioni con cui Aristotele cerca di chiarire il senso delle categorie modifica il loro essere dei concetti reali: che le definisca termini “universali” o “generi” esse restano oggetti di esperienza, determinazioni d'essere; citando un passo di *Fisica* (III 1, 200 b, 34), Brentano può sostenere che «non si può trovare alcunché di universale (*koinon*) che non sia una sostanza, né un quanto né un quale, né alcuna delle altre categorie»³⁹.

³¹ Ivi, p. 55.

³² Reale (1994), p. 23.

³³ Brentano (1995), p. 93.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Cfr. ivi, p. 94.

³⁶ Bonitz (1995). Prendendo posizione contro la tesi di Trendelenburg secondo la quale le categorie sono i “predicati supremi” (ivi, pp. 85-87), Bonitz, invece, dopo aver messo in evidenza che «quando si parla di qualcosa di essente [...], con ciò noi intendiamo o una cosa, o una qualità, o una quantità, o una relazione, o un dove, o un quando, ecc.», e che si parla «dell'essere sulla base della percezione e dell'esperienza» (69), può affermare che esse sono la «suddivisione dei diversi significati dell'essere» (63).

³⁷ Brentano (1995), p. 95.

³⁸ Ivi, p. 98.

³⁹ *Ibidem*.

Heidegger dal canto suo ha sempre riconosciuto il debito contratto con Brentano⁴⁰ nell'interpretazione di Aristotele e rispetto al senso da attribuire alle categorie, per quanto esso venisse corretto dall'approccio fenomenologico e dal concetto della vita come era stato elaborato da Dilthey a Simmel. Ed è per questo che, come si è già visto, le categorie sono qualificate come categorie della vita e nella vita e quest'ultima a sua volta è pensata come una determinazione d'essere. Torniamo quindi alla "vita che parla". La vita, ribadisce Heidegger, non è un concetto biologico, da intendersi nel senso della moderna biologia, ma è «un *come*, una *categoria dell'essere*, e non già qualcosa di selvaggio, profondo e mistico»⁴¹. Come già si è visto, vivere è un "essere in un mondo", insieme agli altri uomini e anche agli animali rispetto ai quali non si è semplicemente "accanto" in uno stesso spazio ma si vive con loro, scambiando con gli animali sguardi, gesti, effusioni e ripulse, e con gli uomini parole. L'uomo non è solo un essere che parla, ma un essere che parlando si rivolge agli altri (anche agli animali dopo tutto, che rispondono come possono e sono).

Tralasciando per economia d'esposizione qualche passaggio sulla categoria della sostanza che investe sia la determinazione dell'ente in quanto tale sia quella dell'essere dell'Esserci e un accenno al tema del corpo la cui natura non è nulla di materiale, ma rimanda alla «peculiare *invadenza* di un ente, di un ente che "ci" è» per cui "corpo" indica tutti gli enti – «non solo cose corporee, ma anche animali, alberi, terra, acqua, aria» e pure il cielo – «che "ci" sono innanzitutto e per lo più nella quotidianità della vita», preferiamo concentrarci sul rapporto che Heidegger istituisce fra la dimensione del linguaggio e quella del vivere politico.

A questo nesso fra linguaggio e polis Heidegger giunge attraverso l'analisi di una definizione dell'essere dell'Esserci, ossia l'uomo, contenuta nell'*Etica a Nicomaco*: qui Aristotele si chiede quale possa essere la specifica opera (*ergon*) dell'uomo nei riguardi di quello che sembra essere il suo scopo, ossia la ricerca della felicità (*eudaimonia*). Non la semplice vita, quella del nutrimento e della crescita (*zoé*) perché questa è comune anche alle piante; né la vita sensitiva (*aistetikè*) perché riguarda anche gli animali. Resta – ed è la definizione da cui parte Heidegger – «una vita, e precisamente *praktikè*, di un ente che ha il linguaggio (*logon echontos*)» (A, 6, 1098 a)⁴².

Prima di proseguire sarà bene chiarire il senso di quella qualificazione della vita espresso dall'aggettivo – *praktiké* –, in genere tradotto con "attiva", anticipando quel che Heidegger

⁴⁰ Ad esempio, in *Il mio cammino nella fenomenologia* dove scrive che la dissertazione di Brentano sul molteplice significato dell'essere in Aristotele era stato «il vincastro e il bastone su cui appoggiarmi nei miei primi maldestri tentativi di approfondire lo studio della filosofia». Cfr. Heidegger (2007), p. 95.

⁴¹ Heidegger (1969), p. 56. Questa critica del biologismo tornerà prepotente negli anni successivi al 1933 come leva per prendere le distanze dal nazismo la cui ideologia specifica è individuata da Heidegger proprio in un certo uso stravolto della scienza biologica. Se in tal modo Heidegger prendeva una posizione critica nei confronti del nazismo storico, ciò tuttavia non ha mai significato l'abbandono del nazismo come evento epocale capace di coniugare verità dell'essere e tecnica moderna. Da questo punto di vista e al di là dell'antiebraismo intellettuale di cui continua ad essere un portavoce anche durante gli anni della guerra (e in parte anche dopo), Heidegger resta un pensatore nazista. Sulla scienza biologica nazista si veda Esposito (2004), pp. 115 ss.

⁴² Ivi, p. 77. Rispetto alla resa classica dell'espressione aristotelica – "l'uomo è un animale razionale" – e anche a quella più ristretta scelta da Marcello Zanatta nella sua traduzione del passo dell'*Etica* – «una certa vita attiva dell'anima che possiede la regola» (cfr. Aristotele, 1986, p. 109), Heidegger innova privilegiando il significato di racconto e discorso, e quindi in senso generale "linguaggio", del termine greco "logos". Si veda quanto dice in un passo del corso del 1923 *Ontologia. Ermeneutica della effettività*: «Per di più bisogna essere circospetti con il concetto di 'essere provvisto di ragione'; esso non centra il senso decisivo dello *zoon logon echon*. *Logos* nella classica filosofia scientifica dei greci non significa mai "ragione" ma discorso, discussione; cioè l'uomo è un essente che ha il suo mondo nel modo degli interpellati». Cfr. Heidegger (1992), p. 29. D'altronde, se si prende l'altrettanto famoso passo della *Politica*, richiamato da Heidegger subito dopo senza però citarlo per esteso, in cui il carattere politico dell'animale uomo è legato a quello linguistico, si presenta la stessa difficoltà quando si tratta di tradurre il termine "logos", che ad esempio è reso da Carlo Augusto Viano con "favella" forse perché in quel contesto Aristotele distingue la voce animale dalla parola umana e con "parola" viene ancora una volta tradotto "logos", senza contare la resa di "*politikon*" con "socievole". Cfr. Aristotele (2002), p. 77.

precisa un po' più avanti: "*praxis*" per lui equivale a *Besorgen*, al "prendersi cura" inteso come l'attività propria dell'uomo in quanto essere-nel-mondo⁴³. Il "prendersi cura" vuol dire a propria volta «portare qualcosa alla sua fine» il che implica che il prendersi cura ha in sé stesso una fine. Ciò ha come conseguenza che per Heidegger sia da considerarsi prassi sia il fabbricare una scarpa, nonostante il fatto che la scarpa alla fine cada via dal processo della sua fabbricazione, gli si ponga accanto (*para*), manifestando di avere un *telos* proprio, distinto dalla tecnica del calzolaio, sia il passeggiare che al contrario ha il suo *telos* in sé stesso. Sono i differenti "fini" a determinare le differenze nella prassi, nel generale "prendersi cura di"⁴⁴.

La precisazione era necessaria perché nell'attacco del capitolo primo dell'*Etica a Nicomaco* la vita "che si prende cura" di sé stessa e del mondo con e attraverso il linguaggio si sdoppia ben due volte: dapprima si divide fra una parte che si lascia guidare dal linguaggio/ragione e un'altra invece che li possiede e pensa. Ma poi anche quest'ultima si può dire in due modi in entrambi dei quali quella determinazione fatta di linguaggio e di ragione deve essere intesa in atto (*energeia*), ossia del tutto realizzata, giunta al fine.

Quali sono i due modi? Secondo molti commentatori antichi e a quel che sembra anche per Heidegger, i due modi corrispondono alla distinzione fra il *bios theoretikos* e il *bios politikos*, fra la vita teoretica, contemplativa e solitaria, e la vita pratica, la vita insieme agli altri, la vita in comunanza⁴⁵. Dal momento che quella vita *praktiké* viene determinata da Aristotele come una *psyché energeia*, un'attività dell'anima, bisognerà per Heidegger chiarire il significato e il contesto di entrambi i termini. Mentre *energeia* dopo essere stata ricondotta all'*ergon*, ossia all'opera propria dell'uomo, intesa come l'"esecuzione" (*Verrichtung*) autentica e il "prendersi cura" in cui l'uomo in quanto uomo vive nel suo essere uomo», conduce direttamente al *bios theoretikos*, che, come vita che «permane nella contemplazione pura», è la realizzazione dell'esistenza, ossia della «possibilità fondamentale radicale dell'esserci», la *psyché* è caratterizzata dal «*krinein* e *kinein*, il "distinguere e determinare" e il "muoversi" nel mondo, l'"avere a che fare" con il mondo»⁴⁶. Una cosa è racchiudere il mondo nella definizione e contemprarlo, un'altra averci a che fare, muoversi in esso e poi fare distinzioni e produrre determinazioni. E nello stare nel mondo, nell'avere commercio con esso, c'è anche l'ascoltare, l'entrare in comunicazione con altri uomini, parlare con sé e con gli altri, parlare di sé a sé e agli altri. Il punto chiave è che a conclusione di questo ragionamento Heidegger non può non osservare la stranezza dell'importanza attribuita all'ascoltare da parte dei Greci visto che solitamente era il vedere, il *theorein*, la cosa per loro più importante.

La seconda direzione, quella che procede dalla *psyché* è per Heidegger «ontologicamente contrapposta» alla prima, quella che conduce al primato della vita teoretica, e si dovrà capire a questo punto come esse possano convivere. In realtà per Heidegger l'udire è più importante del vedere giacché è a partire dall'udire che l'essere nel mondo proprio dell'uomo può declinarsi come un "essere con gli altri" che diviene effettuale soltanto se si realizza come un "parlarsi l'uno con l'altro". E per parlarsi preliminarmente è ascoltare l'altro: l'udito quindi è la vera *aisthesis*, la vera percezione, la «percezione del parlare»⁴⁷. Una percezione che non è soltanto quella del parlare dell'altro ma anche e soprattutto del proprio parlare: il parlante ascolta l'altro e ascolta sé stesso.

⁴³ Ivi, p. 94.

⁴⁴ Cfr. ivi, pp. 104-105.

⁴⁵ Heidegger distingue fra *Zoé* e *Bios*: *Zoé* è l'essere dell'uomo colto ed esperito come «essere in un mondo», il quale a sua volta è caratterizzato dal *logos* ossia dal parlare che non è altro che «un modo d'attuazione del prendersi cura» (ivi, p. 100); *Bios* invece è la vita come «condizione di vita», «cammino di vita», la specifica temporalità di una vita dalla nascita alla morte, il «corso della vita», sicché *Bios* significa anche «descrizione della vita»: il come di una *Zoé* è il *Bios*, la storia di una vita» (ivi, p. 108). Sembra quindi che anche nel caso in cui il *Bios* fosse ridotto alla *Zoé* ciò non significherebbe in nessun caso una perdita irreversibile dell'umano.

⁴⁶ Heidegger (1969), p. 78.

⁴⁷ Ivi, p. 136.

Si giunge così a quello che ci sembra il fulcro del corso sui concetti fondamentali della filosofia aristotelica e cioè la presa in carico da parte della scienza, e quindi la sua valorizzazione come concetto, di un *endoxon* presente da gran tempo nella cultura greca, l'opinione secondo la quale «l'uomo è un ente che parla»⁴⁸. Ci si potrebbe chiedere tuttavia per quale ragione questa "idea ricevuta" sia stata elevata al rango del concetto diventando oggetto di episteme, quale ragione a propria volta "pratica", radicata nelle forme immediate dell'essere nel mondo da parte dell'uomo, abbia spinto la filosofia, nella modalità della vita teoretica e contemplativa, ad occuparsi del suo opposto, della vita quotidiana dell'uomo che parla, che parla a sé e di sé parlando agli altri e con gli altri.

La risposta di Heidegger è una risposta a sua volta "pratica": i greci, i greci dell'epoca di Socrate, di Platone e di Aristotele, i greci dell'epoca dei tragici e dei sofisti, i greci della democrazia e della politica, hanno sperimentato nella loro vita individuale e collettiva che proprio la dimensione del linguaggio, che è da un lato ciò che valorizza la vita, può trasformarsi nel suo opposto e condurre la vita alla rovina e alla dissoluzione. Come diceva Hölderlin il linguaggio, propriamente il linguaggio poetico, è da un lato "l'occupazione più innocente di tutte" ma dall'altro "il più pericoloso dei beni" che sia stato dato agli uomini⁴⁹: se il discorso – la vera esecuzione del linguaggio come un parlarsi l'un l'altro – «è la possibilità autentica dell'esserci, nella quale l'esserci stesso ha luogo concretamente e per lo più, allora proprio il parlare costituisce anche la possibilità, in cui l'esserci s'*impiglia*, che l'esserci mostri una peculiare tendenza a disperdersi nell'"innanzitutto", nella moda e nella chiacchiera, per lasciarsene guidare»⁵⁰. Allora l'autentico si svela inautentico e la vita diviene fattizia.

3. La vita fattizia

Continuiamo ad andare a ritroso. Pochi anni prima nel semestre invernale 1921-1922 Heidegger aveva dedicato le lezioni del corso alle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, tema che doveva servire, come recita il sottotitolo, ad introdurre alla ricerca fenomenologica. Ma quando si passa alla lettura delle lezioni, a parte un iniziale accenno alla recezione della filosofia aristotelica, dello stagirita in realtà non c'è, almeno in apparenza, quasi alcuna traccia. Il lettore vi trova invece una complessa e appassionata discussione su cosa sia la filosofia e *dulcis in fundo* una lunga e laboriosa analisi di ciò che è chiamato da Heidegger la vita fattizia (*das faktische Leben*) e delle sue "categorie", che sono, nell'ordine, la significatività, la povertà, la cura, la motilità, l'inclinazione, la distanza, la svista, la chiusura, la facilità, la rilucenza, la prestruzione e il rovinio o caduta. A meno di ritenere tutto questo sfarzo intellettuale solo «un macchinoso e complicato armamentario concettuale»⁵¹, bisognerà vedere nella prestazione heideggeriana un problema reale: tentare di pensare la vita a partire dalla vita, senza presupposti, avendo messo fra parentesi ogni opinione preconstituita, anche quelle che si presentino come filosofiche o scientifiche, lasciandosi guidare dalla vita stessa, nella consapevolezza che le categorie non si librano al di sopra della vita ma sono conficcate in essa. Allora anche i nomi dovranno essere nuovi e sarà necessaria un'invenzione linguistica come premessa di quella concettuale.

Anche perché in gran parte nuova è la determinazione della vita come vita fattizia. Di primo acchito il termine *faktischen*, come d'altronde quello di *Faktizität*, non dà adito a dubbi: il primo sta per fattuale, effettivo, e il secondo vale fattualità ed effettività. Applicato alla vita l'aggettivo *faktisch* vuole sottolinearne la concretezza, la materialità, l'immediatezza con cui viene esperita. È la vita intesa nel modo in cui Heidegger ne parla

⁴⁸ Ivi, p. 139.

⁴⁹ Cfr. Hölderlin (2019), p. 1100, e Hölderlin (2001), p. 757. Sui due "detti" di Hölderlin, Heidegger si interrogherà nella conferenza del 1936 *Hölderlin e l'essenza della poesia*. Cfr. Heidegger (1988), pp. 41 ss.

⁵⁰ Heidegger (1969), p. 140.

⁵¹ Cfr. Agnello (2006), p. 31.

in una lettera a Karl Löwith del 19 agosto del 1921; dopo aver manifestamente denegato di essere un filosofo, mostrandosi sdegnato per essere stato trattato alle stregua di un Nietzsche, di un Kierkegaard e di uno Scheler, Heidegger aggiunge però una cosa vera: «io non faccio altro, dice, che lavorare concretamente a partire dal mio “io sono” – dalla mia provenienza intellettuale o del tutto fattuale – dal mio potremmo dire *milieu* – dai contesti di vita e dunque da ciò che mi è *hic et nunc* accessibile nella forma di un’esperienza di vita nella quale mi trovo». L’essere, continua, «imperversa con la sua fattualità dell’esser così»⁵².

La vita fattizia è la vita che ci trova ad essere, si è di fatto ‘teologi cristiani’ e si è di fatto filosofi all’università. Ma se vita fattizia significasse solo questo, la situazione concreta in cui ci si trova di fatto e l’emozione che si prova ad essere così, se ne tradirebbe il senso e la portata. Come nota Massimo De Carolis, traduttore italiano delle lezioni del ’21/22, rendere *faktisch* con fattuale o con effettivo, sarebbe riduttivo. Non solo, infatti, Heidegger «distingue esplicitamente la *Faktizität* tanto dalla semplice fattualità degli oggetti e dei dati di fatto (*Tatsächlichkeit*) quanto dalla “realtà effettuale” nel senso più corrente in filosofia (*Wirklichkeit*)», ma soprattutto «insiste nel carattere di mascheramento e di non-autenticità che segna “*das faktische Leben*”»⁵³. Proprio all’inizio della parte delle lezioni dedicata alla vita fattizia, Heidegger fa due mosse essenziali: dapprima passa dalla vita al “vivere”, dal sostantivo al verbo, intendendo con questo che la vita è azione, processo, e poi, continuando a giocare con la grammatica ma in un senso diametralmente opposto a quello di Trendelenburg, spacca il vivere secondo la differenza fra il modo del verbo intransitivo e quello transitivo. Vivere si può dire, infatti secondo due declinazioni: quella intransitiva – «essere in vita, qualcuno vive (...), “vive alla giornata”, “vive in modo ritirato”, “vive solo a metà”, “si vive in un modo o nell’altro”» – e quella transitiva – «“vivere la vita (*das Leben leben*)”, “vivere dei momenti difficili”; in questo caso, spesso in forma composta: “sopravvivere a questo o a quello”, “vivere per la propria missione”; soprattutto però “vivere (*erleben*) qualcosa”»⁵⁴.

Se nel primo caso la vita sembra poggiare su sé stessa, rinviare a sé, restare salda in sé stessa, nel secondo al contrario si muove, ossia transita e in questo transitare, fosse pure verso sé stessa come nel caso del “vivere la vita”, inevitabilmente si altera, si modifica. Da un lato la vita si impoverisce, da un altro si nasconde. Il punto è ribadito nel *Natorp Bericht*: nel transitare, nel muoversi, la vita si allontana da sé, va verso il mondo – la vita è innanzitutto “essere in un mondo” – e in questo andare verso il mondo, prendendosene cura, diviene estranea (*fremd*) a sé stessa. Di conseguenza la vita «ancora convinta di essere la vita, sottrae, invece, ad essa sempre più la possibilità effettiva di assumere, nell’inquietudine, sé stessa nello sguardo e di porsi in questo modo, come la meta di un ritorno che si riappropria di sé»⁵⁵.

La vita è innanzitutto deietta, gettata fuori di sé, persa. Fra gli effetti di questa tendenza alla deiezione che colpisce inevitabilmente l’essere dell’Esserci c’è anche «l’impossibilità di vivere, in quanto tale, la vita effettiva (*faktisch*), la quale è di volta in volta quella di un singolo». La vita è sempre quella di quell’essere che io solamente sono, è una vita singolare, unica. Ma, come già sappiamo, all’inizio la mia vita non si distingue da quella degli altri, si confonde con la loro. La vita, infatti, continua Heidegger, «si muove in una determinata *medietà* del curare, dell’aver-a-che-fare, dell’avvedutezza, dell’*affrontare* e del *discutere* e, soprattutto, del prendere il mondo. Questa *medietà* è quella che si dà di volta in volta, nella pubblicità del contesto circostante, della corrente dominante, del “come molti altri anche”»⁵⁶.

⁵² Cfr. Heidegger, Löwith (2017), p. 100.

⁵³ De Carolis (1990), p. 232.

⁵⁴ Heidegger (2005), p. 116. Il traduttore per rendere percepibile al lettore italiano la distinzione fra il verbo *leben* (vivere) e quello *erleben* (rivivere) usato in questo caso da Heidegger, aggiunge a “vivere qualcosa” (*etwas erleben*) “nel senso di un’esperienza vissuta”.

⁵⁵ Heidegger (2005), pp. 23-24.

⁵⁶ Ivi, p. 24.

In realtà a vivere non è direttamente il singolo, a vivere la vita del singolo è il *Man*, il *Si*, «il ci si preoccupa, si vede, si giudica, si gode di qualcosa, si pratica e si chiede»⁵⁷. Utilizzando il doppio significato del termine *persona*, si può dire che il singolo da un lato si spersonalizza, cessa cioè di essere una determinata identità logico-spirituale, ma dall'altro diventa finalmente una persona nel senso di indossare una maschera, la maschera del *Si*. Per riuscire a cavarsela, come Ulisse nella caverna del Ciclope, il singolo indossa la maschera del signor Nessuno con cui avanza, alla maniera di Cartesio, sulla scena del mondo circostante.

All'arco semantico del termine *faktisch* va aggiunto quindi anche il tratto finzionale: la vita è finta e fa finta. Finta di essere un altro, finta di essere io. Finta di essere io mentre si è altro, finta di essere altro mentre si è io. Da questo punto di vista il prendersi cura come modalità della vita nel suo rapporto al mondo non va inteso, come si tende a fare oggi, nel senso di un benevolo interessamento per le sorti dell'ambiente e degli altri che ci vivono, di una sentimentale solidarietà con le sventure e le disgrazie che avvengono nel mondo, ma, tutto al contrario, di una perdita, di un allontanamento da sé stessi, di una caduta nell'inautenticità. Prendersi cura significa esser persi nel mondo, far tutt'uno con esso e dimenticarsi di sé, vivere come se si fosse un altro.

Non a caso la prima categoria della vita individuata da Heidegger è quella della significatività (*Bedeutsamkeit*): il mondo non è costituito di un insieme di cose indifferenti e neutre, ma di cose significative, importanti, che per questo ci attraggono e ci trascinano lontano da noi stessi, facendo emergere allo stesso tempo la nostra strutturale povertà. Cura è essere occupati dalle cose e preoccupati per noi stessi, in primo luogo per la nostra stessa sopravvivenza. Non è un caso che per Heidegger vivere significhi nella sua forma più ampia e originaria «prendersi cura del “pane quotidiano”»⁵⁸. È qui che la povertà (*Darbung*), ossia la privazione e la carenza che ci costituiscono, si manifesta come «il modo fondamentale del senso d'essere della vita»⁵⁹. Più si ha fame di pane, termine usato qui come metafora dell'intero arco dei bisogni, più siamo impegnati a procurarcelo, più il mondo ci occupa, ossia ci viene incontro carico di tutto il peso della significatività, dell'importanza che ha per noi, per la nostra vita.

Si apre a questo punto il grande tema del movimento, del movimento della vita e della vita in movimento che occuperà tutto il resto delle lezioni heideggeriane. Già il prendersi cura implica, infatti, una motilità della vita, un andare nel mondo, uno spostamento, un'inclinazione. Come categoria che segue quella della significatività, l'inclinazione (*Neinung*) indica che nel suo andare verso il mondo la vita non è libera ma è spinta da un peso da cui si sente trascinata; l'andare verso il mondo è un precipitare in basso, preda di illusioni e fantasmi. Non a caso *Sein und Zeit* legherà l'inclinazione al desiderio (*Wunsch*), al vagheggiare vano, all'auspicare irresponsabile. Nel desiderio, scrive Heidegger:

l'Esserci progetta il suo essere in possibilità, che non solo non sono mai afferrate nel prendersi cura, ma la cui realizzazione non è mai né seriamente progettata né realmente attesa. Il prevalere dell'esser-avanti-a-sé nella forma del semplice desiderare, porta con sé l'incomprensione delle possibilità effettive⁶⁰.

Ma se, come chiarisce Heidegger, il desiderio si fonda ontologicamente sulla cura e se, come si è visto, la cura rinvia alla povertà come tratto essenziale della vita, allora *Wunsch* e vita coincidono: è il desiderio, come povertà essenziale, mancanza a essere, che fa della

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Heidegger (2005), p. 122.

⁵⁹ *Ivi*, p. 123.

⁶⁰ Heidegger (1969), p. 305. Superfluo ricordare che *Wunsch* è il termine usato da Freud per indicare il desiderio inconscio.

vita una vita inclinata e che, spingendola verso il ciò di cui si prende cura, la trascina nella distrazione e nella dimenticanza.

La vita è il prendersi cura di ciò che le viene incontro e le sta dinnanzi; ma, inclinata e trascinata via dal peso del desiderio, perde di vista ciò che le sta dinnanzi, non mantiene la distanza e lo oltrepassa: ciò che era la sua possibilità è perduto. Altra fondamentale categoria della vita fattizia, la distanza (*Abstand*), per Heidegger, non è mai disgiunta dalla sua cancellazione: «Immergersi della cura in qualcosa», significa appunto («è» nel senso del rovinio) cancellazione del «dinnanzi»⁶¹. Vivendo nell'essere-incline e nella distrazione «la vita non mantiene la distanza; prende cioè una svista»⁶². Ma il fatto paradossale è che, quanto più la vita perde la distanza rispetto a ciò che le sta dinnanzi, tanto più si impegna nel creare le distanze. È questa la svista della vita: trasformare la distanza perduta in «rango, successo, posizione nella vita (nel mondo) avanzamento, vantaggio, calcolo, attivismo, fama, sfarzo»⁶³.

Incline e distratta, sviata e consegnata al mondo, senza distanza quanto più tenta di distinguersi, la vita infine si chiude su sé stessa: la categoria della chiusura (*Abriegelung*) rende iperbolica l'auto-dimenticanza della vita. Quest'ultima si barriera nel mondo, si abbandona ad esso, cerca, al suo interno, possibilità sempre nuove di esperienza, ma «quanto più la vita intensifica la sua apprensione mondana, cioè fa venir meno il «dinnanzi» nell'intensificazione dell'essere-incline e della rimozione della distanza»⁶⁴, tanto più si perde. L'accrescimento delle possibilità mondane, il loro continuo arricchimento, è in realtà «l'aumento delle possibilità di non-cogliersi, di sbagliarsi-sempre-di-nuovo»⁶⁵. Da povera che era, la vita crede di abitare un mondo infinitamente ricco, ma questa infinita ricchezza, questa inesauribilità che finisce per attribuirsi, questa possibilità di essere sempre-più-vita e più-ancora-che-vita (chiara ed esplicita presa di distanza dal Simmel dell'*Intuizione della vita*⁶⁶), non è altro che «la maschera che la vita fattizia pone di fatto a sé stessa, cioè al suo mondo, per mantenerla quindi innanzi a sé»⁶⁷. La chiusura è la svista estrema: il dinnanzi non è più di una larvanza, di uno spettro.

Citando per la prima volta (che è anche l'ultima) Aristotele, e per la precisione il passo dell'*Etica a Nicomaco* (II, 5, 1106b)⁶⁸ in cui si sostiene che la multiformità del male lo rende la via più facile da scegliere, mentre il bene, che di forme ne ha soltanto una, è molto più difficile, Heidegger può indicare nella facilità (*das Leichte*) la categoria che forse detta il tono fondamentale alle strutture della cura, alle forme della sua motilità: l'inclinazione, la distanza e la chiusura. L'esserci vuole avere vita facile, non vuole dover rendere conto all'"altro" – che è la ragione per cui è portato a confondersi con lui – delle sue scelte, delle sue preferenze e inclinazioni. Vuole andare sul sicuro e stare comodo. Quasi anticipando un certo consumismo contemporaneo e qualche tratto della biopolitica, Heidegger mette in evidenza che la vita fattizia è capace di trasformare «anche le difficoltà mondane in facilitazioni» e di fare in modo che nulla di quanto desidera «possa restarle precluso»⁶⁹.

Soddisfazione e sicurezza scandiscono il ritmo della vita fattizia in cerca di facilitazioni. E per rendersi sicura e soddisfatta la vita deve distogliere lo sguardo da sé stessa. Infine «la spensierata sicurezza dà ora forma al mondo e, per trovarvi una soddisfazione, deve intensificarlo, divenendo iperbolica e assegnandosi un tipo di appagamento e di cura più facile, vale a dire la salvaguardia e la conservazione del proprio esserci»⁷⁰. Rovesciando

⁶¹ Heidegger (2005), p. 135.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Ivi, p. 138.

⁶⁵ Ivi, p. 139.

⁶⁶ Cfr. Simmel (1997), p. 16.

⁶⁷ Heidegger (2005), pp. 140-141.

⁶⁸ Aristotele (1986), p. 165.

⁶⁹ Heidegger (2005), p. 140.

⁷⁰ *Ibidem*.

Simmel, al più-vita non segue un più-che-vita, cioè le forme spirituali, ma un ottundimento e una caduta.

A questo punto del corso l'*hapax* della citazione aristotelica si rivela essere stato un sobbalzo di coscienza: Heidegger si è reso improvvisamente conto di non aver più parlato di Aristotele e cerca di correre ai ripari. Tutto il senso della digressione intitolata "retrospettiva e prospettive"⁷¹ ci sembra essere questo: parlando apparentemente d'altro, Heidegger ha parlato esattamente di Aristotele, ma non come si fa abitualmente nell'università, attraverso una ricostruzione storico-filologica dell'opera di un pensatore del passato, ma ripetendone alla lettera il gesto di pensiero, attualizzandone la presa di posizione filosofica. Quasi mettendosi nei panni di Aristotele, Heidegger ne ha ripetuto il cammino ma in modo originale: come Aristotele elaborava le categorie a partire dalla sua vita fattizia, dai contesti della sua esistenza, così Heidegger lo ha fatto a partire dalla sua, dal suo *milieu* vitale.

E nel suo mondo ambiente, che si incrocia e si confonde col mondo collettivo e il mondo proprio⁷², c'è anche, e in una posizione preminente, l'essere nell'università e l'esserci in posizione di filosofo. Giacché il punto chiave su cui Heidegger si era dilungato nella prima parte delle lezioni tentando di dare risposta alla domanda "Che cos'è la filosofia?" e su cui ora ritorna, è che anche l'insegnare nell'università e lo starci da filosofo è una posizione della vita, è la scelta che la vita (*zoè*) *praktiké* compie nella direzione del *bios theoretikos*. La filosofia come posizione della vita fattizia non è altro che la determinazione della vita pratica di venire in chiaro con sé stessa senza mai uscire d'altronde, senza mai uscirvi del tutto perlomeno, dal perimetro del proprio mondo ambiente, che è come dire dalla dimensione della finta e della cura. Perché una cosa è tentare di abolire la finta, un'altra provare ad elaborarne, nella categoria, il concetto.

Una finta saputa come finta – atto che consiste nel portare sul piano del pensiero il dato fattuale che non si può mai sapere se una finta è una finta o no – è cosa diversa dal ritenere di poter farla finita con la finta una volta per tutte e di essere entrati, per non uscirne più, in un mondo trasparente e veritiero. Si può dire fin d'ora che *Essere e tempo* rappresenterà da questo punto di vista uno spartiacque dal momento che a partire da lì la questione non sarà più quella di portare ad espressione nel logos la vita fattizia, bensì quella di passare attraverso un'esperienza fondamentale ad una forma di esistenza autentica, ossia a una esistenza che non fa più finta. D'ora in poi si tratterà di destare l'esserci dal suo sonno "dogmatico", dalla sua dispersione nel mondo, e attraverso una vera e propria induzione di situazioni emotive pervasive e sconvolgenti come l'angoscia o la noia profonda⁷³, farlo fuggire via dal mondo verso sé quando fino a quel momento fuggiva via da sé andandosene nel mondo.

Questo "ritorno" a e di Aristotele imprime alle lezioni una sterzata, obbliga ad un rimaneggiamento dell'ordine con cui le categorie della vita sono state pensate ed esposte fino a quel momento. La semplice sequenza dell'una dopo l'altra, per quanto giustificata da passaggi interni che tentano di ripetere il farsi effettivo della vita, è soppiantata da un accorpamento a palinsesto che tende a far vedere della vita, oltre al processo, anche la struttura. Ad esempio, e come in parte si è già visto, le categorie in cui si articolava il

⁷¹ Ivi, pp. 141-147.

⁷² Fra le tre forme di mondo individuate da Heidegger non esiste un ordine di priorità essendo esse tutte presenti e intrecciate fra di loro dall'inizio. I tre mondi hanno piuttosto una struttura concentrica per cui, ad esempio, nel mio mondo proprio mi viene incontro il mondo collettivo in quanto mondo abitato dagli altri essere umani con cui vivo e di cui alcuni mi sono più vicini e prossimi e altri più lontani. Allo stesso modo avviene per il mondo ambiente fatto di tante cose significative verso le quali si muove il mio prendermi cura. Quel che conta è che in ogni caso io "mi" incontro, non attraverso un ripiegamento su me stesso né in maniera autoriflessiva – nessun soggettivismo solipsistico in Heidegger –, ma sempre e soltanto «nel mondo in cui vivo, a cui mi dedico, che mi riesce o fallisce, in ciò che mi circonda, nel mio ambiente, nel mio mondo collettivo» (ivi, p. 127).

⁷³ Su questo punto mi permetto di rinviare a Moroncini (2017).

“prendersi cura” come modo precipuo dell’essere nel mondo da parte dell’esserci – inclinazione, distanza e chiusura – sono non solo ricondotte ai concetti aristotelici come quelli di essere (*ov e ousia*) e di movimento (*kinesis*), ma anche unificate sotto quella di facilità. E questo passaggio a propria volta spinge per un ulteriore approfondimento delle categorie del movimento cui ora Heidegger dà i nomi inusuali e fantasiosi di rilucenza (*Reluzenz*) e prestruzione (*Praestruktion*).

Non sempre in questa parte il dettato heideggeriano appare chiaro: tuttavia sembra possibile indicare la chiave con cui bisogna leggere questo stravagante binomio categoriale. Dal momento che prendere la vita nel modo transitivo significa che la vita vive sé stessa e di sé stessa, se ne dovrà concludere che quel che «viene incontro alla vita nel suo incline prendersi-cura – e il modo in cui le viene incontro – non sia altro che la vita stessa»⁷⁴. Se questo incontro con sé stessa è al principio opaco, reso poco perspicuo dalla finta e dallo straniamento, è però proprio esso che con un effetto retroattivo dà visibilità alla vita, le dona rilucenza. Heidegger nomina così «questo caratteristico movimento della vita verso sé stessa» attraverso il quale essa «illumina di rimbalzo sé stessa, dando forma così alla chiarificazione dell’ambiente per il contesto del suo prossimo aver-cura»⁷⁵.

Se, come sembra assodato, bisogna leggere la categoria della rilucenza sulla falsariga delle leggi dell’ottica, è più al fenomeno della riflessione che a quello della rifrazione che essa può essere paragonata⁷⁶: è appunto di riflesso che la vita si trova posta nella condizione di auto-apprendersi come vita fattizia, prendersi cura in caduta libera, sprofondamento nel mondo, e di poter forse essere in grado, non tanto di sospendere questo suo prendersi cura inquieto ed incessante, quanto di deviarlo, spostarlo, foss’anche leggermente dalla direzione precedente, inaugurando un altro modo di essere nel mondo⁷⁷.

Quest’ultimo punto ci sembra decisivo: il movimento della riflessione non è un semplice ritornare al punto originario di emissione della irradiazione che resterebbe da questo punto di vista intatto e identico a sé stesso; comporta al contrario, attraverso il rischiaramento, una sua possibile modifica che spinge l’attività del prendersi cura verso altri obiettivi. Ma questa trasformazione della fonte del raggio, ossia della vita fattizia, implica anche una riorganizzazione e una rimodulazione del mondo collettivo con cui l’esserci è in rapporto tale da indirizzare consapevolmente le nuove modalità e anche i nuovi scopi della cura. Sotto lo strano nome “prestruzione” (in cui c’è comunque l’eco della costruzione e della distruzione: forse una decostruzione progettante?) Heidegger sta tematizzando il mondo e la vita culturale, ossia quell’aspetto del mondo collettivo impegnato nella costruzione e nell’approntamento «di mezzi, strumenti e oggetti di cultura, che si attua in parte in un’esplicita ed efficace conoscenza dei valori e degli obiettivi culturali presi in considerazione»⁷⁸. Se la rilucenza chiarifica la vita, la prestruzione anticipa i modi del suo darsi, organizza culturalmente il suo prendersi-cura. Attraverso la categoria della prestruzione Heidegger ha così trovato il modo di coniugare la vita alla cultura e di attribuire a quest’ultima un compito importante: lungi dall’essere un mero ornamento o un orpello inutile, la cultura struttura la vita, la orienta, contribuisce alla sua crescita.

⁷⁴ Heidegger (2005), p. 149.

⁷⁵ Ivi, p. 150.

⁷⁶ Di diverso avviso Corrado Sinigaglia, che nel suo *Saggio introduttivo* alla traduzione degli scritti di Husserl su Heidegger (cfr. Husserl, 1997, p. 45), nella giusta esigenza di impedire di interpretare la rilucenza come «un mero “ripiegarsi attonito” su se stesso», chiama in causa il fenomeno ottico della rifrazione. Solo che il raggio rifratto non è quello che sembra ritornare indietro verso la sua fonte dalla superficie riflettente – che è quel che dice Heidegger –, bensì quello che prosegue oltre la superficie riflettente deviando dalla sua direzione originaria – come il bastone che nell’acqua appare spezzato. La rilucenza compare ancora nelle opere di Heidegger ma sotto la forma aggettivale (*reluzent*) ad esempio nel § 6 di *Sein und Zeit* là dove si dice che «l’Esserci [...] ha l’inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e a interpretarsi alla luce riflessa da esso (*reluzent aus ihr her sich auszulegen*)» (cfr. Heidegger, 1969, p. 78).

⁷⁷ Legge bene il punto Eugenio Mazzarella che interpreta la “rilucenza” come «la capacità della vita di autoriferirsi e in questa “riflessione su di sé”, potenzialmente di autoapprendersi» (cfr. Heidegger, 2005, p. 23).

⁷⁸ Ivi, p. 150.

Ma può anche, e con la stessa facilità, procedere all'inverso: «la tendenza assicurativo-protettiva (nota mia: che assicura e protegge la vita) di questa prestruzione che germoglia nella rilucenza può essere anche del tutto rimossa, tanto che l'azione e la vita culturale, l'efficace rapportarsi ai valori, sono interpretate a partire dalla vita stessa nella sua autosoddisfazione come un che di chiuso in se stesso, autosussistente, positivo»⁷⁹. Il patrimonio culturale diventa allora un 'bene' da gestire, perde tutta la sua produttività sul piano della vita e decade nello stato di una tradizione inerte. Heidegger ribadisce: «la tendenza assicurativa, che nella rilucenza è assurta alla modalità di un'azione creatrice in senso positivo, può andare perduta come tale»⁸⁰.

Ciò che ci sembra decisivo in quest'affermazione è che la perdita della vita culturale nel suo aspetto positivo venga ascritta da Heidegger a quella che si mostra come una «proprietà fondamentale della motilità della vita: rovinio, irrigidimento»⁸¹. In tal modo Heidegger introduce con un certo anticipo quella che sarà l'ultima categoria della vita fattizia (almeno per questo corso di lezioni), vale a dire il rovinio (*Ruinanz*) o la caduta.

Se in questo modo di designare il movimento della vita sotto forma di "caduta" si può avvertire un'eco religiosa, ciò deve intendersi solamente nel senso che una "fenomenologia della vita religiosa" può aiutare, indipendentemente da ogni appartenenza confessionale, nella determinazione delle forme della vita fattizia⁸². Essa permetterebbe per esempio di comprendere il rapporto della vita con il tempo e con i suoi caratteri cairologici che vanno dalla capacità di cogliere il tempo opportuno al non avere tempo. Fermo restando che il rovinio cancella il tempo, quest'ultimo però continua a darsi nell'esperienza della vita sotto le forme del tormento, dell'afflizione e del rovello. Nella vita fattizia il tempo è da un lato avvento, annuncio, prossimità della fine, e dall'altro scorrimento lento, lunga durata, ripetizione identitaria. Quel che è certo è che non si possiede il tempo ma se ne è posseduti⁸³.

È perché è storica, cioè posseduta dal tempo, che la vita è in caduta, che decade e rovina. Più s'accresce, più organizza sé stessa, più incrementa le sue possibilità, più si ritrova assicurata e soddisfatta, più produce vuoto. È il vuoto che la vita è che le permette il movimento, l'inclinato prendersi cura. Nell'immagine del vuoto Heidegger, crediamo, indica il non avere fondamento da parte della vita; o più precisamente che il suo fondamento è il senso fondo, uno sprofondare continuo, ininterrotto, un cadere infinito, un diventar rovina senza tregua. È per questo che di fronte alla domanda su dove vada il rovinio, verso quale luogo, secondo quale direzione, l'unica risposta è verso niente, «verso il niente della vita fattizia»⁸⁴. Che non vuol dire annientamento: il 'niente' non è uno stato finale in cui la vita possa, anche se in modo nichilistico, trovare requie in modo definitivo. È un annientamento ma in tutt'altro senso: non in quello della cessazione della vita, bensì in quello del non avere termine della sua caduta.

Il niente in questione è quello delle espressioni correnti della vita fattizia quali "non succede niente" "non c'è niente d'interessante", "non penso a niente", vale a dire quel niente che attesta l'incapacità dell'esserci di ricongiungersi a sé stesso o l'essere sempre in fuga via da sé. Da questo punto di vista il niente, che equivale al vuoto della vita fattizia,

⁷⁹ Ivi, p. 151.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Il riferimento è ai corsi sulla fenomenologia della vita religiosa, in particolare su san Paolo e sant'Agostino tenuti negli stessi anni di quello sulle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Cfr. Heidegger (2003). Su questi punti si veda il contributo di Ruoppo (2010), in particolare p. 115. Nella prefazione del corso su *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Heidegger aveva così ricostruito i propri anni di formazione: «Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quello odiava. Alcune scosse le diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl» (Heidegger, 1992, p. 13).

⁸³ Heidegger (2005), pp. 167-170, ossia tutto il paragrafo intitolato *Caratteri cairologici*.

⁸⁴ Ivi, p.174.

è quel «qualcosa che partecipa alla maturazione della caduta»⁸⁵, che rende la caduta sempre più de-cadente e rovinosa.

Eppure, come nella prestruzione si aprivano per l'Esserci nuove possibilità di vita e di esperienza, così accade rispetto al rovinio: la filosofia come posizione della vita fattizia può indurre un movimento contro-rovinante inteso non tanto a bloccare la caduta quanto a porre l'Esserci di fronte al tratto fondamentale del suo essere: quello della povertà. Poiché quel che è più disperante della vita fattizia non è tanto che essa manchi di qualcosa quanto che non sia in grado di determinare «di che cosa sia che propriamente manca»⁸⁶. Essa manca di sé come di ciò che manca. Sapersi manchevole è sapere sé, senza per questo cessare di cadere.

Bibliografia

- Agnello, C. (2006), *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, il melangolo, Genova.
- Aristotele (1986), *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.
- Aristotele (2002), *Politica*, trad. it. a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano.
- Bonitz, H. (1995), *Sulle categorie di Aristotele*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e pensiero, Milano.
- Brentano, F. (1995), *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e pensiero, Milano.
- De Carolis, M. (1990), *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1996), *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2018), *Le arti dello spazio. Scritti e interventi sull'architettura*, trad. it. a cura di F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna.
- Esposito, R. (2004), *Bios*, Einaudi, Torino.
- Hegel, G.W.F. (1968), *Scienza della logica*, trad. it. a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1969), *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- Heidegger, M. (1974), *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1988), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1988), *La poesia di Hölderlin*, trad. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M., (1992), *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, trad. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, trad. it. a cura di A.P. Ruoppo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2007), *Tempo e essere*, trad. it. a cura di C. Badocco, Longanesi, Milano.

⁸⁵ Ivi, p. 177.

⁸⁶ Ivi, p.183.

- Heidegger, M. (2012), *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofo*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M., Löwith, K. (2017), *Carteggio 1919-1973*, trad. it. a cura di G. Tidona, ETS, Pisa.
- Heidegger, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Hölderlin, F. (2001), *Nel bosco*, in Id., *Tutte le liriche*, trad. it. a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano.
- Hölderlin, F. (2019), *Lettera alla madre del gennaio 1799*, in Id., *Poesie, Teatro e Lettere*, trad. it. a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano.
- Husserl, E. (1997), *Glosse ad Heidegger*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano.
- Moroncini, B. (2000), *Vita fattizia e eros impotente. Heidegger, Benjamin e la questione universitaria*, in Id., *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Filema, Napoli, pp. 35-107.
- Moroncini, B. (2013), *Sul rapporto fra filosofia e psicoanalisi. Un percorso tra Derrida, Ricoeur e Lacan*, in Bruzzone, A., Vignola, P. (eds.), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 140-163.
- Moroncini, B. (2017), *Tempo della ripetizione e tempo dell'arresto. Per una comprensione storico-politica della noia*, in Fenichel, O., Benvenuto, S., Moroncini, B., Pizza, G. (eds.), *Noia*, Grenelle, Potenza.
- Ruoppo, A. P. (2010), "L'inquieto essere in cammino della vita. Heidegger interprete di Aristotele in dialogo con Lutero", *Il Pensiero*, vol. XLIX, 1-2, pp. 107-126.
- Reale, G. (1994), *Saggio introduttivo*, in A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
- Simmel, G. (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, trad. it. a cura di G. Antinolfi, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli.
- Tarizzo, D. (2010), *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Bari.
- Trendelenburg, A. (1994), *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.

Phänomenologie als Urwissenschaft und neue “Metaphysik der Metaphysik”. Die systematische Genealogie von Heideggers philosophischen Anfängen

Manuela Massa in herzlicher Verbundenheit

Abstract: Phenomenology as a Primordial Science and New “Metaphysics of metaphysics”. The Systematic Genealogy of Heidegger’s Philosophical Beginnings

This essay reconstructs the inner consistency and posthumously reconstructable and manageable systematicity of Heidegger’s independent phenomenological beginnings immediately after World War I. Heidegger shares with Husserl the understanding of phenomenology as a primordial science, he specifies this from the logical orientation on the “question of objectivity” and in the “formal display”, which goes back to nominalism. Against this philosophical background Heidegger contradicts the reduction of philosophy on the one hand to scientism and historicism, and on the other hand to worldview. The primary-scientific-philosophical claim rather remains valid, where in first attempts the categories of existence are outlined in a phenomenology of the living world reference of existence, where the counterpoint of “ruin” and “ethos” is sketched as an interpretation of residence, and where ideological and religious approaches to the world are examined phenomenologically. It is the thesis of the treatise that Heidegger thereby already sets the impulse that goes beyond the ‘fundamental ontology’ in *Being and Time* and aims at a “metaphysics of metaphysics” in the Kantian sense.

Keywords: Existence, Heidegger, Husserl, Metaphysics, Phenomenology

Als Heidegger als junger Privatdozent, Assistent Husserls und eigenständiger akademischer Denker am Ende des Ersten Weltkriegs erstmals das Katheder in Freiburg betrat, deutete sich früh und in entschiedenen Konturen der Umriss eines Denkens an, das in *Sein und Zeit* seine systematisierte Form finden sollte. Der „heimliche König“ im Reich des Geistes, wie ihn Hannah Arendt nannte¹, wirkte zunächst, nach seinen Qualifikationsschriften², primär als akademischer Lehrer, als Maieutiker im tiefen Sinn und Protreptiker³, der in eine Fundamentalwissenschaft einführte, die es so noch nicht gab: eine neue zetematische Urwissenschaft, die das In-der-Welt-sein menschlichen Daseins erkunden sollte. Von der Methodenstrenge der Philosophie als erster Wissenschaft im Husserlschen Sinn unterschied sich Heideggers Weg von Anfang an, indem er

* Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel/Hochschule für Politik München.

¹ Arendt (1988), S. 232ff.

² Dazu Seubert (2019), S. 44ff.

³ Protreptiker nicht nur in dem klassischen Doppelsinn eines Werbens um die Philosophie, sondern auch einer Warnung vor ihr, die sich vor allem an die Ungeeigneten richtet.

Phänomenologie als fundamentale Ontologie und zugleich als eine Hermeneutik des Daseins auffasste und in eigenen Kategorien explizierte: den Existenzialien als den Kategorien der Existenz⁴. Heidegger legte damit zunächst tastend, dann mit immer größerer Sicherheit den Anspruch einer Fundierung der Phänomenologie frei, die zu temporal zu verstehenden Kategorien der Existenz führen sollte. Dieser Ansatz war Wegweisend, unerhört und provozierend: Er tendierte zweifelsohne nicht hinter den mit Husserl gewonnenen Status der Phänomenologie als einer „strengen“ ersten Wissenschaft zurück, wie es, zumindest in Husserls Sicht diejenigen seiner Schüler taten, die zu einer materialen Metaphysik und Wertelehre (Scheler) oder allgemeinen Anthropologie, bzw. einer Erneuerung der Psychologie weitergingen und letztlich den Anspruch der Phänomenologie nicht erreichten. Ähnlich wie der Impuls der frühidealistischen Philosophie sich zu Kant positionierte, könnte man Heideggers Intention auch dahingehend wiedergeben, Husserl habe nur die Resultate geliefert, die Prämissen dazu gelte es zu finden⁵.

Was sich auch in seiner späteren Marburger und Freiburger Zeit bewähren sollte, zeigt sich schon in den frühen Vorlesungen Heideggers: Die Mitteilung in den Kollegs bildet durch die Referenzen und deren Auslegung selbst einen systematischen Zusammenhang und vollzieht einen genealogisch systematischen Gedankenweg.

Wesentliche Elemente der zeitgenössischen akademischen Philosophie zwischen Rickert, Dilthey und Husserl, mit der sich Heidegger intensiv auseinandergesetzt hatte⁶, verbindet er mit den Grundimpulsen aus Franz Brentanos Explikation der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles zu einem komplexen Gefüge unterschiedlicher Fäden. Dies scheint nicht ganz unähnlich der aporetischen Struktur der Frühdialoge Platons, wie sie in der *Politeia* zusammengeführt werden sollten. Bei Heidegger sollte *Sein und Zeit* der Sammlungsort dieser Gedankenlinien sein.

1.

Es ist also keineswegs zufällig, dass Heidegger seine Lehrtätigkeit mit einem Kolleg „Zur Bestimmung der Philosophie“ eröffnet; und ebenso wenig ist es zufällig, dass er eingangs den Blick auf das Verhältnis von Wissenschaft und Universität, und auf das prekäre Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung lenkt: Die hermeneutische Situation ist von Bedeutung für die Entwicklung des Gedankenganges. In einem durchaus Nietzscheanischen Geist zielt Heidegger auf die Erneuerung der Wissenschaft durch das Leben⁷, das er näher als «Wirkung ursprünglich motivierten persönlich-unpersönlichen *Seins*» (56/57: 5)⁸ aufgefasst sehen will. Sachlichkeit und eine praktisch sich bezeugende Lebensform werden in diesem Idealtyp von Wissenschaft verbunden; wobei weder die „weltanschauliche“ Attitüde noch die bürokratische Organisation zu einer solchen Reform, im Sinn der erneuten Formgebung der Universität geeignet seien.

Weltanschauung indes ist für Heidegger zwar keineswegs mit Philosophie zu verwechseln. Sie ist aber eine immanente Aufgabe der Philosophie. Dies impliziert, dass Philosophie von Weltanschauung unterschieden werden muss; dass aber beide nicht etwa klinisch voneinander separiert werden können. Vielmehr wird die Weltanschauung der Philosophie, wenn denn nicht ein gänzlich neuer Begriff von Philosophie exponiert werden soll, gleichsam zur eigensten Frage (56/57: 12). Dies bedeutet, dass die Weltanschauung Philosophie zur Selbst-Explikation und Selbst-Unterscheidung nötigt.

⁴ Vgl. Imdahl (1997), S. 43ff., sowie van Buren (1994), S. 30ff.

⁵ Anspielung auf Schellings Brief an Hegel vom Dreikönigsabend 1795; Hofmeister (1952), S. 14.

⁶ Eine genaue Kartographie der zugrundeliegenden Argumentationsstrukturen und ihrer Zuordnung wäre sinnvoll. Vgl. dazu Kisiel (1993).

⁷ Die Nietzsche-Impulse bei Heidegger sind zunächst eher implizit, auch der allgemeinen Präsenz Nietzsches geschuldet. Vgl. Seubert (2000), S. 30ff. Siehe auch Kapferer (1988), S. 193ff.

⁸ Die erste Ziffer der Klammernachweise richtet sich auf den Band der Heidegger GA, die zweite auf die Seitenangabe.

2.

Die Konzeption einer «Urwissenschaft» ist die primäre Antwort auf diese Selbstexplikation. Dabei begreift Heidegger die Idee von Philosophie als Urwissenschaft als genuin zirkulär. Zirkelhaftigkeit tritt am Punkt letzter Ursprünge ein, die nur aus sich selbst zu begreifen sind (56/57: 16). Die Gegenkonzeption würde auf eine Letztbegründung hinauslaufen, die Heidegger ebenso konsequent als dogmatische Fixierung zurückweist wie den Historismus, der sich durch seine inhärente Relativität gerade diesem Letztbegründungsansatz entzieht, bzw. ihn in eine unendliche Schleife hineinzieht.

Heidegger nähert sich der vorthoretischen Urwissenschaft zunächst durch eine luzide Ausdeutung der Erlebensstruktur an: In Rede steht damit zu allererst das „fragende Verhalten“ selbst, also die existentielle Rolle des Fragenden, der im psychischen Subjekt von dem untersuchten Subjekt nicht zu lösen ist. Damit verbindet sich das Umwelterlebnis (56/57: 70ff.), aus dem eine epistemische und zugleich ontologische Genealogie der Erlebnisstrukturen hervorgeht. In diesem Zusammenhang expliziert sich die Aufeinanderfolge einer hermeneutischen Intuition, die über die hermeneutische Intuition zu einer unmittelbaren Evidenz führt.

Was Heidegger im Sommersemester 1919 folgen lässt, instrumentiert diesen Ansatz weiter: Dabei wird die transzendente Wertphilosophie als Kulturphilosophie der Gegenwart gekennzeichnet, wobei er sich primär an Lotze, Cohen, Natorp und Windelband orientiert⁹.

3.

Nukleus der philosophischen Selbstbegründung gegenüber der Weltanschauung ist die *Idee* einer Urwissenschaft: Was dabei als «Idee» erwiesen wird, sollte später unter dem Begriff der «formalen Anzeige» entwickelt werden. Heidegger spricht selbst von der bestimmaren Bestimmtheit der Idee und «bestimmaren Unbestimmtheit des Ideengegenstandes» (56/57: 14); und er deutet an, dass Natorp diesen Zusammenhang als „Gebiet“ bezeichnet habe. Hier ergebe sich ein Zirkel, der der Idee der Urwissenschaft wesentlich eigen ist: Diese Idee muss selbst «wissenschaftlich» im Sinn einer Ersten Philosophie gewonnen werden, so dass aus ihr weitere Erkenntnisformen gewonnen werden können. Zugleich aber muss sie vorausgesetzt sein. *«Ist daher einmal für die echte wissenschaftliche Methode ein echter Ansatz gewonnen, dann offenbart die Methode ihre gleichsam schöpferische Enthüllung von neuen Problemsphären»* (56/57: 16). Damit ist die Zirkelhaftigkeit der Urwissenschaft, die eine thetische Letztbegründung gerade konsequent verhindern muss, explizit deutlich gemacht. Auch der Grundgedanke einer Destruktion philosophiehistorischer Grundstellungen ist in diesem Zusammenhang bereits thematisiert. Heidegger betont, dass die Geschichte der Philosophie selbst ein genuin philosophisches Problem sei (56/57: 21), und er fügt in einem Gestus, der Nietzscheanische Spuren deutlich erkennen lässt, hinzu, dass «jede Geschichte und Geschichte der Philosophie in einem ausgezeichneten Sinne» sich «im Leben an und für sich» konstituiere (56/57: 21).

Erkennbar ist, wie wesentlich die Gegenüberstellung zur Weltanschauung für die Anfänge von Heideggers Denkweg ist: Damit verbindet sich eine innere Normativität und ein Selbstanspruch dieses Denkens, das weder in positive Wissenschaft noch in Weltanschauung ableiten darf: Auf diese Weise werden die Markierungen bezeichnet, innerhalb deren sich Heideggers Konzeption bewegt. Auch Heideggers vielfache und differenzierte Selbstkritiken folgen noch dieser Bahn¹⁰: Wenn er mit der wirkmächtig kolportierten Aussage, dass «Nietzsche ihn kaputt gemacht» habe¹¹, eine verfehlte Abbiegung seines Denkens bezeichnet, so liegt der Fokus erneut auf der Überschreitung der Grenze von der Philosophie zur Weltanschauung.

⁹ Vgl. Strube (2009), sowie Stolzenberg (1995).

¹⁰ Vgl. dazu Heidegger (2017), dazu im Einzelnen Seubert (2019), S. 185ff.

¹¹ Siehe zur Genealogie der Legende und Nachweisen: Müller-Lauter (2000), S. 17.

Anders als Weltanschauungen ist Philosophie zur Sachlichkeit verpflichtet, was Momente des Entlebens, der Distanznahme, fordert.

Weit über die prominenten zeitgenössischen Positionierungen hinaus, die Heidegger aufnimmt, namentlich einschlägige Arbeiten von Rickert¹² und Windelband¹³, wird zunächst deutlich, dass er auf einer konsistenten Linie mit Husserl die genetische Methode des Psychologismus hinter sich lässt und an Husserls Psychologismuskritik anschließt¹⁴. Der Psychologismus und die Rückführung von Geltung auf Genesis ist gerade keine plausible philosophische Methode. Die von Rickert entwickelte „teleologisch-kritische Methode“ hält an der Normativität der Logik fest, sie trifft überdies die Werthaltigkeit von Wahrheit und einen Grundzug des Urteilens, das als Antwort auf die Frage nach dem Gegenstand verstanden werden muss (56/57: 50ff.). Ausgeblendet bleibt aber die vorthoretische Sphäre des Lebens selbst. Deshalb kommt Heidegger noch einmal auf die Objektsphäre des Psychischen zurück. Auch wenn die Zurückweisung des Psychologismus im Recht bleibt: Das Psychische gibt aufgrund seines Fluktuanzcharakters und seiner inneren Bewegtheit eben den Gegenstandsbereich vor, an dem sich die Phänomenologie abarbeiten muss. Denn das Psychische ist «ein Sein nicht in Ruhe, sondern in ständiger Veränderung, ein Vorgangszusammenhang, in der Zeit verlaufend, gerade durch die Zeitlichkeit charakterisiert» (56/57: 61), einen Fluss im Am-Leben-sein, der gerade nicht auf letzte Entitäten reduzierbar und mithin nicht atomisierbar ist¹⁵. Damit wird in nuce die Notwendigkeit einer Korrektur und Modifizierung von Husserls Votum «Zu den Sachen selbst!» begründet. Es wirft ungelöste ontologisch epistemologische Folgeprobleme auf, die Heidegger prägnant benennt. Denn «Wenn es nur Sachen gibt? Dann gibt es überhaupt keine Sachen; es gibt nicht einmal *nichts*, weil es bei einer Allherrschaft der Sachsphäre auch kein „es gibt“ gibt. Gibt es das „es gibt“?» (56/57: 62). Zunächst wird dies von Heidegger in der Matrix des Erlebnisbegriffs verdeutlicht: der zentralen, durchgängigen Kategorie Diltheys. Dabei vertieft sich die Perspektive aber auf die Rolle des Erlebenden selbst, der im Erlebniszusammenhang meist überblendet wird. Das Erlebnis führt also gerade auf die Subjektivitätsstruktur: «*Gerade weil der Erlebnissinn bezuglos ist zu meinem Ich (mir als dem und dem), ist der doch irgendwie notwendige Ichbezug und das Ich in der schlichten Hinschau nicht zu sehen*» (56/57: 69). Das Erlebnis könne selbst auf ein Ding reduziert und in einen jeweiligen Jetzt-Pol, also eine statische Präsenz, verhärtet werden. Den dabei unbedachten Subjektivitätszusammenhang benennt Heidegger einerseits als Selbstvollzug des Fragens durch ein Ich: «*Ich frage: „Gibt es etwas?“ Das „gibt es“ ist ein „es geben“ für ein Ich – und doch bin ich es nicht, für den, auf den der Fragesinn Bezug hat*» (56/57: 69). Das Frageerlebnis führe in die Umweltlichkeit jenes Ich, worin in erstem Umriss das in der Welt seiende Dasein sich abzeichnet, sein Verhalten zu Seiendem, so dass die Sachhaltigkeit sich von den Erlebnissen auf die Selbstwelt verschiebt. Damit bringt Heidegger, scheinbar en passant, aber mit weitreichenden Folgen den Begriff des Ereignisses ins Spiel («Charakterisierung des Erlebnisses als Ereignis – Bedeutungshafte, nicht sach-artig.») (56/57: 69)¹⁶. Der Weg zur Urwissenschaft macht also die Problematik des Theoretischen selbst sichtbar. Die auf Umweltlichkeit bezogene vorthoretische Sphäre ist selbst nicht in der Logik von Voraussetzungen, bzw. Voraussetzungseinholungen zu beschreiben, die sämtlich unter dem Primat des Theoretischen stehen: Einem Primat, den Husserl in seiner Konzeption der Ersten Philosophie und in Cartesianischem Geist sogar besonders betonte. Das „Welten“ der Umwelt würde, so Heideggers Akzentuierung, von Grund auf verfehlt, wenn es in den theoretischen Begriffsrahmen einbezogen würde. Es erschließt sich vielmehr erst in seiner Selbstaussweisung in sich selbst (56/57: 91). Offensichtlich ist es Heideggers Absicht zu

¹² Rickert (1915), S. 449ff. u.ö. Heidegger zog wohl auch die 5. Auflage heran, *ibid.*, S. 207.

¹³ Windelband (1884), S. 165ff. Im Hintergrund auch Ruge (1912), S. 1ff.

¹⁴ Vgl. Husserl (1976), S. 52ff.

¹⁵ Dazu Heideggers Rezension von Karl Jaspers ‚Psychologie der Weltanschauungen‘ (1919/21), in Heidegger (1976), S. 1ff.

¹⁶ Der Vollzug des Erlebnisses als Ereignis wird von dem Erlebnis als „Vorgang“ unterschieden. Dies ist ein strukturbildender Zug bis in Heidegger (1997), S. 107ff. mit der Unterscheidung von „Ereignis“ und „Erlebnis“.

zeigen, dass die Phänomenologie bislang nicht in diesen vorthoretischen Bereich vorgedrungen sei. Denn auch «wenn sie der Präntention folgte, nur beschreibend zu verfahren, operierte sie doch „schon in Begriffen“» (56/57: 101) und setzte Begriffe voraus. Mit Nicolai Hartmann formuliert Heidegger: «Der Begriff aber ist das logische Vehikel der Allgemeinheit» (56/57: 101)¹⁷. Die Abkehr von Natorp setzt eben hier an dem zentralen Punkt von dessen „Verabsolutierung des Logischen“ ein (56/57: 108), die, wie Heidegger hintergründig bemerkt, mit Husserls „Idee der formalen Ontologie und Logik als „Mathesis universalis““ verbunden ist.

Der frühe Heidegger tendiert an diesem neuralgischen Punkt, bei aller Kritik, wiederum zur Husserlschen Phänomenologie, ähnlich wie er bei aller Psychologismuskritik doch den Frageimpuls des Psychologismus wieder aufnahm. Geht Husserl doch nicht auf die Was-Bestimmungen des Gegenstandes, sondern auf die Modifikationen von dessen Wie-sein. Die Erlebnissphäre kann nur phänomenologisch erschlossen werden, wobei Heidegger Husserls Prinzip der Prinzipien als einen methodisch-phänomenologischen Grundansatz versteht, der allen Prinzipien seinerseits voraus- und zugrunde liege. Das Prinzip der Prinzipien lautet bekanntlich: «*Alles, was sich in der „Intuition“ originär... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen... als was es sich gibt*»¹⁸.

Heidegger deutet das Prinzip der Prinzipien, bezogen auf einen Gedanken, den Husserl gerade nicht ausdrücklich ausspreche, als «Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchem» (56/57: 110), wobei er zugesteht, dass Husserl sich über diesen vorthoretischen Charakter nicht erklärt habe.

Auch wenn die Konturen der vorthoretischen Urwissenschaft zunächst sehr skizzenhaft bleiben, treten doch wesentliche Motive zutage. (1) Dass das Etwas als „Erlebbares überhaupt“ zu verstehen ist, als «Wesensmoment des Lebens an und für sich» (56/57: 116). (2) Damit werden zwei maßgebende Momente der Theoretisierung verständlich gemacht: jene der formalen Gegenständlichkeit und jene der materialen Objektsphäre. (3) Nur ansatzweise steht die Temporalität des erlebnisverstehenden Verhaltens mit im Blick. Heidegger gibt zunächst nur eine Vorgliederung mit dem Verweis, diese Struktur sei «später zu klären». Als latent temporal erweist sich die Struktur in «*Rückgriff* (Motivation), *Vorgriff* (Tendenz), *Begriff* (Objekt), Vor-, Rückgriffe („Sicht“») (56/57: 116). (4) Schließlich zeigt Heidegger, dass in der phänomenologischen Welterschließung die „hermeneutische Intuition“ einer Sprachlichkeit leitend ist, die nicht objektartig meinent ist, sondern «vorwelthaft, bzw. welthaft» (56/57: 117). Sie zeigt damit das Leben „in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation“ (56/57: 117).

4.

Damit ist der Schritt in die praktisch-philosophische Problemaneignung vollzogen, der Heidegger unter dem Titel *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* im nachfolgenden Sommersemester 1919 eigens nachgeht. Er wählt dabei einen dezidiert kulturtheoretischen Ansatzpunkt: Dabei spielt neben Hermann Cohen¹⁹ vor allem Wilhelm Windelbands Exposition der Praktischen Vernunft als ethisches Grundmotiv und als Prinzip der Prinzipien eine prominente Rolle. Zunächst wird in der Vorlesung auf dem Weg von Windelband zu Rickert das Verhältnis von „Urteil“ und „Beurteilung“ geklärt: die eigentliche Zielrichtung liegt aber auf einer anderen Ebene. Einerseits darin, dass die Wahrheit des Urteils auf die Bejahung seines Wertes bezogen wird. Es sind Werte, die durch das vollzogene Urteil anerkannt werden können (56/57: 188), womit die Transzendenz des Sollens über das Sein eröffnet werden kann. Damit wird ein zweiter

¹⁷ Hartmann (1912), S. 137; auch Natorps Husserl-Kritik (Natorp, 1918, S. 236ff.) wird von Heidegger umsichtig und abwägend aufgenommen. Vor allem wendet er sich dabei dem „mittelbaren Erfassen“ als Problemanzeige zu, einerseits weil der theoretische Anspruch im Marburger Neukantianismus explizit erhoben wird, andererseits weil Natorp eine „absolute Darstellung der Erlebnisse“ reklamiert. Streckenweise entsteht der Eindruck, dass Heidegger eher der Natorpschen als der Husserlschen Position zuneigt.

¹⁸ Husserl (1976), S. 43.

¹⁹ Heidegger bezieht sich vorrangig auf Cohen (1871); die jüdischen Schriften Cohens blieben weitgehend unberücksichtigt.

normativer Weg in den vortheoretischen Bereich eingeschlagen. «Wenn wir als Gegenstand das bezeichnen, wonach sich das Erkennen, d.i. das Urteilen, richtet, so kann nur das Sollen, das im Urteilen anerkannt wird, der Gegenstand sein» (56/57: 189). Sollen sei dem Sein vorgängig. Mit dem Sollen ist im Anschluss an Rickert das „transcendente „Minimum““ nachgewiesen, das Jeder anerkennt, wie er auch sonst über das Erkennen denken mag (56/57: 190f.).

Der damit angedeutete praktisch-philosophische axiologische Weg wird von Heidegger an dieser Stelle nicht weitergegangen. Und auch später bleibt es bei Spuren. Er verliert sich in Rekonstruktionen der Rickertschen Philosophie des Gegenstandes. Dabei wirft Heidegger aber den kritischen Einwand auf, der für sein eigenes Denken einen wichtigen Impuls bildet: Rickert habe sich der Negation, dem Verneinungsurteil nicht ausgesetzt.

5.

(1) In der Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* im WS 1919/20 zieht Heidegger die Problematik der Urwissenschaft weiter aus. Er zeichnet seinen Ansatz in eine flächig gezeichnete Tour d'Horizon der philosophischen Situation der Gegenwart im Allgemeinen und der Phänomenologie im Besonderen ein (58: 6ff.). Dabei tritt er bereits mit größerem Nachdruck als eigenständiger Denker auf, der die Phänomenologie vor allem als «Wissenschaft des faktischen Lebens» expliziert (58: 25ff.). Dabei sind gezielt gewählt semantische Verschiebungen gegenüber der vorausgehenden Vorlesung zu konstatieren. Denn im Fokus steht nicht die vortheoretische Urwissenschaft, sondern vielmehr der Umriss einer Ursprungswissenschaft des Lebens. Neuartig ist der Verweis auf den „Reliefcharakter“ dieses Lebens (58: 38 ff.), wobei einzelne Züge, die im Lebenszusammenhang mehr oder minder unthematisch mitschwingen, reliefartig thematisch zu machen sind. Konstatiert wird die Irritierbarkeit in der wechselseitigen Durchdringung von «Um-, Mit- und Selbstwelt»; daneben die Tendenz einer «Stabilisierung» der Lebenstendenzen, sie sich noch in der Fluktuanz des Lebensgeschehens aufhält²⁰. Davon unterscheidet Heidegger, als Vorgestalt des „Man“, «ein Hintreiben zur Tyrannis und radikalen Ausformung» (58: 39) in Versuchen, Momente der Selbstwelt in größter möglicher Reinheit zu fixieren und gleichsam zu verabsolutieren.

Faktisches Leben zeigt sich in verschiedenen «Bekundungsschichten», wobei Heideggers Interesse besonders auf die Selbstwelt und damit die Subjektivität gerichtet ist. Als maßgebliche materiale Instanz, die die Phänomenologie formal anzeigend explizieren kann, exponiert Heidegger dabei eine christliche Wendung in das Innere, die im Blick auf Augustinus *Confessiones* auch die Erkenntnis auf die „letzte und vollste Selbsterfahrung“ zurückführt und in ihr zur Selbstgenügsamkeit und Erleuchtung gelangen sieht.

Der Ursprungscharakter der Phänomenologie bewährt sich Heidegger zufolge darin, zu zeigen, dass alle Wissenschaft aus der «faktischen Lebenswelt» hervorgeht und auf diese bezogen bleibt. Als Grundproblem der Phänomenologie fasst er dann auf, dass vom faktischen Lebensvollzug und seinen formal angezeigten Strukturen her dieses Ursprungsgebiet exponierbar sein muss. Leben soll also nicht, wie es ex negativo in der Diltheyschen Lebensphilosophie der Fall ist, erforscht und kartographiert werden (58: 81), es soll aus der Richtung auf seinen eigenen Ursprung aufgefasst werden. Leben soll selbst als entspringend aufgefasst werden, in konsequenter Einklammerung aller postfestum folgenden theoriegeleiteten oder weltanschaulichen Positionen²¹.

(2) Auffällig ist, dass Heidegger noch einmal auf die Psychologie zurückkommt und ihre Suche nach «streng wissenschaftlicher» Erkenntnis des psychischen Lebenszusammenhangs durchaus als mögliches Vorbild für die Phänomenologie expliziert. Dies ist im Licht einer zwiefachen Beobachtung eher ungewöhnlich: psychologische

²⁰ Vgl. zur Struktur W. Stegmaier (1992), S. 7ff. Diese strukturinventive Sicht würde ohne weiteres auf Heidegger erweitert werden können.

²¹ Der philosophisch geniale Kunstgriff besteht in der Tat darin, dass sowohl Apriori-Systeme als auch Weltanschauungen auf die Seite der um Wissen und Selbstaufklärung nicht bekümmerten Meinung gerückt werden.

Spuren der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* suchte Heidegger später in seinen Selbstkommentaren zurückzuweisen. Einer anthropologisch-psychologischen Verwechselbarkeit seines Ansatzes erteilte er auch gegenüber seinen Schülern meist eine klare Absage²². Und eigentlich kam er erst in seinen späten *Zollikoner Seminaren* explizit auf die Berührung mit den innerpsychischen Phänomenen zurück²³. Umso überraschender kann, auch angesichts der Psychologismuskritik Husserls, dass Psychologie immerhin im Vorfeld der eigenen genuin phänomenologischen Fragerichtung situiert wird (58: 97ff).

Nicht die Übernahme von naturwissenschaftlichen Methoden gilt dabei als exemplarisch, sondern die originäre Befragung der „in Frage kommenden Erfahrungswelt“ (58: 92). Heidegger übt zwar an den verschiedenen, durcheinander laufenden Aspirationen und Tendenzen der Psychologie Kritik; wobei der eigentliche Mangel darin besteht, dass jene Aspirationen nicht erfüllt werden könnten und die Psychologie gerade nicht radikal genug nach der „*motivierenden Grunderfahrung und zwar Grunderfahrung der Selbstwelt*“ (58: 99) frage.

Die Explikation des Wie-Seins als herausgehobene Annäherungsweise wird auf die «Bedeutsamkeit als Wirklichkeitscharakter des faktischen Lebens» (58: 104) erweitert, die mit dem Wirklichkeitscharakter des faktischen Lebens mitgeht. Phänomenologie sei dabei nicht als Schulzusammenhang und auch nicht als Theoriebestand im Spiel, sondern vielmehr als Vertrautheit des Sehens. Die etwas später aufgeführten «Kategorien der Existenz», die Existenzialien, werden in diesem Zusammenhang noch nicht entfaltet.

Die faktische Welterfahrung modifiziert sich, wie Heidegger zeigt, in der Kenntnisnahme des eigenen Erfahrens und Erlebens.

Diese Modifizierung entfaltet sich im „Was“ und „Wozu“ der Modifikation, die das „Wodurch“ und „Worin“ der primären Vollzüge nicht unberührt lässt (58: 119). Anders als in den vorausgegangenen Vorlesungen, versucht Heidegger deutlich zu machen, wie theoretische Erkenntnis aus dem «Ganzheit bildenden» phänomenologischen Vollzug entspringt. Gezeigt wird, dass am Anfang der Theoriebildung eine «ausdrückliche so oder so (bedeutungsmäßig) geleistete Ganzheitsbildung» steht, die eine Übersehbarkeit des Phänomenkomplexes bedingt (58: 121). Es sei jedoch eine Fiktion, und letztlich eine Deformation des theoretischen Gesichtspunktes, wenn angenommen wird, dass die faktische Erfahrung auf einem Weg zunehmender Verallgemeinerung, eben einem «Entleben» erlöschen müsse (58: 122).

Die phänomenologische Schrittfolge versteht Heidegger dann näher als «Weg über die Selbstwelt». Er führt gerade nicht auf ein ursprüngliches Ich, wohl aber «zur Gewinnung des reinen verdinglichungsfreien Lebens aus Bedeutsamkeiten» (58: 156). Faktizität und nicht zuletzt das egologische Faktum erweisen sich eben nicht als spezifischer Fall der Allgemeinheit von Sachbegriffen, sondern als originäre Blickwendung auf dieses sich in seiner Bedeutsamkeit erschließende faktische Leben.

In der Nachschrift Oskar Beckers tritt deutlicher als im Manuskript zutage, dass Heidegger das Phänomen des unmittelbaren Vertrautseins mit sich selbst nachdrücklich beschäftigt²⁴. Es müsse freilich als Phänomenzusammenhang «zu Gesicht gebracht» werden (58: 251), wozu im Besonderen das Sich-selbst-haben gehört, das aus der Erinnerung schöpft und sich erinnernd auf sich bezieht. Ebenso eindrücklich werden Kritik und Abwehr des transzendentalphilosophischen Ansatzes formuliert. Dieser führe in der Phänomenologie zu dem noetisch-noematischen Korrelationsapriori, und zu einer reflexiven Betrachtbarkeit der Phänomene. In den Bereich der Ursprungswissenschaft führe er aber nicht (58: 230f.). Der urwissenschaftliche Blick lasse die Konstitutions- und

²² Entsprechende Auseinandersetzungen führte Heidegger mit Oskar Becker und Karl Löwith. Aus den einschlägigen Briefwechseln sind die Differenzmarkierungen und auch die zeitgenössischen Irrtümer leicht ablesbar.

²³ Dazu jetzt die Neuausgabe: Heidegger (2018). Dazu Seubert (2019), S. 457ff.

²⁴ Dieser Topos ist in der Subjektivitätskonzeption der neueren Philosophie wesentlich geworden. Vgl. Henrich (2007).

erkenntnistheoretische Problematik vielmehr auf sich beruhen und weise eben deshalb auf einen radikalen Neuanfang der Phänomenologie hin.

In diesem Sinn sucht Heidegger eine Philosophie der Selbstwelt in ihrer lebendigen Selbsterschließung und ihrem gereinigten Selbst - und Seins-Verstehen zu gewinnen. Phänomenologie sei keine Objektwissenschaft, deren Strenge sich nicht nach externen epistemologischen Vorgaben bemessen lasse. Die latente Auseinandersetzung mit Husserls Sachlichkeitspostulat entzündet sich an diesem Punkt. Sie gilt vor allem dem Eidos-Begriff der Phänomenologie, der ständig Gefahr laufe, den Zusammenhang immanenter Anschauungen und „Erlebnisse“ dinghaft aufzufassen. Nicht unbedeutend scheint es, dass Heidegger der Reifizierungstendenz, die auch in der marxistischen und neomarxistischen Theoriebildung eine prominente Rolle spielt, entschieden aufzubrechen und als untauglich zu erweisen versucht: Allerdings nicht im Horizont einer Ideologiekritik des Warenfetischismus, sondern fundamentalontologisch.

Subjektivität ist in Verbindung mit Bergson oder Dilthey zugleich mit dem Lebensphänomen eng verbunden. Anders als Bergson im Umkreis der *Elan vital*-Konzeption nahelegte, ist Leben für Heidegger nicht ein dahinfließender Strom, der unter Einbeziehung biologischer Kategorien bezeichnet werden könne; es ist vielmehr in sich selbst verständlich (58: 231).

Das Postulat der Strenge phänomenologischen Fragens und Aufweisens unterstreicht Heidegger nachdrücklich. Dabei wendet er ein besonderes Augenmerk auf die Singularität und Spezifik dieser phänomenologischen Akribie. Sie ist Erkenntnis, insofern ihr hermeneutischer Aussagezusammenhang einer phänomenalen; seinerzeit sagt Heidegger noch: «anschaulichen Ausweisung» bedarf (58: 240). Schlechthinnige Allgemeingültigkeit und eine voraussetzungsfreie Klarheit, die sich jedweder Deutung erschließt, sei aber von der Phänomenologie nicht zu erwarten. Selten formulierte Heidegger seinen Philosophiebegriff in vergleichbarer Prägnanz, in die die Auseinandersetzung mit Weltanschaulichkeit noch einmal resümiert wird: «Philosophie ist *weder* eine „objektive“ Wissenschaft *noch* eine praktische Anweisung zum Leben. Philosophie als Ursprungsforschung des Lebens bestimmt den Sinn ihrer Erkenntnis aus sich selbst» (58: 259). Dies bedeute Verzicht auf eine Aufgliederung der Allheit des Seienden in Regionalontologien; zugleich erweist sich Leben nicht als «dumpfes Chaos» und «Ungeordnetes». Es ist vielmehr auf die höchst mögliche Sinnklarheit der Selbsterschließung der Lebendigkeit orientiert (58: 239ff.). Leben kann deshalb zugleich Verstehen seiner Selbst sein. Den Begriff der Fundamentalontologie verwendet Heidegger in diesem Zusammenhang noch nicht, Er verweist aber *prima facie* auf einen gravierenden Mangel bisheriger „Ontologie“. Diese sei die Zuspitzung der Ergebnisse der objektivierenden Einzelwissenschaften und bleibe letztlich gegenüber der Bewusstseinsforschung disparat (239f.).

6.

(1) Das Faktum und die Weise, wie Ontologie in der Freiburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1923 als «Hermeneutik der Faktizität» ausgelegt wird, bezeugt, ungeachtet der Knappheit der Vorlesung erstmals die Verknüpfung der bislang rekonstruierten Frageansätze. Dabei ist es augenfällig, dass im Ausgang von Platon und Aristoteles (63: 9f.) die hermeneutische mit der phänomenologischen Frageweise ausdrücklich verschmolzen wird; ein Momentum, das dann in der Methodik von *Sein und Zeit* zentral werden wird. Hermeneutik ist in sich selbst Kundgabe, Sichtbarmachen. Konsequenterweise entwickelt Heidegger von diesem Ausgangspunkt her die temporale Situierung des Daseins im jeweiligen Heute.

Wesentliche mikrologische und makrologische tektonische Einsichten, die in *Sein und Zeit* entfaltet werden, sind hier im Umriss bereits erkennbar: Dies gilt für den Ausgang von der Alltäglichkeit des Daseins, der Neutralität der Weltbeziehung, in kritischem Gegenüber zu einem umfassenden Systematisierungsanspruch, insbesondere der hegelianischen Philosophie, dem Ordnen der Welt auf einen umfassenden Ordnungszusammenhang (63:

62ff.), dem auch die Husserlsche Phänomenologie noch erliege. Die zentrale Kritik gilt wieder deren Tendenz zu Reifizierungen.

Neu hinzu kommt die nähere Bestimmung der «singulären Negation», wie sie in der Philosophie verwendet werden muss. Den Strom abgelagerter klassischer Probleme der Philosophie gilt es ebenso aufzubrechen wie die Fehldeskriptionen des Alltätlichen (63: 88 ff.). Ihr gegenüber gilt es bei den Dingen zu verweilen: in einer Betonung der individuellen Vollzüge in ihrer Zeitlichkeit. Die überlieferten philosophischen Grundstellungen sollen aufgebrochen werden, damit deutlich wird, dass sie nicht primär Kulturgüter sind, sondern «Weisen *des Daseins*, in ihm selbst als gangbar erhaltene Wege, auf denen *es sich selbst befindet*» (63: 65). Die Affinität zu der Kantischen Aussage von Unhintergebarkeit der Metaphysik, weil in ihr eine Naturanlage des Menschen offensichtlich ist, legt sich dem Sinngehalt nach nahe, auch wenn der *locus classicus* an dem Brief an Marcus Herz nicht explizit zitiert wird²⁵.

Neben der Alltäglichkeit ist es auch der hier noch in größter möglicher Neutralität charakterisierte Ansatz der „Neugierde“, als des Grundgefüges des „Man“, den Heidegger zum durchdringenden Leitfaden wählt. Zudem wird deutlich, dass nach wie vor die Bifurkation zwischen Öffentlichkeit, bzw. Öffentlichkeitscharakter der Philosophie (in einer Tendenz zur „Weltanschauung“) einerseits und andererseits der Anspruch der strengen Wissenschaft mit ihrer Voraussetzungslosigkeit im Blickpunkt steht. Erstmals wird Sorge als Grundphänomen des Daseins, Neugierde aber als ein Wie-Sein der Sorge entwickelt. Grundbegriffe, die sich in *Sein und Zeit* als tragend erweisen werden: Die Explikation von Erschlossenheit als Umgangszusammenhang werden hier konturiert. Die Auseinandersetzung mit Husserl setzt gerade am Problem der programmatischen Voraussetzungslosigkeit an. Eine solche ist, Heidegger zufolge grundsätzlich gar nicht möglich. Denn auch «das unvoreingenommene Sehen ist ein Sehen und hat als solches seinen Blickstand so sehr, dass ihn gerade in der ausgezeichneten Weise einer ausdrücklich kritisch-gereinigten Aneignung hat» (63: 82f.).

(2) Dass die Kategorien der Existenz grundsätzlich von der kategorialen Ordnung der Gegenstandswelt unterschieden sind, entfaltet bereits die *Einführung in die phänomenologische Forschung* aus dem WS 1921/22. Darin werden das Spektrum dieser Kategorien und ihre erschließende, bzw. verdeckende Ausdeutung namhaft gemacht. Heidegger reflektiert auf das, was später als „Uneigentlichkeit des Daseins“ entwickelt werden wird: die Bewegungskategorie der „Abriegelung“, in der das Leben von sich absehe, statt sich selbst zu verständigen (61: 122ff.). Leben nimmt in der Verfehlung des Sorgezusammenhangs seine Sorgestruktur nicht wahr. Es verfehlt damit seine Abständigkeit zu allem Seienden. Sie ist wesentlich in der Struktur des Ruinanz ausgesprochen: Einer Grundtendenz des Bewegungssinns des Daseins auf das Nichts, der sich Sorge und Besorgnis dann als ein Gegenhalt entgegensetzen.

Mit größter Klarheit verdeutlicht Heidegger durch diese Abständigkeit erstmals den bislang nur benannten Ursprungssinn der Negation: Die Grundbewegung der Ruinanz ist über die Fixierung an Seiendes hinaus in das Nichts, als Grund und Abgrund von Sein, gerichtet. Das Nichts bestimmt Heidegger deshalb auch als „das Wohin der Ruinanz“ (61: 143), diese Richtung vollzieht sich als Sturz des faktischen Lebens (61: 144), der prinzipiell keinen etwas-haftigen Gegenakzent hat, der sich ihm entgegensetzen könne. «Es findet sich hier prinzipiell keine Aufschlagsmöglichkeit, und das heißt, der Sturz ist lediglich und nur der Sturz» (61: 145). Als Richtungssinn wird dann die Formel angegeben: «Das *Nichts des faktischen Lebens* ist dessen eigenes, von ihm und für es selbst gezeitigtes lebensmäßiges umweltliches *Nichtvorkommen im ruinanten Dasein seiner selbst*» (61: 148). Offensichtlich ist damit in Grundzügen bereits der Strukturzusammenhang eines Ganz-Sein-könnens

²⁵ Vgl. Kant an Marcus Herz, 11. 5. 1781, Ak X: 268-270, siehe dazu auch Heidegger (1991), S. 54ff., zur Sache auch Seubert (2019), S. 233ff.

des Daseins im eigenen Nicht-mehr-sein²⁶, ja in der Notwendigkeit der eigenen Unmöglichkeit, angedeutet, auf den Heidegger in *Sein und Zeit* zurückkommen wird.

Heidegger reflektiert im selben Horizont nachdrücklich über die «*gegenruinante Bewegtheit*», die er im Interpretationsvollzug des Fraglichseins sieht (61: 152f.), eines in-die-Sorge-nehmens. Aus diesem Ansatzpunkt bestimmt sich wesentlich auch die Gegenständlichkeitskonzeption, wie sie hier expliziert wird: Gegenständlichkeit sei kein Anfang²⁷, «sondern gerade die Zeitigung im faktisch ruinanten Leben» (61: 149), sie müsse deshalb in ihren Modifikationen und Erschließungen erst durch «Vermittlungen», später wird dafür der sehr viel klarere Terminus der «Destruktion» stehen, sichtbar gemacht werden.

Heidegger entwickelt die Struktur der Ruinanz nach vier formal anzeigenden Charakteren: «das Verführerische (Tentative), 2. Das Beruhigende (Quietive), 3. Das Entfremdende (Alienative), 4. Das Vernichtende (Negative; aktiv, transitiv)». Näher bestimmt wird dabei nur „das Tentative“, und dies in einer höchst instruktiven Aussageweise. Es sei «nicht religiös» misszuverstehen und bedürfe „keine religiöse Grunderfahrung“. Es meine ein «Wie der Konkretion», nämlich der Ablehnung und Zurückweisung der Ruinanz. Hier setzt der Schnitt zwischen eigentlicher und uneigentlicher Seinsweise an; und die Modifizierungen 2-4 hängen grundsätzlich vom Tentativen ab. Die schon früh einsetzende Auffassung Heideggerschen Denkens als einer «Kryptotheologie» bedarf vor diesem Hintergrund einer klaren Revision.

7.

In den Vorlesungen der frühen zwanziger Jahre entwickelt Heidegger in Grundzügen, und wohl expliziter als an späteren Stellen seines Werkes, eine oftmals vermisste Methodologie. Der „Begriff der Philosophie“ konzentriert sich auf die Notwendigkeit, «kalten Blickes und rücksichtslos *nachzusehen*» (61: 39). Der Begriff liegt also in der Vollzugsweise der Philosophie selbst. Dies schließt das Erfordernis ein, „Traditionen radikal“ zu verstehen und sie auf die Faktizität des Lebens zu beziehen (61: 39). Die Kritik an der Husserlschen Unterbelichtung der Geschichte der Philosophie ist eindeutig und stark. Es sei ein gravierendes Sich-versehen, wenn eine bestimmte philosophische Tendenz, wie der englische Empirismus nicht als Richtung erkannt, sondern apriorisch fixiert werde. Husserl wird dabei zwar nicht namentlich genannt, er ist aber im Blick. Traditionen müssten unterschieden und als Grundstellungen zum faktischen Leben rekonstruiert werden.

Fruchtbarkeit der Negation sieht Heidegger in der Auseinandersetzung mit methodischen Grundorientierungen. Dies gilt insbesondere für die Transzendentalphilosophie und die Dialektik. Das eigene Profil wird wesentlich deutlich durch die Abwehr einer Dialektik, die gegensätzliche Begriffe auseinanderentwickelt und auf diese Gegensatzstruktur zurückführt²⁸ und einer transzendentalphilosophischen Letztbegründung, die den Letztpunkt der Begründung auf ein „Ich denke“ und eine Apriorität, aber eben nicht eine in der Welt seiende Faktizität zurückführt.

Den zweiten Strang der methodologischen Besinnung entwickelt Heidegger in der Freiburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1920 über *Phänomenologie und Anschauung des Ausdrucks*. Hier wird erstmals ausdrücklich das Konzept der phänomenologisch-kritischen Destruktion entwickelt. Phänomenologie in der Entwicklung eines entsprechenden Hinblicks erweist sich als eine Form von *Katharsis* angesichts der gängigen vorfindlichen Methoden, mit denen Philosophie sich ihrem Gegenstand annähert. Bezogen auf apriorische Behauptungen bedeutet dies, dass theoretische Einstellungszusammenhänge geschichtlich auf den Einstellungszusammenhang des

²⁶ Offensichtlich wird damit der Topos des Seins-zum-Tode in *Sein und Zeit*, §§ 46 antizipiert und grundgelegt.

²⁷ Dazu die auch in systematischer Hinsicht ausgezeichnete Arbeit Throns (2013).

²⁸ An dieser Stelle ergibt sich das Desiderat, Heideggers Position zur Dialektik systematisch näher aufzuarbeiten.

Denkenden und dessen Situativität zurückgeführt werden müssen. Die Verbindung von Apriorität mit dem Bewusstsein seit Kant (59: 67ff.), über Rickert und Simmel, verweist auf eine geschichtliche (synonym auch: historische) Kontextierung des Apriori. Dennoch bleibt die Grundproblematik bestehen, die erst zutage tritt, wenn Apriorität in den Horizont einer „Sinnzusammenhangsbetrachtung“ gerückt wird (59: 73). Als Kathartikum fordert Heidegger eine „Dijudikation“ ein: die Klärung über diejenige «genealogische Stelle, die dem Sinnzusammenhang vom Ursprung her gesehen zukommt» (59: 74). Dies bedeutet auch, dass Konstitutionsleistungen im Apriori auf die Struktur eines «leitenden Vorgriffs» zurückzuführen und damit zu depotenzieren sind (59: 133f.).

Auch für den Begriff von Philosophie hat dies weitreichende Konsequenzen: Der Begriff der Philosophie konstituiert sich nach Heidegger aus einer Reihe von Negationen. Denn Philosophie ist weder Einstellung auf einen spezifischen Gehalt, noch ein objektivierbares Sachgebiet, noch Bestimmung einer Gegenständlichkeit (59: 171f.). In den Bereich von Negation und Destruktion gehört auch die disziplinäre Aufgliederung der Philosophie in bestimmte Sparten: der Theoretischen und Praktischen Philosophie, Religions- und Kulturphilosophie. Sie spielen für Heideggers Tektonik keine Rolle. Denn Philosophie übergreift diesen Zusammenhang. Andernorts (61: 37 ff.) reflektiert Heidegger auf die gängige Unter- bzw. Überschätzung der Definitionen im philosophischen Denken. Während die Überschätzung ein Indiz für die Vortäuschung «logischer Bestimmtheit und Strenge» sei (61: 38), so die «Unterschätzung» für die Tendenz zu Schritten in das Irrationale, um eines vermeintlich «erlebnismäßigen Reichtums» und einer «ursprünglichen Tiefe» willen. Ausdrücklich positioniert sich Heidegger zwischen dieser Skylla und jener Charybdis.

Unter Verweis auf Karl Jaspers und Wilhelm Dilthey, die intuitiv und inexplizit diesen Weg der Philosophie vorgezeichnet hätten, verweist Heidegger darauf, dass es die zentrale Aufgabe der Phänomenologie sei, «sich in jene Tendenz auf das aktuelle Dasein einzustellen und immer von neuem die Brandfackel in alle sachlich systematische Philosophie zu werfen» (59: 174).

8.

Für die materiale Seite der Problematik ist Heideggers *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 1920/21) besonders aufschlussreich. Die Schwierigkeit besteht darin, dass die editorischen Standards in keinem anderen Teilbereich der Gesamtausgabe so gravierend unterschritten werden wie in diesem²⁹. Das Interesse Heideggers liegt indes an der *formal anzeigenden* Struktur: Sie bezieht sich einerseits auf die Subjektivitätsverfassung des glaubenden Selbstbewusstseins, andererseits auf dessen Temporalität. Erstere wird gerade in der Auslegung zum X. Buch der Augustinischen *Confessiones* kartographiert: in dem Problem des „ich bin“ und der Formen des *tentatio* und der *molestia*. Letztere orientiert sich hingegen in erster Linie an Paulus' Naherwartung und in sekundärer an der Frühchristenheit. In Rede steht eine urchristliche Lebenserfahrung der kairologischen Zeitlichkeit: Den Existenzvollzug in einem ausgelieferten Zeitverständnis, für das es zwar Zeit ist, das aber nicht in die Abgeklärtheit der Aussage „Ich bin meine Zeit“ gelangen kann³⁰. Christliche Zeiterfahrung ist für Heidegger gerade darin von Interesse, dass sie «Faktizität als Vollzug» ist (60: 121). Das christliche „Glaubenswissen“ erfordert die vollständige Hingabe in das kairohaft-eschatologische Zeitbewusstsein (60: 125). Die Abstraktion in eine «Objektivität der Geschichtlichkeit» verliert sich hingegen.

9.

Ihre vorläufige immanente Summe findet die Heideggersche Frühphilosophie in den *Phänomenologischen Aristoteles-Interpretationen*, deren Nukleus in der *Natorp-*

²⁹ Vom Herausgeber C. Strube wird nicht einmal deutlich gemacht, wie die Zuordnung der Manuskriptteile zum Vorlesungstext zu denken ist, geschweige denn, welcher Zeit sie entstammen. Eine Neuauflage unter kompetenter Edition wäre ein Desiderat im Rahmen der GA.

³⁰ So versuchten in jener Zeit Theologen wie R. Hermann die Endlichkeitsstruktur des Menschen zu thematisieren.

Ausarbeitung niedergelegt ist. Die Kategorialität der Erkenntnis begründet sich aus einer „Sorgensbewegtheit“, die situativ auf den Neueinsatz philosophischen Denkens in der geschichtlichen Gegenwart nach Ende des Ersten Weltkriegs führt. Im Blick auf Eth. Nic VI wird dabei Wahrheit nicht von einem abgeschlossenen Logos-Konzept hergeleitet. Wahrheit manifestiert sich vielmehr als „Entelecheia ateles“ in der Dynamik einer Selbstdeutung des Lebendig-Seins aus Sophia und Phronesis. An Met. A 1 und 2 wird sodann deutlich, wie sich ein theoretisches Weltverhältnis aus dem Vollzugssinn herauslöst: als eine erste grundlegende und reale Abstraktion. «Das Womit des verrichtenden Umgangs wird zum Worauf des bloßen Hinsehens» (262). Theorie ist damit ein Mehr an Hinsehen, eine gesteigerte Form des Ansichtig-machens, aber keine Abstraktion von dessen Vollzug. In einer letzten interpretierten Passage wendet sich Heidegger der Analyse des bewegten Seienden in der aristotelischen *Physik* zu. Die aristotelische Arché-Forschung hat ihr Gewicht und ihre Bedeutung auch darin, dass sie sich auf den Bewegungszusammenhang der Physis bezieht. Dieser aber schließt sich in Formen des Wie-seins, von Dynamis-Energieia und Entelecheia, die den fixierten Kategorien ihrerseits zugrunde liegen.

Die Grundlegung der Natrop-Ausarbeitung entwickelte Heidegger in der Freiburger Vorlesung aus dem Sommersemester 1922. Von Anfang an wird nicht nur die hermeneutische Situation reflektiert, sondern die Grundlagen des Verstehens. In der Schrittfolge geht Heidegger von einer sehr textnahen, auf den Übersetzungswortlaut bezogenen Referenz auf Metaphysik A aus. Verstehen und damit authentisches Wissen werde von dem Einheitsanspruch des Seins etwas, das ist, so zur Erscheinung zu bringen, wie es ist und als das, was es ist: Verstehen erweist sich also als ein „erhellendes Zum-Sehen-bringen der Warum und Woher (62: 27f.).

Das eigentlich Verstehen, das das Wissen wie einschließt, wird damit von der nur betrachtenden der „theoretiké episteme“ unterschieden, die gerade nicht den Vollsinn des Verstehens ausmacht (62: 36f.). Damit werde ein göttliches Verstehen, ein uneinholbares Theologoumenon in künstlicher Weise vom genuin menschlichen Verstehen abgespalten.

Erst in diesem Licht klärt sich auch der Phänomenbegriff: Phänomen sei die «formalanzeigende gegenstandsmäßige Grundkategorie des Lebens» (62: 51f.). Phänomenologie in diesem originären Sinn wird von Heidegger als „Dafürnahme“ des Lebendigen begriffen, wobei es jederzeit in erster Linie um die Klärung des „Wie“ geht, einer «Umgangserhellung», die das Seiende in seinem Wie-Sein zu größt möglicher Klärung bringt.

Mit den theologischen Implikationen ist Heidegger keineswegs am Ende. Er versucht vielmehr, in vorgängiger Destruktion ihrer dogmatisch-christlichen Implikationen, die Urgenealogie von Theoria aus der Anfänglichkeit der Physis und ihrer Annäherung über die Kinesis, die Bewegtheit des Seienden zu bestimmen.

Heidegger liest das erste Buch der aristotelischen „Metaphysik“ so, dass sie den Anspruch eines Vorgriffs auf die Verstehensstruktur der Faktizität des Lebendigen einnimmt. Dies verweist wiederum auf die Bruchstelle zwischen der aristotelischen „Physik“ und „Metaphysik“: wobei Heidegger die „Physik“ als Boden der ontologischen Forschung herausarbeitet. Die einschlägigen Interpretationen erweisen sich als der Schlüssel zu Heideggers späterer seinsgeschichtlichen Annäherung an den Anfangssinn der Physis als der entzogenen und niemals explizit bedachten Anfangssituation des Seins des Seienden. In der ausführlichen Interpretation von Physik A 1- 3 steht einerseits die Mannigfaltigkeit im Begriff des Seienden nach Aristoteles im Fokus, andererseits aber das Verhältnis zwischen Aristoteles' Rekonstruktion des Seinsbegriffs und der Positionierung der eleatischen Philosophie, vor allem der parmenideischen Akzentuierung des einen Seins. Mit Physik A 1 (184a10-16) hat die Arché-Forschung vor allem den Zweck, die Vielheit der Phänomene auf eine erste „Arché“, ein primäres Woraus verständlich zu machen. Das Gegenstandsfeld der physei onta eröffne sich sachangemessen freilich erst als der Bereich der physei onta, des in Bewegung begriffenen Seienden (62: 130ff.).

Es ist auffällig, dass in der Aristoteles-Vorlesung die Faktizität des am Leben-Seins auf ihre leitenden Seinscharaktere, ihr Dass- und Was-sein hin durchsichtig gemacht wird (62: 234ff.). Ebenso spielt die Manifestationsweise des Logos, der Kataphasis eine entscheidende Rolle. Das Ethos der Aufenthaltsdeutung, das in der Natorp-Auslegung als Weg zum Ursprung der Kategorien entfaltet wird, ist im Vorlesungstext nicht expliziert.

Eth. Nic. VI, die in der Natorp-Ausarbeitung prominent eingeführt wird, spielt in der Vorlesung bemerkenswerterweise keine Rolle. Sie erst ermöglicht es, Aisthesis und Logos miteinander zu verbinden und den treffenden Charakter jenes Logos als Enthüllen der Pragmata in der Phronesis zu explizieren. «Eigentliches Sein des Menschen zeitigt sich im reinen Vollzug der sophia aus dem unbekümmerten, zeithabenden (scholé), rein vernehmenden Verweilen bei den archai des immer Seienden» (62: 386). Bei allen Aufklärungen über Formen praktischen Wissens und der Topik, die vom frühen Heidegger zu gewinnen sind, ist es doch offensichtlich, dass das eigentliche Interesse einer metaphysischen Rekonstruktion von Ontologie und Metaphysik gilt, und gerade nicht der zweiten Philosophie.

10.

(1) Die genetische Rekonstruktion der Aufeinanderfolge von Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen lässt zunächst einen umfassenden Prospekt der zeitgenössischen Philosophie erkennen. Deren Implikationen hat das eigene Denken, so Heidegger zunächst zu sprechen: Besondere Impulse gehen dabei von Dilthey einerseits und Husserl andererseits aus. Doch auch die Wiedergewinnung eines Verständnisses von Philosophie als strenger Wissenschaft bei Lotze, Windelband, Rickert und vor allem bei Husserl spielt eine durchgehende Rolle. Die Defizienzen, sowohl der axiologischen als auch der transzendentalphilosophischen Denkorientierung und der Phänomenologie Husserlschen Zuschnittes, werden klar benannt. Die vorthoretische Sphäre liegt in einer Selbst-Deutung der Faktizität des Lebens, die in die Spannung von Geworfenheit und Entwurf eingezeichnet ist. Erst vor dem Hintergrund dieser Freilegung der dynamisch temporalen Arché der Philosophie instrumentiert Heidegger seinen Ansatz dann durch den Rückbezug auf die philosophischen Weganzeigen bei Platon und vor allem auf Aristoteles.

(2) Systematisch bildet sich vor diesem Hintergrund heraus, dass die Urwissenschaft nicht auf Gegenstandskategorien, sondern auf Kategorien der Existenz bezogen ist. Deren Grundriss als eine sorgende Aufenthaltsdeutung des faktischen in-der-Welt-seins weist der frühe Heidegger dann vorläufig nach. Nicht so sehr die „ontologische Differenz“ zwischen Sein und Seiendem ist dabei leitend, als vielmehr der Weltbegriff und die Weltbezogenheit des Daseins.

(3) Auffällig ist, dass einmal das faktische Leben, dann wieder das mit sich vertraute Ich im Zentrum stehen. Die Kategorien der Existenz konzentrieren sich auf die nach und nach herausgearbeitete zentrale Struktur der nichtssignierten Ruinanz, als der Bewegungsstruktur des Daseins, und den Lebensvollzug des Daseins selbst, der im Gegenüber zu einer starken egologischen Konzeption führt. Begriffe religiösen Lebens dienen der formal anzeigenden Extrapolation des Daseins; insbesondere sind dabei die Verhaltensweisen des Ausweichens, eines tentativen Zuges der Abriegelung und Selbstversagung dieses Am-Leben-Seins zentral.

Die Arché-Forschung führt aber zugleich zur Geschichtlichkeit, damit zum Historismus-Problem, und zur von Heidegger betonten Notwendigkeit, Philosophie in ihre Situation einzuziehen, ohne sich damit an diese Situation zu verlieren.

(4) Auf diesem Weg zeichnet sich eine eigenständige Methodologie ab, vor allem in der klaren Zurückweisung einseitiger methodologischer Vorentscheidungen, die entweder einen dogmatisch unkritischen Zugang zur Apriorität voraussetzen, oder ihr Rationalitätsprofil in ein amorphes Lebenskonzept hinein auflösen. Nicht nur ist aus Heideggers Positionierung zu diesen Grundkonstellationen das Problembewusstsein herauszulesen, das in ‚Sein und Zeit‘ durchgängig mit prägend ist; auch wird das Profil einer eigenständigen Form von Rationalität deutlich, der Heidegger nicht immer, wohl aber

auf seinen luzidesten Denkwegen verpflichtet war: Charakteristisch ist dabei die Auszeichnung der Phänomenologie als einer Ur-wissenschaft, die gerade nicht in Letztbegründungen, sondern eine Sinnklarheit führt, die sich einer unabschließbaren Fraglichkeit aussetzt. Auf diese Weise kann sie auch Ursprungswissenschaft werden, die das Dasein als Ort der Metaphysik begreift. Auf diese Weise schließt Heidegger einerseits an Husserls Suche nach der Erneuerung der Geltung der Ersten Philosophie an, andererseits löst er sie in einer gegenstandskritischen Perspektive von allen Verhärtungen.

Probleme und uneingelöste Fragen Heideggerschen Denkens wurden ideologiekritisch in den letzten Jahren immer wieder thematisiert. Dass Heideggers Denken auch bis heute uneingelöste fruchtbare Hinweise für die Selbstverständigung der Philosophie bereithält, sollte darüber nicht übersehen werden.

Literaturverzeichnis

- Arendt, H. (1988), *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, in Neske, G. und Kettering, E. (Hrsg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen, S. 232-246.
- Cohen, H. (1871), *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmlers Verlagsbuchhandlung Harrwitz und Gossmann, Berlin.
- Hartmann, N. (1912), „Systematische Methode“, *Logos*, Vol. 3, n. 3, S. 121-163.
- Hofmeister, J. (Hrsg., 1952), *Briefe von und an Hegel*, Band 1, Meiner, Hamburg.
- Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit* [1927], in *Gesamtausgabe* 2, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1991), *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *Gesamtausgabe* 3, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (2018), *Zollikoner Seminare* [1958-1969], hrsg. von P. Trawny, *Gesamtausgabe* 89, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (2017), *Zu eigenen Veröffentlichungen*, *Gesamtausgabe* 82, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1976) *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“* [1919-1921], in *Wegmarken*, *Gesamtausgabe* 9, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1997), *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* [1936-1938], *Gesamtausgabe* 65, Klostermann, Frankfurt a. M.
- Henrich, D. (2007), *Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Husserl, E. (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913], *Husserliana* III.1, Nijhoff, Den Haag.
- Imdahl, G. (1997), *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Kant, I. (1922), Kant an Marcus Herz, 11. 5. 1781, *Akademie Ausgabe* 10, De Gruyter, Berlin, S. 268-270.
- Kapferer, N. (1988), *Entschlossener Wille zur Gegen-Macht. Heideggers frühe Nietzsche-Rezeption 1916-1936*, in Althaus, G. und Staebule, I. (Hrsg.), *Streitbare Philosophie. Margherita von Brentano zum 65. Geburtstag*, Metropolis Friedrich Veitl-Verlag, Berlin, S. 193-215.
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley u.a.
- Müller-Lauter, W. (2000), *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen*, Band III, De Gruyter, Berlin.
- Natorp, P. (1918), *Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“*, *Logos*, Vol. 7, S. 224-246.

- Rickert, H. (1915), *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Ruge, A. (1912), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Band I.: *Logik*, Mohr, Tübingen.
- Seubert, A. (2000), *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*, Böhlau, Köln- Weimar-Wien.
- Seubert, H. (2019), *Heidegger. Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Alber, Freiburg/ München 2019.
- Stegmaier, W. (1992), *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Stolzenberg, J. (1995), *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Strube, C (Hrsg., 2009), *Heidegger und der Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- van Buren, J. (1994), *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington.
- Thron, F. (2013), *Subjekt und Gegenstand. Zur Konstitution der Außenwelt im Anschluss an Husserl und Carnap*, Alber, Freiburg/Br., München.
- Windelband, W. (1884), *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, in: *Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Eduard Zeller zu seinem 70. Geburtstage*, Mohr, Freiburg/Br. und Tübingen, S. 167-195.

FORUM

Il giovane Heidegger tra fatticità ed esperienza religiosa

The Young Heidegger Between Facticity and Religious Experience

Heidegger lettore di Agostino: verso un'ermeneutica della fatticità, attraverso l'esperienza della vita religiosa¹

Abstract: *Heidegger Reader of Augustine: Towards a Hermeneutics of Facticity, Through the Experience of Religious Life*

The aim of this article is to show how the young Heidegger, in his summer course of 1921, discovers in Augustine, while interpreting Book X of the *Confessions*, a proto-phenomenologist and hermeneuticist of the factual life (or facticity). We will show that Augustine's description of Christian religious life offers Heidegger concrete material for the elaboration of his own indicative-formal interpretation of existence, itself subordinated to a strict "methodological atheism".

Keywords: Angst, Augustine, Authenticity, Existentials, Formal Indication

Nozione polisemica e concetto problematico, la «vita» che conobbe da Schlegel a Bergson, passando per Schopenhauer, Nietzsche e Dilthey, un'indubbia fortuna filosofica, costituisce il cuore e il tema unificante dell'insegnamento del giovane Heidegger a Friburgo, tra il 1919 e il 1923. La vita, che non rappresenta affatto un «semplice» slancio vitale o una pulsione biologica, indica in Heidegger l'avvenimento concreto di un contesto significativo (o mondo) per e attraverso un «Io» che, nell'esperienza vissuta quotidiana, apre questo contesto e se ne appropria nella misura in cui lo riceve; avvenimento nel quale egli accade a se stesso per la prima volta come un «sé» o «mondo del sé» (*Selbstwelt*). Più precisamente, Heidegger elabora, durante questi anni, il progetto di una *ermeneutica fenomenologica della vita fattizia*, i cui esiti più significativi possono essere rintracciati al fondamento dell'analitica del *Dasein* del 1927. Sebbene non occorra più dimostrare la ricchezza delle interpretazioni fenomenologiche che costellano queste primissime lezioni, tuttavia alcune delle chiavi ermeneutiche che hanno permesso al giovane Heidegger di dispiegare in modo originario il fenomeno della *vita* (da cui è in seguito emersa la problematica ontologico-fondamentale) meritano ancora di essere individuate. Tra queste vi è l'interpretazione critica (o distruzione fenomenologica) dell'esperienza della vita religiosa che Heidegger propone nei suoi corsi dell'inverno e dell'estate 1920 e 1921, e già prima negli appunti preparatori per un corso (annullato) del 1918-1919. Pensiamo in primo luogo alla sua «rilettura» di Agostino, su cui qui insisteremo, la quale serve al giovane Heidegger come rivelatore essenziale al fine di portare alla luce le «categorie dinamiche» fondamentali della vita, all'interno del costante ritorno a sé o auto-interpretazione che la caratterizza.

Il ricorso all'esperienza della vita *religiosa* può sembrare paradossale, dal momento che, dal 1919, secondo la sua stessa testimonianza, Heidegger aveva preso le distanze dalla fede cattolica, ritenendo che «un'indagine autenticamente scientifica, libera da ogni riserva e da qualsiasi vincolo occulto non è possibile continuando a essere realmente fedeli al punto di vista della fede cattolica»². Si aggiunga, inoltre, che egli evoca – in un senso che

* Université Laval – Québec, Canada.

¹ Il presente testo, parzialmente modificato, è la traduzione (trad. dal francese di G. Mellana) del mio articolo Arrien (2013). Ho inoltre ripreso e integrato quest'ultimo ad una più completa analisi della fenomenologia della vita religiosa del giovane Heidegger nel capitolo V del mio Arrien (2014). Per uno studio esaustivo della presenza di Agostino nel pensiero heideggeriano, cfr. Coyne (2015).

² *Vita* [1922], in GA 16, p. 43, trad. it. p. 42. Il rimando alla traduzione, qui come altrove, è indicativo; la modifichiamo dove lo riteniamo opportuno.

resta da chiarire – ciò che potremmo chiamare un «ateismo metodologico», non esitando ad affermare che «la filosofia stessa come tale è atea»³. Al contempo, non è possibile trascurare il fatto che una parte essenziale della sua opera maggiore, *Essere e tempo* (1927), si basa su una «riappropriazione» implicita di certi temi e testi fondatori della teologia cristiana⁴. Siamo dunque legittimati a chiederci quale sia il *tipo* di riflessione che permette a Heidegger di conciliare con estremo rigore l'idea di una «filosofia atea» e l'interpretazione che egli propone di quei testi nevralgici della tradizione cristiana. Emerge altresì l'esigenza di capire in quale senso l'itinerario attraverso l'esperienza della vita religiosa gli offra delle risorse propriamente *filosofiche* per pensare la vita «in generale»⁵.

1. Fenomenologia ed esperienza della vita religiosa

Le lezioni del giovane Heidegger su Paolo ed Agostino, come indica il titolo del volume che le raccoglie, sviluppano una *fenomenologia della vita religiosa*. Che cosa significa? In senso generale, la fenomenologia non si interessa tanto ai testi, quanto *all'esperienza* stessa. In queste lezioni, Heidegger non mira a fare un'esegesi delle *Lettere* di Paolo o delle *Confessioni* di Agostino, ma piuttosto a portare alla luce la struttura originaria e la dinamica propria ad una singola *situazione*, quella del credente che vive e comprende la sua esistenza secondo la fede cristiana. L'obiettivo è quello di circoscrivere ciò che costituisce il carattere proprio all'esperienza della vita religiosa che ivi si manifesta. Ora, questo carattere proprio non risiede né nei concetti teologici, né nei contenuti dogmatici, e neppure in una professione di fede. Esso si trova, secondo Heidegger, nello specifico tipo di tensione temporale ed esistenziale che anima, giustifica e guida in ogni istante la vita del cristiano. In altri termini, il «materiale» propriamente fenomenologico che interessa a Heidegger è da trovarsi nella testimonianza di Paolo ed Agostino sull'esperienza vissuta della fede cristiana nel suo «come» (e non innanzitutto nel suo *quid*), sia essa quella della fede delle origini espressa nel proto-cristianesimo (*Urchristentum*) di Paolo e dei primi fedeli, o quella delle domande tormentate di Agostino dinanzi a sé e a Dio. E se Heidegger riserva un trattamento particolare a questa esperienza della religiosità cristiana, è perché vi scova una dimensione niente meno che *paradigmatica* rispetto al suo progetto filosofico di delucidazione dell'esperienza vissuta in generale⁶. Progetto che, all'inizio degli anni '20, si esprime nel titolo di «ermeneutica fenomenologica della vita fattizia» o «ermeneutica della fatticità».

In breve, essa consiste ad elaborare un'interpretazione della vita vissuta *in direzione delle sue più proprie possibilità di auto-chiarimento*, tali da manifestarsi già sempre nell'esperienza quotidiana, anche solo in modo parziale ed inautentico. Heidegger tenta di esplicitare filosoficamente la coesione dinamica della vita «fattizia», cioè sempre mia o tua, senza per questo utilizzare delle categorie formali che sarebbero *estrane* al movimento incessante della vita. Si tratta di un'interpretazione che, così facendo, traccia il contorno di un «mondo del sé (*Selbstwelt*)» che non è mai dato né costituito in anticipo, ma di cui al contrario ci si appropria e lo si riceve all'interno dell'esperienza significativa e preteorica del «mondo ambiente (*Umwelt*)» e «condiviso (*Mitwelt*)»; esperienza a partire dalla quale il mondo del sé si comprende, si interpreta e «si affina» costantemente⁷. L'ermeneutica

³ GA 61, p. 199, trad. it. p. 226. Cfr. *ivi*, pp. 195-196, ed anche GA 20, pp. 109-110.

⁴ Lo attesta, in primo luogo, il corso dell'inverno 1920/21 (GA 60, «Einleitung in die Phänomenologie der Religion»), dedicato alle epistole di Paolo, così come pure il corso dell'estate 1921 (GA 60, «Augustinus und der Neuplatonismus»), al quale ci atteniamo in questo studio, incentrato sulle *Confessioni* di Agostino. Anche Lutero è una figura fondamentale per la genesi «teologica» del pensiero heideggeriano; su quest'ultimo aspetto, si consulteranno, tra gli altri, van Buren (1994) e Sommer (2005).

⁵ Occorre notare che, in senso stretto, l'idea di «vita in generale» è priva di senso per Heidegger, se è vero che la vita è sempre e solo «fattizia», cioè mondana, evenemenziale e «ipseizzante». Cfr. GA 56/57, p. 73 e ss.

⁶ Cfr. GA 58, p. 61.

⁷ Cfr. *ivi*, §14, pp. 59-64. Si tratta, in questo passo, di tre poli intenzionali all'interno dei quali la vita si vive già sempre come mondo: «La vita va incontro in ogni momento del suo corso a un diverso pezzo di mondo, o "lo è" essa stessa. La vita non è qualcosa che abbia bisogno di cercare qualcos'altro – come se fosse prima vuota e solo successivamente dovesse cercare un mondo per riempirsene – bensì vive sempre in qualche modo *nel suo mondo*» (*ivi*, p. 34, trad. it. p. 28).

heideggeriana della vita costituisce quindi lo svelamento, per mezzo di una «decostruzione» o «distruzione» (*Destruktion*) metodica dell'esperienza vissuta, delle possibilità originarie d'auto-comprensione di cui ciascuno costantemente dispone al fine di comprendersi ed appropriarsi del sé, prima d'ogni riferimento specificamente teorico. Ora, è appunto questa possibilità di appropriazione a sé che Heidegger svela, in modo *affatto esplicito e paradigmatico*, dapprima nel proto-cristianesimo paolino, poi, e in modo più marcato, nelle domande agostiniane.

Scopo dell'indagine heideggeriana, nel caso in cui fosse necessario ricordarlo, *non è fare l'apologia della fede cristiana*. Ciò che lo interessa, come vedremo, è il *modo* in cui il credente si appropria originariamente della sua esistenza «in Dio», nella stretta misura in cui questa appropriazione coincide con l'esigenza «pratica» che egli assegna alla filosofia stessa. Quest'ultima, invece di essere associata in primo luogo ad una dottrina o ad un insieme di teorie specifiche, è in effetti compresa da Heidegger come una forma di «pratica teorica» o «*praxis filosofica*», attraverso la quale la vita ha la possibilità di chiarirsi a se stessa. L'ermeneutica della fatticità rappresenta questa *praxis filosofica* che, facendo emergere esplicitamente le possibilità di comprensione e d'accesso a sé inerenti all'esperienza vissuta, scopre e incarna la via concreta di un «contro-movimento (*Gegenbewegung*)» riguardo al movimento di «rovina (*Ruinanz*)» della vita, cioè la tendenza della vita a «richiudersi» e a «fissarsi» su dei contenuti di senso oggettivi, volendo sfuggire alla sua determinazione e alla sua mobilità originarie⁸.

La novità di una considerazione filosofica della «via vissuta», così come l'interpretazione che Heidegger proporrà dell'esperienza della vita religiosa, consiste in una prospettiva esplicativa e concettuale ben precisa che Heidegger chiama «indicazione formale». Si tratta di una prospettiva che non mira innanzitutto al contenuto del senso (dell'esperienza vissuta) così da fissarlo in definizioni, ma all'«*effettuazione (Vollzug)*» dei rapporti di senso originari costantemente aperti dai vissuti. Più precisamente, Heidegger s'interessa all'esperienza vissuta (o fatticità) in quanto essa compone incessantemente un mondo di significati preteorici. Ora, per ogni vissuto, questi significati si declinano in almeno tre modi: secondo il «senso del contenuto (*Gehaltssinn*)» del fenomeno in causa, ossia *ciò che è*; secondo il suo «senso referenziale (*Bezugssinn*)», per cui ogni vissuto di senso è *orientato e si rapporta a qualcosa*; secondo il suo «senso d'effettuazione (*Vollzugssinn*)», nella misura in cui ogni significato si attua fattizialmente per un sé, e quindi «si effettua» o «si compie» concretamente in funzione dell'orizzonte di senso al quale la vita nel suo insieme si relaziona. Il senso d'effettuazione (*Vollzugssinn*) non è mai determinato una volta per tutte, ma corrisponde alla dimensione propriamente aperta ed evenemenziale d'ogni significato vissuto. Dal momento che i concetti che utilizza devono riflettere prioritariamente la non fissazione del senso d'effettuazione, Heidegger ricorre ad una prospettiva «indicativa formale». Invece di rivolgersi a nozioni sedimentate dalla tradizione e fissate sul senso di contenuto dei fenomeni, Heidegger, per descrivere l'esperienza della vita fattizia in generale e l'esperienza della vita religiosa in particolare, ricorre a delle «indicazioni formali», vale a dire a concetti aperti il cui pieno significato implica che sia costantemente «riattivato» l'orizzonte fattizio da cui procedono, all'interno del mondo del sé.

Il corso su Agostino, dedicato al libro X delle *Confessioni*, mostra forse più chiaramente di quello sulle epistole paoline, come la prospettiva indicativa-formale di Heidegger guidi la «decostruzione» dell'esperienza della vita religiosa cristiana, donde la nostra scelta di insistervi. Qui, Heidegger rilegge il libro X delle *Confessioni* di Agostino guidato implicitamente dal suo stesso procedimento ermeneutico, la cui caratteristica fondamentale è, come abbiamo ricordato, di non fissarsi sul contenuto dei concetti cristallizzati, quanto d'accompagnare il vissuto con delle indicazioni formali il cui senso di effettuazione deve essere costantemente riattivato. Senza dover considerare l'insieme delle *Confessioni* o seguire passo a passo la lettura che Heidegger fa del libro X⁹, vedremo come

⁸ Cfr. GA 61, pp. 131-132 e GA 60, p. 205.

⁹ In generale, il libro X costituisce un momento cerniera nelle *Confessioni*. A partire dalla sua esperienza vissuta, descritta nelle sue espressioni concrete e singolari (libri I-IX), Agostino esamina il movimento, gli

egli «deteologizzò» l'esperienza della vita religiosa in Agostino, e come al contempo vi attinga e conservi, in una forma «secolarizzata», alcuni momenti strutturanti per la sua ermeneutica della vita e per la futura analitica esistenziale. Verrà in chiaro che è sondando la maniera in cui Agostino ricerca, interrogando se stesso, il senso d'essere dell'uomo e di Dio nei loro reciproci rapporti, che Heidegger giunge a specificare, nella sua interpretazione, l'articolazione concreta tra i rapporti di senso della vita fattizia e la loro orientazione verso un senso «genuino» di effettuazione del sé¹⁰.

2. Ricerca di Dio e ricerca di sé

Agostino cerca Dio nell'universo coi sensi e nella sua memoria con la riflessione – talvolta persino ai limiti della sua riflessione: «Infatti, o Signore, io mi logoro in tali questioni; mi logoro in me stesso; sono diventato a me stesso un terreno irto di difficoltà e fonte di sudore»¹¹. Egli si relaziona così nell'atto di cercare a colui che, in quest'atto, si svela e al contempo gli sfugge: Dio, vita della sua vita (*vita vitae*). La ricerca di Dio è per Agostino una ricerca di sé e viceversa, nella misura in cui è in se stesso che scopre i cammini che portano a Dio oppure se ne discostano. È quindi con un esame della sua stessa vita che egli sonda il suo rapporto con Dio, ma così facendo trova pure se stesso. Colui che si esaurisce su se stesso non è «colui dal quale il cercare prende le mosse dirigendosi da qualche parte, oppure nel quale il cercare accade, giacché l'effettuazione del cercare stesso è piuttosto qualcosa che fa parte del sé»¹². In questo modo, secondo Heidegger, il senso e le vie per cui la ricerca di Dio conduce al sé, passano, in Agostino, per una proto-ermeneutica della vita fattizia. Il tentativo heideggeriano è allora quello di portarla alla luce.

Per Agostino, la *vita beata*, la felicità genuina, risiede in Dio. La vita felice in Dio come fine ricercato rappresenta l'orizzonte che motiva ed orienta il suo domandare. Da un punto di vista indicativo formale, il domandare manifesta la sua originarietà nella misura in cui prende in conto, innanzitutto, il senso d'effettuazione della vita felice e non il suo contenuto o tenore di senso:

Tutti, assolutamente tutti vogliamo essere felici. [...] Uno gode di una cosa e un altro di un'altra? E così tutti sono d'accordo nel voler essere felici, come sarebbero d'accordo, se si interrogassero in proposito, nel dire che vogliono godere, e tal gioia chiamano felicità. Chi per una strada, chi per un'altra, ma tutti mirano alla stessa meta: godere¹³.

Agostino, secondo Heidegger, interroga il *come* del «cercare» (Dio). Sono, in primo luogo, il *modo* e la *maniera* di questa ricerca della vita felice in Dio e il modo della sua effettuazione vissuta a costituire l'oggetto della sua riflessione. Così, nota Agostino, nonostante tutti gli uomini vogliano essere felici, non tutti gli uomini cercano Dio. Forse perché taluni desiderano una gioia minore e preferiscono scientemente una gioia falsa a «quella che nasce dalla verità (*de veritate*)»¹⁴? Evidentemente, no. Nessuno *vuole* accontentarsi di meno, nessuno *vuole* essere ingannato e ciascuno desidera la vera gioia. Ma se tutti gli uomini vogliono la felicità vera e genuina, non tutti la vogliono abbastanza: «[...] Tutti la vogliono [la vita felice], ma poiché “i desideri della carne si oppongono a quelli dello spirito”, sicché non fanno quello che vogliono, costoro si ripiegano su quello che possono e se ne accontentano, perché quello che non *possono*, non lo *vogliono* con la volontà necessaria affinché diventi loro possibile»¹⁵. L'accesso alla felicità e ai suoi modi concreti di effettuazione (vale a dire il “come” della ricerca di Dio) sono qui posti nei termini della

orientamenti e le motivazioni *strutturali* della sua anima rispetto al vissuto (libro X). Ciò gli fornisce la base per innalzarsi verso l'indagine della natura dell'anima «in sé» e del suo rapporto con Dio (libri XI-XIII).

¹⁰ Sulla lettura di Agostino da parte del giovane Heidegger, si possono tra gli altri consultare: von Herrmann (2001), Coyne (2011), Sommer (2011), Arrien (2013).

¹¹ Agostino (2005), libro X, cap. XVI, p. 473.

¹² GA 60, p. 192, trad. it. p. 250.

¹³ Agostino (2005), libro X, cap. XXI, pp. 483-485.

¹⁴ Ivi, libro X, cap. XXIII, p. 487.

¹⁵ Ivi, libro X, cap. XXIII, pp. 485-487.

volontà. Nessuno vuole sbagliarsi eppure molti *si* ingannano nella loro *maniera* d'accogliere la via felice, giacché, sebbene aspirino alla verità, non sono pronti a rimettere in questione *ciò che* costituisce la loro esistenza attuale, né, di conseguenza, a mettersi in questione radicalmente.

Ognuno, così facendo, evolve senza sosta in una non trasparenza a se stesso e tende costantemente, nel suo essere-sé, a decadere (*abfallen*) dalla sua autentica vocazione alla felicità nata dalla verità (in Dio). Non che questa vocazione sparisca una volta per tutte; si trova piuttosto *pervertita*:

Il loro amore per la verità è di tal natura che, qual si sia l'oggetto del loro amore, vogliono che esso sia la verità [...]. E così odiano la verità, per amore di quello che prendono per verità. Ne amano la luce, ne odiano l'accusa. Non voglio essere ingannati e vogliono ingannare: quindi amano la verità quando si svela, la odiano quando li rivela¹⁶.

In altri termini, il momento dell'appropriazione di sé, in cui ad ogni momento si gioca il senso dell'effettuazione della vita felice, diventa un mentire *a sé* ed un ingannarsi. L'uomo si sforza di instillare del senso nella sua vita, ma rifiuta di vedere e di capire che si spreca in «sforzi né genuinamente, né radicalmente appropriati»¹⁷. Scivolando verso la facilità, sul cammino della felicità imbocca la direzione sbagliata, perseguendo una gioia falsa che prende per vera, perché disponibile, abbassandosi «a ciò che [...] è loro direttamente disponibile, nelle consuete e circostanti significatività del mondo e del sé»¹⁸. Detto altrimenti, il sé perlopiù si priva del se stesso a favore di una auto-comprensione motivata da e diretta verso il mondo ambiente.

Secondo Heidegger, la meditazione agostiniana manifesta, da un punto di vista indicativo formale, la sua originalità nel fatto che Agostino considera per prima cosa il senso d'effettuazione della vita felice e non il suo contenuto o tenore di senso. Agostino individua così sin da subito, lo si è visto, il carattere specifico della possibilità «di avere» la felicità. Non si tratta, per esempio, di possederla come si possiede una conoscenza teorica. Quest'ultima, in effetti, basta a se stessa, mentre l'idea della felicità fa sì che «vogliamo ancora ed ancora raggiungerla per essere felici»¹⁹. Agostino considera la *vita beata* in funzione dell'accesso specifico che essa esige rispetto al modo di essere che le è proprio (e questo intenso come effettuazione del senso d'essere del sé). La domanda: «che cosa è la vita felice?» diventa: «come si *ha* la vita felice?». Tutti trascorrono la loro vita a cercare la più grande felicità, ma non tutti «hanno» la loro vita allo stesso modo; la vita felice dipende dal modo in cui ciascuno vi si rapporta ad ogni momento. In tal senso, Heidegger vi scorge in prima battuta un'indicazione formale e non una definizione: «Indicata formalmente, la *beata vita* in quanto tale e riguardo al «come» del suo esserci è una sola. In senso proprio qui si tratta del singolo, di *come* egli se ne appropria. Ce n'è *una sola* genuina; e quella, di nuovo, e proprio essa per il singolo»²⁰.

Orientando la sua ricerca verso l'effettuazione della vita felice, Agostino si trova dunque a interrogare quest'ultima a partire dalla *situazione concreta* da cui essa emerge, quella di un sé in costante disequilibrio rispetto a se stesso. Il domandare rivolto verso Dio ritorna così verso il sé e, più precisamente, verso il *modo* di essere del sé, che apre la possibilità del rapporto autentico a Dio. Giacché se Dio risponde chiaramente a tutti coloro che lo consultano, non tutti però lo intendono chiaramente²¹. Ciò significa che è nella *maniera* di intendere, nel «*come*» proprio ed appropriato alla postura dinanzi a Dio che risiede la possibilità di una *conversione* genuina. Lo stesso Agostino ha abbracciato tardi la vera fede: «Tardi ti ho amata (*sero te amavi*), o bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho

¹⁶ Ivi, libro X, cap. XXIII, p. 487.

¹⁷ GA 60, p. 200, trad. it. p. 260.

¹⁸ Ivi, p. 197, trad. it. p. 256.

¹⁹ Agostino (2005), libro X, cap. XXI, p. 483.

²⁰ GA 60, p. 197, trad. it. p. 256.

²¹ Cfr. Agostino (2005), libro X, cap. XXVI, p. 491.

amata»²². In termini heideggeriani, ciò si traduce: «Tardi sono giunto nello stadio della vita fattizia in cui mi sono messo in condizione di amarti»²³. Ciò che qui interessa a Heidegger, è dunque la *situazione* concreta che *permette* (o meno) l'effettuazione autentica del senso della vita, l'appropriazione a sé del sé.

3. Dispersione e tentazione

Qual è la situazione vissuta, la situazione fattizia di colui che cerca di «intendere» Dio? Agostino, che desidera «riempirsi» di Dio, afferma di essere «a carico di se stesso (*oneri mihi sum*)». Tale è l'affezione fondamentale della vita (nel senso della *Befindlichkeit* di *Essere e tempo*)²⁴. La vita è fatta di affanni e difficoltà (*molestias et difficultates*) sempre rinnovate. Nella sua fatticità, essa è determinata dalla costante cura di sé (*cura*) o, per utilizzare una traduzione più fedele all'espressione del *giovane* Heidegger, dal suo «essere-preoccupato (*Bekümmertsein*)». L'esperienza della preoccupazione inquieta (*souciante*, *Bekümmern*) caratterizza il movimento proprio del sé situato. Giammai l'uomo conosce la pienezza, che è prerogativa divina: «Nelle avversità aspiro al benessere (*prospera*), nel benessere temo le avversità. Vi è tra questi uno stato intermedio in cui la vita umana non sia tentazione?»²⁵.

Questa domanda custodisce, secondo Heidegger, tutta l'attualità dell'indagine agostiniana per la sua ermeneutica della vita. Essa descrive, in un primo tempo, il modo d'essere della vita come affanno e tribolazione costanti e, nella fattispecie, la preoccupazione e la cura del sé per se stessi (*curare*), manifestazioni dell'accentuazione della vita fattizia sul mondo del sé. Quale che sia la situazione concreta che gli incombe, l'uomo è preda dell'inquietudine e della preoccupazione, poiché né la felicità né l'avversità comportano la garanzia della loro durevolezza. La felicità provoca l'inquietudine di fronte a ciò che potrebbe annientarla. L'avversità nutre un'insoddisfazione preoccupata sotto forma di un desiderio costante di accedere alla felicità. Agostino restituisce così una descrizione al contempo concreta e formale (cioè, indicativa formale) della vita fattizia: non si occupa tanto del contenuto della felicità o dell'avversità, ma del «come» della loro effettuazione.

D'altro canto, l'apprensione per l'avversità e l'aspirazione alla fortuna come modi di effettuazione della *molestia* dischiudono l'orizzonte *evenemenziale e temporale*, ad ogni istante rinnovato, della vita fattizia. Il timore dell'avversità, così come il desiderio di felicità implicano un rapporto all'ad-venire nel modo dell'attesa. Così facendo, Agostino pone il senso *storico* a fondamento della sua riflessione ed interrogazione dell'esistenza umana. Il senso del sé si apre e si compie come senso storico, poiché la vita s'iscrive già sempre «in uno specifico *orizzonte di attesa* (*Erwartungshorizont*) fattiziamente concreto»²⁶. Nella preoccupazione per l'avvenire, che si tratti di timore o di speranza, il sé si esperisce come «un esperire storico [...]. Motivo fondamentale: lo storico nella *cura* stessa»²⁷.

Questi innesti «storici» del vissuto (apprensione e speranza) che caratterizzano la situazione fattizia dell'uomo rivelano, inoltre, la tensione – la «lacerazione (*Zwiespältigkeit*)» – cui sottostà la vita e all'interno del quale essa si compie. Incalzato sia dal timore, sia dal desiderio, l'uomo tende a sparpagliarsi, a disperdersi nella molteplicità (*defluxus in multum*), ossia, per Heidegger, nella molteplicità delle significatività in cui vive. Talvolta queste significatività sono felici (esigenti e pertinenti rispetto alla direzione in cui s'iscrivono), talvolta avverse (costituiscono un freno ed un ostacolo rispetto allo sforzo compiuto)²⁸. È per l'appunto nella tendenza alla dispersione – che annuncia l'esistenziale della deiezione (*Verfallenheit*)²⁹ – e non nella *cura* come tale, che risiede il vero pericolo per l'uomo.

²² Ivi, libro X, cap. XXVII, p. 491.

²³ GA 60, p. 204, trad. it. p. 264.

²⁴ SZ, §29, pp. 134-140.

²⁵ Agostino (2005), libro X, cap. XXVIII, p. 493.

²⁶ GA 60, p. 207, trad. it. p. 267.

²⁷ Ivi, p. 208, trad. it. p. 268.

²⁸ Ivi, p. 207.

²⁹ SZ, §38, pp. 175-180.

Nella dispersione, scrive Heidegger, «la vita effettiva si forma da sé e per sé una direzione del tutto determinata delle possibili situazioni che si attende implicitamente nel *defluxus* stesso: *delectatio finis curae*»³⁰. La cura è volta al godimento e questo volgersi conduce la vita a dissiparsi, correndo il rischio di cortocircuitare le sue possibilità di effettuazione genuina. È dunque necessario determinare i modi della preoccupazione inquieta (*souciante*, *Bekümmern*) secondo cui si compie o dovrebbe compiersi l'inquietudine costitutiva della vita. Per Agostino, il modo d'effettuazione proprio di una vita volta a Dio è la continenza. «Per merito della continenza noi siamo raccolti e ricondotti a quell'Uno, che abbiamo perduto riversandoci nella molteplicità»³¹. In termini heideggeriani, la continenza diventa «contro-movimento (*Gegenbewegung*)»: l'esistenza autentica si muove in un «contro-movimento rispetto alla dispersione, al disgregamento della vita»³².

Il vissuto «storico» della cura di sé, in qualsiasi momento incline alla dispersione, assume in Agostino una forma ben precisa, quella della *tentazione*, attraverso la quale il sé si esperisce concretamente come un fardello. È il carattere fondamentale a partire da cui Agostino vive la vita: «La vita umana su questa terra non è forse sempre tentazione?»³³. In altri termini, la tentazione configura innanzitutto e perlopiù la situazione fattizia vissuta e la sua coesione referenziale, a titolo di *possibilità* data di effettuazione e orientazione del senso³⁴. Di fronte al fenomeno della tentazione, sono possibili due tendenze: la dispersione (*defluxus*) e la continenza (*continentia*). Nella prima la vita decade, mentre nella seconda si avvicina al suo fine, ossia la vera gioia. Nell'esperienza della tentazione, il sé è in ogni momento nel pericolo di perdersi, trovandosi così intimato a decidersi per la verità (in Dio), malgrado la costante incertezza su se stesso.

Nella più tarda prospettiva di *Essere e tempo*, occorrerebbe dire che la tentazione agostiniana corrisponde alle *possibilità* di essere dell'esserci nella quotidianità; quelle che egli apre e che a lui si aprono perlopiù secondo la tendenza alla deiezione (*Verfallen*). Lo stesso Heidegger, in un appunto, evoca per la tentazione lo statuto di «vero e proprio esistenziale»³⁵. Mentre, però, in Heidegger l'esserci inautentico della quotidianità rinvia alla possibilità dell'esistenza autentica nella decisione anticipatrice, secondo Agostino colui che ha la possibilità di cadere non può trovare in sé solo la possibilità di risollevarsi, così neppure colui che è tentato quella di resistervi. Solo la grazia di Dio offre un sostegno sicuro: «Una sola è la speranza, una sola la fiducia, una sola la promessa salda: la tua misericordia»³⁶; «Tutta la mia speranza non è riposta se non nella tua grande misericordia»³⁷. L'uomo vive nella tentazione, nella possibilità di cadere e sa che questa possibilità non sarà mai abolita: «Un conto è alzarsi tosto, un altro non cadere mai»³⁸. Agostino, facendosi testimone, confessa: «Sento che le ferite [...] non mi vengono mai risparmiare»³⁹. E ciò vale per ciascuno: «Per di più nessuno deve ritenersi sicuro in questa

³⁰ GA 60, p. 207, trad. it. p. 267.

³¹ Agostino (2005), libro X, cap. XIX, p. 495.

³² GA 60, p. 205, trad. it. p. 265.

³³ Agostino (2005), libro X, cap. XVIII, p. 493.

³⁴ La tentazione, al contempo rivelatore e maschera di questo pericolo, assume in Agostino tre forme precise: la concupiscenza della carne (che coincide con la voluttà dei sensi in ogni sua forma), la concupiscenza degli occhi (intesa come «voluttà» del sapere) e l'orgoglio della vita. Così dicendo, non si tratta tuttavia di incasellare l'esperienza, la quale forma piuttosto sempre un tutto, ma semplicemente di abordarne differenti modi di effettuazione secondo specifiche prospettive. In ogni caso, ciò che le esperienze agostiniane mettono in evidenza non riguarda in primo luogo processi fisici o eventi considerati per sé, ma, dirà Heidegger, il loro «nel loro pieno "come" fattizio, in cui io ho e sono il mondo e la mia vita» (GA 60, p. 214, trad. it. p. 275). In altre parole, Agostino non utilizza, nelle sue analisi delle forme della tentazione, delle definizioni cristallizzate o dogmatiche, quanto delle indicazioni formali tratte dall'esperienza fattizia della vita – da cui l'interesse, per Heidegger, di farne l'oggetto di una decostruzione fenomenologico-ermeneutica.

³⁵ GA 60, p. 256, trad. it. p. 327. Il carattere «tentatore» dell'esperienza della vita sarà in seguito esplicitamente ripreso in *Essere e tempo*, per descrivere la motilità quotidiana dell'essere-nel-mondo: «L'esserci prepara a se stesso la tentazione costante alla deiezione. L'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*» (SZ, §38, p. 177, trad. it. p. 217).

³⁶ Agostino (2005), libro X, cap. XXXII, p. 505.

³⁷ Ivi, libro X, cap. XXVIII, p. 493.

³⁸ Ivi, libro X, cap. XXXV, p. 517.

³⁹ Ivi, libro X, cap. XXXIX, p. 525.

vita, che è detta una continua tentazione, sicché chi da cattivo è diventato buono, non possa anche da buono ricadere nel peggio»⁴⁰. Nella tentazione, l'inquietudine si fa particolarmente opprimente, dal momento che ciò che inquieta, l'ad-venire indeterminato, non dipende più dal mondo ambiente, ma appunto dal sé che esperisce costantemente la sua finitudine ed impotenza: «Forse che non sono [...] nell'incertezza di me stesso?»⁴¹; «qui posso essere, e non voglio; là voglio essere, e non posso; qui e là, infelice»⁴². Per Agostino, che s'interroga e si scruta, è inevitabile riconoscere che: «Sotto i tuoi occhi sono diventato un enigma (*quaestio*) per me stesso, e questa è proprio la mia debolezza»⁴³.

4. Il sé in questione

Il sé, assalito dal dubbio su se stesso, vive dunque nella più intima inquietudine – matrice del concetto d'angoscia in *Essere e tempo*⁴⁴ –, da cui il peso decuplicato del suo «essere-a-carico-di-se-stesso». Persino la certezza dell'«io sono» diventa problematica, al punto da dissolversi nei modi polimorfi assunti dall'esperienza fattizia nella caduta. L'esperienza del sogno, per esempio, durante il quale Agostino cede alle tentazioni carnali per altro rifuggite allo stato di veglia, lo precipita in un abisso di perplessità: «Forse che allora io non sono io, Signore Dio mio? Vi è dunque tanta differenza tra me e me in quel momento in cui passo dalla veglia al sonno o da questo ritorno alla veglia?»⁴⁵. Questa crepa nel senso dell'«io sono» svela ancora una volta l'affanno o la tribolazione (*molestia*) come nervo della fatticità, facendo scorgere nel cuore dell'ipseità, dell'essere-se-stesso, «qualcosa che è in noi, che noi stessi “siamo” eppure non siamo»⁴⁶.

Nella non trasparenza che lo caratterizza, il sé giunge quindi a diffidare di se stesso: «Porto in me delle tenebre lacrimevoli che mi tolgono la visione netta delle mie facoltà interiori, tanto che l'animo, quando interroga se stesso sulle proprie forze, sa di non potersi fidare del proprio giudizio, perché spessissimo il suo interno rimane occulto, se l'esperienza non lo porta a galla»⁴⁷. Agostino sa che c'è sempre una possibilità di effettuazione contraria a quella che egli cerca. È consapevole del *pericolo* in agguato, quello di «cedere all'“attrazione” e cadere nel non genuino»⁴⁸. Pericolo che non solo spiega che «l'effettuazione dell'esperienza si trova sempre nell'incertezza»⁴⁹, ma che inoltre accentua il curarsi e l'essere pre-occupato dalla vita.

All'interno della vita cristiana, è nell'esperienza della *molestia* e della *tentatio* che si manifesta concretamente il fatto d'avere delle *possibilità* e, di conseguenza, il vissuto della *decisione*. La vita fattizia, accentuata sul sé, si decide sempre per questo o quel possibile. Questa possibilità che ha la vita di scegliere se stessa, nell'esperienza della tentazione rappresenta un fardello e un «peso», un affanno. Ma, al contempo, si tratta pur sempre di un modo di effettuazione proprio alla vita che, nel suo permanente rinnovarsi, ne manifesta due tratti essenziali: la tendenza del sé ad «appropriarsi» di sé in un curarsi (di sé) permanente, e l'orizzonte storico in cui si iscrive questa «appropriazione»⁵⁰. Esperendosi costantemente come *molestia*, la vita si «*possibilizza*» nei suoi «come» fattizi e s'apre a nuove situazioni – nuove occasioni di tentazione.

⁴⁰ Ivi, libro X, cap. XXXII, p. 505.

⁴¹ Ivi, libro X, cap. XXXVII, p. 523.

⁴² Ivi, libro X, cap. XL, p. 527.

⁴³ Ivi, libro X, cap. XXXIII, p. 507.

⁴⁴ Cfr. SZ, per esempio §40, pp. 184-191; cfr. anche GA 60, p. 268, dove, in relazione all'idea di possibilità, Heidegger tematizza per la prima volta il concetto d'angoscia (*Angst*). Cfr. ivi, p. 292 e ss.

⁴⁵ Agostino (2005), libro X, cap. XXX, p. 495.

⁴⁶ GA 60, p. 213, trad. it. p. 275.

⁴⁷ Agostino (2005), libro X, cap. XXXII, p. 505.

⁴⁸ GA 60, p. 209, trad. it. p. 233.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 243, trad. it. p. 310: «La vita, dunque, in cui in generale può essere esperito qualcosa come la *molestia*, e nella quale – in quanto vita in sé crescente, perveniente a se stessa – si sviluppano le possibilità della *molestia*, è tale che il suo essere *si fonda* su un radicale avere-se-stessi (*Sichselbsthaben*), inteso come qualcosa che, conformemente all'effettuazione, agisce solo e pienamente nella *sua* fatticità storica».

Tramite l'interpretazione heideggeriana, la prevalenza del mondo del sé e l'effettuazione fattizia (storica) del senso come categorie descrittive-ermeneutiche della vita trovano una conferma nell'esperienza vissuta della fede descritta da Agostino. Tuttavia, a partire dalla riflessione agostiniana, Heidegger tenta di portare la propria analisi un passo oltre. In effetti, come si è visto, nonostante la dispersione (*defluxus*) incarni perlopiù, di fronte alla tentazione, la direzione concreta imboccata dal senso di effettuazione della vita, la direzione della continenza (*continentia*) è parimenti possibile. Da questo punto di vista, la *molestia* manifesta il pericolo della perdita di sé e, al contempo, comporta la possibilità di una decisione, sempre reiterata, di voltarsi interamente verso Dio, malgrado l'incertezza che attanaglia il sé.

Molestia: un “come” dell’esperire, un peso e una messa in pericolo (*Gefährdung*) per l’avere se stessi – nella piena fatticità –, “avere se stessi” che, in quanto fattizio, è tale da compiere da sé questa minaccia e figurarsela. Nell’effettuazione concretamente genuina dell’esperienza si dà la possibilità della caduta, però nell’auto-apprensione (*Selbstbekümmern*) più propria e radicale di se stessi si dà nel contempo l’“occasione” piena, concreta e fattizia di pervenire all’essere della vita più propria⁵¹.

Visto a partire da *Essere e tempo*, questo passaggio costituisce una tappa importante. Senza ancora sviluppare l’idea di ontologia fondamentale, né quella d’esistenza (in)autentica, Heidegger parla da un lato dell’«essere» della vita, dall’altro della vita «più propria». La lettura di Agostino non ha dunque semplicemente confermato le categorie ermeneutiche iniziali del giovane Heidegger riguardo alla mobilità della vita fattizia, ma ha anche stabilito nuovi spunti per lo sviluppo ulteriore del suo pensiero. Tuttavia, se sembra profilarsi il passaggio da una ermeneutica della fatticità a un’ontologia dell’esserci inautentico, per il momento tale passaggio ha senso solo all’interno dell’orizzonte cristiano del pensiero di Agostino. Dio rappresenta in Agostino il «valore» che permette di valutare la più o meno grande autenticità della vita. Com’è possibile che Heidegger segua Agostino nel suo sforzo di valutazione, senza tradire l’ingiunzione formale indicativa che guida il suo approccio? Ingiunzione che, ricordiamolo, vieta di *fissare* l’effettuazione del senso, ossia di *crystallizarne* le possibilità, conferendole un contenuto o una referenza predeterminata.

5. Il senso d’effettuazione della vita genuina

La questione è la seguente: se la lettura heideggeriana di Agostino è in un primo tempo consistita nel rintracciare le anticipazioni o preconcetti (*Vorgriffe*) originari sottesi al pensiero di quest’ultimo dal punto di vista di un’ermeneutica della vita fattizia, questa stessa lettura si chiude su una critica della postura agostiniana. Ragione di ciò è l’adozione della concettualità greca⁵², inappropriata in fin dei conti a rispettare la mobilità che caratterizza l’effettuazione fattizia del senso nel quale il sé avviene a se stesso. Benché Agostino abbia, da più punti di vista, radicato la propria riflessione nel senso di effettuazione della vita fattizia, Heidegger ritiene che egli resti, in definitiva, prigioniero di un sistema concettuale fondamentalmente inadeguato a cogliere la fatticità della vita in modo radicale. Il problema è nella fattispecie il pensiero neoplatonico, che certo Agostino critica⁵³, ma da cui trae ispirazione per la sua concezione del Dio come *summum bonum*.

L’origine greca della caratterizzazione agostiniana di Dio risulta chiaramente nel concetto di *fruitio dei* (godimento di Dio), che Agostino prende in prestito dal neoplatonismo. Sebbene Agostino, contrariamente a Plotino, non faccia culminare la *fruitio* nell’intuizione ma la radichi nella concezione propriamente cristiana della vita fattizia, egli

⁵¹ Ivi, p. 244, trad. it. p. 311. Cfr. *ibidem*: «La *molestia* si determina quindi secondo il “come” dell’avere-se-stessi (*Sichselbsthaben*) nel “come” dell’effettuazione fattizia dell’esperienza. (Come “la vita” ha se stessa, *può* avere se stessa (*sich selbst haben kann*), storicamente e fattizamente)».

⁵² Gli elementi essenziali di questa critica posso essere reperiti in varie note manoscritte, così come negli appunti delle lezioni redatti da Oskar Becker, e raccolti dall’editore come “Appendice II” al corso dell’estate 1921; cfr. *ivi*, pp. 270-299.

⁵³ Cfr. per esempio Agostino (2005), libro X, cap. XLII, pp. 529-531.

stabilisce, come i neoplatonici, una «distinzione tra cose visibili e invisibili; quelle visibili sono da utilizzare (*uti*) per altri fini; da fruire (*frui*) sono solo le cose invisibili»⁵⁴. Solo di Dio, essere invisibile che rappresenta il sommo bene (*Deus summum bonum*) e la somma bellezza (*Deus summa pulchritudo*), è permesso godere. È questo godimento che promette la *vita beata*. Ed è questa promessa che conforta la fede di fronte alle tentazioni e alle prove dell'esistenza sulla terra. In questa prospettiva, la perversione (*perversio*) consiste precisamente a godere delle cose di questo mondo, laddove esse dovrebbero essere solo dei mezzi per unirsi a Dio, e ad utilizzare ciò di cui dovremmo godere per scopi mondani. Per Heidegger, «il *frui* è quindi la caratteristica di fondo dell'atteggiamento fondamentale di Agostino nei confronti della vita stessa»⁵⁵.

Il problema, dal punto di vista di un'ermeneutica della vita fattizia originaria, è che una tale postura poggia su un *ordine di valori*. Agostino concepisce Dio al vertice di una *scala gerarchica* di enti possibili per l'utilità o per il godimento. La concezione di Dio come *summum bonum* rimanda ad un'assologia in cui Dio risulta *valutato* come *buono* e *comparato* al resto dell'ente in quanto *summum*. Il ricorso ad una classificazione gerarchica dell'ente secondo il suo contenuto orienta la riflessione di Agostino verso un orizzonte tematico incompatibile col principio dell'indicazione formale e, al contempo, incompatibile col senso fattizio della vita: «La *fruitio Dei* si pone in ultima analisi in antitesi con l'aver il sé; le due cose non nascono dalla medesima radice, bensì sono cresciute insieme dall'esterno»⁵⁶. Giacché cercare Dio come bene supremo al fine di goderne, significa aspirare al *riposo*, alla quiete in Dio: «Inquieto è il nostro cuore fintanto che non riposa in te»⁵⁷; una *quies* che tradisce la vitalità della vita, ed espelle Dio dal suo movimento storico (istoriale) e sempre inquieto. Come riassume lucidamente Pöggeler, «Agostino vive e pensa a partire da quell'inquietudine che appartiene alla vita reale; eppure nel quietismo della *fruitio Dei*, che ha la sua origine nel pensiero neoplatonico, egli non coglie più l'esperienza fattuale della vita, e finisce per tradire se stesso»⁵⁸.

Per Heidegger, Agostino non poteva che finire in un vicolo cieco, nella misura in cui, non avendo chiaramente individuato i presupposti sottesi alla sua riflessione, ne restava necessariamente prigioniero. Ha per così tentato di «fare il nuovo col vecchio», ma gli stessi concetti che egli riprende dai Greci pervertono l'esperienza che, attraverso essi, ha da esprimersi. Aderendo alla concettualità greca, Agostino oscura la sua stessa comprensione della mobilità della vita e, così facendo, prepara la tendenza della teologia cristiana a dimenticare l'esperienza del dio personale e storico dei *Testamenti*, per concepirlo e oggettivarlo come la causa prima degli enti.

Heidegger, per quanto riguarda l'effettuazione «vera» del senso fattizio del sé, si discosta decisamente da Agostino. Se ciò che importa è che le possibilità dell'effettuazione del senso restino aperte, non può essere questione di oggettivare e fissare, nemmeno in Dio, la referenza alla vita «più propria». Nonostante ciò, Heidegger *conserva* l'idea agostiniana di un movimento autentico della vita nel quale il sé, lottando contro la sua tendenza alla dispersione, si attesta nel suo proprio. Ma allora, da un punto di visto «ateo», cioè strettamente fenomenologico-ermeneutico, come legittimare l'originarietà di questo «contro-movimento»? La domanda rimane senza risposta, o meglio: la risposta consiste nella stessa messa in opera dell'ermeneutica della fatticità. In effetti, non è a titolo di descrizione, fosse anche originaria, della vita, ma in quanto *praxis* all'altezza delle possibilità di effettuazione del senso di quest'ultima che l'ermeneutica heideggeriana trova piena legittimità; là dove il sé si comprende a partire dal senso di effettuazione storico dell'esperienza fattizia, là dove egli si impegna in questa mobilità inquieta della vita, là dove cioè la supporta e la sopporta, allora «si dà [...] l'occasione» piena, concreta e fattizia di pervenire all'essere della vita più propria»⁵⁹.

⁵⁴ Pöggeler (1991), p. 44.

⁵⁵ GA 60, p. 272, trad. it. p. 347.

⁵⁶ *Ibidem*, trad. it. p. 348.

⁵⁷ Agostino (2005), libro I, cap. I, p. 53: «inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te».

⁵⁸ Pöggeler (1991), p. 44.

⁵⁹ GA 60, p. 244, trad. p. 311 (già citato).

6. Un ateismo metodologico?

Per Heidegger, lo sviluppo di una interpretazione indicativa-formale della vita religiosa in Agostino, mostra che la sua ermeneutica della vita non è una costruzione astratta, ma può verificarsi, cioè confermarsi concretamente e storicamente. Heidegger ritrova al centro dell'interrogazione agostiniana, l'esplicita accentuazione della vita sul mondo del sé, accentuazione fondata su una ripresa e una effettuazione sempre rinnovata del senso proprio alla sua esistenza. In ugual maniera, la tensione inquieta in cui si mantiene il sé nel suo sforzo di auto-appropriazione originaria svela la dimensione temporale che transita il senso della vita nelle sue possibilità d'effettuazione. In altre parole, egli scopre in Agostino la concreta illustrazione e l'esplicita accentuazione di quelle strutture dinamiche di auto-comprensione e di auto-interpretazione della vita che l'ermeneutica della vita fattizia ha messo in luce, dal canto suo, per ogni tipo di esperienza vissuta. Questo «risultato» può dar l'impressione che Heidegger si limiti ad applicare la sua griglia di lettura alle *Confessioni*. Ora, se ciò non è del tutto falso, resta altresì vero che Heidegger, grazie ad Agostino, arricchisce la propria comprensione della vita fattizia di nuove «categorie». Al di là della «conferma» dell'ermeneutica della vita fattizia per mezzo dell'interpretazione indicativa-formale della vita religiosa che Heidegger scova *in nuce* in Agostino, la riflessione di quest'ultimo fa avanzare l'analisi heideggeriana, permettendole di precisare e differenziare alcune delle categorie auto-interpretative della vita che si ritroveranno in *Essere e tempo*, come per esempio gli esistenziali dell'esistenza, autentica e inautentica, della deiezione, della cura e della decisione.

E tuttavia, nella lettura di Agostino, Heidegger rispetta la sua esigenza di una filosofia atea? Heidegger intende, certo, servirsi di Agostino (e di Paolo) in maniera esemplare per illustrare l'ermeneutica della fatticità, nella misura in cui la scorge all'opera nei suoi scritti. Ma è al contempo chiaro che il testo agostiniano, che dovrebbe chiarire paradigmaticamente il suo stesso lavoro filosofico, gli fornisce, in fondo, nuove categorie interpretative, più sottili e dettagliate. Ora, è veramente possibile formalizzare le tendenze della vita che, in Agostino, sono la tentazione, la dispersione e la continenza, senza in un modo o nell'altro instillare nell'esercizio interpretativo e descrittivo della vita vissuta «in generale», una dimensione specificamente cristiana? La prospettiva indicativa formale a cui Heidegger si richiama, gli permette di sfuggire a questo pericolo, dal momento che solamente l'effettuazione e il «come» dei rapporti di senso vissuti e non il loro *quid* saranno ripresi dall'esperienza della vita religiosa e messi in luce all'interno dell'ermeneutica della fatticità. Inoltre, per Heidegger, l'obiettivo perseguito attraverso il gesto formale-indicativo che caratterizza la sua interpretazione di Agostino, è quello di mettere in atto un «ateismo metodologico» consapevole. Questo ateismo non riguarda tanto l'esperienza della fede o della vita religiosa, né il divino o il sacro come tali, quanto l'essenza del filosofare: si esprime innanzitutto, e così pure nella fenomenologia della vita religiosa, nel rifiuto generale di ogni «tenore di senso» irrigidito e si estende a tutto ciò che potrebbe incitare il pensiero ad abbandonare la sua mobilità originale per fissarsi in una determinazione del senso di contenuto dei concetti (sia questa determinazione religiosa o strettamente teorica), a discapito del loro senso di effettuazione. È in questo senso – e solo in questo – che bisogna intendere che «la filosofia stessa come tale è atea, se essa si concepisce in modo radicale»⁶⁰. Ed è solo a tale condizione che, in Heidegger, il rigore metodologico di una fenomenologia della vita religiosa può diventare davvero fecondo, cioè: adatto a fecondare una fenomenologia della vita fattizia «in generale»⁶¹.

⁶⁰ GA 61, p. 199, trad. 226 (già citato).

⁶¹ Per una diversa interpretazione del necessario rapporto d'inclusione di una fenomenologia della vita religiosa in una più generale ermeneutica della fatticità, si veda Camilleri (2018).

Bibliografia

Le opere di Heidegger vengono citate mediante la sigla GA (= Martin Heidegger *Gesamtausgabe*) seguita dal numero del volume

- GA 16 Heidegger, M. (2005), *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, trad. it. a cura di C. Angelino, R. Brusotti, N. Curcio e A. Fabris, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976*, il melangolo, Genova.
- GA 20 Heidegger, M. (1991), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [1925], in *Gesamtausgabe*, Bd. 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1979, trad. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova.
- GA 56/57 Heidegger, M. (1993), *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [1919], 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* [1919], in *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1999, trad. it. a cura di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli.
- GA 58 Heidegger, M. (2017), *Grundprobleme der Phänomenologie* [1919/20], in *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, trad. it. a cura di F.G. Menga, J. Pfefferkorn e A. Spinelli, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, Quodlibet, Macerata.
- GA 60 Heidegger, M. (2003), *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [1920/21], 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* [1921], 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* [1918/1919], in *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1995, trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi.
- GA 61 Heidegger, M. (1990), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [1921/22], in *Gesamtausgabe*, Bd. 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, trad. it. a cura di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli.
- SZ Heidegger, M. (2006), *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer, Tübingen 1986, trad. it. a cura di P. Chiodi e F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2006.
- Agostino (2005), *Le confessioni / Confessionum Libri Tredecim* [1974], trad. it. a cura di C. Vitali, BUR, Milano.
- Arrien, S.-J. (2013), "L'expérience de la vie religieuse à l'épreuve de la philosophie: Heidegger lecteur d'Augustin", *ALTER. Revue de Phénoménologie*, n. 21 (La vie), pp. 9-27.
- Arrien, S.-J. (2014), *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Presses Universitaires de France, Paris.
- van Buren, J. (1994), *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington/Indianapolis.
- Camilleri, S. (2018), "Facticité chrétienne et intersubjectivité" in S. Camilleri, Ch. Gaudry e G. Fagniez (ed.), *Heideggers Hermeneutik der Faktizität*, Bautz, Nordhausen, p. 183-199.

- Coyne, R. (2011), *Herméneutique et Confession: ce que le jeune Heidegger a trouvé chez Augustin*, in S.-J. Arrien e S. Camilleri (ed.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Vrin, Paris, pp. 185-211.
- Coyne, R. (2015), *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in «Being and Time» and Beyond*, University of Chicago Press, Chicago.
- von Herrmann, F.-W. (2001), "Gottsuche und Selbstausslegung. Das 10. Buch der Confessiones des heiligen Augustinus im Horizont von Heideggers hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens", *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, vol. 1, n. 3-4, 2001, pp. 201-220.
- Pöggeler, O. (1991), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it a cura di G. Varnier, Guida, Napoli.
- Sommer, C. (2005), *Heidegger, Aristote, Luther: les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Sommer, C. (2011), *(Qui) suis-je? Quaestio augustinienne et Seinsfrage heideggerienne (1919-1927)*, in S.-J. Arrien e S. Camilleri (ed.), *Le jeune Heidegger (1909-1926)*, Vrin, Paris, pp. 173-184.

**Esperienza della fatticità e Kairós
nella Vorlesung heideggeriana del 1920/21**

Abstract: *Experience of Facticity and Kairós in Heidegger's Lecture of 1920/21*

In the *Vorlesung Einleitung in die Phänomenologie der Religion* of 1920/21, Heidegger, following some Pauline suggestions deriving from the *Letters to the Corinthians* and *Thessalonians*, resorts to a conception of time as a “setback”, that is, as a countermovement that dissolves the “vulgar conception of time”, thereby revealing itself as a “time in reverse”. This time has to be understood as the *Kairós*, from which all moments of life acquire meaning. The presence of the proto-Christian experience and the Letters of St. Paul is thus crucial not only for a general understanding of the speculative horizon in which Heidegger's hermeneutics is placed, but also for the very position of the question about the historicity of existence and the irruption of Kairological time into actual life. This perspective allows room for a redefinition of the meaning of being, which can no longer be taken as “mere presence”, nor as “*ousia*”, but should rather be understood as “*Parousia*”.

Keywords: Eigentlichkeit, Factice Life, Kairós, Parousia

Nell'intento di eludere tanto la «metafisica della presenza» quanto la metafora dell'antinomia «sensibile/sovrasensibile», «temporale/eterno», e di sfuggire, pertanto, all'acquietamento dell'«inquieta preoccupazione», che caratterizza ogni vita effettiva, in una futuribile salvezza, nelle *Vorlesungen* dei primi anni Venti Heidegger, sulla traccia di alcune suggestioni paoline, derivanti dalle *Lettere ai Corinzi* e ai *Tessalonicesi*, è ricorso ad una concezione del tempo come «contrattempo», come un *contromovimento* che, dissolvendo la struttura della «concezione volgare del tempo» si rivela per ciò stesso un «tempo al contrario». È il tempo come *Kairós*, che non cerca scappatoie dalla fugacità, però nemmeno le accetta passivamente, bensì interpreta, come ha osservato qualche critico acuto, «l'integrità della propria esistenza possibile in vista di un istante (*Augenblick*) imminente, a partire dal quale acquistano senso tutti i momenti della vita»¹. Si rivela così essenziale la presenza dell'esperienza protocristiana e delle *Lettere* di San Paolo, non solo per la generica comprensione dell'orizzonte speculativo dell'ermeneutica heideggeriana, ma per la stessa posizione della domanda circa la storicità dell'esistenza e l'irruzione del tempo *kairologico* nella vita effettiva, con la conseguente ridefinizione del senso dell'essere non più come semplice presenza, non più come *ousia*, ma come *Parousia*².

* Università della Calabria.

¹ Cfr. Duque (1998), p. 192.

² Intendo ripercorrere, almeno nelle sue linee essenziali, il Corso di lezioni che Heidegger svolse a Friburgo, nel semestre invernale 1920/21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, ora pubblicato nel volume 60 della *Gesamtausgabe*, vale a dire *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Heidegger 1995, trad. it. 2003, nel prosieguo del saggio ci si riferirà al testo con l'indicazione della paginazione originale seguito dall'indicazione del numero di pagina della traduzione italiana utilizzata). Il volume comprende, oltre al Corso in questione, anche il Corso del semestre estivo del 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus* e un manoscritto per un Corso mai tenuto, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Naturalmente, il confronto con San Paolo non si esaurisce nel Corso del 1920-21. Solo a titolo informativo, si possono ricordare alcuni dei luoghi, in cui Heidegger riprende temi paolini o semplicemente cita San Paolo. Cfr. il § 49 di *Sein und Zeit*, dove, in nota, è sviluppata l'osservazione che «la teologia cristiana, da Paolo alla

La lettura “fenomenologica” dei testi paolini condotta nella *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* parte da un’idea di *fenomenologia* il cui “atto significante” è incentrato sulla messa in chiaro delle strutture concettuali fondamentali per la stessa apertura della domanda sul senso dell’essere dell’esserci e il cui “oggetto intenzionale” viene dischiuso dal principio della “interiorità della coscienza”, sviluppato dalla scoperta della vita fattizia o della fatticità della vita, propria del cristianesimo delle origini, tematizzata soprattutto nell’antropologia di San Paolo e di Sant’Agostino, ma dimenticata poi dall’intera tradizione di pensiero occidentale: «La religiosità protocristiana si dà nell’esperienza protocristiana della vita [...] L’esperienza effettiva (*faktische*) della vita è storica»³.

L’esperienza della fatticità della vita è ben lungi dal poter essere qualificata come pura esperienza conoscitiva. Anzi, nel commentare il passo di I Cor 7, 20-31, riguardo alla *klesis* e all’*hos me*, Heidegger sottolinea come non il dogma o la teoria siano essenziali in Paolo, bensì l’esperienza *fattizia*, il modo di prendersi cura delle relazioni mondane, il modo di vivere, *der Vollzug*. Il «come se non», l’*hos me*, diventa così il nucleo e il fulcro del modo di vivere cristiano: chi ha moglie, come se non l’avesse, chi piange, come se non piangesse, ecc. Come argomenta Heidegger:

Si tratta di raggiungere una nuova relazione fondamentale. I significati propri della vita effettiva sono vissuti *hos me*, come se non [...] Evidente è I Cor 7, 20. Ciascuno deve rimanere nella vocazione in cui si trova [*In der Berufung, in der einer ist, soll er bleiben*]. Il *genesthai* è un *menein* [...] Per quanto radicale sia la trasformazione, qualcosa rimane. Come va inteso tale rimanere? Emerge così un contesto di senso peculiare: questi riferimenti al mondo-ambiente non ricevono il loro senso dalla significatività del contenuto cui mirano, bensì, al contrario, è in base all’attuazione originaria che si determinano il riferimento e il senso della significatività vissuta. In termini schematici: qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato [...] Dunque: il cristiano non esce quindi fuori dal mondo. Se uno riceve la vocazione di schiavo, non deve assolutamente cedere alla tentazione di credere che, con l’aumento della sua libertà, potrebbe ottenere qualcosa per il suo essere [...] Lo schiavo, in quanto cristiano, è libero da ogni vincolo; il libero, invece, in quanto cristiano, diventa schiavo dinanzi a Dio [*Der Sklave als Christ ist frei von aller Gebundenheit, der Freie aber als Christ wird Sklave vor Gott*] [...] Le direzioni di senso che mirano al mondo-ambiente, all’attività svolta e a ciò che si è (mondo del sé) non determinano in alcun modo la fatticità del cristiano, eppure ci sono, vengono mantenute e solo così sono attribuite in senso proprio [...] I rapporti con il mondo-ambiente e il mondo degli altri contribuiscono a costituire la fatticità; però sono beni temporali in quanto sono vissuti nella temporalità⁴.

Meditatio futurae vitae di Calvino, ha sempre incluso la morte nella sua interpretazione della “vita”; in *Von Wesen des Grundes*, viene rimarcata la peculiarità della comprensione dell’esistenza umana nel protocristianesimo e nelle lettere di San Paolo: «Non è però un caso che, in connessione con la nuova comprensione ontica dell’esistenza che si afferma nel cristianesimo, la relazione tra il *kosmos* e l’esserci umano, e di conseguenza il concetto di mondo in generale, si facciano più precisi e più chiari. La relazione è esperita in modo così originario, che *kosmos* viene ormai usato per indicare direttamente un determinato modo d’essere fondamentale dell’esistenza umana. *Kosmos outos* significa in Paolo (cfr. I Cor e Gal) non solo e non primariamente lo stato delle cose e del “cosmo”, ma lo stato e la situazione dell’uomo, la modalità della sua posizione *nei confronti* del cosmo, la sua valutazione dei beni. *Kosmos* è l’esserci umano nel “come” di un modo di pensare che ha voltato le spalle a Dio. *Kosmos outos* vuol dire quindi l’esserci umano in una determinata esistenza “storica”, contrapposta a un’altra già cominciata» (cfr. Heidegger 1987, pp. 99-100); ancora, in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Heidegger parla in generale di Paolo e della tematica della vita effettiva.

³ Heidegger (1995), p. 80, trad. it., p. 118.

⁴ Heidegger (1995), pp. 117-119, trad. it. pp. 160-161. Per questi temi, cfr. anche Fabris (1997), p. 90: «L’essere, qui assunto alla prima persona, si risolve insomma nel compito dell’avere se stessi: giacché l’uomo spirituale è appunto “colui che si è appropriato [*zugeeignet*] di una determinata particolarità propria [*Eigenheit*] del vivere”. Trasferito su un piano più propriamente filosofico, ciò significa che all’interno di questa situazione dinamica – dominata dalla decisione [*Entscheidung*] per un’autentica, ma mai definitiva, appropriazione di sé – trova spazio anche la possibilità di un radicale trasformazione dei concetti ontologici, che fa leva ancora una volta sul recupero del loro senso originario».

Tralasciamo pure, per ora, di seguire un'altra pista, cioè che la particolare insistenza di Heidegger su termini come *eigentlich zugeeignet* va nella direzione della dialettica, sviluppata tematicamente in *Essere e tempo*, tra il proprio (*Eigentlichkeit*) e l'improprio (*Uneigentlichkeit*): si pensi alle tonalità affettive fondamentali dell'angoscia e della decisione che non possono essere pensate se non come una «fuga dalla fuga», come un ritrarsi dalla triste diversione-conversione nell'*intramondano*, un riprendersi dall'inautenticità⁵.

Ciò che interessa è che, attraverso l'interpretazione dell'*hos me* paolino, Heidegger sembra elaborare per la prima volta, come ha notato Giorgio Agamben, l'idea di un'appropriazione dell'improprio come carattere decisivo dell'esistenza umana⁶. D'altra parte, è appena il caso di precisare che per San Paolo la fuga dall'inautenticità – si pensi a *Rm 12, 2*: «Non uniformatevi al mondo presente, ma trasformatevi continuamente nel rinnovamento della vostra coscienza, in modo che possiate discernere che cosa Dio vuole da voi, cos'è buono, a Lui gradito e perfetto» – non comporta certamente l'idea di *appropriazione*, non potendo il soggetto messianico possedere se stesso come un tutto, come *chance* di onnicomprensività del possibile da parte dell'esserci.

Ad ogni modo, la comprensione dell'accadere fondamentale dell'esperienza della vita cristiana, dell'esperienza originaria della vita nella sua effettività, non solo non può essere circoscritta in un orizzonte meramente teoretico gnoseologico, ma non può nemmeno essere raggiunta interpretando il fenomeno religioso a partire dallo schema razionale-irrazionale, così come in quegli anni aveva fatto Rudolf Otto nel libro *Das Heilige* (1917). Anzi, nel *Corso* del 1920/21, Heidegger prende una netta posizione riguardo alle stesse categorie ermeneutiche di Rudolf Otto: «L'odierna filosofia della religione è fiera della sua categoria di irrazionale e ritiene che con essa sia assicurato l'accesso alla religiosità. Ma con questi due concetti non si è detto nulla fintanto che non si conosce il senso di "razionale"»⁷.

Piuttosto, a Heidegger interessa l'orizzonte ermeneutico dischiuso dalla «precomprensione» della situazione religiosa, quale si può cogliere nel cristianesimo delle origini, nelle *lettere* di San Paolo; una «precomprensione», che ci consente di afferrare fenomenologicamente il fenomeno della vita effettiva nella sua radicalità e nella sua esperienza di *Entscheidung* – che è lo schiudersi di una totalità di rapporti e di significati in cui la decisione stessa consiste – a partire dalla finitudine dell'Esserci e, dunque, dall'esperienza situazionale della sua peculiare temporalità. Se il riferimento costante alla particolare *Temporalität* dell'esperienza cristiana di fatticità va alla *I* e alla *II Lettera ai Tessalonicesi*, nondimeno suggestive indicazioni vengono dal confronto e dal commento di alcuni passi della *Lettera ai Romani*.

Nell'originaria esperienza cristiana della vita nella sua fatticità, il «non più» e il «non ancora», l'«essere-stato» e l'«advenire» si coappartengono sincronicamente, ma non nel modo banale di due momenti del tempo o di due *Erlebnisse*, che si relazionano tra loro e si unificano. Nella *I Lettera ai Tessalonicesi*, la caratterizzazione dell'essere stato cristiano, nel senso di un evento che continua ad operare non già come «ricordo» o «passato», ma per le sue aperture potenziali al futuro – dal momento che lo stesso essere-stato («Vergangen»), come chiarirà poi Heidegger in *Essere e tempo*, si manifesta propriamente come tale solo nell'«avvenire» –, raggiunge il proprio vertice nella frase: «Vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli per servire il Dio vivo e vero ed attendere dal cielo il Suo Figlio» (*I Tess 1, 10*). Come sottolinea opportunamente Thomas Sheehan, «Il "volgersi" a Dio e il "servirlo" ricevono il proprio significato dall'esperienza unificante dell'"attesa": l'attesa della *Parousia*»⁸.

⁵ Cfr. Colangelo (1998), p. 127.

⁶ Agamben (2000), p. 38.

⁷ Heidegger (1995), p. 79, trad. it. p. 117.

⁸ Cfr. Sheehan (1980), p. 442; Sheehan (1979), pp. 312-324; cfr. anche Lehmann (1966-1967), pp. 126-153.

Ma l'evento fondamentale della *Parousia*, che non significa la «seconda venuta» di Gesù, un secondo evento messianico che possa completare il primo o portarlo, per così dire, a perfezione, ma letteralmente *presenza, essere accanto*, come è stato evidenziato più volte nella letteratura critica⁹, non ha nulla in comune dunque con l'attesa di un evento futuro, non l'attesa del «giorno del Signore», bensì l'orientamento della vita effettiva verso il «*Kairós* di questo giorno»¹⁰. È appena il caso di ricordare come per San Paolo, che scompone il tempo messianico in due tempi, la resurrezione e la *parousia*, l'evento salvifico si è già prodotto, sebbene la salvezza implichi ancora, per il suo perfezionamento, un tempo ulteriore. Sembrerebbe che ci troviamo di fronte ad un'aporia; secondo Scholem si tratterebbe di «una vita vissuta nel differimento» oppure, secondo posizioni teologiche di diverso orientamento, ci imbattemmo in una zona di confine o di transizione tra due periodi o tra due *parousie*. Vero è che il problema del «quando» della *Parousia*, come Heidegger sottolinea, richiamando i capitoli 4° e 5° della *I Lettera ai Tessalonicesi* – ma potremmo qui richiamare, come immagine speculare dei citati capitoli l'espressione paolina di *Rm* 11, 5: «Così, nel tempo di ora [cioè nel tempo messianico], si è prodotto un resto per l'elezione della grazia» – vero è che il problema del «quando» della *Parousia* non può trovare alcuna risposta tramite il riferimento a un tempo oggettivo, cronologico¹¹.

Il problema del tempo rappresenta, così, il vero punto di snodo dei motivi fondamentali delle *Lettere* di San Paolo, un crocevia di questioni su cui ha ripetutamente insistito anche la critica contemporanea. Sia consentito perciò un riferimento a qualcuna tra le più recenti posizioni ermeneutiche, che rimarcano ugualmente l'importanza della riflessione paolina nel ricostruire e nel ridefinire l'orizzonte problematico del rapporto tra esistenza, essere e tempo, sebbene esse fungano, per così dire, da contraltare all'interpretazione che Martin Heidegger consegnò alle sue *Vorlesungen* degli anni Venti – e, anche per questo, dunque, meritevoli di essere discusse in questo contesto.

Ne *Il tempo che resta*, Agamben riprende e fa suo un principio esegetico che fu già di Walter Benjamin, la tesi dell'«ora della leggibilità», cioè l'idea che ogni opera, contrariamente a quanto oggi si ritiene, non sia da intendersi, quanto alla sua comprensione, come *work in progress*, bensì pervenga alla piena intelligibilità in un determinato momento storico. Oggi saremmo in grado di intendere, probabilmente con una penetrazione mai raggiunta finora, «la struttura stessa del tempo messianico, la particolare coniugazione di memoria e speranza, passato e presente, pienezza e mancanza, origine e fine che esso implica». Pertanto, «restituire Paolo al suo contesto messianico» significa per Agamben «innanzi tutto provare a intendere il senso e la forma interna del tempo che egli definisce *ho nyn kairós*, il “tempo di ora”»¹².

Peraltro, la ricerca di Agamben, nel proporsi di interpretare il tempo messianico come paradigma del tempo storico, si ricollega al libro postumo di Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, frutto di un seminario che il teologo aveva tenuto nel semestre estivo del 1986 a Berlino. Non è qui il caso di ripercorrere la lettura sostanzialmente storico-politica del Taubes, che riguarda il tema della ridefinizione dei rapporti tra uomo e uomo, più che dei rapporti tra Dio e uomo, in opposizione ad un'interpretazione ontologico-esistenziale, tipica ad esempio dell'esegesi di Rudolf Bultmann; come del resto ha chiarito lo stesso Taubes in un bollettino di presentazione delle sue lezioni: «nelle tappe decisive dell'era cristiana – Agostino, Lutero, Karl Barth – la *Lettera ai Romani* dell'apostolo Paolo ha influenzato l'autocomprensione della Chiesa e della cristianità. Queste tre tappe esegetiche sono tuttavia caratterizzate in primo luogo da un elemento “esistenzialista”. Si tratta ora di scoprire la carica “politica” della riflessione paolina»¹³.

⁹ Cfr. Agamben (2000), p. 70.

¹⁰ Cfr. Mazzarella (1993), pp. 28-30; Pinto (1987), p. 178; Donadio (1983), p. 33.

¹¹ Cfr., a questo riguardo, Fabris (1997), p. 89.

¹² Agamben (2000), p. 9.

¹³ Taubes (1997), p. 196.

Orbene, tutta la ricerca di Agamben ruota intorno al significato del richiamato passo di *Rm* 11, 5: «Così, nel tempo di ora, si è prodotto un resto per l'elezione della grazia». Il critico, che ben distingue tra tempo escatologico, il «giorno della collera», l'apocalissi come fine del tempo, e il tempo messianico, che è «il tempo che resta tra il tempo e la sua fine»¹⁴, o meglio «il tempo operativo che urge nel tempo cronologico e lo lavora e lo trasforma dall'interno, tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo»¹⁵, precisa, d'altra parte, come il «resto», cui fa riferimento il passo di *Rm* 11, 5, non sia da intendersi né come «una porzione numerica, cioè come quella parte di Ebrei sopravvissuti alla catastrofe che caratterizzava in origine l'escatologia profetica, come una sorta di ponte tra rovina e salvezza», né «come semplicemente identico a Israele, in quanto popolo eletto che sopravvive alla distruzione finale dei popoli»¹⁶. Dunque, il «resto» non è né il tutto né una sua parte; semmai, «nell'istante decisivo, il popolo eletto – ogni popolo – si pone necessariamente come un resto, come non-tutto»¹⁷.

Se davvero il problema del tempo è il nucleo intorno a cui ruota la costellazione dei motivi fondamentali delle *Lettere* paoline, certamente non a caso nelle sue *Vorlesungen* Heidegger ha insistito sulla questione del “quando” della *Parousia*; una questione che apre ad un'inedita comprensione del tempo, grazie alla quale tutti i problemi della temporalità seriale e cronologica sono trasposti nel tema dell'*attimo* (*Kairós*, *Augenblick*), cioè tramite il ritorno all'esperienza della fatticità della vita. Se *essere desti* significa essere orientati verso l'inaspettato e l'incalcolabile che ci può cogliere come «un ladro nella notte» (*I Tess* 5, 2), allora non è più possibile computare il tempo tramite la sua serialità cronologica, potendo sorprenderci d'improvviso «la rovina, come le doglie a una donna incinta» (*I Tess* 5, 3); per ciò appunto il *kairós* «pone sul filo di lama, di fronte alla decisione»¹⁸. Il richiamo a questa vigilanza, del resto, è presente in quasi tutti i testi paolini; così, in *Rm* 13, 12: «è tempo ormai di svegliarvi dal sonno [...]. La notte è avanzata nel suo corso, il giorno è imminente».

Nondimeno, essere orientati verso il *kairós* di questo giorno, va ribadito, non significa aspettare meramente con ansia un evento futuro, essendo inteso il tempo della salvezza come «realizzazione presente»¹⁹; essere in uno stato di sobria veglia, sottolinea Heidegger, comporta anzitutto non lasciarsi totalmente assorbire *dal* e *nel* mondo in cui si vive. Per restare nella vigilanza e per non perdere l'appello dell'«ora presente», per non sottrarsi cioè a quella condizione di inquietudine, che tuttavia non è un mero affannarsi nelle vicende mondane, occorre accettare il peso della continua tribolazione cui si è sottoposti, facendo delle proprie debolezze un punto di forza. Come asserisce San Paolo in *II Cor* 12, 9-10: «Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo, perciò mi compiaccio delle mie infermità, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce sofferte per Cristo; quando sono debole, è allora che sono forte». Nello stesso brano, ricorre la celeberrima espressione della «spina della carne», inflitta all'apostolo perché egli «non vada in superbia». Ugualmente, in *Rm* 9, 2, Paolo attesta di avere «un grande dolore, un travaglio continuo nel cuore».

Nella *Vorlesung* heideggeriana del 1920/21, accettare il peso di questa *debolezza* significa comunque – nell'orizzonte ontologico-esistenziale dell'incipiente analitica dell'esserci, sviluppata tematicamente in *Essere e tempo* – allargare «l'ambito in cui l'uomo si trova presso di sé e lo lega al suo proprio essere: restare in tutto vigile e presente»²⁰; ciò, al tempo stesso, significa porre in questione il senso della propria vita, in un movimento di trascendimento della propria *ipseità*, un movimento sempre ambivalente, in quanto il cammino del *Dasein* verso l'essere è, insieme, il medesimo

¹⁴ Agamben (2000), p. 63.

¹⁵ Ivi, p. 68

¹⁶ Ivi, p. 56.

¹⁷ Ivi, p. 57.

¹⁸ Cfr. Pöggeler (1991), p. 41.

¹⁹ Donadio (1983), p. 33.

²⁰ Lehmann (1966-1967), p. 144.

cammino dell'essere, dunque un movimento che non ha il suo fine e la sua meta in un sicuro acquietarsi in ciò che «sempre è» ed è presente. Viene così in chiaro l'affinità che lega l'angoscia *esistentiva* dell'apostolo Paolo, sofferta per Cristo, nelle infermità, negli oltraggi, nelle persecuzioni, fino al punto di «gloriarsi persino nelle tribolazioni» (*Rm* 5, 3), e l'angoscia *esistenziale* come tonalità emotiva fondamentale, che ci consente di incontrare quel «nulla», su cui tuttavia riposa il più proprio poter essere dell'Esserci.

Altro discorso, che dovrebbe essere affrontato nella sua complessa articolazione, sono il lamento e la tribolazione dell'intera creazione che è assoggettata alla caducità e perciò geme in attesa della redenzione. In *Rm* 8, 20-22 è asserito che «le cose create furono sottoposte alla caducità» e che «la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione» e tuttavia «geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente». Non intendo qui seguire la ripresa e la possibile trasposizione di questo tema nell'ottica della *Fundamentalontologie* dell'analitica esistenziale heideggeriana: vale a dire, la dimensione di «caduta» (*Abfall*), la deiezione come «determinazione esistenziale dell'Esserci», ecc., né intendo rilevare analogie tra il *recessus a bono divino* e la fuga dell'uomo dinanzi alla ricchezza delle proprie possibilità esistenziali. Non è questo il punto di snodo delle questioni fondamentali affrontate da Heidegger nel *Corso* del 1920/21.

Il vero nodo di Gordio resta il problema del tempo o, meglio, dell'«attimo» (*Augenblick*), che è la porta del tempo o, come si è espresso Walter Benjamin, «la piccola porta» da cui entra il messia²¹. Nella *Vorlesung* considerata, l'analisi del significato fondamentale della *Parousia* in Paolo, partendo da un riesame dell'esperienza protocristiana della fatticità della vita, mira a mettere in luce «quella dimensione di radicale apertura al futuro che nell'esistenza di fede si traduce in apertura a Dio come futuro»²². Resta comunque il problema di intendere radicalmente il senso del «non ancora», dell'evento che si presenta *improvvisamente*, come «un ladro nella notte», dell'improvvisità incalcolabile che sconvolge tutti i nostri piani, spezzando in frammenti la serialità del tempo oggettivo, cronologico. Certamente, il *Leitmotiv* dell'ermeneutica heideggeriana della *Parousia* in San Paolo procede secondo una direzione fondamentale: l'evento della venuta di Cristo non può essere più inteso, nell'orizzonte del tempo apocalittico, come venuta del giorno del Signore, bensì come orientamento della vita verso il *kairós* di questo giorno. Ma è proprio l'inaspettato, l'inatteso, l'improvvisità incalcolabile dell'attimo, del *kairós*, che attira l'attenzione di Heidegger. Allora mi chiedo se il «contromovimento», di cui parlavo all'inizio, non sia, forse, propriamente l'*ekstatikón* o il *repentino*. Non è forse la repentinità ciò che rompe il corso stesso del movimento seriale del tempo oggettivo? Mi domando se il contromovimento non esprima altro che l'irruzione dello stesso originario e irriducibile divenire, in cui consiste l'esistenza, questa esistenza o la mia stessa esistenza. Mi chiedo, insomma, se il «contrattempo» non sia altro che il tempo come *sensu medesimo* del cambiamento.

Questi interrogativi sembrano scaturire, in fondo, dallo stesso orizzonte ermeneutico dello Heidegger di Friburgo, quando non era ancora composto e risolto il conflitto tra il «dionisiaco» e l'«apollineo», cioè il conflitto tra l'elemento fattuale della vita e la categorializzazione del vissuto, ovvero il contrasto tra la «matrice oscura» della soggettività o il «sentire» nella sua ambiguità di «sensazione/sentimento» e l'aspetto semantico o ideale o intenzionale presente nella esistenza effettiva.

Un'altra questione, che non è possibile sviluppare qui nella sua compiutezza, riguarda il senso stesso dello spostamento del discorso paolino nell'ermeneutica heideggeriana. In che senso possiamo tradurre la «sequela» di Cristo nell'ermeneutica della fatticità? Cristo accetta di pagare il suo debito: non sceglie né di essere mortale e quindi di cadere nella rovina dell'eccessiva occupazione nell'ente disponibile, né di essere immortale e quindi di sfuggire al dolore, ponendosi al di là del mondo come una purissima Idea metafisica. Solo sfuggendo a questa doppia trappola, egli si può affermare come *Cammino, Verità e*

²¹ Benjamin (1995), p. 86.

²² Donadio (1983), p. 170.

Vita. Posto che l'«essere in cammino» sia la verità della vita, Cristo vince la morte non subendola, ma accettandola come *consummatio* della sua stessa vita o meglio, il compimento della vita è nell'istante supremo della Croce.

Qui occorrerebbe fare riferimento, almeno una volta, a un prosatore-filosofo, la cui immagine, come riferisce Karl Löwith, era appesa alla parete dello studio di Heidegger all'inizio degli anni Venti: mi riferisco a Dostoevskij, poeta-filosofo, ideatore di quel personaggio-chiave, nella sua opera, il principe Myschkin, il quale, tra gli altri creati dalla sua fantasia, è il personaggio più simile a Cristo, perché accetta di vivere fino in fondo la propria tribolazione, anzi non trova spazio alcuno nel proprio mondo e scompare nei sanatori della Svizzera.

Cerchiamo dunque di tirare le fila del discorso. Accennavo poc'anzi alla dialettica polare, nello Heidegger di Friburgo, tra l'«apollineo» e il «dionisiaco», cioè tra l'elemento fattuale della vita e la categorializzazione del vissuto, tra il puro «sentire» e l'aspetto intenzionale; una dialettica che, alla fine, sembra essere risolta, in *Essere e tempo*, a vantaggio del mondo ideale e intenzionale. Ma se le cose stanno così, se il *sensu* nella sua immediatezza primigenia, è ricompreso nell'orizzonte del *significato*, allora va notato che in *Essere e tempo* anche l'«accadere» (*Geschehen*), proprio dell'esperienza della vita effettiva, viene alla fine risolto in *Geschick*, in destino.

Alla fine, prevale la tesi del «destino dell'essere», del compimento della storia dell'essere e, dunque, di un nuovo orizzonte della temporalità. Venuto meno al comprendere «fenomenologico» il richiamo a quelle forme di vita e di autocomprensione, proprie della primitiva comunità cristiana in generale e dei testi paolini in particolare; venuta meno, dunque, la peculiare attenzione alla questione dell'orientamento della vita effettiva verso il «*kairós*» di questo giorno – risultando, del resto, trasposti gli stessi temi dell'ermeneutica dell'effettività nell'analisi ontologico-esistenziale svolta in *Sein und Zeit* – allora la temporalità medesima assume un nuovo accento, una declinazione, per così dire, «circolare», grazie al concetto di *destino*. Se le cose stanno così, *Essere e tempo* porta, sì, a compimento la parabola della temporalità autentica, sottratta al tempo delle scienze della natura, ma nondimeno «snatura», in qualche modo, l'istanza del tempo della fatticità della vita, per tradurre questa medesima istanza in «compimento» (*Vollendung*) e «destino» (*Geschick*).

Bibliografia

- Agamben, G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Benjamin, W. (1995), *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino.
- Colangelo, C. (1998), *Limite e melanconia. Kant, Heidegger, Blanchot*, Loffredo, Napoli.
- Donadio, F. (1983), *Critica del mito e ragione teologica*, Guida, Napoli.
- Duque, F. (1998), *Il contrattempo. Lo spostamento ermeneutico della religione nella fenomenologia heideggeriana*, in Mazzarella, E. (a cura di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna, pp. 165-194.
- Fabris, A. (1997), *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in Volpi, F. (a cura di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, pp. 57-106.
- Heidegger, M. (1987), *Dell'essenza del fondamento [1929]*, in *Segnavia*, a cura di F.-W. von Hermann, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2003), *Einleitung in die Phänomenologie der Religion [1920-1921]*, in *Gesamtausgabe 60: Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995, pp. 1-156, tr. it di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Lehmann, K. (1966-1967), «Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger», *Philosophisches Jahrbuch*, Vol. 74, pp. 126-153.

- Mazzarella, E. (1993), *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli.
- Pinto, V. (1987), "Storicità ed effettività dell'io ed esperienza cristiana originaria della vita: Paolo e Agostino nei corsi di Heidegger del 1920-21", *Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche*, Vol. 98, pp. 165-193.
- Pöggeler, O. (1991), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli.
- Taubes, J. (1997), *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano.
- Sheehan, T. (1980), "Heidegger e il suo corso sulla Fenomenologia della religione", *Filosofia*, Vol. 31, trad. it. a cura di A. Cazzullo, pp. 431-446.
- Sheehan, T. (1979), "Heideggers Introduction to the Phenomenology of Religion (1920-1921)", *The Personalist*, Vol. 60, n. 3, pp. 312-324.

**Vivere il mondo, vivere nel mondo.
Agostino in Heidegger**

Abstract: *Living the World, Living in the World. Augustin in Heidegger*

One of the themes of Heidegger's works where Augustine's presence can be caught is the problem of the World, or more precisely the world as an ontological dimension of human being. This contribution aims at reading again some extracts from Augustine's writings (especially *The Confessions*) through Heidegger's eyes, in order to point out the direct or indirect influence exerted by the Augustinian descriptions of men as *mundi habitatores* (those who inhabit the world) and *dilectores mundi* (those who love the world) upon Heidegger's notion of *Dasein* as Being-in-the-World. The works that this essay will deal with, about this theme, are Heidegger's first Freiburg courses of Twenties, the *Natorp-Bericht* and, of course, *Sein und Zeit* and *Vom Wesen des Grundes*. Nevertheless, the second part of this essay tries an opposite intervention, that is to read some moments of Heidegger's existential analytics through Augustine's eyes, by a direct analogy between the dynamics of *temptatio* (the trial which life is always submitted to), the *defluxus in multa* (the dispersion of I parting from You until vanishing into the world) and the facticity of existence, the thrownness and the dread of *Dasein*. If, on the one hand, it is true that in some times of his itinerary Heidegger had found himself, and even mirrored, in Augustine, on the other hand it is true that afterwards he had to get away from him, so as not to get to the point from which Augustine's thought found all its origin and rootedness.

Keywords: Augustine, Being-in-the-World, Facticity, Heidegger, Thrownness

1. L'impronta "agostiniana" in Heidegger

Agostino non costituisce solo una fonte di primaria importanza per la formazione filosofica e l'impostazione ontologico-esistenziale del pensiero di Heidegger negli anni Venti, ma si può dire che ne rappresenti una vera e propria "matrice". Con questo intendiamo dire che Heidegger nella lettura di Agostino non trova solo intuizioni o concetti che poi rielaborerà a suo modo nel contesto di un'ermeneutica della vita fattuale, culminata nella redazione di *Essere e tempo*, ma più radicalmente trova in lui una posizione, o meglio, una postura ontologica di fondo rispetto al problema dell'essere e dell'io. Più precisamente, grazie ad Agostino e con Agostino Heidegger scopre che l'essere costituisce il problema proprio dell'io, e che per questo l'io "è" o "esiste" – cioè è un *Dasein* – come problema per sé stesso.

A livello testuale il riferimento obbligato è certamente il corso freiburgese del 1921 su *Agostino e il neoplatonismo*, ma come si sa i riferimenti ad Agostino sono sparsi con una certa frequenza anche in altre *Vorlesungen* degli stessi anni, come nella conferenza tenuta all'Associazione teologica di Marburg nel 1924 su *Il concetto di tempo*, parte di un Trattato pubblicato postumo con lo stesso titolo, che non a torto è stato considerato come «il primo abbozzo» dell'opera maggiore del 1927. E poi senz'altro troviamo importanti riferimenti ad Agostino proprio in *Essere e tempo*¹. Questa trama agostiniano-heideggeriana è stata già da tempo fatta oggetto di attente considerazioni da parte della critica. Ma forse resta ancora da indagare o meglio da portare alla luce delle tracce significative dell'*impronta* di Agostino nel concreto lavoro di ricerca di Heidegger, anche al di là degli espliciti rinvii fatti da quest'ultimo. Sono infatti convinto che per comprendere il pensiero heideggeriano non sia

* Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

¹ Su questa presenza agostiniana mi permetto di rinviare in sintesi a Esposito (2000), pp. 87-124.

solo imprescindibile prendere in attenta considerazione il modo cui il nostro Autore legge Agostino, ma c'è bisogno probabilmente di un passo ulteriore, e cioè quello di leggere Heidegger con gli occhi di Agostino. Non si tratta però in alcun modo di tracciare parallelismi, analogie o affinità spirituali tra i due; al contrario, il tentativo deve restare rigorosamente storico-critico, nel senso che nel rapporto con Agostino è data la possibilità concreta di rintracciare alcune delle opzioni di fondo compiute dal giovane Heidegger. E se è vero che la matrice agostiniana (e paolina, ma più in generale proto-cristiana) è solo uno degli elementi fondamentali accanto alla matrice fenomenologica husserliana e a quella aristotelica, e che solo nella loro mutua appartenenza possono essere adeguatamente comprese²; dall'altro lato, il "fattore A." merita di essere considerato criticamente – almeno al pari degli altri fattori, che hanno senz'altro ricevuto un'attenzione di gran lunga maggiore da parte degli studiosi – come un punto dirimente anche per gli altri due. È infatti nel corpo a corpo con Agostino – questa la mia ipotesi – che Heidegger da un lato metterà alla prova *in actu exercito* lo sguardo fenomenologico mutuato da Husserl, applicandolo non solo e non tanto alla coscienza pura dell'io ma all'io inteso come vita storica; e insieme cercherà in Aristotele gli strumenti concettuali per conservare le scoperte "esistenziali" di Agostino strappandole al tempo stesso alle sue matrici dottrinali (nel lessico heideggeriano: strappando Agostino dal "neoplatonismo")³.

Uno dei temi in cui può essere colta la presenza di Agostino in Heidegger è senza dubbio il carattere intrinsecamente 'mondano' della vita dell'esserci. Per poter scoprire però il livello o il grado di compenetrazione dei due approcci bisogna partire da alcuni testi agostiniani, senza volerli in alcun modo forzare in senso heideggeriano o andare a caccia di semplici anticipazioni. Questo viaggio di ritorno da Heidegger ad Agostino può essere utile nella misura in cui il filosofo tedesco restituisce, per così dire, al teologo africano quello che aveva preso da lui. Questo scambio non va però inteso come il compiersi di un giro ermeneutico che ritorna in sé stesso. Il giro piuttosto si interrompe, il circolo si spezza, perché se è vero che Heidegger in alcuni momenti si è ritrovato, e forse si è addirittura specchiato in Agostino, è altrettanto vero che poi ha dovuto allontanarsi da lui, per non dover arrivare sino al punto da cui il pensiero di Agostino traeva tutta la sua origine e la sua radicalità. Quel punto agli occhi di Heidegger risultava già "saputo", già "ovvio", ormai consegnato a una mera dottrina, estrinseco alla vita: un'esperienza impossibile. E allora tutta la riflessione di Agostino sulla vita – che pure da quel punto traeva origine – diventava per Heidegger un'esperienza radicale nata da una fonte inaccessibile. Ma allontanandosi da Agostino, Heidegger in realtà ha continuato a portare in sé la sua traccia – la traccia, insieme, dell'esperienza agostiniana e della sua impossibilità.

2. Il mondo di Agostino (con gli occhi di Heidegger)

Per introdurci alla questione che abbiamo scelto di affrontare in questa sede, vale la pena cominciare con la duplice significazione del concetto di mondo data dallo stesso Agostino (e che Heidegger ha ben presente). Nel Commento al Vangelo di Giovanni, l'Ipponate osserva:

Che significa: *il mondo fu fatto per mezzo di lui* [Gv. 1, 10]? Si chiama mondo il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che si trova in essi. Ma esiste anche un altro significato, secondo cui vengono chiamati 'mondo' coloro che sono attaccati al mondo [*dilectores mundi*]. *Il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non l'ha riconosciuto.* [...] Ma chi sono coloro che non l'hanno riconosciuto? Quelli appunto che, amando il mondo, vengono chiamati 'mondo'. Noi abitiamo infatti in ciò che amiamo col cuore: e quelli che amano [il mondo] meritano di essere chiamati così, perché è lì che abitano. È lo stesso di quando diciamo che una casa è buona o cattiva: con questo non vogliamo condannare o lodare le

² Sulle tre matrici del pensiero heideggeriano vedi Esposito (2017a), cap. 2. Vedi anche la messa a fuoco contestuale in Fabris (1997), pp. 59-111.

³ Ho proposto questa ipotesi in Esposito (2005), pp. 63-84 (in part. 78-81).

pareti di una casa, ma chiamiamo cattiva una casa i cui abitanti sono cattivi e buona quella i cui abitanti sono buoni. Così pure con il termine “mondo” designiamo quelli che abitano il mondo amandolo. Chi sono costoro? Sono quelli che sono attaccati al mondo: sono essi che con il cuore abitano nel mondo. Coloro, invece, che non sono attaccati al mondo, si trovano sì nel mondo con la carne, ma con il cuore abitano in cielo, così come dice l’Apostolo: *La nostra cittadinanza è in cielo* [Fil 3, 20]. Dunque: *Il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non l’ha riconosciuto*⁴.

Gli esseri umani, dunque, appartengono tutti al mondo, inteso come l’“universo” della creazione; ma essi sono anche, o possono essere anche “del” mondo, “mondani” nel senso di un attaccamento al mondo, il quale costituisce così l’oggetto della propria preferenza, della propria predilezione. A motivo di questo loro amore, i *dilectores mundi* non sono in grado di riconoscere, quando viene, proprio colui che ha fatto il mondo e ogni cosa, compresi loro stessi. Possono riconoscerlo invece solo coloro che, pur abitando il mondo con la “carne”, non lo abitano con il “cuore”, perché quest’ultimo ha come sua preferenza affettiva colui che ha fatto il mondo e che resta come il suo “cielo”. Il cielo però non rappresenta semplicemente l’al-di-là del mondo o un mero oltre-mondo, bensì l’origine che permane nella profondità del mondo: un’origine cioè che non sta semplicemente all’inizio come causa del mondo, ma che “è venuta” e che “viene”, rendendosi presente nel mondo.

Per gli abitatori del mondo, che nel mondo abitano con il loro cuore, il mondo entra a far parte del loro stesso essere: e questo per Agostino significa che l’appartenenza al mondo “totalizza” e compie la loro identità. Il mondo diventa una dimensione dell’io: essere *nel* mondo significa essere *del* mondo. Heidegger in *Vom Wesen des Grundes* lo noterà con precisione, ma insieme interpreterà ciò che per il Vangelo di Giovanni costituisce un’esperienza mondana determinata – quella cioè di coloro che per amare il mondo si distaccano da Dio –, nella struttura formale dell’esperienza umana *tout court*, considerata come separata o separabile in sé stessa:

[Nel Vangelo di Giovanni] Mondo designa la forma fondamentale dell’essere umano che dimora lontano da Dio, il *carattere* puro e semplice *dell’essere umano* [*den Charakter des Menschseins schlechthin*]. Di conseguenza, mondo è poi anche il termine per designare la regione di tutti gli uomini presi assieme, senza distinzione tra sapienti e stolti, tra giusti e peccatori, tra giudei e pagani. Il significato centrale di questo concetto di mondo completamente antropologico si manifesta nel fatto che esso funge da concetto contrapposto alla figliolanza divina di Gesù⁵.

È lo stesso Heidegger, subito dopo, a rammentare che il significato neotestamentario del termine *kosmos* si mostra «in modo inconfondibile» in Agostino e Tommaso d’Aquino. In particolare «[i]n Agostino, *mundus* significa talvolta la totalità del creato, ma con altrettanta frequenza significa *mundi habitatores*. Questo termine ha di nuovo il significato specificamente esistenziale [*existentiellen*] di *dilectores mundi, impii, carnales*. “*Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt*”⁶.

⁴ Augustinus, *In Iohannis evangelium tractatus*, II, 11: «Quid est, *mundus factus est per ipsum?* Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicuntur. *Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit*. [...] Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille ubi habitabant. Quomodo dicimus: Mala est illa domus; aut: Bona est illa domus: non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus; aut in illa quam dicimus bonam, parietes laudamus: sed malam domum, inhabitantes malos; et bonam domum, inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum: ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo; sed corde inhabitant coelum, sicut Apostolus dicit: *Nostra autem conversatio in coelis est*. Ergo *mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit*» (ed. latino-italiana, 1965-2005, qui modificata).

⁵ GA 9, p. 144, trad. it. 1987, p. 100 (modificata).

⁶ *Ibidem*. L’ultima citazione agostiniana riportata da Heidegger in questo passo è in realtà una locuzione redazionale che egli con tutta probabilità prende dalla voce “mundus” dell’*Index generalis* agostiniano della *Patrologia latina* (*Opera omnia*, ed. Migne, t. 11 [PL XLVII], col. 455), dove è indicata anche la fonte riportata da Heidegger: «Augustinus, Opera (Migne), tom. IV, [col.] 1842» [PL XXXVII]. Si tratta di *Enarrationes in Psalmos*

E dopo aver riportato il passo dal Commento agostiniano al Vangelo di Giovanni, che abbiamo citato in precedenza, Heidegger annota: «Mondo significa quindi l'ente nella sua totalità, e precisamente nel senso del "come" [Wie] decisivo in conformità al quale l'esserci umano si pone e si dispone in rapporto all'ente»⁷. Se i "giusti", come abbiamo appena letto, non possono propriamente dirsi "mondo" perché, pur abitandolo con la carne, con il cuore invece sono di Dio; allora potranno dirsi "mondo" solo gli "empi", i "carnali" ecc., in una parola solo i peccatori. Resta aperta la domanda (da porre forse più ad Heidegger che ad Agostino) se i giusti – cioè coloro la cui *conversatio est in coelis* – rientrino in questo "come" del mondo, ossia nel rapporto strutturale dell'esserci all'ente in totalità, o se ne siano esclusi. Non si tratta in alcun modo di una questione morale, qualcosa come il meritare o il non meritare l'appartenenza al mondo (e rispettivamente al cielo), ma di una questione prettamente ontologica, e cioè in che modo l'essere dell'uomo è un essere-nel-mondo e in che modo in ciò si gioca il suo rapporto con la totalità dell'essere.

Seguendo un filo rosso continuo che, partendo dalle prime *Vorlesungen*, attraverso l'opera maggiore del 1927, arriverà sino al corso su Leibniz del 1928 e al trattato su *L'essenza del fondamento* del 1929, Heidegger preciserà sempre più chiaramente questo carattere "trascendentale" del mondo. Non più, però, nel senso della costituzione del mondo nella coscienza intenzionale pura di cui parlava la fenomenologia trascendentale di Husserl (da cui Heidegger prende le distanze proprio per l'impossibilità di pensare un 'io' senza mondo)⁸, ma nel senso della trascendenza come «riferimento all'ente nella sua totalità», e cioè come apertura della «differenza ontologica» tra ente ed essere⁹.

La totalità dell'ente non è però l'insieme o la somma di tutte le cose del mondo: essa è piuttosto un orizzonte aperto dalla comprensione dell'esserci: il mondo non è caratterizzato dall'esser-presente sottomano (*Vorhandenheit*), ma dall'esistenza; non è un ente oggettivabile, ma è un ente "esistente" – un vero e proprio "esistenziale", cui in *Essere e tempo* Heidegger darà il nome specifico di "mondità" (*Weltlichkeit*)¹⁰.

Intanto procediamo nella ricognizione del concetto agostiniano di mondo, ma lo facciamo, più che cercando le singole occorrenze del termine, delineando invece alcuni caratteri salienti del fenomeno mondano e del senso della sua esperienza per la vita dell'essere umano. E qui il testo di riferimento non possono essere che le *Confessioni*, non solo perché vi sono più ampiamente descritte le dinamiche di una fenomenologia della "mondanità", ma anche perché esse costituiscono il testo agostiniano su cui più si è esercitata l'interpretazione di Heidegger¹¹.

Nelle *Confessioni* possiamo scorgere il significato più ampio e unitario – sebbene più complesso – del fenomeno del mondo, in cui la prospettiva "antropologica" guadagna una vera e propria dimensione ontologica, giacché l'esperienza del mondo coincide con la costituzione dell'io, nel senso di un'auto-ricezione di sé a sé stesso. In una prima accezione

141, 15, che testualmente porta: «Quare autem et iusti, cum sint et ipsi in mundo, non dicuntur mundus? Quia dicit Apostolus: *In carne autem ambulantes, non secundum carnem militamus* [2 Cor 10, 3]; *conversatio enim nostra in coelis est* [Fil 3, 20]. *Habitat hic iustus carne, sed corde cum Deo est*».

⁷ GA 9, p. 145, trad. it. p. 101.

⁸ «L'ontologia dell'esserci non "presuppone" troppo ma *troppo poco*, se "muove" da un io privo di mondo [*von einem weltlosen Ich*] per poi attribuirgli un oggetto e un rapporto ontologicamente infondato con esso»: *Sein und Zeit*, GA 2, p. 418, trad. it. p. 375. – Sulla critica al soggetto puro di Husserl (in riferimento alle *Vorlesungen* tenute da Heidegger a metà degli anni Venti a Marburg) si veda Esposito (1984), in part. pp. 108-120. – Su questa topica heideggeriana rimando a Costa (2003) (in cui il problema del mondo è visto emergere nel contesto segnato da neokantismo e fenomenologia, in confronto con autori quali Lotze, Dilthey, Lask e naturalmente Husserl).

⁹ Su questo percorso rimando a Esposito (1997), pp. 113-166 (in part. pp. 137-149).

¹⁰ Cfr. GA 2, p. 86; nuova ed. italiana a cura di Volpi (2005), p. 86: «Il "mondo" sarà forse un carattere d'essere dell'esserci? E ogni esserci non ha forse "innanzi tutto" un suo mondo? Ma il "mondo" non diviene in tal caso qualcosa di "soggettivo"? Come sarà allora possibile quel mondo "comune" "in" cui, in realtà *siamo*? Quando si pone il problema del "mondo", a quale "mondo" ci si riferisce? Non a questo o a quello, ma alla *mondità del mondo in generale*. [...] La mondità è quindi essa stessa un esistenziale».

¹¹ Su questo si veda, sinteticamente, von Herrmann (2001), numero monografico su «Heidegger e i medievali», pp. 113-146.

fondamentale, infatti, il mondo è mondo dell'io *perché* è un mondo ricevuto in dono, donato, e solo per questo è un "dato" essenziale per la vita dell'uomo. Ma questo non ha ancora alcun sapore "antropocentrico", perché secondo Agostino il mondo è dato all'io e per l'io, solo nella misura in cui lo stesso io non si dà a sé stesso, ma è dato.

Nel I libro, parlando della sua fanciullezza (*pueritia*), Agostino osserva che «anche allora infatti esisteva, vivevo, sentivo, avevo cura della mia incolumità, immagine della misteriosa unità da cui provenivo»¹². L'essere umano consiste nell'aver-cura di sé (*curae habebam*), nell'esser-raccolto in sé come uno (*incolumitas*), e solo questo rende ragione della possibilità di disperdere e finanche di perdere sé stesso. Io infatti – continua Agostino – «custodivo col mio senso interiore l'integrità dei miei sensi esteriori, e persino nei piccoli pensieri sulle piccole cose, godevo della verità». Questo significa che non voleva essere ingannato, possedeva una memoria vivace, capace di linguaggio e allietato dall'amicizia: «fuggivo il dolore, la bassezza, l'ignoranza». Questo modo di essere e di avvertire sé stesso come «essere vivente» è per Agostino altamente «degnò di ammirazione e di lode»¹³. Ma qual è la vera ragione di questa ammirazione? L'essere umano è degno di lode non soltanto perché possiede delle facoltà e delle tendenze ammirevoli, ma proprio perché non avrebbe mai potuto darle a sé stesso. La formula è chiarissima: «E tutti questi sono doni del mio Dio. Non sono stato io a darmeli: essi sono beni, e tutti sono io. Dunque è buono chi mi ha fatto, anzi è lui stesso il mio bene»¹⁴.

Questo è decisivo per tutta la fenomenologia dell'esistenza mondana proposta da Agostino: l'io non soltanto *ha* delle facoltà, delle tendenze, ma *è* le sue tendenze, *è* le sue facoltà. In ognuna di esse, in ognuna delle caratteristiche del mio io, *sono io*; in ciascuna di esse ne va di me: *et bona sunt et haec omnia ego*. Tutte quelle caratteristiche sono *me*, o all'inverso, io sono in gioco in ogni aspetto della mia vita. Ma allora questo vuol dire che in ogni facoltà, in ogni caratteristica e capacità della mia vita è sempre implicato il *Tu* del donatore. E questo getta una luce nuova anche sulla considerazione del peccato, che consiste per Agostino nel non cercare in Dio bensì «nelle sue creature – cioè in me stesso e negli altri – i piaceri, le sublimità, le verità». Con la conseguenza opposta, cioè di «precipitare nei dolori, nelle confusioni e negli errori»¹⁵. Il peccato consiste dunque nel considerare l'io come l'autore delle sue facoltà, e queste ultime solo come capacità e non più come doni. L'ipotesi di Agostino è che possono essere capacità *perché* sono doni, ma il loro essere donate non è solo la considerazione di un'originaria, lontana provenienza, ma l'affermazione della forza performante delle nostre facoltà, ossia del perché noi ne siamo capaci. In sintesi, il mondo non è un luogo semplicemente esterno all'io, ma non è neanche una costruzione dell'io: esso è lo spazio di una relazione continuamente in divenire con il Tu divino.

Tutte le *Confessioni* sono attraversate da questo carattere di 'evento' del mondo: esso non sta semplicemente là-fuori di me, ma avviene come dato a me, e in questa mia ricezione esplica il suo senso – vero o deviato che sia. Il mondo si manifesta come "tempo" e "storia" dell'essere umano chiamato ad essere sé stesso, e che può orientarsi a possedere sé stesso o a perdere sé stesso.

La memoria dell'adolescenza farà esplodere la questione: «Voglio ricordare il mio sudicio passato e le corruzioni carnali della mia anima non perché le ami, ma per amare te, Dio

¹² «Eram enim etiam tunc [ut puer], vivebam atque sentiebam meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam»: questa e le prossime citazioni, *Conf.* I, xx, 31 (qui e in seguito sempre modificata).

¹³ «...custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar. Falli nolebam, memoria vigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectioem, ignorantiam. Quid in tali animante non mirabile atque laudabile?»: *Conf.* I, xx, 31.

¹⁴ «At ista omnia dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego. Bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum»: *Conf.* I, xx, 31.

¹⁵ «Hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius me atque ceteris voluptates, sublimitates, veritates quaerebam, atque ita irruebam in dolores, confusiones, errores»: *Conf.* I, xx, 31.

mio»¹⁶. Comincia qui il contro-movimento che porta dall'essere *dilector mundi* all'essere *amans Dei*. Ma come identificare questo "Deus", non estrinsecamente, ma dall'interno della stessa esperienza mondana? «[Sei Tu] dolcezza felice e sicura, che mi raccogli dalla dispersione, lacerato in mille pezzi, quando, separandomi da te che sei uno, ero svanito nel molteplice. Nella mia adolescenza, infatti, ero riarso dal desiderio di saziarmi delle cose più basse e non ebbi ritegno a imbestialirmi in amori diversi e tenebrosi»¹⁷.

L'io è una storia di ricezione e dispersione insieme. Dio mi raccoglie dalla dispersione, e quindi mi ridà continuamente a me stesso; ma questo significa che ogni volta si deve invertire – o convertire – la tendenza ad *evanescere in multa* che caratterizza l'essere umano nel mondo, perché esso possa acquistare e raggiungere sé stesso. In altri termini, l'"io" non è il punto di arrivo finale del raccoglimento dalla situazione di dispersione in cui si era perso, perché l'essere umano coincide con questo stesso, permanente esser-raccolto e pervenire a sé. I *multa* non sono fuori di me, ma in me; il mondano è in me stesso. Lo stesso bene dato da Dio è sempre, insieme, un dono e una prova, una *temptatio*.

Per questo una delle più efficaci definizioni ontologiche dell'essere umano come *dilector mundi* è quella che Agostino scopre di sé rievocando il celebre episodio adolescenziale del furto delle pere. L'attaccamento al mondo, l'amore del mondo si svela come il gusto inesplicabile dell'auto-distruzione. Non solo la dispersione nella molteplicità porta alla perdita di sé, ma implica l'amore di questa stessa perdita: «Così è fatto il mio cuore, o Dio, così è fatto il mio cuore, di cui hai avuto misericordia mentre era nel fondo dell'abisso. Ora, ecco, il mio cuore ti dirà cosa andava cercando laggiù, tanto da essere malvagio senza motivo, senza che esistesse alcuna ragione della mia malvagità. Essa era laida e l'amai, amai rovinare, amai il mio annientamento: non ciò per cui mi annientavo, ma il mio annientamento in sé stesso io amai, anima turpe»¹⁸.

L'io accade e insieme decade: non come una dialettica irrisolvibile tra due direzioni antitetiche, bensì come una dinamica aperta, quella che teologicamente si svolge tra il peccato e la grazia, per cui l'essere proprio dell'uomo consiste nell'esser-ripreso continuamente, prima ancora che a livello del comportamento morale, a livello del suo essere come avvenimento storico. L'io non "è" propriamente: come sappiamo per Agostino ad "essere" propriamente, cioè stabilmente, affidabilmente, immutabilmente, è solo Dio. L'io piuttosto *tende al niente*, corre addirittura verso il niente. Il suo vivere, il suo esistere si compie nella misura in cui egli è strappato dal niente. Ed è un destino che l'essere umano condivide con tutte le cose: «Quando le cose nascono e tendono all'essere, quanto più rapidamente crescono verso l'essere, tanto più si affrettano a non essere»¹⁹. Nel decadere strutturale dell'uomo egli si disperde nel mondo e si perde a sé stesso. Ma non è semplicemente rifiutando o disprezzando il mondo che egli può ritornare ad essere sé stesso. Qualsiasi ascesa (o ascesi) di ritorno verso l'Uno di tipo neo-platonico ci porterebbe fuori strada, nonostante le suggestive assonanze, per capire Agostino. Il mero *contemptus mundi* è più nelle corde di un Porfirio che di Agostino²⁰. Il mondo non può essere

¹⁶ «Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus»: *Conf.* II, i, 1.

¹⁷ «...[tu] dulcedo non fallax, dulcedo felix et securus, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus»: *Conf.* II, i, 1.

¹⁸ «Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima»: *Conf.*, II, iv, 9.

¹⁹ «Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint»: *Conf.* IV, x, 15.

²⁰ Già nei *Soliloquia* (I, xiv, 24) la Ragione ammoniva Agostino a «fuggire del tutto da queste realtà sensibili», e Agostino le chiedeva quando sarebbe successo, poiché «non penso che potrò arrivare al massimo disprezzo [*summum contemptum*] di queste cose terrene, se prima non vedrò ciò al cui paragone esse mi divengano vili». Ma poi nelle *Retractationes* (I, iv, 3) Agostino preciserà: «Anche nell'affermazione che *bisogna fuggire del tutto da queste realtà sensibili*, si sarebbe dovuto evitare il sospetto che facessimo nostra la dottrina dello pseudo-

semplicemente disprezzato in quanto tale, per la semplice ragione che esso appartiene alla vita dell'io: e non è solo ciò da cui l'io deve separarsi per poter essere sé stesso in verità, ma costituisce lo spazio e il tempo in cui matura il giudizio e l'affetto dell'uomo.

Non è un caso che Agostino, proprio nel cercare il motivo ultimo del famoso furto delle pere insista sul fatto che le cose di questa terra costituiscono un bene e possiedono una bellezza che non contraddice affatto il riferimento a Dio come bene sommo. E adduce come esempi l'attrattiva che esercita su di noi un bel corpo, o l'oro e l'argento, o la consonanza (*congruentia*) che sperimentiamo tra i nostri sensi e i corpi che essi percepiscono. Ma anche i sentimenti come l'onore mondano (*honor temporalis*), e addirittura il potere di comandare e di imporsi sugli altri possiedono una loro dignità (*decus*). E che dire dell'amicizia tra gli uomini, che è dolce nell'annodare molte anime mediante l'affetto? Ma ciò che più importa è che «per ottenere tutti questi beni non occorre però allontanarsi da Te, Signore, né deviare dalla tua legge». E il motivo sta nel fatto che «la vita stessa che viviamo qui [*hic*: in questo mondo] possiede un suo fascino che le deriva da una certa misura di grazia sua propria e dall'armonia con tutte queste altre bellezze inferiori»²¹. Per cui il peccato non coincide *tout court* con il mondano, ma consiste piuttosto nel tendere senza misura (*inmoderata inclinatione*) ai beni inferiori: e la misura non è da intendersi solo come una moderazione nella fruizione, ma al contrario come la pienezza dello stesso godere. Infatti, la vera differenza tra i beni infimi e quelli superiori, fino a quello sommo che è Dio, sta nel fatto che «anche i beni infimi diletmano, ma non quanto il mio Dio, autore di ogni cosa, nel quale trova godimento l'uomo giusto ed è la delizia dei cuori retti»²².

Ma ciò che costituisce propriamente l'enigma, qui, è il fatto che la *malitia* dell'io non è adeguatamente spiegabile attraverso i moventi e gli scopi abituali dei delitti, come la brama di possedere dei beni che procurino «onori, potere, ricchezze»²³ o il timore di perderli. È vero che l'uomo malvagio (l'esempio è addirittura Catilina) non ama i propri delitti ma lo scopo per cui li commette; e tuttavia – ecco l'enigma ontologico dell'io mondano – «che cosa io sciagurato ho dunque amato in te, o furto mio, o delitto notturno dei miei sedici anni?». Non i beni che volevo rubare: non i frutti «che avevo già in abbondanza e di migliori [...] e che gettai appena colti». Quello che amai – confessa Agostino – è la mia stessa *iniquitas*, «dalla cui sola pratica traevo godimento» (*qua laetabar fruens*)²⁴.

Se ci fermassimo qui, Agostino sarebbe *solo* il testimone di quel *cupio dissolvi* in cui in definitiva si risolve l'allontanamento dell'uomo da Dio nell'esperienza del peccato. Ma Agostino stesso non si ferma qui e affonda l'analisi ontologico-esistenziale (chiamiamola così, con locuzione heideggeriana, anche se non è heideggeriana l'interpretazione del fenomeno). Nel godere della malvagità per sé stessa, nell'amore del proprio annientamento (Heidegger: nella tendenza al "rovinio" [*Ruinanz*] della vita dell'esserci)²⁵, l'io di Agostino è attratto paradossalmente proprio dalla bellezza e dalla potenza dell'essere del "suo" Dio. L'amore del nulla è la forma rovesciata del desiderio dell'essere. Al fondo del distacco dell'uomo da Dio si conserva, e agisce latente, la tendenza a voler imitare il Tu: «tutti coloro che si distaccano da Te e si levano contro di Te ti imitano alla rovescia [*perverse*]». E questo prova – sia pure scoprendolo al contrario – che «non è possibile allontanarsi totalmente da Te». Il distacco è segno "perverso" del rapporto, e questo implica che senza tener conto del rapporto non si può neanche comprendere il distacco, e senza distacco – o allontanamento da... – non si può comprendere la dispersione e la perdita di sé. Che invece è esattamente

filosofo Porfirio, secondo la quale si deve fuggire da ogni realtà corporea. Non ho detto "da tutte" le realtà sensibili, ma solo "da queste" realtà sensibili, cioè quelle [di questo mondo] soggette a corruzione. Avrei dovuto piuttosto dire: non ci saranno più realtà sensibili come queste nel cielo nuovo e nella terra nuova del mondo che verrà [*in futuri saeculū*]. Su questa distanza da Porfirio vedi anche *De civitate Dei*, XXII, 12.

²¹ «Et vita, quam hic vivimus, habet illecebram suam propter quemdam modum decoris sui et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris»: *Conf.* II, v, 10.

²² «Habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut Deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde»: *Conf.* II, v, 10.

²³ *Conf.* II, v, 11.

²⁴ *Conf.* II, vi, 12.

²⁵ Cfr. GA 61, pp. 131 ss., trad. it. 1990, pp. 161 ss.

quello che proverà a fare Heidegger, interpretando la dinamica creaturale dell'io inteso da Agostino quale essere etero-centrato, perché continuamente donato a sé stesso da Altro, come un puro movimento senza rapporto all'origine, senza donatore, ma nascente e svolgentesi per forza endogena. Basti riportare questo brano dal *Natorp-Bericht* del 1922:

L'essere della vita in sé stessa, accessibile nella fatticità stessa, è tale da farsi visibile e raggiungibile soltanto *deviando* in direzione del contro-movimento rispetto all'aver cura che decade. Questo contro-movimento, in quanto inquietudine [*Bekümmerng*] per il non-andar-persa della vita, è il modo in cui si temporalizza [*sich zeitigt*] l'esser possibile della vita, afferrato autenticamente. Questo essere propriamente sé stesso, accessibile per sé stesso nella vita fattuale sia designato come *esistenza*. [...] L'inquietudine della vita fattuale per la sua esistenza non è da parte sua un lambiccarsi il cervello in una riflessione egocentrica; essa è ciò che è, solo in quanto contro-movimento opposto alla tendenza a decadere della vita; il che significa che essa è precisamente nella motilità ogni volta concreta del commercio e del prendersi cura²⁶.

Qui possiamo notare l'evidente matrice agostiniana agente nell'interpretazione della vita fattuale tentata da Heidegger, e insieme il suo deciso allontanamento dall'esperienza storica da cui Agostino attinge la sua concezione dell'essere mondano dell'io. Il punto cruciale è se sia possibile cogliere la vita in sé stessa e a partire da sé stessa (*das Sein des Lebens an ihm selbst*), cioè determinare il movimento del vivere – proprio dell'essere umano – con l'auto-afferramento di sé stesso. Solo questo, agli occhi di Heidegger, può scongiurare un approccio basato su ideologie o visioni del mondo come schemi culturali che impediscono l'accesso al piano ontologico dell'esistenza. Ma la vita coglie sé stessa non anzitutto in un gesto di auto-riflessione, e ben prima del lavoro tipico della coscienza. La vita si afferra piuttosto nel suo decadere da sé stessa: essa si comprende solo cadendo nella “negazione di sé”, e nella continua oscillazione tra questa tendenza al decadimento, in cui l'esistenza si disperde nel commercio intramondano, identificandosi di volta in volta con gli enti presenti nel mondo, e la preoccupazione/inquietudine per riprendersi in sé stessa da questa dispersione di sé. Ma non è il ritorno ad un 'io' o ad un 'dato' – naturale o creaturale che sia –, bensì è un ritorno come movimento 'storico' della vita. Il contro-movimento non è da intendersi solo *dalla* dispersione e *dal* decadimento, ma come contro-movimento *della* stessa dispersione e *dello* stesso decadimento, per il fatto che, come abbiamo letto, la vita giunge a maturazione nel tempo e come tempo (*sich zeitigt*).

Questo cadere (ancora una volta è ben chiaro il nesso con il *defluxus in multa* agostiniano) costituisce una sorta di “forza di gravità” strutturale e permanente, non più riferito però all'inevitabile esperienza del peccato, ma alla pura dinamica della *kinesis* quale emerge nella *Fisica* aristotelica²⁷. Ma questo non vuol dire che l'acquisto agostiniano – cioè la storicità propria dell'essere umano – venga semplicemente “naturalizzato” o “secolarizzato”. Al contrario, l'esser-storico o maturantesi-nel-tempo e come tempo dell'esistenza è il nucleo che Heidegger vuole trattenere e radicalizzare – solo riportandolo al fatto che la vita non si riceve più da nient'altro che da sé stessa, o più semplicemente per il fatto che la vita dà sé a sé stessa. Questa auto-assegnazione fattuale della vita non ha più niente a che fare con la scelta di interrompere un rapporto, ma piuttosto coincide con il riferimento ontologico al mondo, quello che *Essere e tempo* elaborerà appunto come «essere-nel-mondo». Nella *Vorlesung* freiburgese del 1921/22 su Aristotele osserva Heidegger:

La motilità è tale che, come movimento in sé stessa, procura sé a sé stessa; è la motilità della vita fattuale che costituisce questa vita stessa, ma in modo tale che a produrre il

²⁶ GA 62, pp. 361-362, trad. it. pp. 174-175.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 371-375, 391-396, trad. it. pp. 179-181, 188-191. Ma poi più esplicitamente il corso marburgese del 1924: GA Bd. 18, pp. 327-329 e 392-393, trad. it. pp. 352-354 e 416-419.

movimento non è in senso proprio [...] la vita fattuale in quanto vivente nel mondo, bensì è il mondo, come ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive [*die Welt als das Worin und Worauf und Wofür des Lebens lebt*]²⁸.

La motilità della vita è dunque costituita da «una tendenza mondana» (*welthafter Hang*) alla caduta, per cui Heidegger può affermare che «[l]a vita fattuale, in quanto esistenzialmente inquieta, è *deviante [umwegig]*. La possibilità di cogliere l'essere della vita nella sua inquietudine è al tempo stesso la possibilità di mancare l'esistenza. L'esistenza ogni volta possibile della vita fattuale, in quanto può essere mancata in sé stessa, resta fondamentalmente problematica per la vita»²⁹. Insieme a questo, la motilità della vita è costituita però anche dalla possibilità che l'esistenza pervenga a sé stessa da quella caduta, ma in maniera tale che «il contro-movimento che si oppone alla tendenza al decadimento [*cioè il contro-movimento che "è" l'esistenza*], non può essere interpretato come fuga dal mondo [*Weltflucht*] (tanto meno il decadimento può essere interpretato come secolarizzazione [*Verweltlichung*] – come male [*Übel*])»³⁰. Interessante è qui la doppia esclusione: così come il *Verfallen*, il decadimento, non può mai significare una caduta nel mondo da una condizione pura, non-mondana dell'essere umano, o peggio ancora da un originario stato di innocenza; così la ripresa in sé dell'esistenza non potrà mai significare un allontanamento o un distacco dal mondano. È forse qui il motivo per cui, sempre nella stessa pagina, Heidegger annota:

Fatticità ed esistenza non dicono la stessa cosa e il carattere d'essere fattuale della vita non è determinato dall'esistenza; quest'ultima è solamente una possibilità che matura temporalizzandosi *nell'essere* di quella vita che designiamo come fattuale. Questo però vuol dire che nella fatticità è centrata la possibilità di una problematica ontologica radicale della vita³¹.

La *Faktizität*, in altri termini, non è semplicemente una caratteristica dell'esistenza; al contrario, è l'esistenza una possibilità problematica *della* fatticità. Quest'ultima è una sorta di «fatto originario» (*Urtatsache*), ossia la motilità costitutiva della vita a livello ontologico. Il movimento che si svolge in essa – come abbiamo letto – non è tanto quello della vita che va a cadere nel mondo, ma è quello che il mondo stesso produce nella vita e alla vita (il mondo è «ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive»). Se poi consideriamo più attentamente la differenza precisa che Heidegger istituisce tra la fatticità dell'esistenza e il mero «esser-di-fatto» (*Tatsächlichkeit*) dell'ente-uomo, dovremo evitare di intendere la fatticità semplicemente come il nostro esser sempre situati in un contesto e in una condizione mondana³². In prima istanza, infatti, la fatticità consiste nell'essere assegnati a sé stessi, in maniera tale che il 'sé stesso' dell'essere umano *non* potrà mai essere identificato con il suo mero esser-di-fatto, perché esso consiste nel cadere dispersivo che può rovesciarsi e invertirsi in sé (dalla *perversio* alla *conversio*, per usare i termini agostiniani) verso il più proprio sé stesso. Non si cade semplicemente nel mondo come in un luogo che stia prima e fuori di noi; né ci si libera dal mondo quando si ritorna in sé stessi: il vivere-nel-mondo – o come di lì a poco Heidegger lo chiamerà, l'«essere-nel-mondo» – è sempre un «esser-gettato» dell'esserci nel proprio «ci». Questo vuol dire che ciò *in cui* l'esserci è gettato non sono innanzi tutto le cose o le situazioni mondane: al contrario, essere gettato *nel mondo* significa per il *Dasein* esser gettato nella sua stessa *impossibilità* ad essere qualcosa di 'dato', enigmaticamente all'oscuro della sua provenienza e del suo destino, e piuttosto consegnato e sospeso al fatto di avere sempre «da-essere». Come leggiamo in *Essere e tempo*:

²⁸ GA 61, p. 130, trad. it. p. 160 (modificata).

²⁹ GA 62, pp. 362 e 361, trad. it. pp. 175 e 174 (leggermente modificata).

³⁰ Ivi, p. 361, trad. it. p. 174 (modificata).

³¹ Ivi, p. 362, trad. it. p. 175 (modificata).

³² Sul problema della «fatticità» rimando in sintesi a Courtine (1996); Ardovino (1998); Mazzarella (2001).

Questo carattere dell'essere dell'esserci, di essere nascosto nel suo da-dove e nel suo verso-dove [*in seinem Woher und Wohin verhüllten*], ma di essere tanto più radicalmente scoperto in sé stesso, questo "che c'è" noi lo chiamiamo l'esser *gettato* di questo ente nel suo "ci": così l'esserci, in quanto essere-nel-mondo, è il suo "ci"³³.

Ma facendo un passo indietro, già nei corsi freiburghesi dei primi anni Venti, vivere-nel-mondo assume il significato transitivo di vivere il mondo, e quest'ultimo non significa più l'insieme delle cose che possono essere oggettivate da parte del soggetto che è posto in mezzo e di fronte ad esse, ma come un fenomeno che "si fa" cooriginariamente in uno con l'essere umano. Così, al pari dell'essere umano, che non 'è' come tutti gli altri enti, ma piuttosto "vive" o "esiste", il mondo non è appena presente fuori di noi o attorno a noi, ma propriamente «si fa mondo» o «mondeggia» (*es weltet*)³⁴. Il che spiega anche le diverse flessioni o dimensioni riconosciute al mondo, che è sempre un mondo-ambiente (*Umwelt*) e un mondo-condiviso con gli altri (*Mitwelt*), possibili a loro volta nello spazio del mondo del sé, del proprio sé come mondo (*Selbstwelt*). È questo triplice accadere del mondo a costituire la «ritmica personale» dell'essere umano³⁵.

Per cui l'esser-gettato dell'esserci nel mondo non può più implicare il senso di una perdita né quello dell'allontanamento da un'origine non-mondana, o di un percorso che porti ad un fine extra-mondano. Da questo punto di vista sembrerebbe che il distacco di Heidegger da Agostino non possa essere più clamoroso. A patto, tuttavia, di intendere il "mondo" agostiniano soltanto come una *lacrimarum vallis*, come il luogo della condanna o la terra che si è iniziato ad abitare dopo la cacciata dal Paradiso, cioè dalla purezza edenica della natura umana *ancora* senza mondo, senza il *saeculum* – che poi sta a dire: senza il tempo e senza la storia, senza il peccato e senza la libertà.

Ma a ben vedere, questa concezione di sapore neo-platonizzante del mondo (realtà decaduta, cioè svilita ontologicamente, lì dove l'intelligibile degrada nel sensibile) è proprio ciò che Agostino ha tentato di superare, per strano che possa sembrare secondo l'immagine stereotipata dell'Ipponate. Come si è già accennato e forse vale la pena di approfondire – non certo in tutta l'ampiezza del problema ma solo in riferimento al pensiero heideggeriano – per Agostino il mondo è propriamente un'esperienza dell'io.

3. Il mondo di Heidegger (con gli occhi di Agostino)

Il luogo forse più emblematico per seguire la costituzione ontologica di questo fenomeno è la descrizione che Agostino sviluppa nel X libro delle *Confessioni* sulla vita come "prova": *temptatio est vita humana super terram*³⁶. Non si tratta appena del potere tentatore che il mondo esercita sulla vita degli uomini, allettandoli o imprigionandoli con i suoi effetti, ma del fatto che il mondo *coincide* con la prova della vita: meglio, con la prova *che* è la vita.

³³ GA 2, p. 180, trad. it. p. 168 (leggermente modificata).

³⁴ GA 56/57, p. 73, trad. it. 1993, p. 79. – La locuzione torna più elaborata in *Vom Wesen des Grundes* (all'interno di una riflessione sulla trascendenza come oltrepassamento dell'esserci verso il mondo, e su questo trascendimento come "libertà"): «Il mondo infatti non è mai, ma *si fa mondo*» (*Welt ist nie, sondern weltet*): GA 9, p. 164, trad. it. p. 120.

³⁵ «...il nostro *mondo-ambiente* [*Umwelt*] – paesaggi, contrade, città e deserti; il nostro *mondo-condiviso* [o mondo degli altri: *Mitwelt*] – genitori, fratelli e sorelle, conoscenti, superiori, insegnanti, allievi, impiegati pubblici, estranei, quell'uomo lì con la stampella, la signora laggiù con il cappello elegante, questa bambina qui con la bambola; il nostro *mondo-proprio* [o mondo-del-sé, *Selbstwelt*] – in quanto tutto ciò, in una maniera o nell'altra, mi accade, e dà alla mia vita questa sua ritmica personale. [...] La nostra vita è il nostro mondo – e per quanto raramente vi facciamo caso, noi siamo sempre «presso» di esso, anche se in maniera del tutto nascosta e non evidente: "catturati", "respinti", nel "godimento" come nella "rinunci". "Noi accadiamo sempre in qualche modo". La nostra vita è il mondo in cui viviamo, verso il quale e all'interno del quale scorrono ogni volta le nostre tendenze vitali. La nostra vita, *in quanto vita*, è solo nella misura in cui vive in un mondo»: GA 58, pp. 33-34, trad. it. pp. 27-28 (modificata). Vedi anche il corso marburghese GA 20, § 26, in part. pp. 333-334, trad. it. 1991, pp. 299-300.

³⁶ *Conf.* X, xxviii, 39. O anche «ista vita quae tota temptatio nominatur»: X, xxxii, 48. Il riferimento scritturistico è al libro di Giobbe: 7, 1.

Ancora una volta il mondano appartiene alla dinamica della realizzazione storica dell'io, cioè al riconoscimento o alla dimenticanza del rapporto costitutivo con il Tu. Si ricorderanno i celebri tre momenti con cui Agostino flette questa *temptatio*: la *concupiscentia carnis*, la *concupiscentia oculorum* e l'*ambitio saeculi*³⁷. In questa sede non ci è possibile anche solo tratteggiare lo svolgimento di questi fenomeni. Ne sceglieremo solo dei brevi sondaggi, per evidenziare la posizione di fondo che sostiene l'intera trattazione agostiniana, che potremmo sintetizzare così: secondo l'esperienza evangelica, non è il mondo ad essere impuro e corrotto ma il cuore dell'uomo, la sua volontà; e il segno della corruzione, ma anche la sua intrinseca pena, sta nel fatto che ci si rende dipendenti dal bene mondano, e con ciò paradossalmente si perde proprio il godimento del mondo – che invece viene fruito quando si libera il desiderio del vero bene. Si tratta di una scoperta che l'essere umano può sempre guadagnare, ma anche sempre perdere: «chi ha potuto diventare da peggiore migliore, potrebbe anche ridiventare da migliore peggiore»³⁸.

Tra i diversi casi della concupiscenza dei sensi carnali prendiamo ad esempio quello del gusto. Il cibo e la bevanda ci sono dati per rispondere a una nostra necessità, dovuta al nostro essere «corruttibili»: «mangiando e bevendo noi risolviamo il nostro corpo dall'usura quotidiana [*cotidiana ruinas corporis*]³⁹. Ma ciò mi fa scoprire – osserva Agostino – che «questa necessità mi è dolce» e che i dolori della debolezza sono scacciati attraverso una soddisfazione che dà piacere. Così, quella che a buon diritto si può chiamare una «sventura» – l'essere cioè battuti ogni giorno dalla fame e dalla sete – diventa una delizia (*calamitas deliciae vocantur*). Contro questa dolce necessità «io lotto», insiste Agostino, perché «nel passare dalla molestia del bisogno [*ex indigentiae molestia*] all'appagamento della sazietà [*ad quietem satietatis*], mi aspetta – proprio in questo passaggio – il laccio della concupiscenza»⁴⁰. La questione decisiva qui non va ridotta all'ordine del comportamento morale, magari orientato da un'antropologia ascetica (anche se questi elementi sono chiaramente presenti), ma va inquadrata nel modo in cui l'io è messo alla prova e dà prova di sé nella tentazione mondana⁴¹. Dall'essere una medicina per ristorare il corpo affaticato, il cibo è cercato invece per «una soddisfazione ingannevole della gola» a cui ci si asservisce. E nell'incertezza di questo passaggio dalla *necessitas* alla *voluptas* «la nostra povera anima esulta» (*ad hoc incertum hilarescit infelix anima*) perché «senza un giudizio sicuro» può dipendere dal piacere come se esso fosse, appunto, dovuto ad una necessità di salute.

Ma il punto davvero cruciale qui è scoprire che cosa è in gioco nella tentazione della carne: «Liberami da ogni tentazione. Io non temo l'impurità delle vivande [*immunditiam obsonii*], ma l'impurità del desiderio [*immunditiam cupiditatis*]». Ma quando è impuro il desiderio? Quando il bene mondano – il cibo e la bevanda in questo caso – sono considerati come ciò che può soddisfare compiutamente la fame e la sete dell'io, quando cioè sono fruiti come fini in sé: «Perciò anche il popolo nel deserto meritò un rimprovero non per aver desiderato di mangiare carne [*non quia carnes desideravit*], ma perché per il suo desiderio di cibo [*escae desiderio*] aveva mormorato contro il Signore»⁴². Il criterio esistenziale del giudizio per Agostino resta costantemente quello della tensione al compimento del desiderio dell'io. La *temptatio* ripropone ogni volta la questione se l'oggetto del desiderio sia adeguato all'ampiezza dell'attesa di compimento da parte dell'io.

³⁷ Heidegger commenterà analiticamente questo percorso agostiniano nella *Vorlesung* su *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA 60, pp. 205 ss., trad. it. pp. 264 ss.

³⁸ *Conf. X*, xxxii, 48: «utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior».

³⁹ *Conf. X*, xxxi, 43.

⁴⁰ Questa e le prossime cit.: *Conf. X*, xxxi, 44.

⁴¹ Heidegger lo osserva chiaramente: «Con troppa superficialità si scambiano [queste] considerazioni per mere riflessioni cavillose di un pedante "moralista", oppure ci si perde in singole sorprendenti analisi psicologiche. In entrambi i casi è smarrita l'autentica direzione del comprendere». Ma agli occhi di Heidegger anche il riferirsi alla «ricerca di Dio» implicherebbe non poche difficoltà, «nella misura in cui l'interpretazione [*proposta da Heidegger*] è fenomenologica e non teologica»: GA 60, p. 209, trad. it. p. 270 (leggermente modificata).

⁴² *Conf. X*, xxxi, 46.

Heidegger sembra essere totalmente dentro questa descrizione della prova dell'io (prova *che è l'io*) di Agostino, quando la espone, passo per passo, direi parola per parola, nel suo corso del 1921 su *Agostino e il Neoplatonismo*. Il suo intento è quello di 'radiografare', se così posso dire, la descrizione agostiniana per coglierne, come ad di sotto di tutte le implicazioni teologico-dottrinali (che andrebbero piuttosto ascritte al "neoplatonismo")⁴³ la sua "pura" struttura ontologica. Ma la scoperta decisiva di Agostino (in questo accompagnato da Paolo di Tarso) sta per Heidegger nel fatto che tale struttura non è più definibile nei termini categoriali tipici della "teoria greca" (come sarà ripresa poi dalla teologia scolastica), ma si identifica con il movimento con cui la vita perviene a sé stessa. Più che come relazione creaturale, il senso di questo movimento è però inteso da Heidegger, come si è detto, a partire dalla *kinesis* con cui nella *Fisica* aristotelica si definiscono i *physei onta*: come un movimento autogeno ed endogeno nella vita dell'essere umano. E quello che per Agostino era un movimento dovuto alla forza attrattiva esercitata dall'Altro infinito sull'io, qui diventa la forza di attrazione – quasi in senso gravitazionale – del mondo *nell'esserci*.

Così ad esempio Heidegger commenta le parole appena citate con cui Agostino descrive la concupiscenza del "gusto":

La *voluptas* e il dedicarsi alla *iucunditas* sono qualcosa che ha in sé una possibilità di movimento, tale da imporsi e interporsi essa stessa come l'autentico *telos*. [...] La propria insicurezza viene sfruttata per la comodità. – La fatticità, in cui mi trattengo e mi do "esistenza", si intromette *in me* stesso nel movimento verso l'esistere "autentico". Insicurezza, pericolo, possibilità: *ad quod hilarescit infelix anima*. Modo della significatività, della richiesta di compimento. "Conflittualità". Insicurezza della decisione, "consilium [decisione sicura] mihi de hac re nondum stat"⁴⁴.

Per quanto riguarda poi la seconda forma della *temptatio* agostiniana – la *concupiscentia oculorum* – è ben nota la ripresa che Heidegger ne fa in *Essere e tempo*, descrivendo la struttura ontologica del "ci" dell'esserci come essere-nel-mondo quotidiano, al cui interno si presenta il fenomeno della "curiosità" (strettamente legato con quello della "chiacchiera" e dell'"equivoco"). Il fenomeno della *vana curiositas*, «ammantata del nome di conoscenza e di scienza»⁴⁵ è il modo in cui il vedere degli occhi diventa morboso compiacimento, «bramosia di provare e di conoscere». Qui il vedere degli occhi e la sua modalità "decaduta" nella curiosità, viene utilizzato come termine anche da tutti gli altri sensi («vedi che suono, vedi che odore, vedi che sapore, vedi che ruvido») ⁴⁶. E questo è il segno paradigmatico del fatto che sempre gli uomini cercano «una conoscenza che non è per nulla utile», per il semplice, paradossale fatto che «non cercano nient'altro che il conoscere stesso». Heidegger assumerà e anche "metabolizzerà" questo fenomeno nella sua descrizione del decadimento dell'esserci:

La curiosità, ormai liberata, non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, vale a dire per "essere-per" esso, ma si prende cura *solamente* di vedere. Essa cerca il nuovo esclusivamente come trampolino verso un altro nuovo. Ciò che preme a questo tipo di visione non è la comprensione o il rapporto genuino con la verità, ma unicamente la possibilità di abbandonarsi [*Sichüberlassen*] al mondo. La curiosità è perciò caratterizzata da una tipica *incapacità di soffermarsi* [*Unverweilen*] su ciò che si presenta.

⁴³ Cfr., per esempio, GA 60, pp. 283-284, trad. it. p. 361 (leggermente modificata): «E comunque in Agostino la coscienza del peccato e del modo in cui Dio si rende presente in essa, si intrecciano in modo peculiare con il neoplatonismo. (Perciò la sua concezione del peccato non può costituire una guida [...] per l'esplicazione fenomenologica del fenomeno "genuino")».

⁴⁴ Ivi, pp. 215-216, trad. it. p. 277 (leggermente modificata).

⁴⁵ *Conf.* X, xxxv, 54; la prossima cit. X, xxxv, 55.

⁴⁶ *Ibidem*.

[...] In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la possibilità della *dispersione* [*Zerstreuung*]⁴⁷.

In Agostino la concupiscenza degli occhi è un voler vedere per vedere, e questo paradossalmente conduce a non vedere la verità di quello che si vede, il suo senso di provenienza. In Heidegger il vedere della curiosità è un vedere che non comprende l'essere proprio degli enti, cioè non vede che essi sono utilizzabili per l'esserci che si prende cura di essi e presso-cui esso è costantemente (in senso più specifico, qui l'*Umsicht*, la «visione ambientale preveggenete» dell'essere-nel-mondo si libera, distaccandosi dall'utilizzabile). Per questo, accanto all'incapacità di soffermarsi e alla dispersione, la curiosità ha per Heidegger un terzo connotato, che è quello dell'essere senza dimora (*Aufenthaltslosigkeit*), come un genuino «modo di essere dell'esserci quotidiano nel quale esso si sradica costantemente»⁴⁸.

Ma quello che più si evidenzia in questa tendenza alla bramosia del vedere per il vedere, del conoscere per il conoscere (da cui per esempio anche il gusto malsano che attira di fronte a visioni macabre), è che, proprio in quanto in essa l'esserci si abbandona e si rimette al mondo, realizza con ciò un vero e proprio «dis-tanziamento» (*Ent-fernen*) dal mondo. Più precisamente il mondo non è più compreso e vissuto nella sua «vicinanza» o «approssimazione» (*Näherung*) come un essere-presso gli enti di cui l'esserci si prende cura, ma solo nel mostrarsi del suo puro aspetto, nel suo semplice apparire (*Aussehen*). E quindi si può dire che il rimettersi al mondo, il decadere in esso, costituisce al tempo stesso una perdita del mondo, inteso in questo secondo caso non come un dato "oggettivo" ma come un fenomeno esistenziale⁴⁹. E infatti non è un caso che in questo abbandonarsi al mondo, l'esserci si libera anche da sé stesso, cioè perde allo stesso tempo il suo essere autentico e la verità del mondo.

Infine, la terza forma di tentazione addotta da Agostino è quella che forse più contribuisce a comprendere il fenomeno ambiguo del mondo. E questo non solo perché qui tale fenomeno viene alla parola – *ambitio saeculi*, appunto l'orgoglio o l'ambizione mondana –, ma anche e soprattutto perché in questo caso la *temptatio* si gioca tutta all'interno dell'io, e in non pochi casi il confine tra la gratitudine per quello che si è ricevuto da Dio e la superbia per la propria bravura si assottiglia pericolosamente, fino a lasciare lo stesso Agostino perplesso di fronte a tale ambiguità che scopre in sé stesso, e da cui non è certo neanche lui – anzi soprattutto lui – di essersi liberato. Appunto perché questa costituisce la piega più profonda e più nascosta in cui il mondo si 'annida' nell'io: «il desiderio di essere temuto e di essere amato dagli uomini senz'altro motivo che quello di trarne un godimento, che poi godimento non è [*gaudium quod non est gaudium*]⁵⁰. Nel ricevere il "bravo, bravo!" degli altri uomini, quasi senza accorgerci o alla sprovvista (*incaute*) ci lasciamo accalappiare dall'«avversario della nostra vera felicità», perché rischiamo sempre di «staccare la nostra gioia [*gaudium*] dalla tua verità e riporla nella menzogna degli uomini». Menzogna, perché si viene amati o temuti «non in tuo nome ma al posto tuo».

Ma mentre per le altre forme di concupiscenza, per capire se e quanto mi dispiaccia non assecondarle, mi basta privarmene volontariamente, questo non è possibile riguardo alle lodi che ricevo dagli altri uomini, perché per privarmene – e così sapere se vi sono troppo attaccato per amor proprio – dovrei paradossalmente condurre una vita malvagia, e non meritarme più. Per questo «[n]on mi è facile capire fino a che punto io mi sia purificato da questa peste e ho gran timore per le cose che sono nascoste in me, che i tuoi occhi vedono, i miei invece non vedono. Nelle altre specie di tentazioni riesco in una certa misura ad

⁴⁷ GA 2, p. 229, trad. it. p. 211 (modificata).

⁴⁸ GA 2, p. 229, trad. it. p. 212 (modificata). Sulla *concupiscentia oculorum* vedi già GA 60, pp. 222-227, trad. it. pp. 285-291.

⁴⁹ Non a caso, commentando la *curiositas* nel corso del 1921, Heidegger noterà che «Vedere significa porgere un oggetto in quanto oggetto»: GA 60, p. 225, trad. it. p. 288.

⁵⁰ Questa e le prossime cit.: *Conf.*, X, xxxvi, 59. – Su questa terza forma di *temptatio* vedi GA 60, pp. 227-241, trad. it. pp. 291-307.

esplorarmi, ma in questa quasi nulla»⁵¹. In altri termini, resta un fatto che ricevere delle lodi accresce evidentemente il piacere e la soddisfazione di sé, e ricevere un biasimo li diminuisce: e in questo caso non si tratta (come era in gioventù) dell'orgoglio per il plauso iniquo degli uomini che esaltavano la sua superbia, ma di un'altra superbia, più sottile e più nascosta, per la lode attribuita per ciò che è fatto o detto in nome stesso di Dio. E difatti, incalza Agostino, io mi sento lodato soprattutto quando le lodi che mi vengono tributate corrispondono a quello che io penso di me stesso, e invece mi rattristo «quando la lode non corrisponde all'opinione che ho di me stesso» (*cum de me sententia mea non laudatur*)⁵². E di contro, se quello che mi muove è «l'interesse del prossimo», perché mai «mi scuote meno un biasimo ingiusto rivolto ad altri che a me?». E come mai sono sensibile più ad un'offesa ingiusta quando è rivolta a me che quando è rivolta agli altri? «Non rimane che una risposta: che io mi inganni da me stesso [*Etiamne id restat, ut ipse me seducam*] e non faccia la verità davanti a Te nel mio cuore e nella mia lingua»⁵³.

Il mondo è dunque presente negli *occulta mea*, nel segreto del mio io, e nascosto finanche a me stesso. Questa intenzione segreta emerge però proprio quando io mi rimetto al mondo costituito dal consenso o dal rifiuto degli altri. E il caso estremo, quello più paradossale è che questa «vanagloria» sussiste, cioè mi tenta «anche quando la disapprovo dentro di me», ed anzi proprio nel disprezzarla ricado in essa, perché «spesso ci si gloria dello stesso disprezzo che si nutre per la vanagloria» (*saepe de ipso vanae gloriae contemptu vanius gloriatur*)⁵⁴.

Nella sua formalizzazione ontologica del fenomeno della *temptatio* come il compiacimento per le lodi da parte degli altri uomini Heidegger insiste su questa implicazione della *Mitwelt* con il *Selbstwelt*, identificando quel fenomeno peculiare per cui il mondo degli altri assume la forma del mondo proprio o mondo del sé:

Nella terza forma della *temptatio* il sé è, in un determinato modo, articolante in termini conformi al suo compimento, in quanto ne va espressamente di esso medesimo. Il sé va preso sul serio [*e con ciò diventa oggetto di compiacimento N.d.T.*] in senso autentico, è “li presente” [*“dabei”*], e ciò vuol dire che la significatività propria diventa *finis delectationis*. Si tratta dell'autoconsiderazione nell'esperire fattuale, ossia nei contesti della vita relativi al mondo degli altri, ma in definitiva anche in quelli relativi al mondo del sé. Qui il riferimento al mondo è quello relativo al mondo degli altri, in generale mondano avente carattere di sé [*Der Bezug zur Welt ist hier der mitweltliche, überhaupt selbsthaft weltliche*]⁵⁵.

L'incalzante messa in questione, da parte di Agostino, dell'*ambitio saeculi*, culmina per così dire in quella che, più che la conclusione, risulta essere in realtà la matrice delle diverse forme dell'orgoglio mondano, vale a dire l'autocompiacimento o, in altri termini, la considerazione puramente autoreferenziale di sé stessi. Vale la pena di rileggere il capitolo, perché in esso, forse più esplicitamente che in altri passaggi, possiamo verificare il punto di innesto preciso di Heidegger in Agostino, ma con altrettanta chiarezza anche la questione irrisolta tra i due proprio in riferimento al vivere nel mondo.

Dentro di noi, proprio dentro di noi c'è poi un'altra tentazione maligna dello stesso genere, quella che rende uomini vuoti coloro che si compiacciono di sé stessi, anche se non piacciono o dispiacciono agli altri e non si preoccupano neanche di piacer loro. Ma per quanto piacciono a sé stessi, dispiacciono molto a Te, [1] non solo prendendo per beni quelli che beni non sono, ma [2] anche prendendo i beni tuoi come se fossero beni loro; o [3] se pure li prendono come

⁵¹ «Neque enim facile colligo, quam sim ab ista peste mundatior, et multum timeo occulta mea, quae norunt oculi tui, mei autem non. Est enim qualiscumque in aliis generibus temptationum mihi facultas explorandi me, in hoc paene nulla est»: *Conf.*, X, xxxvii, 60.

⁵² *Conf.*, X, xxxvii, 61.

⁵³ *Conf.*, X, xxxvii, 62.

⁵⁴ *Conf.*, X, xxxviii, 63.

⁵⁵ GA 60, p. 228, trad. it. pp. 292-293 (modificata).

beni tuoi, li fanno dipendere dai loro meriti; o [4] se anche li considerano ottenuti dalla tua grazia, non ne godono però in comunione con gli altri, bensì escludendone gli altri⁵⁶.

Siamo in un punto cruciale della descrizione agostiniana dell'esperienza storica dell'io, sempre rimesso alla possibilità di riconoscere o non riconoscere il rapporto costitutivo con il Tu. Ma questo Tu non è solo il punto di origine e il punto finale rispetto al tempo della prova, ma lo attraversa da cima a fondo, anche – e forse soprattutto – nel momento in cui l'io equivoca e infine deforma, per la sua congenita debolezza o per la sua voluta malizia, quel rapporto costitutivo. In altri termini, l'essere dell'io è ricezione permanente di sé dal Tu divino anche nel momento della rottura della loro relazione. La stessa *auto-referenzialità* dell'io che, superbamente, ritiene di essere il signore di sé e del mondo o di averli meritati di per sé, oppure ritiene che il dono di Dio sia esclusivo per sé solo, può essere intesa nella sua reale portata solo alla luce di un'antecedente *etero-referenzialità*. E questo in Agostino assume un'evidenza peculiare, per il fatto che lo stesso movimento autoreferenziale – che per lui, ricordiamolo, è la logica del peccato – ritornando all'io dopo aver spezzato il rapporto con il Tu, caduto in sé stesso ritrova esattamente nel luogo del suo distacco dall'Altro la presenza dell'Altro. Il rinchiudersi in sé stesso, dall'essere un impedimento a riconoscere Dio, ne diventa paradossalmente la condizione di possibilità.

Heidegger inquadra questa terza forma di *temptatio* nei seguenti termini: una possibilità di decadimento (*Abfall*) in cui «il sé stesso e, quindi, l'esserci del singolo diventano vani, svanendo nel vuoto e nel nulla». Ma questo succede perché in ogni caso il “sé stesso” come “mondo” è venuto in primo piano. È nella prova della vita, come si è detto, che l'io viene più acutamente a comprendersi come un sé stesso: «*Sibi placens*, farsi valere di fronte a sé stessi, attribuire a sé stessi un *bonum*; il *gaudium (delectatio)* si dirige verso il mondo del sé, e nel darsi da fare per la *beata vita* è il mondo del sé ad essere preso sul serio [come oggetto di compiacimento: *wichtig genommen*]⁵⁷.

L'apparente contraddizione sta nel fatto che proprio nell'*inanescere*, nel rischio dello svuotamento e dell'annullamento, il sé stesso viene preso sul serio e si compiace di sé. Anzi, la stessa nozione di *Selbstwelt* mostra tutta sua duplicità o ambiguità. Da un lato, infatti, secondo Heidegger, nell'*ambitio saeculi* agostiniano viene tematizzato un compimento dell'esperienza (*Erfahrungsvollzug*) in cui il mondo del sé viene identificato con «la cerchia del proprio operare, la professione, le possibilità di prestazione e le capacità» che sono oggetto di una *Selbstwichtignahme*, l'assunzione di tutta l'importanza del proprio sé nella modalità decaduta dell'auto-compiacimento. La traduzione heideggeriana è emblematica di questa ambiguità: *qui placent sibi de se* (coloro che si compiacciono di sé stessi) sono coloro per i quali *die Selbstwelt ist wichtig genommen* (il mondo de sé è preso [davvero] sul serio).

Dall'altro lato, però, in un senso strettamente fenomenologico (e non “assiologico”, come Heidegger si premura di specificare), quando Agostino parla di coloro che scambiano per beni quelli che beni non sono, secondo Heidegger non si riferisce solo ai «beni mondani oggettivi» che l'io possiederebbe, ma al «*bonum* inteso come dotazione del sé in quanto sé. [...] “Esistenza”. Sé: inteso come quel singolo sé che io stesso sono, e non secondo il “che cosa” generale delle proprietà oggettive di un tale oggetto, bensì il *come* del “sono” [*das Wie des “bin”*]⁵⁸. Il paradosso, dunque, è che il “sé stesso” va perduto esattamente quando costituisce l'oggetto dell'autocompiacimento. Esso si perde appunto perché non riconosce che il proprio bene viene da Dio, ma lo identifica come un bene che viene dal proprio sé (*de bonis tuis quasi suis*: la seconda modalità dell'ultima citazione di Agostino riportata in precedenza). Ecco il commento-parafrasi che ne fa Heidegger:

⁵⁶ «Intus etiam, intus est aliud in eodem genere temptationis malum, quo inanescent qui placent sibi de se, quamvis aliis vel non placeant vel displiceant nec placere affectent ceteris. Sed sibi placentes multum tibi displicent non tantum de non bonis quasi bonis, verum etiam de bonis tuis quasi suis, aut etiam sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis, aut etiam sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam»: *Conf.*, X, xxxix, 64.

⁵⁷ GA 60, pp. 237-238, trad. it. pp. 303-304 (modificata).

⁵⁸ Ivi, p. 238, trad. it. pp. 304-305 (modificata).

“Verum etiam de bonis tuis quasi suis”, il che adesso vuol dire: se anche si conosce in modo autentico il carattere del bene, e se al sé inerisce un vero e proprio bene (“essere buono”: esistere autentico!) – cosa che però in quanto tale può essere soltanto di Dio – questo fatto è assunto di fronte a sé stessi come acquisito grazie a sé stessi, dato dal sé per sé stesso (esserci – esistenza), portato da sé stesso in questo stato e in questo stadio dell’esistenza⁵⁹.

Il perdere e l’annullare sé stesso per Agostino significa perdere e annullare il carattere di donazione di sé; ma al contrario, ci si può perdere solo perché si è stati donati. Per Heidegger la perdita di sé coincide con la struttura pura dell’esser-gettato dell’esserci, e qui non ci si può non perdere proprio perché non si considera più l’esser-donati. Avviene dunque una sorta di ‘viraggio’ silenzioso, all’interno dell’acquisto agostiniano in Heidegger: dalla perdita di sé in quanto rapporto con il Tu (etero-referenzialità intrinseca all’auto-referenzialità, come finitezza creata) ad una perdita di sé come struttura ontologica costitutiva dell’esistenza (auto-referenzialità come finitezza assoluta).

Heidegger comunque si spinge oltre nel commentare anche le altre due flessioni dell’*ambitio saeculi* agostiniana, quella che ascrive ai meriti del sé la grazia divina e quella che la vive come un dono esclusivo e non condiviso con gli altri uomini. Nel percorso dal primo al quarto grado di questo peculiare «compimento» del mondo del sé e del mondo degli altri nella tentazione – un percorso attraversato dalla tendenza all’auto-compiacimento – da un lato «è sempre “più” compiuta una valutazione autentica del *bonum*, inteso non solo in quanto tale, ma nel “da dove”, “come” e “perché” del suo esser-donato [*in seinem Woher und Wie und Warum des Geschenkseins*]»⁶⁰. Il bene che il sé possiede, e più ancora il bene che esso è per sé stesso è considerato nella sua provenienza, nella donazione come origine permanente. Ma questo, in ogni caso, sempre all’interno della prova costituita dalla vanagloria, del puro compiacimento di sé. E difatti, aggiunge Heidegger,

dall’altro lato è anche vero che il sé si vede sempre in modo nuovo di fronte a sé, si ante-pone il suo proprio mondo del sé e lo prende ancora decisamente sul serio [*come oggetto di compiacimento N.d.t.*], benché soltanto *nel senso* che è esso ciò in cui e *di fronte* a cui si realizzano la grazia e il *donum*. Questo significa tuttavia che nella modalità in cui il sé, relativamente alla sua prestazione, non assegna più nulla a sé stesso – proprio allora tutto è abbandonato nel gioire di Dio.

Il massimo della immedesimazione di Heidegger con Agostino è qui, nel fatto che il sé stesso è quel luogo dell’io in cui accade il dono della grazia. Ma è anche netta a mio parere la distanza nell’interpretare il gioire in Dio, e cioè il venir meno dell’auto-compiacimento, come la perdita dell’io, l’annullamento del mondo del sé (perché appunto a prevalere sarebbe il dono della grazia). Con la conseguenza, forse di sapore più luterano che agostiniano⁶¹, che il sé – il *Dasein* – alla fine coincide con questa stessa perdita. Nella cura, che è insieme inquietudine (*Bekümmern*) di essere sé stessi, «sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e del vero e proprio perdere sé stessi»⁶². Heidegger spiega così questo carattere abissale (*abgründig*), «perché non si arresta più in nessun luogo e la caduta non può compiersi di fronte a nulla» di cui ci si possa compiacere. Anzi «in ciò

⁵⁹ Ivi, pp. 238-239, trad. it. p. 305 (modificata).

⁶⁰ Questa e la prossima citazione: ivi, p. 240, trad. it. p. 306 (modificata).

⁶¹ Si veda il seminario su Lutero tenuto da Heidegger nel 1923 a Marburg, su invito di R. Bultmann, a proposito della distinzione luterana tra *theologia crucis* e *theologia gloriae*, in cui si sottolinea che il peccato non riguarda semplicemente «la costituzione morale dell’uomo», ma molto più radicalmente lo stesso «essere dell’uomo». Esso costituisce un «concetto dell’esistenza» (*Existenzbegriff*) costituito dall’incredulità come *aversio a Deo*. La sua specifica «motilità» consiste nella paura e nell’angoscia (*pavor*), e di conseguenza in fenomeni quali «fuga, odium, desperatio, impenitentia», che determinano ontologicamente l’esserci come essere-nel-mondo nel suo stato di decadimento. Il seminario è ora tradotto in Ardovino (2016), pp. 259-270. Su questo vedi Esposito (2017b), pp. 71-93 (in part. pp. 89-90). Ma vedi anche Sommer (2005).

⁶² GA 60, pp. 240, trad. it. p. 307 (modificata).

consiste il carattere propriamente satanico della tentazione»: in questo cadere «non vi è alcun controllo estraneo», e non vi sono «appigli» o meglio «aiuti» (*keine Hilfen*). Se la grazia è donata da Dio, l'io non può che cadere irreversibilmente. Cadendo nel mondo l'esserci è ormai consegnato a sé stesso nell'angoscia più pura: «Agostino vede chiaramente la difficoltà e l'aspetto in definitiva “angosciante” dell'esserci in un siffatto avere sé stessi (nella piena fatticità)»⁶³.

Solo perché l'esserci cade davanti al nulla e nel nulla di sé, il 'mondo' potrà svolgere in Heidegger la sua funzione 'trascendentale' – cioè di trascendenza esistenziale – ossia l'apertura della differenza ontologica. Proprio in quanto essere-nel-mondo, infatti, l'essere umano può comprendere il possibile 'fondamento' dell'essere in quanto tale, scoprendo che il 'niente' «rientra in ciò che è essenziale dell'essere dell'ente»⁶⁴. La traccia agostiniana della donazione dell'essere nell'io, diviene per Heidegger la traccia del niente nell'esserci. Ma non si tratta di una semplice rimozione o annientamento; si tratta forse di un altro modo per ripensare – nell'epoca del nichilismo – il mistero del nostro stare al mondo.

Bibliografia

Le opere di Heidegger vengono citate mediante la sigla GA (= Martin Heidegger *Gesamtausgabe*) seguita dal numero del volume.

- GA 2 Heidegger, M. (2005), *Sein und Zeit* (1927), Hrsg. F.-W. von Herrmann; *Essere e tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- GA 9 Heidegger, M. (1987), *Vom Wesen des Grundes* (1929), in *Wegmarken; Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 18 Heidegger, M. (2017), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Hrsg. M. Michalski; *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- GA 20 Heidegger, M. (1991), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Hrs. P. Jaeger; *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova.
- GA56/57 Heidegger, M. (1993), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Hrsg. W. Heimbüchel; *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. a cura di G. Auletta e G. Cantillo, Guida, Napoli.
- GA 58 Heidegger, M. (2017), *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20); *Problemi fondamentali della fenomenologia* (1919/20), trad. it. di A. Spinelli e J. Pfefferkorn, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata.
- GA 61 Heidegger, M. (1990), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, a cura di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1985, trad. it. a cura di M. De Carolis e E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Natorp-Bericht* (1922) [= *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*], Hrsg. G. Neumann; *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, trad. it. a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, in *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi, Università di Palermo*, vol. 3.

⁶³ Ivi, pp. 241, trad. it. p. 307.

⁶⁴ GA 9, p. 123, trad. it. p. 79 (modificata): «Premessa alla terza edizione (1949)».

- Agostino (1965-2005), *Confessiones, Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, ed. latino-italiana, vol. I, trad. it. a cura di C. Carena, Città Nuova, Roma.
- Agostino (1965-2005), *Retractationes, Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, ed. latino-italiana, vol. II, trad. it. a cura di U. Pizzani, Città Nuova, Roma.
- Agostino (1965-2005), *Soliloquia, Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, ed. latino-italiana, vol. III/1, trad. it. a cura di D. Gentili, Città Nuova, Roma.
- Agostino (1965-2005), *In Iohannis evangelium tractatus, Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, ed. latino-italiana, voll. XXIV/1-2, trad. it. a cura di E. Gandolfo riv. da V. Tarulli, Città Nuova, Roma.
- Ardivino, A. (1998), *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e Associati, Milano.
- Ardivino, A. (2016), *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Roma.
- Costa, V. (2003), *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano.
- Courtine, J.-F. (1996) (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique di Dasein*, Vrin, Paris.
- Esposito, C. (1984), *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari.
- Esposito, C. (1997), *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed «Essere e tempo»*. *Dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari.
- Esposito, C. (2000), *Martin Heidegger. La memoria ed il tempo*, in *Agostino nella filosofia del Novecento*, vol. I: *Esistenza e libertà*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Città Nuova, Roma, pp. 87-124.
- Esposito, C. (2005), "Heidegger: da Agostino ad Aristotele", *Fieri. Annali del Dipartimento di filosofia, Storia e Critica dei saperi dell'Università di Palermo*, n. 3.
- Esposito, C. (2017a), *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna.
- Esposito, C. (2017b), "Sul problema delle fonti cristiane nel pensiero di Heidegger", *Aquinas* 60, pp. 71-93.
- Fabris, A. (1997), *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari.
- von Herrmann, F.-W. (2001), "Die Confessiones des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers", *Quaestio* 1, a cura di C. Esposito e P. Porro, pp. 113-146.
- Migne, J.-P. (a cura di) (1983), *Patrologiae cursus completus. Omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum*, Brepols, Turnhout.
- Mazzarella, E. (2001), *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli.
- Sommer, C. (2005), *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'«Être et temps»*, Puf, Paris.

¿Qué es filosofía? ¿Y tú me lo preguntas? Filosofía... eres tú. Sobre la condición de la filosofía en el pensamiento del joven Heidegger

Abstract: *What is Philosophy? Are You Asking Me That? Philosophy ... It's you. On the Condition of Philosophy in the Thought of the Young Heidegger*

It is a burdensome and complex task the attempt to determine what is Philosophy for the young Heidegger. This task is also ambiguous in that it is considered unresolved and intricate due to its subsidiary link to factual life. On one hand, the purpose of this work lies in clarifying the hermeneutic situation of such ambiguity pertaining to the constitution of philosophy itself; on other hand it would come to providing a proactive horizon where philosophizing appears combined with an essential task explained as a vocation that wants to transform human life.

Keywords: Authenticity, Existence, Heidegger, Philosophy, Transformation

1. Proemio

La obra de Martin Heidegger, considerado *nolens volens* unos de los filósofos más influyentes de nuestra época, no está acabada, y no solo porque a su lengua obra integral de 102 volúmenes denominada *Gesamtausgabe* (GA) le falten tomos por publicar¹, ni porque la obra se encuentre en estado de “encierro o clausura” ante tentativas promulgadas por los exégetas, cuyas quejas aspiran a liberar la obra para poder emprender un recurso de análisis crítico, abierto, sin fisuras, sino, más bien, debido al carácter complejo de su pensamiento, alambicado y sinuoso, que ha insertado, casi desde el inicio de los estudios heideggerianos, una falla, un vacío inexorable sobre las propuestas exegéticas. Bien es cierto que esta carencia, que observo sobre la tarea interpretativa de la obra de Heidegger, se debe a muchos motivos, los cuales, generalmente, suelen exculpar al intérprete: la reticencias del propio Heidegger a mostrarnos sus fuentes, la cerrazón con la que separó la obra de su vida, los titubeos que tuvo a la hora de resolverse por publicar una obra completa² y, como vengo diciendo, la imposibilidad que tienen la mayoría de los estudiosos de acceder, *free access*, a todos los volúmenes que componen la denominada *Gesamtausgabe*, pues, para ello, es menester acudir al Archivo ubicado en *Marbach* y contar con una autorización de la familia, en concreto de su sobrino, hijo del recientemente fallecido Hermann Heidegger, llamado Arnulf. Todo ello supone un óbice importante a la hora de ejercer una justa crítica sobre su pensamiento, pero, en mi opinión, no nos exime a los intérpretes de realizar una crítica que vaya más allá de los contornos intrínsecos de una actitud erudita, donde, casi en exclusividad, se dé tan solo cuenta de sus influencias, predecesores posibles, o su ligazón con ciertas tradiciones de carácter filosófico. Y todo esto lo anuncio no para denostar y censurar el trabajo de los exégetas – en los que yo mismo podría ser incluido –, sino para, de algún modo, aventurar un gesto filosófico que intente ir más allá del mero acto promulgado por la erudición. Esto supone realizar el mismo trabajo filosófico que Heidegger llevó a cabo con respecto a su tradición, desde

* Universidad de Sevilla.

¹ Hasta donde sé, con fecha 29 abril de 2020, seis serían los volúmenes por publicar. Se citará la obra de Heidegger siguiendo esta edición integral, bajo las siglas GA, a la que le acompañarán la paginación cuando sea menester.

² Por ejemplo, en GA 97, p. 445: «La gente que escribe muchos libros sólo demuestra que “no tiene nada que decir” [*nichts zu sagen*]». Si no se indica lo contrario, las traducciones al español son de mi responsabilidad.

Platón hasta Nietzsche, justamente para sanar al filosofar de su decadencia³. Pudiera ser, no obstante, que esta labor filosófica sea considerada insuficiente, arbitraria y contentada con el irracionalismo más pueril, pues es sabida la exoneración con respecto a las reglas filológicas más elementales mediante la que actuaba Heidegger, y que tampoco es menester reproducir aquí. El gesto filosófico que me interesa enfatizar es el de confrontarme directamente con el pensamiento del filósofo, escarbando en los condicionamientos implícitos y soterrados de su propio pensar, para tener claro cuál o cuales eran las experiencias conductoras que posibilitaron tal o cual postura filosófica, como Heidegger hizo, por ejemplo, con Descartes⁴. Esto conlleva arrastrar la filosofía de un pensador hacia lo no-dicho:

Los resultados de las ciencias se suelen expresar en proposiciones y se presentan a la gente como resultados tangibles para su utilización. La doctrina de un pensador es lo “no-dicho” [*Ungesagte*] en su decir, a lo que el ser humano “queda expuesto” [*ausgesetzt wird*], para que se emplee por ello.

Para que nosotros podamos experimentar y en el futuro saber lo no-dicho por un pensador, sea del tipo que sea, deberemos repensar lo no-dicho por él⁵.

¿Podremos decir lo no-dicho por Heidegger? ¿Qué es lo no-dicho que debería posibilitar su pensamiento? Voy a decirlo de un modo más existencial: ¿cuáles fueron las experiencias por las que el pensador Heidegger quedó expuesto y mediante las cuales su filosofar fue motivado y conducido a una determinada hechura? Me hago cargo de la dificultad de la labor para poder llevar a cabo una respuesta profunda de tales preguntas en una aportación limitada por la extensión adecuada a la que debe ajustarse un artículo académico. Por esta razón voy a limitar mi emprendimiento, seleccionando un tópico que considero por pensar, omitido parcialmente por Heidegger: ¿cuál fue el objeto de la filosofía para el Heidegger joven en ese ínterin que va desde la impartición del primer curso como *Privatdozent* en Friburgo (1919) y la publicación de *Ser y Tiempo* (1927)? Y esto lo digo porque parece ser que una filosofía tiznada de hermenéutica, para el pensador de *Meßkirch*, carecía de un objeto propio, sobre todo si tenemos en cuenta lo pronunciado en 1923:

El objeto de la investigación filosófica es el “Dasein humano” [*menschliche Dasein*] en tanto que cuestiona su carácter de ser. Esta dirección fundamental del cuestionamiento filosófico no es impuesta y “destornillada” [*aufgeschraubt*] desde el exterior por el objeto interrogado, sino que debe comprenderse como la aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la vida fáctica misma, la cual es de tal “guisa” [*Weise*] que se preocupa por su ser en la “temporalización” [*Zeitigung*] concreta de su ser, incluso cuando se está evitando a sí misma [...] La investigación filosófica solo puede mantenerse mediante esta obligación si no quiere perder completamente de vista su objeto⁶.

El objeto filosófico, en consecuencia, mostraba un modo de ser vicario en la determinación que comporta la vida fáctica, el nudo hecho de existir, aquí y ahora. Si esto que digo, entonces, es cierto, resultando una hipótesis hermenéutica atinada y verosímil con respecto al contenido vertido en los citados cursos friburgueses y marburgueses, un

³ Habría que tener en cuenta lo que le dice a su mujer, Elfriede Petri, el 13 de septiembre de 1919: «La fuerza primordial de la vida sobrepasa al conocimiento en profundidad y plenitud; toda nuestra filosofía está enferma justamente porque sus problemas se determinan a partir de lo que ya ha sido conocido y juzgado, de tal manera que son desfigurados y se convierten en paradojas. Estoy feliz de mi crecimiento. Se desarrolla a partir de una profunda armonía contigo, seguro, constante, orientado con certeza a las tareas últimas, radicales. Solo en el radicalismo echa raíces lo grande». Heidegger-Elfriede (2005), p. 116. Traducción de Sebastián Sfriso.

⁴ Como digo tal tarea interpretativa la ejerció sobre todos los pensadores en los que Heidegger dedicó su tiempo. Icónica y ejemplar me parece su lectura de la obra cartesiana en: GA 17.

⁵ GA 9, p. 203.

⁶ GA 62, pp. 348-349

hilo conductor, no exento de problemáticas de difícil calado, sale a la luz: *la filosofía es un saber en constante exilio y expropiación* en relación con aquello que constituye su objeto temático propio, pues siempre *está a expensas* de lo que la vida traiga, del acontecer de lo que se presente en el mundo. Esto tampoco nos pone la tarea fácil y expedita a la hora de discernir el papel que juega quien ejerce la filosofía, el filósofo, en la medida en que éste también quedaría a expensas de lo que venga y aparezca en la existencia, de tal guisa que no se encontraría en los confines de su voluntad la decisión sobre ser, o no, filósofo⁷.

El panorama, como se puede ir intuyendo, no es muy halagüeño si lo que se busca es partir de principios claros y distintos. Realizar un esfuerzo por aclarar esta alambicada e inextricable situación de entrada en el pensamiento heideggeriano, la estimo importantísima y no solo en cuanto afecta a los estudios llamados “heideggerianos”, sino desde un horizonte general de afectación al contenido esencial de la filosofía como un saber sempiterno, vetusto y honorable, cuya tradición es honda y esencial para la intelección de lo que podría ser llamado, no sin cierta complejidad, “historia de la humanidad”. En lo que sigue, por tanto, intentaré desentrañar la cuestión de si es posible determinar, siguiendo el pensamiento de Heidegger, un objeto temático propio para la filosofía, expondré las problemáticas internas que comportan tal “cuestionabilidad”, con la esperanza puesta en que el proyecto heideggeriano de la vida fáctica sea emplazado a una pertinente situación, no solo para favorecer un acceso pleno en correspondencia con un acto de intelección recto, sino, como vengo diciendo, mostrar lo no-dicho y escindido en él, para ganar la posibilidad esencial de su filosofar.

2. *Qué no es filosofía: arranque de la tarea por aclarar la situación hermenéutica*

La mayoría de los estudios exegéticos sobre la obra del joven Heidegger⁸ han situado el periodo que va de 1919 a 1927 como una suerte de tiempo genético de carácter evolutivo a fin de explicar los condicionamientos previos de una obra de gran calado como *Ser y Tiempo*. Esta tarea interpretativa dominante ha resultado imprescindible para ubicar correctamente el contexto de tal magna obra y dejar bien claro que no fue producto de un estado de iluminación⁹. Desde esa intencionalidad hermenéutica la obra de Heidegger fue leída desde criterios casi teleológicos, cuyo fin radicaba, *grosso modo*, en dejar bien claro los presupuestos de los que partió Heidegger, desde la influencia de los estudios teológicos, pasando por la crítica al neokantismo, hasta llegar al papel influyente que tuvo Lutero o el enemigo de éste, Aristóteles. En todo caso han sido muy pocos los estudios que han concentrado su análisis en cuestionar el papel que jugaría la noción de “filosofía” en el pensamiento del joven Heidegger. Una vez que, gracias a la tarea exegética, se ha dejado claro los antecedentes de existenciaris clave como “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*], “ser-con” [*Mit-sein*] o la propia “angustia” [*Angst*], estimo que la omisión de una

⁷ Obviamente esta posibilidad tiene una lectura grave dentro del papel que juega la noción de libertad en el pensamiento de Heidegger. He desarrollado esta temática en la siguiente publicación (Garrido-Periñán, 2019a, pp. 175-200), enfatizando la importancia que tiene el existenciaris “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*]. Para concentrar el gesto de análisis en una obra de Heidegger, por ejemplo: *Ser y Tiempo*, se puede ver que la noción de conciencia se ve pre-configurada por una determinación de la libertad en tanto *determinatio in bonum*, justo lo que Heidegger le reprochaba a Descartes (Cfr. GA 17, pp. 109-246).

⁸ Me permito aclarar que la expresión “el joven Heidegger” es figurativa, hace mención del periodo previo a *Ser y Tiempo*, y no, exactamente, a la edad, pues en 1927 Heidegger tenía 38 años, edad considerada por muchos “de madurez”, no de juventud. No obstante, como se verá, la base documental que nutrirá este trabajo se focaliza en cursos impartidos en los primeros años veinte del siglo pasado.

⁹ Se ha de saber que, antes de las publicaciones de las lecciones pronunciadas en Friburgo primero y Marburgo después, había un vacío documental a la hora de poder motivar la génesis hermenéutica de *Ser y Tiempo*, llegando, en parte, a la consideración de que tal obra era producto de un estado de absoluta iluminación, la creación de un genio, una obra que había salido como de la nada. Uno de los aspectos más influyentes de la labor exegética de los últimos veinte años ha sido, precisamente, la de dar cuenta de los motivos e influencias que hicieron posible la materialización de tal libro, considerado unos de los más importantes de la filosofía del siglo xx.

confrontación ante la pregunta qué es filosofía, en lo que debe a la propia obra de Heidegger, puede ser debida a cómo ésta queda plasmada y desarrollada desde lo recogido en las lecciones, muchas de ellas transcripciones realizadas por sus alumnos. En la gran cantidad de cursos ofertados por Heidegger en el mentado periodo temporal, la filosofía aparece como un horizonte ineludible, pero soterrado, asfixiado por las propias exigencias – como se verá en lo que sigue – en las que éste parece situarla¹⁰, como si la filosofía fuera una tarea alta, eximia, destinada a unos pocos, a tenor del compromiso que supone el filosofar. Además, como vengo diciendo, un cuestionamiento claro y directo sobre qué es filosofía parece ser excluido, siendo arrobado a favor del propio curso del proyecto heideggeriano, el cual puede ser resumido con la fórmula: “hermenéutica fenomenológica de la facticidad”. Esto provocó que el objeto específico – si es que lo hay – de la filosofía apareciera difuminado y dominado por una ambigüedad esencial, que será mostrada y justificada, y, además, interpretada con base en las siguientes dos hipótesis de lectura, a saber: a) qué sea la filosofía, como una pregunta específica de un cuestionar netamente filosófico, siempre va a aparecer encabalgado en la preocupación por aclarar la existencia fáctica, siendo insustituible una con respecto a la otra. Esto va a suponer que la exigencia de aclaración sobre qué sea filosofía dependerá de hasta qué punto se pueda dar cuenta de la experiencia de la facticidad; b) la filosofía, con el objeto de no “reificarla” en un “objeto”¹¹ [*Gegenstand*], será considerada en tanto *poner en marcha el filosofar*, siendo este filosofar un compromiso con una manera acentuada de existir, en la que se verán implicados la *vocación y la propiedad (autenticidad) de la existencia*. Creo que si se logra aclarar esta situación sinuosa en la que se ve atrapada la propia tarea relativa al acto de filosofar, se podrá discernir con claridad en qué se basa la originalidad de la aportación heideggeriana, más allá de sus posibles influencias fenomenológicas, neokantianas o escolásticas.

2.1. Sobre la filosofía científica y la filosofía como visión de mundo

¿Cuál sería la tarea esencial de la filosofía? ¿qué se juega el ser humano en su elucidación? Tales preguntas deberán responderse, pero, antes, es menester considerar qué no sería filosofía para el joven Heidegger, o sea, antes de determinar qué es filosofía, voy a decir qué no es. Parece que desde muy pronto Heidegger negó que la filosofía tuviera que verse constituida como actividad científica, valga decir, teórica, y como visión de mundo o cosmovisión, dentro de un planteamiento cercano a un tipo de filosofía de la cultura. Si se atiende al contexto histórico, antes de entrar en la faena de descifrar ideas y pensamientos filosóficos, se puede ver con claridad que el siglo XIX alemán, en lo que concierne al dominio cultural y filosófico, se encontraba seducido por una idea de ciencia muy próxima

¹⁰ Esta exigencia continúa más allá del límite temporal marcado. Reproduzco un fragmento del año 1935 al considerarlo instructivo e iluminador (GA 40, p. 14): «Se cree que uno hace la experiencia por sí mismo y se oye ligeramente confirmado: en la filosofía “nada resulta”, “no se puede hacer nada con ella” [*man kann damit nichts anfangen*]. Estos dos dichos, que circulan especialmente en los círculos de catedráticos e investigadores de las ciencias positivas, son la expresión de afirmaciones incuestionablemente acertadas. Quien intente demostrarles frente a ellos que finalmente “algo resultará”, solo aumenta y consolida la tergiversación reinante que consiste en el prejuicio de que se puede “tasar” [*abschätzen*] la filosofía según criterios cotidianos por los cuales se juzga la utilidad de las bicicletas o la eficacia de los balnearios medicinales».

¹¹ *Gegenstand* es una de las traducciones al español de objeto, el cual puede ser traducido, del mismo modo, por *Objekt*. Desde diferentes perspectivas, hay quienes sostienen su tajante división (Caygill, 2000, p. 317), considerándola importantísima para la matriz filosófica de la filosofía trascendental kantiana, siendo *Gegenstände* objetos de la experiencia en su sentido lato, mientras que *Objekt* es el objeto de la experiencia en un sentido restringido, o sea, como objeto relativo al entendimiento. Heidegger, a mi parecer, a lo largo de su interpretación, va a emplear la noción *Gegenstand* preferentemente. En dos ocasiones, Heidegger emplea la noción *Objekt* para mentar una especificación espacio-temporal del objeto sensible [*Gegenstand*] (Cfr. GA 60, pp. 36-36, GA 9, pp. 75/58). En lo que respecta al tema de la meditación, el carácter de objeto mienta el consecuente de adoptar una actitud teórica: la implantación de un dominio objetivo (cultural, natural, social) cuya función sería prestar un servicio indispensable para derivar a través de él conocimientos, un saber de tipo universal que Heidegger ve reductivo en la medida en que socava y reduce la relación inmediata con las cosas, abiertas contextualmente desde horizontes significativos y desde actitudes pre-reflexivas (Cfr. GA 56/57, p. 87; GA 65, pp. 141 y 323).

al naturalismo, al psicologismo y al positivismo¹². Esta manera de proximidad y erotización de la filosofía hacia tendencias universales será la base, como es sabido, de la crítica realizada a Husserl, a la idea de la filosofía como ciencia estricta. En lo que respecta al proceder relativo a las “visiones de mundo” [*Weltanschauungen*], la renuencia heideggeriana se basa en el acentuado carácter subjetivista del que hace depender la visión de mundo sobre el filosofar, tratando la tarea de la filosofía como si se tratase, en exclusividad, de proporcionar una suerte de brújula cultural por la que saber responder a preguntas, satisfaciendo condiciones de vida individual, amén del relativismo que conllevaría sostener la proposición de que la filosofía sea una visión de mundo, pues ¿cuántas visiones de mundo habrían menester?

Voy, de manera muy sintética, a explicitar la crítica heideggeriana a la ciencia teórica y a la “filosofía” que se puede extraer del planteamiento marcado por la visión de mundo.

A) *Filosofía como ciencia teórica*

Lo que sea teórico para Heidegger ha de ser comprendido en tanto “actitud” [*Haltung*]. Esto implica que su crítica parte de entender la ciencia como tarea y labor ejercida por un científico, y no como lo obtenido desde una definición conceptual que guiara y determinara lo científico. Según Heidegger, la ciencia establece una relación con el ente o las cosas desde una distancia en la que el sujeto del conocimiento quedaría fuera, incuestionado. Esta relación quedaría determinada por el proceder de lo que llama *Vorhandenheit*, es decir, el tomar a los entes como realidad afectiva, como “algo” que está ahí, ante los ojos, y que le pertenecerían, con derecho propio, una *quiddidad*¹³. De tal guisa que la actitud teórica hace aparecer el mundo, y los entes que nos rodean, como algo puesto ante la mirada, susceptibles de un análisis objetivo propio de una actitud contemplativa. Desde aquí, por ejemplo, se sitúa la crítica al modelo epistemológico que considera que el modo óptimo de ejercer la actividad científica debe partir del modelo que implementa la ciencia matemática. La crítica de Heidegger, en consecuencia, no se situaría sobre la validez, o no, de tal conocimiento, sino sobre una insuficiencia a la hora de discernir la situación en la que surge la “cuestionabilidad” filosófica, caracterizada por de pronto por una manera específica de preguntar, y que estaría relacionada, según reza la tradición griega, por el *ti estin*, el qué-es. De este modo, la filosofía que se haría llamar científica, por mor de poner en aplicación el modelo emanado de la “matematización” de la naturaleza, deja por cuestionar las condiciones de su *génesis de sentido*, que Heidegger ve en la propia vida fáctica:

Los mundos de la vida son llevados por la ciencia a una tendencia de “desvitalización” [Entlebung] y con ello priva la continuación de la vida fáctica de la propia posibilidad de vivir su fáctica “ejecución” [Vollzugs]. Lo que se nos ha dado como urgente, emocionante, cuestionable y, sin embargo, siempre satisfactorio y desbordándose de una riqueza a otras; y emerge y fluye hacia él para el “mundo de sí mismo” [Selbstwelt] de una manera incomparable; todo esto es devastado, nivelado quizá hacia una multiforme área temática, pero sin el ritmo [Rhythmik] y el “carácter relacional” [Zusammenhangscharakter] de una vida viva¹⁴.

Esto supone afirmar que la actitud teórica se sitúa *en contra de la posibilidad de lograr un principio de vinculación con una experiencia inmediata de la vida*, experiencia que se supone que aparece desde un carácter holístico, contextual, vivida por cada sujeto a partir de una situación histórica concreta. ¿De dónde surge, pues el filosofar? Desde luego, según

¹² Bambach (1995), pp. 21-56 ha llevado a cabo una excelente labor interpretativa a la hora de exponer la situación cultural y filosófica que heredó Heidegger. En 1925 Heidegger acentúa el dominio de esta actitud científica como un «carácter teórico de la ciencia, de la lógica de la ciencia» [*Charakter der Wissenschaftstheorie, der Logik der Wissenschaften*] (GA 20, p. 13).

¹³ Cfr. GA 56/57, pp. 65 y 86.

¹⁴ GA 58, pp. 77-78.

Heidegger, no a partir de un dominio conceptual marcado por una actitud científica, sino, como ya se va viendo con más nitidez, desde el acto de existir, de vivir, aquí y ahora. Por eso, la crítica sobre la actitud teórica de la ciencia, si se la piensa con la intencionalidad marcada por aclarar qué sea filosofía, no se invalida porque los descubrimientos de las ciencias fueran falsos, sino, más bien, debido a que la filosofía es determinada desde una actitud que se ve *envestida por la misma vida*, desde su concreto modo de darse. Esta situación de la filosofía conllevaría que no se pudiera aceptar sin más, a pesar de que la verdad objetiva nos proporcionase un saber seguro y universal, que el suelo de la filosofía sea la matemática, o incluso, desde otros términos, lo que se entiende por tradición¹⁵. Heidegger lo deja bien claro:

No se puede definir la filosofía de manera habitual, ni tampoco caracterizarla a través de un ordenamiento en una “relación temática” [*Sachzusammenhang*], como cuando se dice: la química es una ciencia y la pintura un arte. También se ha intentado poner en su sitio a la filosofía mediante un sistema conceptual [*Regriffssystem*], diciendo que se ocupaba de un determinado objeto de una manera determinada. Pero aquí también se está inoculando la concepción científica de la filosofía. Los principios del pensar y del conocer permanecen constantemente inexplicados en éstos¹⁶.

Aunque lo claro sea tan solo la parte negada – o sea: qué no es filosofía –, la cual, en este caso, no es una ciencia, pues al carecer de objeto propio a la par su carencia se le revela como imposibilidad de fijar un dominio temático, como sí lo tendría la química o la sociología, por ejemplo. La filosofía no podría ser una ciencia más debido al grado de alcance de sus cuestiones más genuinas, que ponen en tela de juicio los principios de las cosas, tal y como se observa en el fragmento recientemente citado, la filosofía debe cuestionar los principios del “pensar” [*denken*] y el “conocer” [*erkennen*], de los que se supone la ciencia teórica da por supuestos y pensados al modo, por ejemplo, en el que la matemática es insertada como criterio de descubrimiento de la naturaleza, si se recuerda unas de las principales aportaciones de Galileo, unos de los principales fundadores del método científico moderno¹⁷.

La carencia de un objeto fijo, específico de parte de la filosofía, aun pareciendo un fenómeno ligado a cierta exclusividad, es solo una muestra patente de una gran debilidad y vulnerabilidad, pues manifiesta una impotencia a la hora de poder asentar, con justeza, su propia constitución en tanto saber. Si se recuerda lo pronunciado por Heidegger en el curso de 1923 “Ontología Hermenéutica de la facticidad”, que la hermenéutica fenomenológica no es filosofía¹⁸, se comprenderá hacia dónde está apuntando la reflexión heideggeriana sobre las posibilidades del saber filosófico: la vulnerabilidad de la filosofía estriba en que tiene que conquistar cada vez las condiciones indispensables para su propio acceso al pensar, haciendo menester la irrupción de la hermenéutica, justamente, para ganar un acceso pertinente que haga posible que el filosofar se asiente, se arraigue, para partir de su propio principio, el cual ha de ser la vida misma, la existencia fáctica, tal y

¹⁵ Me voy a abstener de realizar una reflexión pormenorizada de la importancia que tiene el método de la *Destruktion* de cara a proporcionar el suelo o desde-dónde de todo filosofar, pues de lo que se trataría es de realizar una crítica radical sobre la tradición, el conocimiento legado, para favorecer una nueva vinculación con este mismo legado, y ello haría que me extendiera en demasía. Cfr. Crowe (2006), pp. 231-266 y van Buren (1994b), pp. 159-174 para ver las influencias de Lutero en el modelo de destrucción heideggeriano.

¹⁶ GA 60, p. 8.

¹⁷ Koyré (2000), p. 183: «Estamos igualmente tan acostumbrados a la utilización de las matemáticas para el estudio de la naturaleza que no nos damos cuenta de la audacia de Galileo de que “el libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos”, como tampoco somos conscientes del carácter paradójico de su decisión de tratar la mecánica como una rama de las matemáticas, es decir, sustituir el mundo real de la experiencia cotidiana por un mundo geométrico y explicar lo real por lo imposible».

¹⁸ GA 63, p. 20: «que la hermenéutica no es filosofía, sino algo bastante provisional» [*daß die Hermeneutik gar nicht Philosophie, sondern etwas recht Vorläufiges*].

como vengo sosteniendo¹⁹. La consecuencia de todo este galimatías en los que se mezclan vida-existencia, ciencia, actitud teórica y filosofía ha de buscar como principio una *transformación radical de la propia vida de cada uno*, ya que, si el principio motivacional de la actitud filosófica anida en la existencia, no todo modo de existir será el que motive de modo recto la actitud filosófica.

B) *Filosofía como visión de mundo*

De la misma manera que la crítica de Heidegger se situó contra el positivismo heredado del siglo XIX, la crítica a la visión de mundo se nutrirá de una reflexión en alerta ante las filosofías de la vida que también pululaban en tal época. Heidegger parece denostar la posibilidad de que la filosofía se divulgue, alcanzando a todos por igual²⁰, y por igual realiza su crítica con respecto a lo que dijo en torno a las posibilidades de que la filosofía devenga ciencia teórica: la filosofía como visión de mundo ya define un ámbito específico que sirve a modo de principio para todo filosofar, incardinándolo en un contexto de referencia cultural²¹ en el que se aceptan acríticamente diversos modos de interpretación de la vida humana, enfatizando el valor de lo social y la vida individual, contentada con modos de existencia burgueses²². Heidegger considera que el principio radical de la vida, donde ésta emerge a través de una indómita fuerza, no puede ni debe ser sustituido por los horizontes significativos que emanan desde palabras como cultura, sociabilidad o visión de mundo. En este caso, esos horizontes se sitúan, al igual que los dominios objetuales de la ciencia teórica, si no en detrimento, sí como taponadores ante la posibilidad de preparar un modo de cuestionar humano que sea capaz de abrir la vida en su nuda inmediatez, en su radical dureza, o lo que es lo mismo, desde su respectiva facticidad. Este ir en contra de la facticidad lo entiende Heidegger como una actitud que edulcora la vida, un principio lenitivo de infaustas consecuencias si el propósito de todo filosofar, además de anclarse en la existencia, intenta preservar una actitud alerta ante todo lo que “es”:

No filosofamos para convertirnos en filósofos [*Wir philosophieren nicht, um Philosophen zu werden*], pero tampoco para proporcionarnos a nosotros mismos y a los demás una visión de mundo que nos pueda salvar y que se pueda adquirir como un abrigo o un sombrero. El objetivo de la filosofía no es valorar un sistema de “conocimientos” [*Wissens*], ni una edificación sentimental de almas vacilantes²³.

Entonces ni salvación ni esperanza ni ética ni teología. Ir a la cosa misma del filosofar supone deshacerse de toda visión de mundo que sirva de principio motivacional, fundante; su principio ha de estar basado en el mismo acto de existir. Ahora bien, como se verá, no valdrá cualquier modo de existencia para abrir de modo radical el filosofar.

3. *Sobre qué es filosofía: el pertenecer a la preocupación como motivo primordial*

¹⁹ GA 17, p. 1: «Aquí no se proporciona ningún fundamento, ningún programa o sistema, ni siquiera la filosofía puede ser esperada. “Estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin” [*Es ist meine Überzeugung, daß es mit der Philosophie zu Ende ist*]. Nos enfrentamos a tareas completamente nuevas que no tienen nada que ver con la filosofía tradicional».

²⁰ Cfr. GA 56/57, p. 4.

²¹ Ivi, p. 220: «La vida como “historia del espíritu” [*Geistesgeschichte*] en su manifestación trascendental es objetivada y silenciada en cierto modo. Las posturas religiosas, estéticas y científicas se hacen absolutas. Toda filosofía de la cultura es una visión de mundo [*Alle Kulturphilosophie ist Weltanschauungsphilosophie*].».

²² Heidegger, desde muy joven, repudiará los modos de vida burgueses, asentados en principios políticos liberales, así como la filosofía que le acompaña, idealismo alemán y filosofía de la cultura y de los valores. Muy paradigmático lo que dice en GA 59, p. 170: «La filosofía tampoco tiene una visión de mundo como fenómeno formado que pueda ser presentado. La filosofía, siempre que se mantenga fiel a sí misma, no tiene por objeto salvar o redimir el tiempo, el mundo, etc., ni aliviar la miseria de las masas, ni hacer feliz a la gente, ni conformar y mejorar la cultura. Todo esto dignifica la dirección de una “preocupación” [*Bekümmern*] en la que lo que importa desaparece. “Toda la filosofía de la visión de mundo estropea el motivo original de todo filosofar” [*Alle Weltanschauungsphilosophie verdirbt das ursprüngliche Motiv alles Philosophierens*].».

²³ GA 26, p. 22.

En este ir trayendo la filosofía a la vida, actitud a través de la cual Heidegger pensaba poder recuperar un nuevo horizonte para rehabilitar tan desgastada palabra, depauperada por la tradición, encubierta y enmohecida en su singularidad por el paso de los años, observo una falla fundamental: si la filosofía carecería de un objeto propio, también lo haría la vida, sobre todo si se considera la vida, más allá de cualquier definición biológica, como el hecho, nada ascético, de encontrarse existiendo aquí y ahora, sometido al poder de la temporalidad, al abrigo del significado y la interpretación; la vida como el basamento por el cual es posible toda actitud humana. Desde luego, hasta donde sé, no habría, *prima facie*, una argumentación sólida en los cursos heideggerianos por lo que sostener una suerte de primacía del filosofar a la hora de ganar una claridad sobre la vida. Si observamos el gesto de Heidegger, haber determinado la ciencia y la visión de mundo como saberes huérfanos a la hora de poder replantear sus propios fundamentos y límites, pronto se caerá en la cuenta de su insuficiencia. Ahora bien, esta carencia es, sin duda, digna de ser resaltada, pero también estimulante, pues nos deja el camino hendido y abierto para poder desplegar el usufructo de la filosofía cuya propiedad radicaría en la misma vida. Por eso voy a centrarme en la vida tomada desde esta impronta existencial, o sea, como fenómeno ligado al estar en el mundo bajo unas determinadas características, las interpretaciones, la historia y la temporalidad, para afinar la investigación ejercida y ver hasta qué punto, si la filosofía es subsidiaria de la vida en tanto suelo en el que arraiga, no todo modo de existencia es válido, válido para motivar el filosofar. En el caso de Heidegger, si se quiere obtener pruebas documentales, la motivación del filosofar como arraigando en el existir se encuentra, precisamente, en parte de su dilatada y variada correspondencia. En una carta enviada a Heinrich Rickert, unos de los representantes del departamento de filosofía de la Universidad de Friburgo, con fecha 27 de enero de 1917, Heidegger compara la muerte de su admirado Emil Lask, producida en medio de las batallas que se produjeron en la I Guerra Mundial, y su actividad filosófica, basada en una motivación por vivir la vida desde la unidad que puede otorgar un compromiso de tintes personales, creativos filosóficamente, e inquebrantables²⁴. Lo que le dice al padre Krebs es digno de ser resaltado:

Creo que tengo la vocación interna de la filosofía y, a través de mi investigación y mi enseñanza, hacer lo que está en mi poder por el bien de la vocación eterna del hombre interior, y así justificar mi “existencia” [*Dasein*] y trabajar en última instancia ante Dios²⁵.

Es bien claro que la motivación del filosofar, como deja saber la carta, es la consideración de la filosofía como una vocación de vida, un compromiso integral que envuelve al ser humano en su totalidad²⁶, y que debe renegar de cualquier convencimiento al que no le presuponga una exigencia raigal, que endeude la vida personal de cada uno de un modo total. Si se enfoca la crítica a lo ya expresado sobre la actitud teórica y la visión de mundo, entonces, se comprenderá que la crítica, más allá de todo lo anunciado, se ha de pensar en correlación con la posibilidad de que una disciplina no solo emerja de la vida, sino que, demandado lucidez y claridad, comprometa, obligue al ser humano a *transformar su vida*. De ahí que, más allá de lo anunciado por Heidegger cuando dice que la filosofía está motivada en la vida, lo importante no sería, pues, que la filosofía quede ligada a la vida, sino, más bien, que surja de una manera acentuada de vivirla, en la hechura de un compromiso práctico, de transformación y cambio sobre nuestros modos de comportamiento. Cuando en el curso por necesidades de guerra Heidegger habla de una posibilidad de renovar la vida, empleando una noción conocida para el mundo fenomenológico “(im) Rückgang”, que podría ser traducido como el acto de un “retroceso”,

²⁴ Heidegger-Rickert (2002), p. 37: «Este obituario es de nuevo lo maravilloso como en la obra de Lask: la unidad viva de la vida personal y el trabajo creativo filosófico [*die lebendige Einheit von persönlichem Leben und philosophisch schöpferischer Arbeit*]

²⁵ Casper (1980), p. 541.

²⁶ También lo que dice a su alumno Karl Löwith (1990), p. 30.

el “retornar” y “dar las espaldas”, incluso “respaldar”, si se considera el sustantivo *Rücken*, creo no errar al considerar que está haciendo hincapié en este poder transformador que debe ser producido si se quiere que la vida se haga de nuevo, se renueve y aparezca como un fenómeno compuesto de un plétora de sentido genuino²⁷, el cual no debería ser tomado como una vida transformada por mor de unas reglas prácticas, al modo de la inserción de los mandamientos en la vida de un creyente, sino como una “pre-vida”²⁸ [*Vorleben*] que se ve auspiciada al tomar la actitud filosófica desde una vocación personal, indeleble, un pre-vivir que emerge de la fuerza vinculante de la motivación que acarrea la propia vocación²⁹. El poder de la vocación radica en el llamamiento que hace el propio existir a favor de una manera acentuada, valga decir provisionalmente, “en propiedad (auténtica)” [*Eigentlichkeit*], por la que el problema de la filosofía y del saber humano en general, además de volverse apremiante, marca la tarea de un esclarecimiento integral y holístico, y que, por los contornos del proyecto heideggeriano, debía transformar la ciencia en una “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*], o sea en un saber radical, una ciencia:

genuina, originaria, viva, constantemente en renovación del problema de la conciencia, nunca descansando – “ciencia genuina” [*echte Wissenschaft*], que se ha perdido en nuestro tiempo y en el siglo XIX, que no puede ser demostrada en un nuevo amanecer, pero que quiere ser vivida de nuevo. Una cuestión de vida, ser personal y acto creador (=radicalismo)³⁰.

Hacer de la ciencia un saber radical supondría inocularle una motivación de carácter personal, vocacional y comprometida con la vida humana en un sentido pleno y abierto. En el caso concreto de la filosofía sería menester que las cuestiones legitimadas por la tradición filosófica aniden en una *preocupación* [*Bekümmern*], tomada como una *inquietud primordial*, por la que la tarea de existir se torna en sí misma hondo problema; la motivación de la filosofía se encontraría en un concernir raigal con respecto a los problemas legados por la tradición, las preguntas fundamentales que inauguraron el camino histórico de la filosofía como saber, pero a sabiendas de que el sujeto que piensa y escribe es a la par incorporado en la elucidación de tales problemáticas³¹, sencillamente por las implicancias que tiene el haber determinado el motivo primordial de la filosofía en una vocación de índole personal.

Las implicaciones de este “concernimiento” o inquietud primordial como motivo conductor de la filosofía no estará exento de dificultades, sobre todo en cierta aproximación de la filosofía hacia tendencias irracionales propias del romanticismo alemán. Heidegger considera que la formalización ejercida al amparo de la fenomenología le salvará de esa trampa que produce un exacerbado subjetivismo, al tomar las cosas que se presenta en la vida humana bajo el sesgo de la “indicación formal” [*formale Anzeiger*], la cual parte de un tratamiento de los fenómenos, siguiendo la apuesta heideggeriana, no como “qué” [*Was*], sino en tanto “cómo” [*Wie*], es decir, como meros señalizadores de cómo se presenta algo desde una situación. En este sentido, el vaciamiento que produce el usufructo de la indicación formal se realiza para acentuar que lo que compone la vida no son cosas, ni siquiera objetos temáticos que regulen la *praxis*, sino motivos y tendencias que se ven implicados en la manera de actuar o realizar algo. Esto que tiene en la mente Heidegger se parecería mucho a la afirmación algo actual, y salvando las distancias, de cuando se habla

²⁷ GA 55/56, p. 5: «Pero las referencias de la vida solo se renuevan “en el retroceso” [*im Rückgang*] a los genuinos originarios del espíritu».

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ En este sentido, Crowe habla de una influencia de la mentalidad romántica en Heidegger. Cfr. Crowe (2006), pp. 101-206.

³⁰ GA 58, p. 5.

³¹ Esta incorporación del existente en la pregunta es explícita diez años más tarde en el curso titulado “Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad”, impartido en Friburgo en el semestre de invierno de 1929/230 (GA 29/30).

de *maneras de existir o maneras de vida*, para indicar que lo importante no es lo que uno tenga o posea, sino cómo lo hace, saber hacer algo con lo que uno tiene. La manera son nuestras *guisas*, indican, señalan, pero no determinan el qué de las cosas³². En lo que respecta al proyecto heideggeriano su guisa principal sería la “preocupación” [*Bekümmern*], que debe ser entendida como un acentuado turbamiento de la vida humana cuya manifestación trataría de revolver la vida en un peculiar sentido a partir del cual sea posible preguntar de otro modo, de otra manera, donde el problema principal es la experiencia del sí-mismo³³:

La filosofía tiene la tarea de mantener la facticidad de la vida y fortalecer la facticidad de la “existencia” [*Dasein*]. La filosofía como experiencia de la vida fáctica demanda un motivo, donde permanezca la preocupación por la experiencia de vida fáctica en sí. A esto le llamamos “experiencia fundamental filosófica” [*philosophische Grunderfahrung*] (Este es la prueba de este motivo). No se trata de una iluminación especial, sino que es posible en cada “existencia concreta” [*konkreten Dasein*], donde la preocupación vuelve a la existencia presente. En el regreso de esta renovación se dirige hacia el mundo del sí mismo, y desde allí se puede comprender y determinar toda la “terminología de la filosofía” [*Begrifflichkeit der Philosophie*]. Es a partir de ahí que el propósito originario de la filosofía en sí misma adquiere su sentido. “El rigor de la filosofía es más originario que todo el rigor científico” [*Die Strenge der Philosophie ist ursprünglicher als alle wissenschaftliche Strenge*]. Es una explicación más allá de todo rigor científico para elevar el “ser-preocupado” [*Bekümmertsein*] en su constante renovación en la facticidad de la existencia “y hacer que la existencia actual sea finalmente insegura” [*und das aktuelle Dasein letztlich unsicher zu machen*]³⁴.

Creo que ahora se ve, de manera clara, lo que puede ser el tema propio de la filosofía para este Heidegger joven: la filosofía es un tipo de cuestionamiento que, naciendo de una preocupación radical, intentar articular y volver lúcido no solo su propio motivo – su respectivo por qué –, sino las genuinas tendencias deudoras de tal preocupación, por las que el verdadero problema por dilucidar, el originario desafío, no radica en constatar el movimiento de los cuerpos celestes o los organismo multicelulares, sino mi propia vida tomada como el hecho de tener que existir, aquí y ahora, bajo la demanda imperante de decisiones, lo que en *Ser y Tiempo* será denominado “poder-ser” [*Können-sein*].

4. Filosofía: inversión y transformación práctica

Debo anunciar que la reciente definición ejercida sobre el rótulo “filosofía”, deudora de un tipo de experiencia marcada como la preocupación, tiene su propio desarrollo en los cursos heideggerianos, tanto los pertenecientes a la época de Friburgo como también a la de Marburgo, con especial atención en su análisis de las Epístolas Paulinas³⁵, aunque la tarea definitoria sobre la filosofía encuentre cierto encaje en una profundización de la vida fáctica, que debo omitir aquí por motivos de extensión. Voy a centrarme en lo que considero más importante para mis intereses, y que Heidegger dejó explicado de un modo ambiguo, soterrado, y, según la clave de lectura anunciada en el primer punto, constituiría lo no-dicho por él. Este tópico se concentraría en los efectos que tiene la preocupación sobre la propia labor a la hora de definir el objeto de la filosofía, el cual es basado en la necesidad de una auténtica transformación de la vida humana:

La filosofía en sí misma solo puede ser alcanzada por una inversión en el camino; pero no mediante una simple inversión, de modo que el conocer se dirigiría solo a otros objetos,

³² Para una explicación de la indicación formal como método hermenéutico-fenomenológico, recomiendo la lectura de Kisiel (1995), pp. 116-149.

³³ Le he dedicado en los últimos años, con una especial atención e interés, a mostrar de qué manera el proyecto de *Ser y Tiempo* es deudor de este tipo de preocupación que denota una atención por la cuestión del sí-mismo o la “mismidad” [*Selbstheit*]. Si el lector está interesado, me permito citar: Garrido-Periñán, 2019b, pp. 887-911 y 2019c, pp. 159-175.

³⁴ GA 58, p. 174.

³⁵ He trabajado en una reflexión de estas lecciones en relación con la noción de sí-mismo Garrido-Periñán (2017), pp. 533-556.

sino, de un modo más radical, por “una transformación propia” [*eine eigentliche Umwandlung*]³⁶.

Esta transformación es en toda regla una “inversión” [*Umwendung*] del modo consuetudinario de vivir, que supone un cambio en la guisa de nuestras ocupaciones. Esto quiere decir, tomado negativamente, que los modos de vida “normales” resultan insuficientes en la medida en que no incorporan un elemento productivo y disruptivo sobre los posibles afectos³⁷ o preocupaciones que todo ser humano puede sufrir por el mero hecho de encontrarse existiendo. Este elemento productivo, lanzado desde lo que se ha llamado “preocupación” [*Bekümmern*], ha de ser la capacidad de transformar la existencia para que se nos vuelva clara, lúcida, y que supondría tomar en consideración todo tipo de enmascaramiento que nos haría impotentes a la hora de poder activar tal transformación, la posibilidad humana de activar el filosofar desde la experiencia fundamental que supone tal preocupación³⁸. Pero si la filosofía es determinada desde un poder de transformación sobre la vida humana, ¿qué tipo de transformación es ésta? ¿Hacia qué se debe orientar? ¿Habría modos de transformación mejores y peores? ¿Se podrían implantar reglas para asegurar el éxito en la tarea? ¿Qué definición maneja Heidegger de la filosofía que sirva para direccionar la transformación de la que se le presupone a la propia filosofía? Todas estas preguntas, además de expresar la complejidad del asunto, dan cuenta de la ambigüedad que he anunciado al principio, y de la *imposibilidad de determinar en definitiva un objeto temático propio de la filosofía*. Hay exégetas que, habiéndose dado cuenta de esta condición menesterosa, que le pertenece a la propia filosofía, han querido ver que el gesto filosófico en Heidegger pasa exclusivamente por el de la *reconstrucción fenomenológica*³⁹, siendo que lo filosófico de Heidegger pasaría si y solo si por lo fenomenológico, en tanto tarea de articulación y tematización de la propia vida (intencional), pero esto supondría entender el carácter filosófico como siempre en diferido con respecto a la vida dada en su inmediatez, y, en consecuencia, siguiendo la estela de lo que Heidegger mismo critica con respecto a la actitud teórica: *la filosofía sería un gesto reflexivo, casi abstractivo cuya tarea sería la de la reconstrucción sobre lo vivido*, pues de lo que se trataría es de articular con vistas a cierta tematización sobre los fenómenos. Estas interpretaciones, por lo demás, han calado hondo en el curso de los estudios llamados heideggerianos y, sin duda, son válidas sobre todo si se piensa que, de raíz, cuando se inquiera sobre cuál sería el objeto temático propio de la filosofía, el investigador se topa con un horizonte ambiguo, oscuro y de difícil intelección, dejando vía libre para casi toda interpretación bien justificada. Asimismo, esta lectura que hace de la filosofía un ejercicio que intenta determinar los ámbitos de sentido constitutivos de los fenómenos, siempre refractaria a la inmediatez del vivir, se apoya hondamente en la hermenéutica como método propicio para lograr la tarea de reconstrucción, pues se parte no sin razón del supuesto de que la existencia es un fenómeno que se rige por horizontes de interpretación. Ahora bien, como ya he dicho, Heidegger deja bastante claro que la hermenéutica no es filosófica⁴⁰, por lo que situar como centro posibilitador la tarea

³⁶ GA 60, p. 10.

³⁷ Por eso, desde Heidegger, se han realizado varios estudios exegéticos cuyos tópicos tratan de desarrollar una fenomenología de los estados afectivos. A modo de ejemplo, en lengua española el estudio de Redondo Sánchez (2005) y Gilardi (2013).

³⁸ Notable es lo que dice en 1923 (GA 63, p. 32): «El Dasein habla de sí mismo, se ve a sí mismo de tal o cual manera, y, sin embargo, solo es una máscara que se pone a sí mismo para no espantarse [*Das Dasein spricht von ihm selbst, es sieht sich so und so, und doch ist es nur eine Maske, die es sich vorhält, um nicht vor sich selbst zu erschrecken*]

³⁹ Este es el caso, en lengua española, de Ramón Rodríguez (2008, pp. 65-81), su lectura parte de la hipótesis de que la motivación vinculante a la preocupación sería «un concepto estrictamente fenomenológico, que solo trata de hacer comprensible el hecho del aparecer determinado de las cosas» (ivi, p. 74) y que, además podría ser reconstruido apelando a la noción de intencionalidad, la cual vertebraría el existencial, experiencia fundamental para Heidegger, de la preocupación (también del cuidado).

⁴⁰ Ver nota 18.

hermenéutica para intentar explicar lo filosófico del pensamiento de Heidegger pudiera ser un craso error, aun avalado por un trabajo riguroso y documental, pero fragmentario y parcial por cuanto ha omitido un desarrollo en profundidad de las consecuencias, por así decir, “prácticas”, que se puede extraer desde el cuestionamiento sobre el objeto que le pertenecería a la filosofía en el proyecto llamado del joven Heidegger.

En lo que queda, voy a intentar explicitar con más protagonismo mi lectura práctica de la filosofía heideggeriana con la intención no de dejar cerrada la posibilidad de continuar la investigación, sino de abrir vías de desarrollo que deberán ser continuadas en futuros trabajos.

5. Conclusiones: sobre la posibilidad práctica de la filosofía

En el llamado “Informe Natorp” Heidegger manifiesta que lo que nos jugamos con la tarea de la filosofía es como una lidia emanada de una manera concreta de maduración o llevar a cabo lo que la preocupación nos brinda, preocupación que es la experiencia raigal de nuestro ser existentes:

La posibilidad de tal “contemporizar” [*Mitzeitigung*] se funda en el hecho de que la investigación filosófica es la ejecución explícita de un movimiento fundamental de la vida fáctica y se mantiene constantemente dentro de ella⁴¹.

Este sugestivo fragmento nos proporciona, junto con el expuesto en la nota 6, una clave de lectura hartamente interesante al posicionar que la tarea por la que logramos una cierta articulación de los fenómenos no debe ser dirigida, en exclusividad, a la faena de una reconstrucción al modo en que lo hace la fenomenología, basada en la descripción, la *epoje* y la reducción⁴². Esta articulación, apunta Heidegger, emana de un compromiso práctico y debe realizarse sobre la capacidad humana de poder poner en cuestión lo que “es”, o sea, su vida tomada como lo que hace, lo que sabe, la manera en la que siente, interpreta o decide su posición política, por poner solo unos ejemplos. Si esto es atinado, y el gesto eminente de la filosofía no es solamente el de la *reconstrucción diferida*, cobra sentido lo que dice Heidegger en ese curso del semestre de invierno de 1928/29, que ser humano significa ya filosofar⁴³, pues todo ser humano, en la medida en que siente, padece y habla, tiene la capacidad de cuestionarse mientras vive. En esta situación, si la filosofía queda retenida por el hecho de encontrarse vivo, existiendo, siendo acentuada en una experiencia raigal llamada “preocupación”, donde la vida es puesta en una inseguridad radical, sin la posibilidad de desviar la mirada hacia horizontes que nos entretengan, en donde el problema soy yo en cuanto existo, quiere esto decir, como ya se ha visto, que el modelo teórico, basado en la imposición de un distanciamiento en el trato y la contemplación ascética, es inválido, pues si mi existir se vuelve problema, ello significa que el problema que debo esclarecer no solo implica al existente de carne y hueso, sino a la manera o guisa en la que se me parece la vida, la existencia, mediante un compromiso que me obliga a actuar, a realizar, a resolverme, ora a través de una vocación interna, ora desde un compromiso raigal de mi existencia, sin subterfugios ni entretenimientos. Cuando Heidegger ha hablado de “experiencia fundamental”, el adjetivo “fundamental” implica que lo que se experimenta convoca y mueve de manera inexorable a un tener que afrontar lo que nos pasa o nos acontece en tanto humanos, y, por ende, nos pone en camino de una

⁴¹ GA 62, p. 351. Ver también cita de la nota 6.

⁴² Me veo obligado a realizar una escueta aclaración, pues, en ningún momento se debe colegir de lo leído un desprecio al pensamiento fenomenológico, sino más bien una crítica que pretende situar los límites a partir de los cuales la fenomenología hace posible la ontología, por evocar lo que se dice en *Ser y Tiempo*. La crítica que desarrollo pretendería no situar unidireccionalmente, como condición de posibilidad de la actividad filosófica, una actitud que entiendo teórica, reflexiva, de análisis genético e intencional de la experiencia, de tal suerte que lo filosófico solo se revelase en tal análisis. Justamente, al contrario, lo filosófico se jugaría también y en mayor medida en la capacidad de generar, a partir de un compromiso lanzado desde una vocación, una transformación sobre la vida de cada uno de nosotros.

⁴³ Cfr. GA 27, p. 3.

transformación adonde residiría, según mi interpretación, el gesto filosófico. De ahí que de lo que se trata cuando filosofamos no sea solo el argüir y descifrar la morfología fenomenológica del motivo raigal, la preocupación, de cara a explicitarlo con relación a un horizonte basado en la temporalidad del *Dasein*, también resulta indispensable la otra parte: *de lo que tratamos en filosofía es con una posibilidad, tensada desde una vocación personal*⁴⁴, *de transformar lo que somos, nuestros actos y acciones*. Uno puede ver rápidamente esta tendencia práctica de la filosofía para Heidegger cuando toma en consideración que la experiencia vivida de la preocupación presupone ya un tomar en cuenta todo el dominio alienante de la existencia llamado, a la sazón, “ruina” [*Ruinaz*] y “caída” [*Verfall*]. Por eso, la experiencia en la que arraiga todo filosofar, llamada por entonces “preocupación”, convoca la destrucción, pero no solo entendida como un modelo hermenéutico, sino desde un compromiso vital, de clara resonancias luteranas⁴⁵, donde lo que se pone en cuestión son aquellos horizontes que sujetan y esclavizan nuestra existencia. Que Heidegger tomara la destrucción como un fenómeno eminentemente positivo lo deja claro en algunos de los cursos, donde se explicita que la destrucción tiene como objeto liberar el pasado de su estado de confinamiento, a fin de provocar una nueva relación con él, y transformar la manera que tenemos de comprender el presente⁴⁶, que es el único modo en que podemos existir. Este gesto de transformación sobre la vida humana es, para mí, la clave de toda filosofía, ejemplarizada en *Ser y Tiempo*, en conformidad con la explicación de la propiedad existencial, y es lo que estimo supone la gran falla del pensamiento heideggeriano en lo que respecta a la obra de 1927, pero, como estoy mostrando, también con relación al proyecto de una fenomenología de la vida fáctica. Y este compromiso práctico de la filosofía se observa en pruebas documentales que podemos leer, a saber, cuando en diversas correspondencias Heidegger y Jasper tratan de la posibilidad de una “comunidad de lucha”⁴⁷ [*Kampfsgemeinschaft*], o también en la renuencia con la que Heidegger acepta el modelo universitario, mostrándose muy a la contra, con aspiraciones de cambiarlo⁴⁸. Todos estos intentos toman la filosofía como una fuerza furibunda de transformación sobre la vida humana en pos de que el ser humano logre su propiedad. Lo que sea la propiedad existencial⁴⁹ merecería un tratamiento exclusivo, pero puedo decir al respecto que la propiedad a la que nos llevaría el filosofar, según Heidegger, estaría del lado de posibilitar una actitud despierta en el mundo, que no tome nada por hecho, ni pensado *a priori*, que no acepte acríticamente las cosas.

El carecer de un objeto temático, de parte de la filosofía, no debe ser considerado como un síntoma de su debilidad, de una constitución escualida, ni parasitaria, porque la filosofía no es que se deba a la vida, *se debe a la vida para potenciarla*. La filosofía no tiene objeto porque se basa en el despliegue de una manera, una guisa; la filosofía es una actitud de lucha contra las alienaciones que encarnan nuestra existencia. Cabría recodar, como se ha visto aquí, que la crítica a la ciencia teórica es realizada por Heidegger desde una

⁴⁴ Ver notas 24, 25 y 28.

⁴⁵ Ver nota 15.

⁴⁶ Cfr. GA 17, pp. 117-123.

⁴⁷ Las citas que se pueden extraer son muchas y variadas de la correspondencia entre ambos filósofos (Heidegger-Jasper, 1990). Para que el lector encuentre una selección de cartas englobadas bajo el asunto de esta “comunidad de lucha”, recomiendo la lectura de Holzapfel (2007), pp. 139-156.

⁴⁸ Cfr. GA 61, pp. 65, 72f., 73, 75 y 76; GA 63, p. 32; Heidegger-Jaspers (1990), p. 28; Heidegger-Löwith (1990), pp. 29-30. Luego esto supondrá unos de los motivos conductores de la época del Rectorado.

⁴⁹ Opto por traducir *Eigentlichkeit* por “estado de propiedad”, “en propiedad”, aunque, debido al curso de la investigación, sería más conveniente traducirlo por “autenticidad”. No lo hago de manera directa y mantengo a veces en el texto su doble uso porque en ningún caso se trataría de lograr un cierto estado de elevación o sublimidad en la vida humana, como si el ser humano pudiera ser auténtico toda vez, a diferencia de los no-auténticos, y este estado fuera sempiterno y diferenciador de cara a establecer una jerarquía de valores morales. Ahora bien, sí que se observa, después de la lectura realizada, que la vida propia tiene un carácter genuino, auténtico y único, pero siempre entendido dentro de los límites de lo que he llamado “guisa” o “manera”, o sea, como posibilidades aplicadas a un existente de carne y hueso, posibilidades que no pueden ir nunca más allá de la contingencia y finitud de la temporalidad.

lectura en la que la ciencia queda desposeída de cualquier atributo *quiditativo*, siendo tomada dentro del orden de una actitud. Si la ciencia es definida como actitud ¿por qué no lo haría la filosofía del mismo modo? Pero la filosofía es una actitud eminentemente libre porque lucha contra todas aquellas instancias que, siendo hegemónicas o proyectos pasajeros de una moda cualquiera, socavan la existencia, la depauperan al robarle lo más valioso: la capacidad humana de cuestionarse, y de cuestionar lo que le rodea, para ser lo que somos.

Bibliografía

GA = Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978.

- GA 17 Heidegger, M. (2005), *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 20 Heidegger, M. (1979), *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 25 Heidegger, M. (1977), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 26 Heidegger, M. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 27 Heidegger, M. (1996), *Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 29/30 Heidegger, M. (1983), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 40 Heidegger, M. (1983), *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 56/57 Heidegger, M. (1999), *Zur bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 58 Heidegger, M. (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 59 Heidegger, M. (1994), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 60 Heidegger, M. (1995), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 61 Heidegger, M. (1994), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Frühe Freiburguer Vorlesung Sommersemester 1922*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 63 Heidegger, M. (1988), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 65 Heidegger, M. (1989), *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 97 Heidegger, M. (2015), *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

Bambach, Ch. (1995), *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y.

Casper, B. (1980), "Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909-1923", in Bäumer, R., Frank, K. S., y Ott, H. (eds.), *Kirche am Oberrhein: Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg*, Verlag Herder, Freiburg, pp. 534-541.

Caygill, H. (2000), *A Kant Dictionary*, Blackwell, Oxford-Cambridge (MA).

- Crowe, B.D. (2006), *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*, Indiana University Press, Bloomington.
- Garrido-Periñán, J.J. (2019a), "La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 36, n. 1, pp. 175-200.
- Garrido-Periñán, J.J. (2019b), "La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del Dasein: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en", *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, vol. 36, n. 285, pp. 887-911.
- Garrido-Periñán J.J. (2019c), "Vinculabilidad entre cuidado y mismidad en los §§ 39-42 de Ser y Tiempo", *Alpha: Revista de artes, letras y filosofía*, vol. 49, pp. 159-175.
- Garrido-Periñán, J.J. (2017), "La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad del Dasein. Heidegger y la fenomenología de la religión", *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. 73, pp. 533-556.
- Gilardi, P. (2013), *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artigas Editores, México.
- Heidegger, M - Elfriede, P. (2007), *¡Alma mía! Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfriede 1915-1870*, trad. Sebastián Sfriso, Manantial, Buenos Aires.
- Heidegger, M. - Rickert, H. (2002), *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Denker, A. (ed.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. - Löwith, K. (1990), "Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith", Papenfuss, D., y Pöggeler, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, vol. 2: Im Gespräch der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 27-39.
- Heidegger, M - Jaspers, J. (1990), *Martin Heidegger and Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, Biemel, W., y Saner, H. (eds.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- Helsapfel, C. (2007), "La comunidad de lucha Jaspers-Heidegger: auge y caída de una amistad", *Revista de Filosofía: Universidad de Chile*, vol. 63, pp. 139-156.
- Kisiel, Th. (1995), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, California.
- Koyré, A. (2000), *Estudios de historia del pensamiento científico*, Siglo XXI, México.
- Redondo, P. (2005), *Filosofar desde el temple de ánimo. La experiencia fundamental y la teoría del encontrarse en Heidegger*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Rodríguez, R. (2008), "La hermenéutica fenomenológica y la contemporaneidad del pasado", in Eyzaguirre, S. (ed.), *Fenomenología y Hermenéutica: actas del I Congreso internacional de fenomenología y hermenéutica*, RIL Editores, Chile, pp. 65-81.
- Van Buren, J. (1994), "Martin Heidegger, Martin Luther", Kisiel, Th., y Van Buren, J., (eds.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, State University of New York, Albany, pp. 159-174.

La vita fattiva nell'esperienza del protocristianesimo

Abstract: *The Factical Life in the Experience of Proto-Christianity*

In Ws 1920/21 Heidegger examines the experience of factical life within the *Letters* of Saint Paul to the Galatians and Thessalonians. The present essay tries to clarify the meaning of factical life and facticity in the early Christian communities. At the same time, it analyses Heidegger's relationship with contemporary Christian-Protestant thought, and emphasizes the importance that must be attributed to religion. These problems are at the basis of the hermeneutics of facticity and can fit differently within the existentials of Being and time.

Keywords: Critique of Historicism, Factical Life, Parousia, Phenomenology of Religion, Theoretic Knowledge

1.

In uno dei primi corsi tenuti dal giovane *Privatdozent* Heidegger il tema è l'*Introduzione alla fenomenologia della religione* (Ws 1920/21). Già il titolo pone subito una questione dirimente: la differenza tra filosofia della religione e fenomenologia della religione. La fenomenologia, che per Heidegger «ha lo stesso significato di filosofia»¹, trova nel problema fondamentale dello storico (*das Historische*) lo scarto con quella che più avanti chiamerà filosofia scientifica, affermando che «l'idea che le scienze scaturiscano dalla filosofia, intesa come un "occuparsi del mondo" [...] è un pregiudizio». La filosofia della religione è divenuta ormai, secondo Heidegger, un argomento salottiero, anche se tuttavia, da tale moda, si svincola la filosofia della storia di Ernst Troeltsch², che in ambito di filosofia della religione risulta essere l'autore più significativo. «Teologo della scuola di Ritschl, la sua prospettiva filosofica» risulta composita, all'inizio segnata dall'influsso kantiano, di Schleiermacher e Lotze, mentre «negli anni Novanta» si rivolge alla «filosofia dei valori» di Windelband e di Rickert, per concludere il suo percorso giungendo agli ultimi scritti di filosofia della storia di Simmel³ e Bergson. In questa ricostruzione storico-filosofica del pensiero di Troeltsch, sulla scorta di Simmel e Bergson, egli ha poi interpretato Hegel per costruire il suo sistema di filosofia della storia. Va detto che la ricognizione heideggeriana è alquanto superficiale, ma credo che l'importanza della sua ricerca consista nell'analisi della filosofia della storia di Troeltsch che ha come scopo quello di dare una «definizione scientificamente valida di religione»⁴. Psicologia dei fenomeni religiosi – operazione che Max Weber compie per la sociologia⁵ – che, secondo Troeltsch, ha la sua la descrizione migliore in William James⁶ e nella psicologia descrittiva di Dilthey⁷; gnoseologia della religione che mette in primo piano «l'a priori sintetico del religioso», dopo quello logico, etico ed estetico – l'influenza di

* Università Ca' Foscari Venezia.

¹ Heidegger (2003), p. 37.

² Heidegger-Rickert (2016), p. 71.

³ Va detto, per onore di verità, che Troeltsch (1989), non ha parole tenere per Simmel, che, tra l'altro, non si è occupato in particolar modo di Hegel, nemmeno nei suoi scritti di filosofia della storia si veda Simmel (2018).

⁴ Heidegger (2003), p. 53.

⁵ Heidegger (1993) nota 1 p. 53; Weber (1999), Simmel (1993).

⁶ James (1998), (2004).

⁷ Dilthey (1982).

Windelband e Rickert è, per Heidegger, cosa evidente –; un nuovo significato di «razionale» che non significa «teoretico-razionalistico», bensì «generalmente valido» o «necessario secondo ragione»⁸ (il riferimento è questa volta a Simmel e Bergson); ebbene, queste modalità di conoscenza non colgono il fenomeno dell'esperienza fattiva del vivere, e neppure la «fenomenologia attuale» ricerca in modo rigoroso la fatticità dei fenomeni, forse perché, per Heidegger, non si possono fornire spiegazioni su ciò che è l'esperienza fattiva della vita. In fondo, egli afferma, la ricerca di Troeltsch si rivolge a una «*metafisica della religione*» che intende dare prova dell'esistenza di Dio, e «tuttavia tale prova non è originariamente cristiana, bensì dipende dal rapporto fra il cristianesimo e la filosofia greca». Ed è questa idea di metafisica che guida la filosofia della storia di Troeltsch.

Ma perché Heidegger si attarda in queste ricostruzioni storico-filosofiche che hanno come punto focale *Il fenomeno dello storico?*⁹ Forse perché lo scopo è quello di dissolvere in modo definitivo il dualismo di *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften* e la conseguente «controversia sul metodo» (*Methodenstreit*)¹⁰ che avevano ingessato il sapere filosofico anche attraverso l'apporto del neokantismo delle due scuole di Marburgo e del Baden. Heidegger – già allontanandosi da una fenomenologia rigidamente legata al dettato husserliano – intravede nello «storico» (*das Historische*) il «fenomeno essenziale» della sua fenomenologia della vita religiosa, il che significa che la filosofia e la religione «sono fenomeni storici», ossia in divergente accordo (*Auseinandersetzung*), per dirla con Taubes¹¹, con la temporalità. E tuttavia non siamo ancora alla storicità dell'esistenza (*Dasein*) umana di *Sein und Zeit*¹², ma siamo già a un punto di svolta del significato di «storico»; infatti, se noi lo consideriamo in quanto un divenire nel tempo dell'oggetto, allora lo «storico» diviene l'«anticipazione» (*Vorgriff*) dell'oggetto stesso: «l'oggetto è storico; esso ha la *proprietà* di trascorrere nel tempo, di trasformarsi»¹³. Ma, a differenza di quanto fa l'Accademia, Heidegger non prende le mosse dalla ormai stabilizzata filosofia della storia, bensì la intende soltanto a partire dal suo incontro con l'esperienza fattiva del vivere e non in un rapporto con «la scienza storica». Se non si prendono in considerazioni le posizioni cervellottiche dei logici, risultanti da uno «svuotamento epistemologico del fenomeno vivente, lo storico è vitalità immediata». «La storicità vivente» (*lebendige Geschicklichkeit*), radicata nell'esistenza umana, si oppone allo «storico» (*das Historische*)¹⁴ in quanto fornisce alla vita fattiva assicurazione, autosufficienza e molteplicità di forme e di stili – Heidegger definisce tale processo «panarchia» – che la rendono, però, pesante¹⁵ e la ostacolano nella sua genuina spontaneità.

Si è dunque giunti a comprendere che non è in virtù della filosofia della storia che possiamo conoscere l'essenza autentica dello storico. Poiché Heidegger è contrario a ogni suddivisione in discipline specialistiche della filosofia, e proprio perché vige e domina lo specialismo del sapere anche a livello filosofico, «lo storico ha perso, per così dire, la sua patria (*ist heimatlos geworden*)¹⁶, il suo *luogo sistematico*»¹⁷, termine-chiave del pensiero heideggeriano anche dopo *Sein und Zeit*. Lo storico è dunque considerato come la stessa fatticità e temporalità del vivere, che trova nelle comunità protocristiane una dimostrazione pratica; *a priori* che non fornisce alcuna assicurazione (*Sicherung*) e non si obietta nella scienza storica, che non fonda e non si fonda in un sapere (gnoseologia) teoretico, al contrario di quanto intende Platone, secondo il quale «soltanto mediante il sapere è

⁸ Heidegger (2003), p. 55.

⁹ Ivi, p. 65-89. Si veda Jacobsson (2010).

¹⁰ Mora (1990).

¹¹ Taubes (1998).

¹² Vattimo (1989).

¹³ Heidegger (2003a), p. 66.

¹⁴ È decisiva la differenziazione che qui Heidegger introduce tra i termini *Geschichte* e *Historie* che determinano i piani di autenticità e inautenticità della vita fattiva.

¹⁵ Heidegger (1990), p. 111-187.

¹⁶ Heidegger (2003a).

¹⁷ Ivi, p. 68, corsivo mio.

possibile una vita virtuosa»¹⁸. Questo significato di «storico» risulta da una interpretazione fenomenologica, un'ermeneutica in grado di separare ciò che viene chiamato «*fenomeno*» da «*obietto*» e «*oggetto*»; quest'ultimi non sono sinonimi e posseggono una propria specifica essenza: l'obietto (*Objekt*) non è l'oggetto (*Gegenstand*): «tutti gli obietti sono oggetti, ma non tutti gli oggetti sono obietti»; le determinazioni obiettive non vanno confuse con quelle oggettive o viceversa: «la cancellazione, da Platone in poi, di queste differenze è fatale». Pensare, poi, il fenomeno come oggetto significa inserirlo in un contesto di significazione che non gli appartiene, in un ambito d'essenza che non è il proprio, ed «è questo che rende così straordinariamente difficile la fenomenologia»¹⁹. La differenza che intercorre tra *obietto* e *oggetto* consiste nel fatto che l'obietto è, così lo definisce Heidegger, «l'essere determinato temporalmente; con ciò esso è storico. Non sembra individuabile un concetto storico più generale di questo». Anche «la realtà umana»²⁰ diviene una determinazione «storico-obiettiva» (*das Objekt-Historische*), così come l'uomo viene collocato nel tempo e il suo «essere storico (*Historisch*)» è appunto una delle sue proprietà. Così pensa il «buon senso», ma l'autentica filosofia che sorge dall'esperienza effettiva della vita «non è altro che una lotta contro il buon senso», e Heidegger inizia il suo percorso dalla figura della fatticità del vivere proprio per «oltrepassare» non solo la filosofia della religione e il suo specialismo, ma soprattutto «il “concetto-obiettivo” (*Objekts-Begriff*) di storico» (*das Historische*).

All'interno dell'officina heideggeriana le figure fenomenologiche che il filosofo crea mediante il riferimento costante alla storia della filosofia greca (Platone in modo particolare) e a quella a lui contemporanea (Rickert, Windelband, Weber, Dilthey, Simmel, Spengler) costituiscono l'apparato dell'interpretazione della vita del primo cristianesimo. Sulla scia del saggio di Rudolf Otto²¹ e avendo presente anche l'*Epistola ai Romani* di Karl Barth²², ma soprattutto l'insegnamento di Lutero²³ e Kierkegaard, volto a un'esperienza originaria della fede cristiana, Heidegger – come avvenne per Hamann, Herder e Hegel che iniziarono il loro cammino di pensiero con «trattazioni bibliche» – si rivolge alla teologia cristiana²⁴ e in particolare alla lettura delle *Lettere* paoline. Abbandonata la filosofia della religione e lo storicismo di Troeltsch, «la vecchia sintesi liberale», Heidegger incomincia a leggere i fenomeni «con occhi aristotelici e ciò che ne risultava era eccezionale [...] egli interpretava il mondo in modo diverso [...] l'intelligenza imbevuta di protestantesimo culturale, un po' ebraica, ma in fondo miscredente, gli ambienti bene, i professori di filosofia, tutti rimasero a bocca aperta»²⁵. A riprova dell'interesse heideggeriano per le tematiche desumibili dal protocristianesimo e per la sua specifica forma di vita fattiva, vi è una lettera del 1919 inviata a Elisabeth Husserl e quella di due anni successivi a Karl Löwith (19 agosto 1921) in cui afferma: «io non sono un filosofo» e all'interno della fatticità esistenziale si ritrova anche la circostanza «per la quale sarei “teologo cristiano”»²⁶. Nella citata lettera a Löwith, Heidegger chiarisce fin da subito la sua posizione: «bisogna aggiungere che io *non sono un filosofo*. Non mi sogno neanche di produrre anche solo qualcosa di comparabile; non ne ho neanche l'intenzione»²⁷; il pensiero di Heidegger prende inizio «concretamente a partire dal mio “io sono”», cioè dal suo contesto di vita e dall'esperienza concreta in cui si trova, e «questa fatticità in modo esistenziale non è un

¹⁸ Heidegger (2003a), p. 74.

¹⁹ Ivi, p. 70.

²⁰ La prima traduzione francese che Corbin fornisce per *Dasein*, è del tutto fuorviante, Si veda Derrida (1968), pp 160-161; Heidegger (2003a).

²¹ Otto (1994).

²² K. Barth (2002).

²³ Lutero (2005-); su Kierkegaard, Wahl (1938).

²⁴ «Heidegger ha intrapreso il suo cammino nelle vicinanze di una teologia che giungeva con sempre maggior decisione alla convinzione che fosse ormai necessario – dopo secoli, anzi millenni di appannamento della fede cristiana originaria da parte della filosofia e della teologia – esperire in modo del tutto nuovo, e nella sua originalità, la fede cristiana», Pöggler (1991), p. 40. Si veda Heidegger (2003a); Volpi, (1989), pp.239-264; Ott-Penzo (ed., 1996), Anelli (2013).

²⁵ Taubes (1997), p. 180.

²⁶ Heidegger-Löwith (2017), p. 100.

²⁷ *Ibidem*. Corsivo mio.

mero e cieco esserci». Il fare filosofia che si produce nelle Università ha, al contrario, un «senso fondamentale esistentivo»: già qui è posta la differenza, fondamentale in *Sein und Zeit*, tra «esistenziale» e «esistentivo»; soltanto attraverso l'autenticità della vita fattiva, propria dell'essere io, si può comprendere che cos'è la filosofia dell'Università. Anche nella *Vorlesung* del 1921/22²⁸, Heidegger affronta il problema se la filosofia sia la filosofia universitaria e se si deve intendere per filosofia qualcosa di vivo fattivamente: essa, infatti, non può esistere in modo generale, e per comprendere l'obiezione che dice «la filosofia è la filosofia universitaria» è necessario interrogare l'«*indicazione formale*» che definisce la filosofia esistenziale. Lasciando ad altre riflessioni l'aspetto «politico» della polemica con la modalità di erogazione da parte dell'Accademia della filosofia, legata a filo doppio alla figura di vita fattiva, l'accesso a essa non è «a un oggetto o a una cosa, ma al fenomeno fondamentale del senso esistenziale»²⁹. Ritornando al corso del 1920/21, Heidegger conclude la sua introduzione con la figura della «*formale Anzeige*», l'indicazione formale che guida all'«*esplicazione fenomenologica*», e problema centrale della metodologia fenomenologica; essa appartiene al «problema del *teoretico*» e del «fenomeno del *diffrenziare*». Heidegger dimostra una conoscenza e una sensibilità profonde della fenomenologia di Husserl, con il quale, già in queste pagine, polemizza. Se il filosofare si dà in una originaria attuazione (*Vollzug*), le categorie «formali-ontologiche» (la *mathesis universalis*) ridanno l'atteggiamento «inautentico» e «formale» (che non significa universale), ma qualcosa di più originario; «nella «ontologia formale», infatti, si intende già qualcosa di oggettualmente determinato». Gli ambiti regionali formali divengono, così, un unico «*ambito reale*». L'indicazione formale, al contrario di quanto affermato più in alto da Heidegger, ora nulla ha a che fare con il teoretico e con l'oggettuale. Ma allora cos'è la fenomenologia e il fenomeno? Ogni esperienza colta nel fenomeno chiede il «*che cosa*», il «*come*», l'«*attuazione*» originaria; la fenomenologia è allora una totalità di senso: «essa fornisce il “logos” dei fenomeni, cioè il “logos” nel senso del “*verbum internum*” e non nel senso di “logizzazione”». La distanza da Husserl si approfondisce ulteriormente. L'indicazione formale è una «*difesa*» e un'«*assicurazione*» preventive, tali da tenere ancora libero il «carattere d'attuazione» (*Vollzugscharakter*), poiché emerge con sempre maggior violenza la tendenza decadente del vivere fattivo, decadenza che si mostra come uno scivolare nell'obiettivo; e tuttavia, solo partendo da tale esperienza decadente del vivere fattivo è possibile mettere in luce i fenomeni

2.

Nella lunga e articolata³⁰ *Introduzione metodica* al corso del semestre invernale 1920/21 riveste una particolare importanza il paragrafo terzo che titola “L'esperienza effettiva della vita come punto di partenza”³¹.

Heidegger inizia il suo lavoro con l'esplicitazione del significato autentico dei singoli termini che costituiscono l'espressione «esperienza della vita fattiva»; «esperienza (*Erfahrung*), l'attività dell'esperire e ciò che viene esperito» non ha un valore conoscitivo, ma risulta altresì un «confrontarsi» (*sich-auseinanderstzen*) con tutto ciò che viene esperito. Senza dubbio più problematico risulta dare un senso determinato al termine «fattivo» (*faktisch*), in quanto esso non va pensato come il «reale concreto», o come il «reale secondo natura» e neppure come il «causalmente determinato»; allo stesso modo Heidegger, in questo paragrafo, glissa sul significato che dev'essere dato a «vita». Ma allora cosa si deve intendere con l'espressione «*faktisches Leben*»? E da che modalità di vita

²⁸ Heidegger (1990), pp. 94-109. Mi permetto di rinviare a Mora (2000), pp. 64-88.

²⁹ Ivi, p. 96.

³⁰ «Nella trascrizione di Oskar Becker [...] la fine della prima parte è seguita dalla frase seguente: “interrotto il 30 novembre 1920 a causa di obiezioni sollevate da estranei”, *Note dei Curatori all'edizione tedesca*, p. 424. Più avanti si dice: «I Curatori sono consapevoli del fatto che il testo così stabilito – “autentico ma di seconda mano” – non sia paragonabile a edizioni basate sui manoscritti originali» (ivi, p. 425).

³¹ Il termine «*Faktizität*» e l'aggettivo derivato «*faktisch*» saranno tradotti rispettivamente con i termini “fatticità” e “fattivo”, piuttosto che con “effettività” e “effettivo”, legati maggiormente a mio parere all'ambito della realtà e della *res*, cioè della dicotomia di oggettività e soggettività.

quotidiana si differenzia? Quale distanza sussiste tra la vita fattiva e il «*Mehr-als-Leben*» simmeliano³²? Ciò che Heidegger chiama «esperienza fattiva della vita», si chiarisce se viene coniugato e si rende comprensibile «solo a partire dal concetto di “storico”» (*historisch*); in prima battuta, ciò significa che la figura (fenomenologica?) della fatticità non è il trascendentale o l'Assoluto, non indica l'essenza – il che cos'è – di una cosa, bensì si radica nel concetto storico che, già a questa altezza, non ha più nulla in comune con quello degli storicisti tedeschi, in particolare con lo storicismo teorizzato da Troeltsch³³. A giudizio di Heidegger, ciò che sta nello storico ha abbandonato il proprio carattere di obiettività («*Objectum*» che differisce da «*Gegenstand*» per forza teoretica; e non a caso Heidegger usa il termine di derivazione latina), anche perché è necessario «liberarsi» dalla «concezione» che tanto la filosofia quanto la scienza sarebbero forme di sapere obiettive, affermazione questa in difesa e in linea con la fenomenologia husserliana. E tuttavia, perentoriamente Heidegger afferma: «noi sosteniamo la tesi che la scienza è per principio differente dalla filosofia», asserzione questa che, in maniera implicita, si pone su un piano differente dallo spirito della ricerca husserliana che vuole la filosofia come scienza rigorosa³⁴; al contrario, Heidegger ribadisce che «soltanto la filosofia è originariamente rigorosa». Il lavoro continuo della filosofia consiste nel «determinare il proprio concetto», mentre «una filosofia scientifica» persiste nell'ambito teoretico («gnoseologico»)³⁵. L'oscillazione heideggeriana riguardo alla fenomenologia husserliana e di scuola è evidente, così come ambiguo risulta il ruolo dell'esperienza della vita fattiva, in quanto per Heidegger essa rappresenta un pericolo per la «filosofia autonoma», poiché è già lo spazio in cui si mostrano nella loro potenza «le ambizioni della scienza». La liberazione della filosofia dalla «secolarizzazione» della scienza e della conseguente *Weltanschauung* conduce a una nuova e autentica «autocomprensione della filosofia» medesima in cui scienza e oggetto vengono meno. E allora, «il punto di partenza» – che non può identificarsi con il “principio” (*arché*) – e permette di giungere all'autentica filosofia consiste proprio nell'esperienza fattiva della vita che tuttavia, specifica subito Heidegger, è una strada che non porta nel bel mezzo ma soltanto «dinanzi alla filosofia, non fino a essa».

Dunque, la complessa analisi che Heidegger porta avanti in queste dense pagine introduttive mira a descrivere come gli uomini che esperiscono in maniera non gnoseologica e teoretica la loro esistenza fattiva comprendono il vivere in una modalità del tutto specifica che li indirizza “verso” la filosofia autentica – ossia non scientifica – e nello stesso tempo invertono il corso della vita fondata sul sapere teoretico, che va alla ricerca del “perché” – la loro causa – chiedendosi il “che cos'è” – la loro essenza o *ousía* – dei fenomeni, e non del loro “come”. Si scorgono qui, per un verso, le tematiche che si ritroveranno nel commento alle *Lettere* di san Paolo rispetto alla scelta della con-versione (l'«essere-divenuti» dei Tessalonicesi) per Dio contro gli idoli, di una vita fattiva che non si interroga sul «quando» avverrà la *parousía*, che ha abbandonato ogni atteggiamento teoretico, e che mettono in luce la critica heideggeriana di matrice luterana alla dogmatica del cattolicesimo di Roma³⁶, e per un altro, ancora in forma di materiale grezzo si possono scorgere quelli che saranno i *Grundprobleme* di Heidegger maturo, ossia l'indicazione della svolta (*Kehre*) e della critica decostruttiva della metafisica e del concetto di causa³⁷: tutto ciò può emergere in virtù di un nuovo approccio alla fenomenologia.

Se è vero che il *faktisches Leben* non è un'esperienza gnoseologica allora essa può essere definita come la «posizione attiva e passiva dell'uomo nei confronti del mondo», ossia ciò che viene esperito e non conosciuto scientificamente come il «vissuto» (*das Erlebte*). Il mondo – che in questi anni sembra non fare problema a Heidegger³⁸ – non è *Object*, cioè

³² Simmel (1938)

³³ Troeltsch (1989)

³⁴ Husserl (1994)

³⁵ Heidegger (2003), p. 42.

³⁶ Ivi, p. 133-146. Cfr. Arrien-Camilleri (2011), Bultmann (1970).

³⁷ Heidegger, corsi 1938/39 -1946/48; Id. (1991)

³⁸ Heidegger (1978a); Id., (1928).

un oggetto della conoscenza scientifica né inautenticamente filosofica³⁹. Per Heidegger, che segue in questo caso il dettato fenomenologico di Husserl, il mondo si dà come «mondo-ambiente» (*Umwelt*), un «milieu» nel quale convive il «mondo degli altri» (*Mitwelt*), gli altri uomini nostri simili che si qualificano in base al loro ruolo sociale (studenti, docenti, familiari, superiori, ecc.), che determinano le diverse cerchie sociali, come le chiama Simmel⁴⁰, e allo stesso tempo le sfaccettature e le stratificazioni che distinguono i singoli individui. Anche il «mondo del sé» (*Selbstwelt*), che per Heidegger corrisponde allo «*Ich Selbst*», all'«io stesso», non dev'essere compreso come coscienza o piano trascendentale dell'uomo. Ebbene, le tre modalità che esprimono il «come» del mondo stanno all'interno dell'esperienza fattiva della vita, e tra queste tre modalità di mondo non si riscontra né una «classificazione gnoseologica», né una gradualità che «sarebbe già una violenza»; infatti, dove c'è gradualità c'è il dominio della metafisica classica e del pensiero tecnico-scientifico. Decisivo non è conoscere la relazione che intercorre tra i mondi, bensì il fatto che essi siano «accessibili» all'esperienza del vivere fattivo; questi mondi sono il come (*Wie*) dell'esperienza fattiva, ossia la modalità del suo 'comportarsi'⁴¹, il comportamento dell'«*esperire conoscente*» e della filosofia in quanto «comportamento conoscitivo», non teoretico né scientifico, differente da quella gnoseologia costruita su fondamenti metafisici secondo lo schema aristotelico neoscolastico e non secondo il metodo fenomenologico.

L'esperienza fattiva della mia esistenza storica, ossia quando «esperisco me stesso», il «come» dell'esperire fattivo, esclude la possibilità di ogni teoria (Heidegger esclama «nessuna teoria!»); il giovane *Privatdozent* mette una pietra tombale sul concetto di «anima», di «coscienza trascendentale», sul problema della convivenza di anima e corpo, e viceversa, ponendo le basi per quella che in *Sein und Zeit* sarà la critica demolitiva della filosofia di Cartesio. Fondamentale è la differenza che nel *faktisches Leben*, l'io, il sé, non viene pensato come un «oggetto-io» (*Ich-Objekt*), ma io mi esperisco «in ciò che faccio, subisco e mi accade»⁴², unito come sono al mondo ambiente. Io, che non può e non deve essere identificato con il concetto di persona o di coscienza, ossia con il dualismo metafisico di matrice cristiana e di derivazione greca e tantomeno con la metafisica idealistica o realistica della modernità, si riconosce come *poiesis*, come *pathein* e come accadimento; in tal modo la presenza di Aristotele si fa sempre più cogente all'interno del pensare fenomenologico di Heidegger, anche se in questo corso la figura dello Stagirita resta ancora – per poco – nell'ombra. L'esperienza fattiva del sé non è un rispecchiamento, una «riflessione (*Reflexion*) teoretica», né come una «percezione interna», piuttosto essa si configura come una «esperienza relativa al mondo del sé» (*Selbstweltliche Erfahrung*): in breve, il mondo del sé fa tutt'uno con il mondo ambiente. Contro ogni teoreticismo e sensismo, che corrispondono allo schema onto-gnoseologico dell'interpretazione scolastica, Heidegger contrappone una lettura dell'io che riprende le linee fondamentali della fenomenologia husserliana, con la differenza essenziale che consiste nell'annullamento dell'io in quanto soggetto e coscienza trascendentale, al fine del superamento – che avverrà solo nel 1927 – del dualismo cartesiano di *res cogitans* e *res extensa*, ed evitando il rischio di una caduta nel solipsismo in virtù del fatto che l'esperienza dell'io (il *Selbstwelt* in quanto *Ich-Selbst*) trova la sua autentica consistenza nel mondo ambiente in cui esperisce la sua esistenza storica.

Das faktische, il fattivo – senza il quale l'unità di vita e io non avrebbe luogo – non è determinato come oggetto (*Object*) ma ha il carattere di significatività, cioè del «come» (*Wie*), del comportamento e della comprensione della filosofia in quanto tale. All'interno dell'orizzonte di *das faktische*, ciò che viene conosciuto non è rappresentato come oggetto ma «esperito come significatività»; tolto di mezzo il piano teoretico-gnoseologico; eliminato il dualismo, proprio dell'uomo metafisico, di interno e esterno, Heidegger pone fine al

³⁹ «Il "mondo" è qualcosa in cui si può vivere, in un "oggetto" non si può vivere», Heidegger (2014), p. 43.

⁴⁰ Cfr. Simmel, (1989).

⁴¹ I tre «come» che caratterizzano il mondo si identificano con il compito (*Ausgabe*) che ognuno di noi ha in quella specifica determinazione storica. Heidegger (1987).

⁴² Heidegger (2003a), p. 46.

predominio dell'oggetto, dell'oggettualità del mondo e dell'esistenza umana. Con tale *Destruktion*, per usare ancora una volta un lessico derivato da *Sein und Zeit*, Heidegger appronta una nuova relazione con il mondo e contemporaneamente una determinazione della vita e dell'uomo che supera, grazie al *metodo fenomenologico*, quella fondata sull'«idea husserliana di una logica oggettiva a priori»⁴³. Si può, allora, ipotizzare con una certa dose di probabilità, che ben prima del famoso paragrafo 8 di *Sein und Zeit*, Heidegger abbia imboccato tacitamente una strada che lo avrebbe portato a una riforma radicale del significato di fenomenologia⁴⁴. Se la filosofia si distacca dall'esperienza fattiva del vivere, la sua attenzione si concentra su oggetti che afferiscono al piano del trascendente e a quello dell'uomo inteso come *animal rationale*, e alla visione del mondo che ne consegue⁴⁵. In questo orizzonte teoretico-gnoseologico, proprio della filosofia scientifica – ossia della metafisica –, il soggetto stesso viene concepito e rappresentato come un *Objekt*. A tale dimensione onnicomprensiva appartiene la modalità dell'esperienza fattiva della vita caratterizzata dall'«indifferenza», da quella «cultura scientifica» alla quale aspira e sulla quale applica tutta la sua «cura» (*Bekümmernung*) e perviene alla sua autosufficienza. Il percorso sul quale l'esperienza fattiva del vivere si incammina la porta, in tal modo, a decadere; «la vita de-cade» (*fällt ab*) nella mera significatività, ossia nella ricerca permanente del senso che possa donarle la patente di sapere scientifico. E tuttavia, ribadisce Heidegger, all'interno dell'esperienza fattiva della vita vi è anche la possibilità di un'«inversione del comportamento». Per poter invertire la rotta e voltare le spalle al dominio violento del sapere filosofico scientifico, è necessario che avvenga un «rimbalzo» e un «rovesciamento» (*Umkehr*)⁴⁶ dell'esperienza fattiva della vita in quella che il filosofo nomina «verità essenziale»; in questo senso, allora, il punto di partenza della filosofia, che coincide con quello d'arrivo, dev'essere individuato nell'esperienza fattiva della vita.

Se quest'ultima è il cominciamento del filosofare e se noi siamo in grado di esperire la differenza d'essenza tra «il conoscere filosofico e il conoscere scientifico», allora l'esperienza fattiva della vita, in quanto tale, non è solo l'inizio quanto piuttosto è l'ostacolo⁴⁷ insuperabile alla filosofia stessa intesa scientificamente, o se si vuole, come metafisica scolastica. Viceversa l'indifferenza, che caratterizza un determinato tipo di esperienza vitale, è pronta a risolvere qualsiasi situazione problematica, ad appianare e livellare ogni questione fondamentale e a disbrigare nel minor tempo possibile tutti i compiti che le si presentano; ma, osserva Heidegger, tale sapere e una tale visione del mondo portano la vita al decadimento (*Abfall*)⁴⁸, che dal punto di vista analogico- teologico corrisponde all'apostasia, ossia ciò che nel greco classico è il sostantivo per indicare una defezione politica ⁴⁹, come a proposito di Giuda Galileo che si “trasse dietro” dai seguaci. La *Septuaginta* greca adopera il termine che in *Genesi*⁵⁰ è riferito a una ribellione del genere. Nelle Scritture greco-cristiane il termine “apostasia” è usato in riferimento a defezioni religiose, in quanto allontanarsi da una giusta causa, dall'adorazione e dal servizio a Dio. I capi religiosi di Gerusalemme accusarono Paolo di Tarso di tale apostasia contro la legge mosaica. La caduta della vita è un rovinare (*Ruinanz*)⁵¹ in una significatività teoretica della vita che, in quanto tale, «deve scomparire dalla filosofia» intesa come originaria, pre-teoretica e fenomenologica. L'esperienza fattiva della vita – in quanto tendente alla decadenza, alla caduta in un precipizio (*Abgrund*) – si può e si deve definire come un

⁴³ Heidegger (2003), p. 47.

⁴⁴ Heidegger (1927), pp. 87-9; F.W. von Herrmann (1997); Mora (2000); Husserl (1997), pp. 59-102; Heidegger (2003), p. 49.

⁴⁵ Mora (2015).

⁴⁶ Heidegger (1980).

⁴⁷ Nella conferenza tenuta a Roma nel 1936 su *L'Europa e la filosofia tedesca* Heidegger afferma: «Come può e cosa deve fare [...] la filosofia? [...] Essa si mostra come un che di aggiunto e superfluo; in ogni caso come un ostacolo».

⁴⁸ Heidegger (1990). Siamo in prossimità lessicale del *Verfallen*, così come *Bekümmernung* è il prodromo della successiva *Sorge*.

⁴⁹ *Atti degli Apostoli*, 5,37.

⁵⁰ *Septuaginta*, *Genesi*, 14,4.

⁵¹ Heidegger (1990), pp. 161-184.

«contesto obiettivo», stabile, *actus* e realtà (*res*). Ma se così è, il mondo ambiente diviene il contesto obiettivo all'interno del quale sussistono tutte le significatività scientifico-metafisiche fondate sulla *Theoria*. La scienza – fondamento e metodo del sapere teoretico-pratico di matrice greca – tende in maniera sempre più potente all'edificazione di strutture oggettuali e di obiettivi sempre più rigorosi, in una logica del reale (*Sachlogik*) che ordina le cose (*res*). La filosofia scientifica che ha abbandonato l'esperienza fattiva della vita si configura come rigidità «di un ambito oggettivo»; in questo modo, secondo il giovane Heidegger, si vengono a costituire ambiti che trascendono il sensibile, come le Idee di Platone. Il compito che Heidegger si pone è allora quello di trovare il punto di svolta e l'inversione che rende essenzialmente veritativa l'esperienza fattiva della vita, per evitare che essa dia sfogo alla sua tendenza decadente in contesti oggettivi scientifico-metafisici, alleggerendola della sua «pesantezza» (*Schwere*)⁵² che determina il suo rivolgersi al mondo dell'oggettività.

L'ambiguità della figura dell'esperienza fattiva della vita è chiara anche allo stesso Heidegger quando afferma che il senso finora emerso dalla ricerca iniziale si rivela «contrario al senso della nostra tesi». Ecco perché è necessario ricercare il punto di svolta e di inversione della vita fattiva per poterla comprendere autenticamente, ossia in modo ante-predicativo e pre-teoretico; ma già a questa altezza il *Wie* fenomenologico acquista una tonalità che sembra prendere una lieve distanza da quella husserliana. La via per ricercare l'inversione della vita fattiva Heidegger la indica nelle *Lettere* di Paolo di Tarso.

In questo incipit si avverte un'andatura insicura e non sempre rettilinea⁵³, come d'altronde dev'essere il procedere dell'autentico filosofare per Heidegger, filosofare che sorge (*entspringt*) «dall'esperienza fattiva della vita» (*faktische Lebenserfahrung*) per poi ritornare in essa con un movimento di rimbalzo (*zurückspringen*). Heidegger, fin dall'inizio, sostiene che definire la filosofia come un «comportamento razionale» è privo di senso, e che con una tale definizione la filosofia viene sottomessa alla scienza «con il conseguente occultamento della difficoltà principale»⁵⁴. È solo in virtù di un'analisi delle figure fenomenologiche che emergono nell'*Introduzione metodica* che si può intendere con chiarezza come Heidegger legga le *Lettere* di Paolo, e come queste assurgano a esemplificazione della vita fattiva.

3.

Si è visto come il tema centrale del corso prenda in considerazione e sviluppi l'interpretazione fenomenologica dell'esperienza fattiva della vita protocristiana, attraverso la lettura della *Lettera ai Galati* e della *Prima e Seconda Lettera ai Tessalonicesi*. Il problema della vita e di una sua autentica significazione si mostrano come il nucleo essenziale di elaborazione dell'ermeneutica fenomenologica della fattività. Ciò che va specificato è che Heidegger non ha ancora presente le figure chiave di *Sein und Zeit*, e i corsi che vanno dal 1918 al 1923 non sono le anticipazioni o le prove generali dell'*opus magnum* del '27⁵⁵; questi appaiono invece come il laboratorio in cui Heidegger definisce inizialmente concetti fondamentali che risulteranno poi, riveduti e corretti, pilastri per la sua ontologia fondamentale e per il suo definitivo autonomizzarsi dalla fenomenologia husserliana.

Tale elaborazione del giovane Heidegger, che proseguirà poi nelle cosiddette interpretazioni fenomenologiche di Aristotele⁵⁶, sottolinea le implicazioni teologico-politiche che in maniera carsica permangono nel riconoscimento di un possibile originario «essere in comune», stare in comune dell'uomo che è determinato dalla legge della sua appartenenza (la condivisione di Jabes⁵⁷). Tempo e attuazione manifestano la *prestruttura*

⁵² Heidegger (1990).

⁵³ «È mia intenzione accrescere e mantenere desta la necessità della filosofia di rigirarsi sempre in questioni preliminari al punto di farla diventare realmente una virtù», *ibidem*. Si veda anche il corso del Ws 1929/30, Heidegger (1992), p. 235.

⁵⁴ Heidegger (2003a), p. 41.

⁵⁵ Cfr. Chiereghin (1991), pp. 265-288.

⁵⁶ Gadamer (1989), Heidegger (1923).

⁵⁷ Jabes (1992).

e il «come» originario della vita del protocristianesimo, che non chiede «quando» la *parousia* avverrà, ma si radica nell'attuazione, nel «come» fattivo del vivere, ossia nella decisione per Dio contro gli idoli. Decidendo di non chiedere «quando» e vivendo nell'attuazione di tale decisione, i primi cristiani vivono l'esperienza della vita fattiva, cioè di una perfetta unità, in cui la scissione tra pensiero ed essere non è neppure pensabile in quanto non si manifesta.

4.

Per delineare una corretta «esplicazione fenomenologica» delle lettere paoline è necessario mostrare i rapporti che intercorrono tra l'apostolo e i Tessalonicesi, *come* Paolo si relaziona a quelli e che *milieu* ne deriva: bisogna cioè far interagire il mondo-del- sé con il mondo-degli-altri per ottenere l'immagine del mondo-ambiente. Heidegger è ormai pronto a compiere «l'inversione da ciò che è storicamente obiettivo a ciò che è relativo alla storia dell'attuazione», inversione che è già contenuta nell'esperienza fattiva della vita.

L'appiglio di partenza che Heidegger scopre è l'essere-divenuti (*egenéthemén*) dei Tessalonicesi, grazie alla venuta (*eisodos*) tra di loro di Paolo; ma *come* è venuto tra di loro? L'*eisodos* paolino non si caratterizza come l'imposizione dell'apostolo di Cristo ma assume i connotati della madre che *si prende cura* dei propri figli, «così noi ci siamo fatti piccoli in mezzo a voi»⁵⁸. Alcuni passi della *Prima Lettera ai Tessalonicesi*⁵⁹ esprimono *come* Paolo si è presentato ai Tessalonicesi: egli nutriva un affetto così profondo che avrebbe donato non solo l'*euaggélion tou theoû* ma anche la propria vita (*psýchas*). L'intenzione heideggeriana è quella di portare alla luce la reciprocità di vita che si è venuta a creare tra il mondo del sé paolino e il mondo degli altri tessalonicese, e come ciò sia potuto accadere in virtù del fatto che i Tessalonicesi «sono divenuti». «Essere divenuti» significa essere mutati fattivamente nella vita e nel comportamento grazie a un sapere e a un ricordare che nulla hanno a che fare con la gnoseologia filosofica e scientifica, ma che derivano unicamente dal «contesto della situazione dell'esperienza cristiana della vita». È questo un tratto dell'autenticità del vivere fattivo protocristiano in quanto esso esperisce originariamente assieme sapere e fattività, cosa che noi figli della cultura greca non siamo più in grado di fare. Riguardo a tale problema, Heidegger mostra il fallimento della psicologia scientifica dell'esperienza vissuta tanto di Dilthey quanto di Wundt. E tuttavia, la predicazione di Paolo – accolta con gioia – ha portato *afflizione*, ha gettato i Tessalonicesi «in mille tribolazioni»; chi però ha accolto l'annuncio è entrato «in interazione con Dio». Il rapporto diretto con Dio crea gioia infinita e allo stesso tempo un'infinita inquietudine, come si vedrà poi in Agostino; accogliere e avere accolto la predicazione, il vangelo di Dio, è aver accolto «il *come* della condotta di vita cristiana», «il *come* del comportar-si nella vita fattiva»; «avete ricevuto da noi come dovete vivere per piacere a Dio». Cruciale è il *decidersi per* Dio, mentre abbandonare gli idoli è una conseguenza derivata di un tale volgersi verso. La vita degli *eidola*, che è anche vita delle illusioni, non è vita comunitaria ma teoresi e speculazione che obiettivizza e oggettivizza la realtà. Il volgersi verso Dio, la *con-versione* (*douléuein*) e l'attendere nella speranza (*anaméuein*), ossia un *mutare in Dio*, sono le modalità fondamentali della vita fattiva autentica, di chi ha accolto la predicazione e vive fattivamente l'angoscia e la gioia. Echi kierkegaardiani sono sicuramente presenti nella lettura fenomenologica heideggeriana, ma la tonalità, il senso e il radicamento delle parole e del pensiero di Heidegger hanno già un *come* differente, che può essere indicato con l'etichetta di ontologia ermeneutica della fattività o più semplicemente con ontologia fenomenologica⁶⁰.

Si perviene così al nucleo centrale dell'interpretazione: il senso della *parousia*, «l'attesa del secondo Avvento del Signore». La vita di Paolo si svolge in un vuoto di tempo, si potrebbe dire nella dimensione del *frattempo*. Paolo non vive durante la venuta di Cristo, della sua morte e resurrezione, e non vive ancora nel tempo della seconda venuta, che mette fine al

⁵⁸ 1Ts 1,5.

⁵⁹ 1Ts 2, 7; 8, 10, 14.

⁶⁰ Löwith (1995).

tempo stesso e alla sua terribile, angosciosa oscillazione. Paolo si trova nel *frattempo*; prova su di sé tutta l'inquietudine di una stasi che in realtà è *dynamis*, di uno stallo che è movimento; sente tutto il peso della sua debolezza, ma sa – e questo è ancora un sapere non teoretico – che Dio ha detto «la potenza si attua nella debolezza», e dunque «ben volentieri mi vanterò piuttosto delle mie debolezze, perché abiti in me la potenza (*dynamis*) di Cristo»⁶¹ invece che dell'esperienza estatica e mistica⁶². Così il *frattempo* diviene un'attesa operosa e fertile, una parentesi temporale in cui il senso dominante è la fatticità del vivere cristiano; il *frattempo* diviene una dimensione che sfugge alla temporalità ordinaria e alla sua tripartizione che sradica la vita fattiva dal dominio del prima, dell'ora e del dopo, immettendola nella dimensione originaria della temporalità che non risponde alla domanda «quando?». Dunque Paolo non indica il tempo e l'attimo (*perí de tón chrónon kai tón kairón*)⁶³ in cui accadrà la *parousia*, non usa cioè il «tempo "obiettivo"» e nemmeno il tempo della filosofia, che Heidegger identifica con il tempo «non cristiano» della vita fattiva decadente. In questo *Umwelt* vi sono coloro che vivono per cercare «pace e sicurezza», che si legano perciò alle cose del mondo di cui si prendono cura. Ebbene, questi uomini saranno colti di sorpresa, *all'improvviso*, da una tremenda rovina: «quando diranno "pace e sicurezza", proprio allora sopraggiungerà su di loro la rovina, come le doglie sulla donna incinta, e non potranno sfuggirvi». Sono questi gli uomini che vivono nel tempo ordinario, che attendono, che sperano e il cui «attendere si assorbe in ciò che la vita arreca loro»; essi vivono l'attesa e in essa la rovina li coglie, senza che abbiano la possibilità di salvarsi, «perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico», ma sono presi e persi «nella tenebra» (*én skotéi*). Questa figura assomiglia all'uomo contemporaneo, assorbito dall'*engagement* tecnico-pratico, e tale antropologia heideggeriana è reperibile in molti suoi contemporanei (Spengler, Jünger) e anche in molti suoi maestri (Schleiermacher, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, per il quale il Dio che è morto è quello dei filosofi). Ma questa è anche la fotografia dell'uomo occidentale, espressione della filosofia greca e della cultura europea, che pensa Dio come oggetto di speculazione a causa di quel «decadimento dal comprendere autentico» che per Heidegger si identifica con la metafisica e con l'atteggiamento teoretico; «la filosofia greca è penetrata nel cristianesimo. Soltanto Lutero ha fatto un tentativo in questa direzione e ciò spiega il suo odio per Aristotele»⁶⁴; e la filosofia greca, cioè Platone e Aristotele, determina essenzialmente «la vita spirituale odierna», anche se Aristotele va reinterpretato: «in lui non si hanno solo considerazioni ontologiche, ma queste ultime sono accompagnate da una prospettiva del tutto differente, anche se non tematizzata. La Metafisica aristotelica è forse già più avanti di quanto noi stessi oggi siamo in filosofia»⁶⁵.

L'uomo, che vive la dimensione inautentica, dice «pace e sicurezza», così come altri Tessalonicesi accolgono il *dire*, la *parola*, la *predicazione* (*logos*) di Paolo come se (*als ob*) già qui il linguaggio fosse «la casa dell'essere» e la dimensione all'interno della quale si danno le modalità fattive dell'autenticità e dell'inautenticità della vita. L'altra modalità del vivere cristiano dei Tessalonicesi è quella autentica: «ma voi, fratelli, non siete nella tenebra, perché quel giorno, possa sorprendervi»⁶⁶; essi sono nella luce del giorno del Signore (*photós, hémera*), ossia – dice Heidegger – nel giorno della *parousia*. La temporalità della vita cristiana autentica risulta «senza un proprio ordine e senza punti fissi» proprio perché, come si diceva, è un *frattempo*, una sospensione (*epoché*) della temporalità ordinaria. Questa specifica modalità del tempo cristiano è qualcosa di fattivo, in quanto «esser desti» e nella «veglia», e il senso di questa temporalità diventa – ma è anche tutt'uno – essenziale «per l'esperienza fattiva della vita». È questa la temporalità dell'insicurezza che rifiuta la prassi mondana per un altro ethos; che rinuncia a pace e

⁶¹ 2Cor. 12, 9.

⁶² 2Cor. 12, 5.

⁶³ 1Ts 5,1.

⁶⁴ «Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quello odiava. Alcune scosse le diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl», Heidegger (1992), p. 13.

⁶⁵ Heidegger (2003a), p. 91.

⁶⁶ 1Ts 5,4.

sicurezza, a perdersi nelle occupazioni di tutta una vita, per non perdersi nell'oblio della *theoria* ma, anzi, per vegliare ed essere sobri, pronti quando «il giorno del Signore verrà come un ladro di notte». Se l'attesa della *parousia* dipende dal modo in cui io vivo, allora la mia vita è segnata dalla disperazione e dalla continua angoscia, proprio in quanto la mia debolezza e la mia inadeguatezza si fanno sempre più manifeste.

Nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* Paolo accresce e contrappone due modi di vita che, tuttavia, differiscono da quelli tracciati nella prima epistola. Qui le due modalità sembrano riguardare entrambe coloro che hanno accolto la predicazione paolina ma che si dividono in quelli che l'hanno rettammente compresa e quelli che l'hanno fraintesa. Quest'ultimi sono coloro che lasciano le attività e le opere per darsi alla teorizzazione sulla *parousia*, sul quando, sul come, abbandonandosi e perdendosi in una sorta di sapere teoretico, «trasformando in mero ozio l'incuranza nei confronti della *casualità della vita*». La *Faktizität* della vita risulta così essere una modalità *altra* rispetto al sapere teoretico e metafisico, modalità che coincide con l'intento fenomenologico (*zu den Sachen selbst*).

La *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* corrobora la tesi heideggeriana di un'ostilità di Paolo nei confronti del sapere teoretico e di una gnoseologia speculativa derivata dalla metafisica greca, rivolgendosi tutto all'attività e all'attuazione come autentiche modalità di vita. L'azzeramento del piano teoretico si accompagna all'assolutizzazione della sfera della fatticità: nessun processo di astrazione e nessun «insegnamento teoretico» si trovano nella predicazione di Paolo, ma solo il far venire a manifestazione le azioni del Dio cristiano. In questo senso si può dire che la predicazione paolina è una vera e propria fenomenologia dell'esperienza fattiva della vita cristiana. Per il giovane Heidegger, Paolo è il campione dell'anti-accademia, colui che porta avanti una nuova modalità della conoscenza, rispetto a qualsiasi sapere codificato in dogmi, e in questo c'è da parte di Heidegger quasi un'identificazione ideologica con l'apostolo. Questo aspetto avrà in tempi infausti una serie di mete politiche che vorrebbero dare, per Heidegger, il colpo definitivo al vecchio sapere e all'istituzione accademica⁶⁷.

5.

Il guardare, ossia il curare la vocazione, l'essere stati chiamati, sono modalità fondamentali della la vita cristiana che vive le significatività (*Bedeutsamkeiten*) fattivamente esistenti *os me*, «come se non» (*als ob nicht*)⁶⁸, ossia nella modalità di un'analogia negativa, antiteoreticistica, che pone in primo piano la critica al sapere accademico e, di contro, l'impulso verso un *compito* (*Bestimmung*)⁶⁹ di rivitalizzazione della cultura che di necessità passa per una *Destruktion* – distruzione/ decostruzione – del sapere metafisico delle Università. Contro ogni forma di gnosi, Paolo muove in direzione di un sapere che è immediatamente comportamento e compito, perché *vocazione*; l'esser chiamati dei cristiani comporta, senza alcuna mediazione, una fattiva modalità di vita che nasce con la predicazione e che con essa, «costantemente e simultaneamente», si attua come esperienza fattiva. Se è vero che la predicazione è «sempre compresente in modo vitale», ci si deve chiedere in che modo, da questi contesti d'attuazione, si formi successivamente quella che Heidegger definisce «concettualità dogmatica», cioè come avvenga la trasformazione della conoscenza fattiva della vita in sapere teoretico e dogmatico, attraverso un processo di de-vitalizzazione⁷⁰. «Questo vi dico, fratelli: *il tempo si è contratto*»⁷¹: l'angosciante affermazione di Paolo sottolinea ancora una volta il legame ontologico indissolubile che c'è tra temporalità e fatticità-attuazione della vita cristiana; l'originarietà dell'attuazione è consustanziale al tempo contratto, e queste due prestrutture, tra loro interconnesse, determinano i contesti e i modi di riferimento al

⁶⁷ Heidegger (1933).

⁶⁸ Heidegger (2003), p. 160.

⁶⁹ Heidegger (1993). G. Cantillo, nell'*Avvertenza*, spiega: «Per quanto riguarda la traduzione del titolo si è scelta la più letterale, ma si deve ricordare che *Bestimmung* accanto al significato di "determinazione" [...] di "definizione" ha anche quello di "destinazione", di "scopo", di "compito".»

⁷⁰ Heidegger (1921/22).

⁷¹ *1Cor.* 7, 29.

mondo ambiente, al mondo degli altri e al mondo del sé, dell'esperienza fattiva della vita cristiana. Resta ancora poco tempo, dice Heidegger; il cristiano vive nell'ancora-soltanto (*das Nur-Noch*) che accresce la sua angoscia: «la temporalità concentrata è costitutiva della religiosità cristiana: un "ancora-soltanto"; non c'è tempo per rimandare». L'ansia dei cristiani è provocata dalla contrazione del *kairos*, la temporalità dell'attuazione, ossia della fatticità della vita cristiana. La figura di *kronos* e «la figura di questo mondo» (*to schema tou kosmou*) stanno per dileguare, e allora bisogna vivere «come se (*als ob*) non», nell'analogia privativa: la *Zeitlichkeit-kairos*, il tempo che si è contratto, determina l'esperienza cristiana della vita come analogia privativa. Se *Kronos* rappresenta il tempo profano e *kairos* il tempo messianico, il tempo della fine che non va confuso con l'escatologia cioè con la fine del tempo, e se il *kairos* si è contratto, ciò significa che per Paolo la *parousia*, che coincide con il tempo della collera e la fine del tempo, si è avvicinata. Per questo la sua predicazione indica *come vivere*, certamente in ansia, il tempo che resta, ma pone anche la non più dilazionabile decisione; il contrarsi del tempo e il passare della figura del mondo richiedono una modalità determinata del decidersi. E questa decisione non può fondarsi su un sapere pratico⁷², su una *phronesis*, o su uno teoretico, ma solo sulla disposizione fattiva del vegliare e dello stare sobri. L'interpretazione fenomenologica della dottrina di san Paolo, se da un lato segue la tesi tipica del protestantesimo (riconducibile a Lutero e ripresa poi, tra Ottocento e Novecento, nel quadro dell'elaborazione di una «storia del dogma») secondo cui, in virtù della metafisica cattolica di matrice tomistica, si sarebbe persa l'autenticità dell'annuncio a causa della sua «ellenizzazione», prodromo della «esiziale romanizzazione», autenticità dell'annuncio che dev'essere recuperata grazie a una «rinnovata analisi storica ed esegetica», come avviene in Harnack, dall'altro la rigorosa conseguenza della rottura heideggeriana con il «sistema del cattolicesimo», e, all'inverso, l'adesione alle tesi sostenute dal neotomista Martin Grabmann riguardo alla coincidenza di mistica e razionalità di contro alla concezione dell'esperienza mistica intesa come il «completamente diverso», «l'altro», sostenuta da Rudolf Otto in *Il sacro*, dimostra, sin dai tempi di *Privatdozent*, l'ambizione e l'oscillazione caratteristica di Heidegger. La sua adesione alle tesi espressamente neoscolastiche, che Heidegger aveva posto come suo obiettivo polemico centrale – si pensi alle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele –, è dettata con ogni probabilità dal fatto di ingraziarsi Grabmann per una recensione al suo *Duns Scoto*. Va anche sottolineato come Heidegger interpreti un passo della *Seconda Lettera ai Corinzi* in cui Paolo narra della sua personale esperienza estatica, e affermi: «per Paolo il fatto decisivo non è l'aver ricevuto il dono della grazia: qui egli tagliacorto e non ci dice nulla in proposito. Il "come" dell'estasi è ignoto e irrilevante [...]. Paolo vuole essere visto solo nella sua debolezza e nella sua angustia». Sposare la tesi di Grabmann sulla razionalità dell'estasi è allora coerente con il progetto di vita fattiva che Heidegger porta avanti. Secondo il filosofo, il piano del sapere razionale è ciò che porta alla decadenza della vita fattiva, così come l'estasi non è il momento essenziale per l'esperienza fattiva della vita cristiana. Affermare che l'estasi è razionale significa non attribuirle valore ma togliergliene; significa affermare la sua matrice eminentemente teoretica e negare la sua validità fattiva e, dunque, affermare la sua struttura inautentica, così come inautentica è anche la tesi sostenuta da Otto che pone l'estasi come irrazionale⁷³ e perciò stesso ancora una volta scissa dalla fatticità della vita cristiana, l'unica a caratterizzarsi come ambito dell'autentico.

Bibliografia

- Atti degli Apostoli*, (1974), in *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB, Bologna.
Anelli, A. (2011), *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia.
Barth, K. (2002), *L'epistola ai Romani*, trad. it. a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano.

⁷² Volpi (1991).

⁷³ Heidegger (1949).

- Bultmann, R. (2018), *Nuovo testamento e mitologia*, trad. it. di L. Tosti e F. Bianco, con *Saggio introduttivo* a cura di I. Mancini, Queriniana, Brescia.
- Derrida, J., (1997), *Fini dell'uomo*, in Id., *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Dilthey, W. (1982), *Critica della ragion storica*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino.
- Fabris, A. (1997), *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, Laterza, Roma-Bari.
- Gadamer, H.G. (1987), *I sentieri di Heidegger*, trad. it. di G. Moretto e R. Cristin, a cura di R. Cristin, Marietti, Genova.
- Gadamer, H.G. (1990), "Uno scritto 'teologico' giovanile di Heidegger", in Heidegger, M., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di H.G. Gadamer, trad. it. di G.P. Cammarota e V. Vitiello, *Filosofia e Teologia*, IV, 3, settembre-dicembre.
- Heidegger, M. (2006), *Oltrepassamento della filosofia (1938/39); L'essenza del nichilismo (1946/48)*, in Id., *Metafisica e nichilismo*, trad. it. di C. Angelino, a cura di C. Angelino e H.J. Friedrich, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1974), *Fenomenologia e teologia*, trad. it. a cura di N.M. De Feo, La Nuova Italia, Firenze.
- Heidegger, M. (1978a), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- Heidegger, M. (1978b), *L'essenza del fondamento*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- Heidegger, M. (1980), *Tempo ed essere*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1987), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1990), *La svolta*, a cura di M. Ferraris, il melangolo, Genova.
- Heidegger M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di H.G. Gadamer, trad. it. di G.P. Cammarota e V. Vitiello, *Filosofia e Teologia*, Anno IV, n. 3, settembre-dicembre.
- Heidegger, M. (1991), *Il principio di ragione*, trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1992), *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, trad. it di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1992), *Concetti fondamentali della metafisica*, trad. it. di P. Coriando, il melangolo Genova.
- Heidegger, M. (1993), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1995), *Lettera sull' "umanismo"*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2003a), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi Milano.
- Heidegger, M. (2003b), *L'inno Der Ister di Hölderlin*, a cura di U. Ugazio, Mursia, Torino.
- Heidegger, M. (2011), *Le problème du péché chez Luther (dans le séminaire de Rudolf Bultmann, Die Ethik des Paulus [Ws 1923/24])* trad. fr. di Ch. Sommer, in S.-J. Arrien et S. Camilleri (éd.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Vrin, Paris p. 259-286.
- Heidegger, M.-Gadamer H.G. (1999), *L'Europa e la filosofia*, a cura di J. Bednarich, postfazione di M. Riedel, Marsilio, Venezia.
- Heidegger, M. (2014), *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, a cura di G. Vattimo, Ugo Mursia, Milano.
- Heidegger, M.-Rickert (2016), *Carteggio (1912-1933) e altri documenti*, trad. it. di A. Donise, A. P. Ruoppo, Orthotes, Salerno.
- Heidegger M.-Löwith, K. (2017), *Carteggio 1919-1973*, a cura di G. Tidona, Ets, Pisa.
- Herrmann von, F.W. (1997), *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, a cura di R. Cristin, il melangolo, Genova.

- Husserl, E. (1977), *Glosse a Heidegger*, a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano.
- Husserl, E. (1994), *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari.
- Jabès, E. (1992), *Il libro della condivisione*, Raffaello Cortina, Milano.
- Jacobsson, M. (2010), *Heidegger e Dilthey*, Mimesis, Milano-Udine.
- James, W. (2004), *Principi di psicologia*, a cura di G. Preti, Principato, Milano.
- James, W. (1998), *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia.
- Löwith, K. (1995), *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, trad. it. di V. Rasini, in S. Poggi e P. Tomasello, *Martin Heidegger*, Led, Milano.
- Lutero, (2005-), *Opere*, Queriniana, Brescia.
- Mora, F. (1990), *Georg Simmel: la filosofia della storia tra teoria della forma e filosofia della vita*, Jouvence, Roma.
- Mora, F. (2000), *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova.
- Mora, F. (2002), *Filosofia della vita e filosofia della prassi*, Cafoscarina, Venezia.
- Mora, F., a cura di, (2015), *Metamorfosi dell'umano*, Mimesis, Milano-Udine.
- Ott, H. (1992), *Alle origini del pensiero di Heidegger. Il filosofo teologico*, F. Bianco (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano.
- Ott, H.- Penzo, G. (ed 1996), *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia.
- Otto, R. (1994), *Il sacro*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano.
- Pöggler, O. (1991), *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, trad. it. di G. Varnier, Guida, Napoli.
- Regina, U., (1998), *Noi eredi dei cristiani e dei Greci*, in E. Mazzarella (ed.) *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna.
- San Paolo (1997), *Lettere*, I e II voll., a cura di G. Barboglio, Rizzoli, Milano.
- Savarino, L. (2000), "Filosofia e temporalità. Heidegger e il cristianesimo prima di *Essere e tempo*", *Discipline Filosofiche*, IX, 2, 1999, *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, a cura di M. Gardini, Quodlibet, Macerata.
- Septuaginta*, (1979), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Simmel, G. (1989), *Sociologia*, a cura di A. Cavalli, Edizioni di Comunità, Milano.
- Simmel, G. (1993), *Saggi di sociologia della religione*, a cura di R. Cipriano, Borla, Roma.
- Simmel, G., *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di A. Banfi, Bompiani, Milano.
- Simmel, G. (2018), *Ultimi saggi della filosofia della storia. Ein ganz neues Buch*, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano-Udine.
- Taubes, J. (1996), *Escatologia occidentale*, a cura di M. Ranchetti, Garzanti, Milano.
- Taubes, J. (1997), *La teologia politica di san Paolo*, trad. it. di P. Dal Santo, Adelphi, Milano.
- Troeltsch, E. (1989), *Lo storicismo e i suoi problemi*, a cura di G. Cantillo e F. Tessitore, Guida, Napoli.
- Vattimo, G. (1989), *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova.
- Vattimo, G. (2016), *Heidegger teologo cristiano?*, in *I quaderni neri di Heidegger*, a cura di D. Di Cesare, Mimesis, Milano-Udine.
- Volpi, F. (1976), *Heidegger e Brentano*, Cedam, Padova.
- Volpi, F. (1989), *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'ascesi del pensiero*, in M.M. Olivetti (ed.), *La recezione italiana di Heidegger*, Cedam, Padova.
- Volpi, F. (1991), "L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*", *Filosofia '91*, a cura di G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari.
- Volpi, F. (1997), *Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari.
- Wahl, J. (1938), *Etudes Kierkegaardienne*, Aubier, Paris.
- Weber, M. (1999), *Economia e società*, voll. I-IV, a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino.

L'“indicazione formale” (*formale Anzeige*) della comprensione

Abstract: *The “Formal Indication” (formale Anzeige) of Understanding*

In the first courses held at the University of Fribourg, Heidegger turns his attention to many themes and authors. Particular interest is devoted to the search for a suitable method to analyze the structure of lived experience and to develop an original pre-theoretical science. This phenomenological path culminates in an understanding of facticity that is configured as a hermeneutic of modality.

Keywords: Facticity, Formal Indication, Hermeneutics, Method, Modality

Accanto alla varietà dei temi trattati e alla rilevanza degli autori con i quali Heidegger si confronta, già a partire dai primi corsi tenuti all'Università di Friburgo emerge nella sua riflessione un interesse costante rivolto all'elaborazione di una «scienza originaria della vita», una «scienza pre-teoretica originaria» da cui anche il teoretico trae origine¹. Solo la comprensione di un «qualcosa originario» può infatti condurre la filosofia a individuare la peculiarità dei propri problemi. Si è notato che Heidegger – prendendo le distanze dalla scuola di Marburgo, dallo storicismo di Dilthey e anche dalla fenomenologia di Husserl – ha proposto una filosofia che assume il duplice compito di comprendere l'essere della vita e insieme di determinare come la filosofia stessa possa effettuare tale interpretazione. È stato poi anche rilevato che questa esigenza metodologica di fondazione si è rivolta, come a un modello di riferimento, a una «fenomenologia della religione», sulla base di un'affinità tra l'esperienza di fede delle prime comunità cristiane e il compito della filosofia come scienza pre-teoretica originaria.

Questo legame tra l'ermeneutica della fatticità e l'individuazione di un fenomeno religioso declinatosi concretamente, prima ancora di essere tematizzato in concetti, si determina in una riflessione preliminare di carattere metodologico. Il corso del 1920 dedicato alla *Fenomenologia della vita religiosa* è, al riguardo, paradigmatico: non a caso, l'analisi della formazione filosofica dei concetti presentata nell'«introduzione metodica» occupa più spazio dell'esposizione dei concreti fenomeni religiosi². È un contrasto che al tempo sollevò più di un'obiezione da parte degli uditori e che ancora, come impostazione, può apparire singolare. Eppure, a distanza di anni, nel corso del 1929/30, Heidegger ritorna su questo aspetto, e tale testimonianza risulta particolarmente importante non solo perché successiva all'elaborazione sistematica di *Essere e tempo*, ma anche perché rappresenta uno degli ultimi luoghi in cui si può trovare un riferimento esplicito alla precedenza accordata al problema del metodo: «Tutti i concetti filosofici sono formalmente indicanti, e soltanto se vengono intesi in questo modo offrono la vera possibilità dell'afferrare concettualmente», ossia la possibilità o il modo autentico di poter comprendere qualcosa³.

La comprensione del «qualcosa di originario», del pre-teoretico che sta alla base della riflessione, dipende dunque dal modo in cui esso viene tematizzato. A questa predominanza della forma sul contenuto viene dato il nome di «indicazione formale».

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ HGA 58, pp. 1-6, trad. it. p. 3-6; HGA 56/57, pp. 13 ss., 63 ss., trad. it. pp. 23 ss., 69 ss.

² HGA 60, pp. 3-65; 67-125, trad. it. pp. 33-102, 103-167.

³ HGA 29/30, p. 425, trad. it. p. 375.

Occorre pertanto chiedersi per quale motivo una nozione centrale per la riflessione del giovane Heidegger, presente ancora in *Essere e tempo*⁴, perda successivamente di importanza, tanto da risultare assente nelle opere successive. Ma l'assenza di un termine non significa che venga meno la funzione per cui questo dispositivo era stato introdotto nella riflessione: potrebbe anche aver assunto altre dimensioni operative.

La nozione di «indicazione formale (*formale Anzeige*)» è un elemento polivalente finalizzato alla comprensione fenomenologica che si declina in una serie di contesti complessi. I livelli d'uso dell'«indicazione formale» sono dunque molteplici e svolgono una funzione metodologica, riformulano il processo di universalizzazione, amplificano la distanza tra generale e formale, accennano a ciò che eccede la determinazione ontica e tolgono all'ermeneutica il compito di interpretare un «dato» affidandole, di contro, la dimensione peculiare di individuare a qual fine e in che «modo» sia possibile comprendere qualcosa, istituendo così quella che si potrebbe definire un'*ermeneutica della modalità*. Si tratta, come si vede, di una molteplicità di aspetti problematici che ottengono una possibile risposta proprio grazie alla strategia operativa dell'indicazione formale. Per giungere a cogliere questo profilarsi di un'*ermeneutica della modalità* è necessaria una breve panoramica generale⁵ che ne specifichi le singole operatività.

Innanzitutto, l'indicazione formale individua lo statuto dei concetti filosofici e uno dei suoi primi ambiti di applicazione si trova nella faticosa redazione (1919-1921) delle *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, un'opera nella quale Heidegger ravvisa l'urgenza di determinare l'ambito da cui possono sorgere le visioni del mondo, a prescindere dalla loro declinazione storicamente determinata e prima di giungere a una loro concettualizzazione. Qui viene in primo piano la relazione tra contenuto e forma, tra ciò che deve essere portato a espressione e il senso di relazione, ossia la modalità in cui qualcosa di originario diviene oggetto per una coscienza, la prospettiva sotto la quale un contenuto appare a un soggetto. L'attenzione è quindi posta su questo tratto specifico della forma, il suo essere un riferimento, un rinvio, un'indicazione che si mantiene in sé, prima ancora di esaurire la propria funzione nell'individuare un contenuto.

L'opera di Jaspers ha il merito di aver evidenziato l'importanza della psicologia, la scienza in cui appunto si risolverebbe il conoscere non più rivolto all'oggetto, ma al processo della conoscenza. Si tratta tuttavia di una spiegazione non sufficiente per Heidegger – come del resto già gli era parsa inefficace la soluzione di Rickert di intendere la filosofia come visione del mondo –, secondo cui occorre invece tracciare una visione scientifica del mondo. Per assolvere questo compito, è necessario anzitutto individuare un'«anticipazione» del senso dell'esistenza e della «modalità» specifica in cui la vita deve essere vissuta. Tali anticipazioni della modalità dell'esperienza effettiva della vita sono possibili soltanto *insieme* all'indicazione formale di un significato: «il senso del metodo deve dunque essere già dato con l'anticipazione stessa, esso scaturisce con quest'ultima dalla stessa fonte»⁶. Ciò obbliga a una precisazione: come un'anticipazione comporta l'individuazione di un metodo, così ogni metodo si applica a una determinata anticipazione. Ne deriva che un metodo che intendesse valere universalmente comporterebbe il cogliimento non di una determinazione, ma di un tutto compiuto, ossia l'anticipazione di un senso universale, all'interno del quale ogni determinazione sarebbe, sebbene implicitamente, già compresa. L'indicazione formale si propone certo come un metodo, ma opera diversamente: non si esaurisce infatti nella descrizione di alcune determinazioni

⁴ HGA 2, §§ 9, 12, 25, 45, 63 con rare occorrenze.

⁵ Gli studi sull'argomento hanno raggiunto, dopo la pubblicazione dei primi corsi di Friburgo, una consistenza molto rilevante. Tra i molti mi sono avvalso per l'impostazione di questo percorso in particolare dei contributi Kisiel (1993); Imdahl (1994), pp. 306-332; Kisiel (1996), pp. 205-219; Ardovino (1998); D'Angelo (2009), pp. 61-90; Burch (2011), pp. 258-278; Villeveille (2013), pp. 1-96; Cimino (2013); Arrien (2014); Bancalari (2015), pp. 157-189; Camilleri-Fagniez-Gauvry (2018).

⁶ HGA 9, p. 9, trad. it. p. 439.

concrete e nemmeno si rivolge a una totalità già data. Essa rimanda piuttosto alla fatticità della vita, al fenomeno in cui diviene visibile l'esistenziale della temporalità: in tal modo garantisce di volta in volta il sopravvenire di future anticipazioni.

Ma proprio chiedere «che cosa» sia la vita impedisce di superare l'atteggiamento teoretico di una visione scientifica della vita. Occorre che il fenomeno della vita possa mostrarsi e non respingere l'evidenza che se qualcosa appare, altro, nel contempo, rimane nascosto. La dinamica dell'apparire traspare in questo dato originario che è la vita, nel piano pre-teoretico della sua donazione. Alla filosofia è assegnato il compito di comprendere con l'anticipazione i diversi modi di apparire della molteplicità: «come c'è allora la “vita”?»⁷. Che cosa si rivela in questa domanda? Più che il dato, la sua anticipazione, dunque non tanto la materia quanto la forma del carattere originariamente storico della vita. Da questo punto di vista Jaspers, così conclude Heidegger, propone sì un'analisi della vita, ma assumendo «l'atteggiamento tipico delle scienze particolari» e in tal modo «mostra di misconoscere e di sottovalutare l'autentica problematica metodologica»⁸. La radicalizzazione dell'idea di fenomenologia raggiunta attraverso l'ermeneutica della fatticità quindi non solo allontana Heidegger dalla prospettiva jaspersiana, ma gli permette di porre esplicitamente in primo piano il problema del metodo.

In secondo luogo, la centralità dell'indicazione formale emerge anche per altra via. La *Fenomenologia della vita religiosa* conferma, sia nella parte metodologica sia in quella storica, che non è il concetto, o il processo conoscitivo, a rendere possibile l'esperienza della vita. «Il compito dell'indicazione formale, come momento metodico, inerisce all'esplicazione fenomenologica stessa»⁹. La vita è già lì, si tratta di comprendere ciò che si dà non nella sua esposizione astratta, ma nei modi singolari e sempre diversi della sua esibizione: il «come» prevale sul «dato». Si tratta cioè di fare esperienza della fatticità della vita che, pur rimanendo nascosta, può essere indicata nella sua forma; e ciò a cui la forma rinvia è una materia storica. Ogni considerazione dei fenomeni della vita implica pertanto necessariamente un'interpretazione che tenga conto di ciò che è lì, di ciò che c'è già «di volta in volta» per un esserci che, corrispondentemente, si dà nel tempo della comprensione, nella dimensione di ciò che è storico. Come l'esperienza effettiva della vita è sempre storica, altrettanto lo è ogni interpretazione. «Il concetto di “effettivo” non va interpretato in base a presupposti gnoseologici definitivi. Esso diventa comprensibile solo a partire dal concetto di “storico”»¹⁰.

A questa considerazione metodologica segue un'esemplificazione fenomenologica: la religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale¹¹. Lo «storico» non ricade e non termina in una configurazione determinata, perché a prevalere è la vita e il cristiano vive pienamente nel tempo presente il tempo nuovo di un'eccedenza, esercita il rimando al non ancora come compimento di ciò che è già¹². La considerazione storica del passato, in tutte le sue configurazioni e nella sua universalità¹³, non può prescindere dalla temporalità della vita effettiva, dall'interpretare l'«oggi». Ed è appunto per stabilire il rapporto tra l'esistenza effettiva della vita e il fenomeno dello «storico», o meglio per cogliere le direzioni di senso che lo «storico» attesta nell'esistenza effettiva della vita¹⁴, che Heidegger introduce la nozione di indicazione formale: «Ogni esperienza – sia come *esperire* (*erfahren*) sia come *esperito* (*Erfahrenes*) – può “essere colta nel fenomeno”. Si può cioè domandare: 1) del “che cosa” originario che in esso è *esperito* (*contenido*), 2) del “come” originario in cui esso è *esperito* (*referimento*), 3) del “come” originario in cui il senso del riferimento è *attuato*

⁷ HGA 9, p. 38, trad. it. p. 465.

⁸ Ivi, p. 43, trad. it. p. 470.

⁹ HGA 60, p. 63, trad. it. p. 99.

¹⁰ Ivi, p. 9, trad. it. p. 41.

¹¹ Ivi, p. 80, trad. it. p. 118.

¹² Bancalari (2015), pp. 157-189.

¹³ HGA 63, p. 35 ss., trad. it. p. 41 ss.

¹⁴ HGA 60, p. 54, trad. it. p. 89.

(*attuazione*). Queste tre direzioni del senso (senso del contenuto, senso del riferimento, senso dell'attuazione) non stanno però semplicemente l'una accanto all'altra. Il “fenomeno” è totalità di senso (*Sinnanzheit*) secondo queste tre direzioni. La “fenomenologia” è esplicazione di questa totalità di senso»¹⁵.

In terzo luogo, proprio a partire dalla considerazione storica della vita occorre trovare una sua espressione adeguata all'interno di una comprensione teoretica, che per statuto opera attraverso una ricostruzione concettuale: per accedere allo «storico» – ciò che si può applicare alla totalità dei fenomeni, e che quindi è universale – è necessaria l'operazione dell'universalizzazione, con cui un contenuto del passato e che diviene nel tempo è reso comune a tutti nel concetto. Per accedere all'universale Husserl aveva proposto la distinzione tra generalizzazione e formalizzazione, che Heidegger riprende nel § 12 della *Fenomenologia della vita religiosa*. Se la generalizzazione è sempre legata a un contenuto e intende conferire un ordine, la formalizzazione fa astrazione dal contenuto determinato e accentua il senso della relazione. Ma a differenza di una fenomenologia riflessiva di stampo husserliano, la fenomenologia ermeneutica, come ricerca della totalità di senso dei fenomeni, esclude l'assunzione di un contenuto universale e intende invece raggiungere il «modo» in cui qualcosa si dà, il «come» di un contenuto¹⁶. Questo cambiamento di prospettiva è introdotto, ancora una volta, dal dispositivo dell'indicazione formale. Ma che cosa significa determinare il contenuto in modo formale se non lasciarlo totalmente indeterminato? Il formale, a prescindere dalla cosa data, opera al livello di riferimento della comprensione e attesta la relazione di un fenomeno il cui senso non è immediatamente declinato su ciò che si dà, ma è tenuto «in sospeso» e rimane indicato proprio in quanto non determinato¹⁷. Alla teoria di un contenuto si sostituisce così la riflessione sulla relazione, sul senso della vita effettiva e della sua attuazione.

In quarto luogo, l'indicazione formale è la struttura che consente alla fenomenologia, in quanto indagine rivolta al «come»¹⁸, di comprendere una totalità di senso. Per questo motivo l'«indicazione formale» è successivamente rinvenibile nella struttura complessiva di *Essere e tempo*, quando è il senso dell'essere, che non ha il carattere dell'ente, a esibire la «struttura formale» del problema dell'essere¹⁹. Derivatamente i «modi di essere dell'Esserci», il «come», rinviano non al «che cosa», ma al «che»: «L'“essenza” dell'Esserci consiste nella sua esistenza»²⁰. Il quadro problematico complessivo di *Essere e tempo* è dominato dal carattere determinante della forma, che non è più esemplificata dalla sequenza «contenuto, riferimento, attuazione», ma dalla differenza tra essenza-modo-esistenza, e, più a fondo, dalla circolarità del domandare: ente-senso dell'essere-essere²¹. L'indicazione formale vietava di identificare la ricerca del «come» con la domanda sull'essenza di un contenuto ontico; il senso del riferimento rinvia al «come del come», all'attuazione e all'esercizio di un senso. Corrispondentemente, nel caso dell'Esserci, i suoi caratteri non sono determinazioni reali, ma sensi relazionali della propria attuazione. L'indicazione formale in quanto metodo passa ora in secondo piano rispetto all'individuazione della struttura ontologica alla quale il «come» faceva riferimento, una struttura ora ravvisabile a livello di analitica negli esistenziali e a livello ontologico nel senso dell'essere. Il metodo è giunto a determinazione.

In quinto luogo, si può esemplificare ulteriormente la funzione svolta dall'indicazione formale, quando la comprensione viene interpretata come un esistenziale, come un «modo

¹⁵ HGA 60, p. 63, p. 99.

¹⁶ von Herrmann (2000), p. 111.

¹⁷ HGA 60, p. 64, trad. it. p. 100.

¹⁸ HGA 63, p. 74, trad. it. p. 76.

¹⁹ HGA 2, p. 5, trad. it. p. 56.

²⁰ Ivi, p. 56, trad. it. p. 106.

²¹ Ivi, pp. 8-9, trad. it. pp. 58-59.

fondamentale dell'essere dell'Esserci»²². Letta la comprensione a partire dall'indicazione formale, si assiste alla trasformazione dell'ermeneutica da interpretazione di qualcosa a individuazione o attuazione della modalità di una relazione. Il «come» trova espressione in un linguaggio indicativo, per cui non si tratta più di dire qualcosa di un contenuto materiale, ma di mostrare le modalità della realtà attraverso «ciò per cui», vale a dire il senso, qualcosa diviene non solo oggetto per una coscienza, ma comprensibile in quanto «qualcosa». Commentando Scoto (1915), Heidegger poteva già sostenere che la conoscenza di qualcosa dipende dalla relazione espressa da un segno²³, ossia che è l'essere formale a consentire l'accesso alla realtà. Già qui il «senso» rappresenta infatti «un mondo proprio a sé rispetto all'essere reale [...] in rapporto all'«esistenza», meglio alla modalità della realtà (*Daßheit*) e in rapporto alla sua essenza contenutistica (*Washeit*)»²⁴.

Che cosa suggerisce questo percorso a proposito del fenomeno della comprensione, dato che in ogni sua attuazione opera insieme una specifica modalità di comprensione? Come uscire dalla banalità che colpisce in questa constatazione? L'attuazione del senso (il «come del come») può sottrarre la comprensione al ripiegamento sull'oggettivazione senza ridurla a un atteggiamento meramente psicologico? Già nel 1919 Heidegger era giunto a una presa di posizione personale nei confronti del problema della visione del mondo. *Per la determinazione della filosofia* prospetta infatti una soluzione che non prescinde da una riflessione di carattere metodologico e che quindi doveva contrapporsi essenzialmente a una *Psicologia delle visioni del mondo*. È questa riflessione preliminare sul metodo che consente di rendere conto dell'atto del vedere, dell'esperienza vissuta di questa osservazione e di riflettere su questo osservare, sul suo «come». Nell'esperienza vissuta non si avverte la consapevolezza di una datità e ancor meno la posizione di una cosa. E tuttavia la conoscenza che si rivolge agli oggetti trascina con sé, in un movimento progressivo di oggettivazione, anche l'esperienza vissuta di questo conoscere: l'esperire si raggruma in ciò che è esperito²⁵. La conoscenza dell'oggetto in generale rimuove la centralità dell'io, la cui esperienza (*Er-leben*) risulta in tal modo devitalizzata (*Ent-leben*)²⁶. Si distingue così radicalmente la conoscenza dell'accadere oggettivo, che è un processo, dall'esperienza vissuta che invece accade come un evento. Ma ecco la difficoltà: in questo vedere le esperienze vissute, nel «come» di questo specifico «cosa», anche le esperienze restano oggettivate, giustapposte le une alle altre, senza alcuna connessione. Il risultato è sconcertante: «Ogni esperienza vissuta che voglio osservare la devo isolare, tirare fuori, devo spezzare e distruggere perfino il nesso delle esperienze vissute, cosicché alla fine, nonostante ogni sforzo in contrario, ho tra le mani solo un mucchio di cose»²⁷. Eppure «l'elemento significativo è il carattere primario, mi si offre immediatamente»²⁸. Questa significatività è il modo pre-teoretico in cui si dà il mondo, in cui l'esperienza si fa evento, per poi, quasi inevitabilmente, ripiegare sull'oggettivazione, ridiventare contenuto a dispetto dell'esercizio continuo dell'«attuazione del senso» dell'esperire. A contrastare questo movimento all'indietro in cui si risolvono le esperienze unitamente alle concrete situazioni della vita è dedicata l'ermeneutica della fatticità. In tal senso l'esperienza non è mai separabile da un margine di *un non più* vissuto o di *un non ancora* vissuto, dal nascondimento in cui permane ogni parziale apparire. Se il «come» si volgeva al luogo in cui l'essere si mostra, l'esistenza, implicitamente, doveva anche indicare quel luogo in cui l'essere attesta la sua assenza. Da qui si impose l'insufficienza di un'analitica dell'esistenza con la sua risoluta decisione per l'essere che appare e, parallelamente, la necessità di

²² Ivi, p. 190, trad. it. p. 236.

²³ HGA 1, p. 296, trad. it. p. 122.

²⁴ Ivi, p. 290, trad. it. p. 117.

²⁵ HGA 56/57, pp. 97-98, trad. it. pp. 101-102.

²⁶ Ivi, p. 74, trad. it. p. 80.

²⁷ Ivi, p. 76, trad. it. p. 82.

²⁸ Ivi, p. 73, trad. it. p. 79.

prendere congedo dalla storia della metafisica, in cui l'essere comunque cela se stesso. Già prima di *Essere e tempo* l'ermeneutica si presenta dunque con i tratti che caratterizzano l'evoluzione successiva del pensiero di Heidegger, ossia come un'ermeneutica dei diversi modi del differire.

Bibliografia

- HGA 1 Heidegger, M. (1974), *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in *Frühe Schriften*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978, p. 296, trad. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari.
- HGA 2 Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- HGA 9 Heidegger, M. (1987), *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, trad. it. a cura di F. Volpi, *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano.
- HGA 29/30 Heidegger, M. (1992), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, il melangolo, Genova.
- HGA 56/57 Heidegger, M. (1993), *Zur Bestimmung der Philosophie (1919)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1999, trad. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli.
- HGA 58 Heidegger, M. (2017), *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, trad. it. a cura di F.G. Menga, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, Quodlibet, Macerata.
- HGA 60 Heidegger, M. (2003), *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, trad. it. a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano.
- HGA 63 Heidegger, M. (1992), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli.
- Ardivino, A. (1998), *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano.
- Arrien, S.-J. (2014), *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Bancalari, S. (2015), *Logica dell'epochè. Per una fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa.
- Burch, M.I. (2011), “The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication”, *European Journal of Philosophy*, 21, 2, pp. 258-278.
- S. Camilleri, G. Fagniez, C. Gauvry (ed. par) (2018), *Heidegger Hermeneutik der Faktizität/L'herméneutique de la facticité de Heidegger/Heidegger's Hermeneutics of Facticity*, Traugott Bautz, Nordhausen.
- Cimino, A. (2013), *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- D'Angelo, A. (2009), “Heidegger e Kierkegaard: la recensione a Jaspers e l'indicazione formale”, *La cultura*, 1, pp. 61-90;
- Herrmann, F.-W. von (2000), *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Imdahl, G. (1994), “Formale Anzeige bei Heidegger”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 37, pp. 306-332;
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Being and Time*, University of California Press, Berkeley.

- Kisiel, T. (1996) *L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation*, in *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, a cura di J.-F. Courtine, Vrin, Paris, pp. 205-219.
- Villevieille, L. (2013), "Heidegger, de l'indication formelle à l'existence", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 9, 5, pp. 1-96.

Inquietus sum
Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto

Abstract: *Inquietus sum. On the Lutheran Footsteps of the Heideggerian Deconstruction of the Subject*

Heidegger's ontology of life, which was developed during the courses of the Twenties about Paul, Augustine and Aristotle, is influenced by Lutheran methodology and anthropology. Luther's *destructio* of Scholastic theology (*theologia gloriae*), which discovers the Invisible through the visible, is the antecedent of Heidegger's deconstruction of classical ontology (*ontologia gloriae*), which immobilizes life. Their aims are to experience an incarnate and mortal God (*theologia crucis*) and to understand concrete life, which is inhabited by death (*ontologia crucis*). Luther deconstructs the old man, who is "the image and glory of God" (*homo glorians*) and is oblivious to his finished condition (*homo crucis*) and Heidegger dismantles the metaphysical concepts of man as a rational living being (*animal rationale*) and the being on which everything is founded (*subjectum*). Heidegger leaves the naturalistic, substantive and egological conception of human life and shows that it is *historical* and at the world and its own character is the *potentiality* of being.

Keywords: Deconstruction, Facticity, Heidegger, Luther, Ontology

1. Lutero qui genuit Heidegger

Gli anni in cui Heidegger muove i primi passi all'interno dell'ambiente accademico di Friburgo (1919-1923) sono caratterizzati da un serrato confronto con il cristianesimo, nel cui alveo il filosofo si era formato. Di educazione cattolica, destinato ad entrare nella Compagnia di Gesù, Heidegger si iscrive alla Facoltà di Teologia, ma matura una tale insofferenza per il dogmatismo ecclesiastico da decidere di rompere con il «sistema del cattolicesimo»¹, che ha espunto da sé l'«esperienza vissuta [*Werterlebnis*]»² del religioso. Nello stesso tempo, trova come «compagno di ricerca»³ Lutero, la cui opera, come confessa anche alla moglie, diviene indispensabile per le sue riflessioni⁴.

Un attento esame dei corsi universitari di questo periodo, dedicati alla fenomenologia della religione e all'interpretazione fenomenologica di Aristotele, conferma che l'ontologia della vita in essi delineata – retroterra indispensabile dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* – è profondamente segnata dalla tradizione cristiana di matrice protestante⁵. Ciò, tuttavia, non sottrae alla filosofia heideggeriana il suo ateismo «di principio»⁶; infatti, nell'interagente confronto con il cristianesimo originario (Paolo e Agostino) e con i Greci

* Università degli Studi di Messina.

¹ HJ, p. 67 (lettera di Heidegger a Krebs del 9 gennaio 1919). Diversi studiosi definiscono questo episodio di rottura con il sistema cattolico la prima vera *svolta* nel pensiero heideggeriano: si vedano quantomeno Fehér (1996), p. 23 e Caputo (1993), p. 272.

² GA 60, p. 395.

³ GA 63, p. 14.

⁴ HE, p. 93 e p. 103.

⁵ Per un'analisi delle categorie fattizie elaborate nei corsi friburghesi, che mostra i motivi luterani in esse presenti, cfr. Kisiel (1993), Buren (1994), Kisiel - Buren (1994) e Surace (2014).

⁶ GA 61, p. 227. Per un breve quanto esaustivo resoconto delle diverse posizioni degli interpreti, che considerano l'ateismo heideggeriano *metodico* o *esistenziale*, si rimanda a De Vitiis (2008), pp. 118-119.

(*Ur-Aristoteles*), che avviene sotto l'imprinting luterano, il problema non è la matrice teologica o metafisica della vita, bensì la sua storicità e concretezza⁷.

Heidegger è influenzato dagli *Initia theologiae Lutheri*, ovvero non dal Lutero riformatore, ma dal monaco agostiniano, che tra il 1515 e il 1520 tiene all'Università di Wittenberg alcune lezioni sulle epistole paoline e sui testi aristotelici⁸. Un'influenza riscontrabile sia dal punto di vista metodologico che antropologico. «Lutero qui genuit Heidegger»⁹ è un'espressione utilizzata da Derrida per sottolineare la filiazione della heideggeriana *Destruktion* della filosofia tradizionale dalla luterana desedimentazione dell'ontoteologia, che mira a restituire il senso originario del messaggio evangelico. Lutero opera una *destructio* della scolastica *theologia gloriae*, che «scorge l'invisibile di Dio per mezzo di ciò che è creato»¹⁰, per approdare alla *theologia crucis*, che «dice come sono le cose»¹¹, in quanto esperisce un Dio che si fa uomo e muore crocifisso. Heidegger, a sua volta, decostruisce l'ontologia classica (*ontologia gloriae*), che produce un processo di «de-vitalizzazione [*Ent-Lebung*]¹² e «de-storicizzazione [*Ent-geschichtlichung*]¹³ della vita, e giunge alla 'cosa stessa', la vita fattizia [*faktisches Leben*], abitata dalla morte (*ontologia crucis*). Lutero decostruisce l'uomo vecchio, immagine e gloria di Dio (*homo gloriens*), dimentico della propria condizione finita (*homo crucis*), e Heidegger il soggetto della metafisica classica, stabile fondamento (*subjectum*), persona o essere vivente dotato di ragione (*animal rationale*).

2. Fuori dal soggetto

In una lettera del 1927 che indirizza a Rudolf Bultmann, Heidegger, ammettendo il suo debito di pensiero nei confronti di Lutero, indica, come base del suo lavoro di decostruzione dell'ontologia antica, «l'uscita dal "soggetto" verso la corretta comprensione del senso del "Dasein umano"»¹⁴. Heidegger decostruisce i concetti metafisici di *subjectum* e *animal rationale*, sorti, a suo avviso, da un'errata interpretazione delle nozioni greche di *upokeímenon* e *zoon lógon échon*, al fine di mostrare che l'esserci non è una sostanza "naturale" e autosufficiente, ma un essere in movimento, storico ed ex-centrico.

Upokeímenon, l'ente come stabile presenza, nella modernità coincide con l'io, sostanza pensante (*res cogitans*), con il *subjectum*, l'ente su cui tutto si fonda. La parabola moderna del soggetto, com'è noto, comincia con Cartesio, che individua nell'*ego cogito* il *fundamentum veritatis*, e, passando per l'idealismo trascendentale dell'io penso kantiano e per quello tedesco dell'io fichtiano e del Soggetto hegeliano, si conclude, secondo l'interpretazione heideggeriana, con Nietzsche, che giunge ad un radicale prospettivismo gnoseologico e alla traduzione dell'*ego cogito* in *ego volo*. Heidegger riconosce in questa parabola il passaggio da un soggetto *condizionato* ad uno *incondizionato* e la tendenza costante ad assumere acriticamente l'istanza soggettiva¹⁵. Questa tendenza giunge fino alla fenomenologia novecentesca: Husserl, infatti, sostituendo al dubbio cartesiano l'*epoché*, mette tra parentesi l'intero mondo degli enti sussistenti e reperisce come residuo fenomenologico il puro io.

⁷ Cfr. GA 62, p. 31, nota 53.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 41.

⁹ Derrida (2003), p. 214, nota 3. Cfr. altresì Derrida (2010), p. 21 e Derrida (2007), p. 83.

¹⁰ GA 60, p. 359. Cfr. Lutero (1986c), p. 183.

¹¹ *Ibidem*.

¹² GA 56/57, p. 86.

¹³ *Ivi*, p. 190.

¹⁴ HBR, p. 48. All'inizio degli anni Venti Heidegger ritiene che «l'intricata molteplicità dei significati e dell'uso della parola "vita" non è un motivo sufficiente perché essa sia semplicemente accantonata» (GA 62, pp. 15-16), anche se nelle *Note sulla «psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers* inizia a utilizzare i termini *Existenz* e *Dasein* per indicare «il senso dell'(io) sono» (GA 9, p. 457).

¹⁵ Cfr. GA 80, p. 33. Se nei corsi degli anni Venti Heidegger dà inizio alla decostruzione della soggettività moderna, sarà dopo *Essere e tempo* che la approfondirà, soprattutto mediante il confronto con Kant (GA 3), con Cartesio (Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in GA 5) e con Nietzsche (GA 6.1/6.2).

Heidegger, convinto che la filosofia non debba costituire l'uomo a certezza prima, ma semmai «render insicuro l'esserci attuale nel suo fondamento»¹⁶, e convinto altresì che il nostro proprio esserci non include «niente della idea di "io"»¹⁷, non batte la pista della gnoseologia moderna, il cui grande fraintendimento consiste nell'aver assunto la formula dell'*ego cogito ergo sum*, dirigendo l'attenzione sull'*ego*, anziché sul fenomeno, il *sum*, nella sua «*estensione temporale tra vita e morte*»¹⁸. Per Heidegger «sarebbe un enorme e superficiale malinteso se, senza motivo e solo per seguire un atteggiamento tradizionale, si spostasse il fulcro della domanda sull'"io" anziché sul "sono" [...]; ciò che si tratta veramente di fare è seguire il senso del "sum" nel "cogito-sum" di Cartesio»¹⁹.

È la filosofia cristiana, per stessa ammissione di Heidegger, a spingerlo a ripensare l'*ego sum* «all'inverso»²⁰, in particolare è la teologia della croce, una teologia *activa*, perché non è la ricerca di un fondamento, ma l'*esperienza* di un Dio incarnato²¹. Allo stesso modo, la filosofia heideggeriana non è una «riflessione sull'"io" di tipo egoistico o egologico»²², che fa del soggetto una «forma dell'oggettualità»²³, ma un'interrogazione sulla vita nella sua *attuazione* [*Vollzug*]: infatti, «l'essere della vita effettiva si distingue per il fatto che esso è nel Come dell'essere dell'esser-possibile di sé stesso»²⁴. Nell'effettività per l'esserci c'è sempre un kierkegaardiano «aut-aut»²⁵, così come davanti allo scandalo della croce (*Gal* 5, 11) per un cristiano «ci sono soltanto fede [*Glaube*] o miscredenza [*Un-glaube*]»²⁶.

L'attenzione di Heidegger per la *práxis*²⁷ della vita emerge anche dalla sua analisi dell'altro concetto greco misinterpretato, *zóon lógon échon*, la cui traduzione corrente, *animal rationale* o *persona*, intesa come sostanza razionale, conduce, a suo avviso, a definire la vita dell'uomo in senso zoologico, a partire dalla sua *animalitas*, e ad individuare il suo "proprio", piuttosto che nel discorso²⁸, nell'*intellectus*, una facoltà accessoria che lo rende simile a Dio²⁹. Heidegger è refrattario a qualsivoglia definizione biologistica della vita, sottesa ad ogni antropologia filosofica, che si occupa della *natura* del vivente, mentre l'essere dell'uomo – come anche Dilthey insegna³⁰ – è *storia*³¹. La vita, separata dalla caratterizzazione meramente naturalistica, è la vita fattizia, nel suo divenire storico e nel suo *poter-essere*, che include in sé la morte, come più propria *possibilità*. Heidegger sembra qui conservare la comprensione dell'*ánthropos* elaborata da Lutero, il quale non solo sottolinea che nelle *Scritture* il concetto di *persona* non indica una *substantia rationalis*,

¹⁶ GA 59, p. 145.

¹⁷ GA 63, p. 38.

¹⁸ GA 17, p. 587.

¹⁹ GA 61, pp. 203-204.

²⁰ Lettera di Heidegger a Löwith del 13 settembre 1920, citata in Kiesel (1993), p. 554, n. 10.

²¹ Lutero fa una netta distinzione tra il «fare conoscenza» ed il «fare esperienza», tra una conoscenza teoretica e una comprensione pratica: Lutero (1915), p. 590.

²² GA 61, p. 199.

²³ GA 60, p. 50.

²⁴ GA 63, p. 25.

²⁵ GA 60, p. 190.

²⁶ Ivi, p. 110. Per Heidegger la fede [*pístis*] riguarda l'attuazione della vita dell'uomo, perciò non è assolutamente il «tener per vero» cattolico, riferito all'esistenza di un Dio trascendente ed immutabile, e neanche esclusivamente la «fiducia» dei protestanti davanti ad un Dio che si incarna e muore (Cfr. GA 60, p. 149, p. 198 e p. 391). Tuttavia, Heidegger riconosce che il luteranesimo, a differenza del cattolicesimo, riscopre l'originaria modalità di accesso alla salvezza, ovvero la *sola fide* (Abramo), che comporta una trasformazione assoluta dell'esistenza, una circoncisione del cuore (*Rm* 3, 27-30), a differenza della *legge* (Mosè), che comporta una mera trasformazione esteriore, qual è ad esempio la circoncisione del prepuzio. Cfr. GA 60, p. 111 e Lutero (1986a), p. 713.

²⁷ Come sottolinea Volpi, Heidegger riprende le determinazioni aristoteliche di *theoría*, *poíesis* e *práxis*, alle quali si accompagnano il sapere osservativo [*sophía*], il sapere produttivo [*téchne*] e la saggezza pratica [*phrónesis*], conferendo loro un carattere ontologico e spostandone l'ordine gerarchico, poiché «non è più la *theoría* a essere considerata la disposizione suprema», ma la *práxis* «concepita come la modalità d'essere e come la struttura stessa dell'esserci» (Volpi 1994, pp. 341-342). Su questo tema si veda anche Denker - Figal - Volpi - Zaborowski (2007).

²⁸ Cfr. GA 63, p. 32.

²⁹ Cfr. Agostino (1988), I, 16.55, pp. 255-257.

³⁰ Cfr. GA 56/57, pp. 150-151.

³¹ Cfr. GA 61, p. 117.

bensi come il greco *prósopon* l'aspetto esteriore dell'uomo [*facies*] o la sua maschera [*larva*]³², ma soprattutto sostiene che il termine *animal* riguarda l'uomo solo in quanto mortale e determina la *ratio* come *lógos*³³.

Lutero rintraccia il potere del *lógos*, innanzitutto, nei *murmures rationis*, i mormorii della coscienza morale [*Gewissen*]³⁴, Heidegger, a sua volta, riconosce che il *lógos* dà all'uomo la possibilità di ascoltare la *sua* parola³⁵, che equivale all'avere-coscienza; il *Gewissen*, infatti, come si evince dall'accostamento alla *phrónesis* aristotelica, è un "mettersi in discussione [*loghízeisthai*]" proprio di quell'ente «che può essere anche diversamente»³⁶, e, dunque, è qualcosa di «completamente diverso dall'evidenza cartesiana del "cogito"»³⁷ o dalla coscienza teoretica [*Bewußtsein*].

In secondo luogo, la stessa strutturazione del linguaggio [*Sprachlichkeit*], secondo Lutero, indica che l'uomo esiste al cospetto dell'altro, del suo volto [*Gesicht*], e può non aver riguardo [*wegsehen*] di lui, ma non può prescindere [*absehen*] da lui³⁸. La condizione ontologica dell'esserci presupposta dal *lógos* è, spiega a sua volta Heidegger, il «"com-mondano", ossia gli altri, in quanto viventi effettivi»³⁹, parlanti e ascoltanti. Ciò vuol dire che «l'io storico-pratico ha necessariamente una natura *sociale*»⁴⁰, in quanto «si trova in una connessione vitale [*Lebenszusammenhang*] con gli altri io»⁴¹.

In altre parole, «l'"io" "è" e, come tale, "ha"»⁴² un contesto di relazioni [*Beziehungszusammenhangs*]. Ciò che si dà nell'esperienza della vita [*Lebenserfahrung*] non è un oggetto per un soggetto, ma un mondo di significatività, che si articola in «mondo del sé [*Selbstwelt*]», «mondo-ambiente [*Umwelt*]» e «mondo degli altri [*Mitwelt*]»⁴³; così come per Lutero la vita cristiana si attua, oltre che davanti a Dio [*coram Deo*], davanti a sé [*coram me ipso*], al mondo [*coram mundo*] e agli uomini [*coram hominibus*]⁴⁴. Dichiarando che «l'esserci (*vita effettiva*) è essere in un mondo», evidenziando la «connessione di senso tra "vita" e "mondo"»⁴⁵, Heidegger scardina il *principium individuationis*, che identificava il soggetto in maniera statica e monadologica, e afferma la sua originaria viatoricità ed esposizione.

3. *Homo viator semper in motu*

L'idea heideggeriana che la vita fattizia è l'«esser-come»⁴⁶, ovvero la vita nel *come* [*Wie*] del suo attuarsi, riecheggia l'idea luterana secondo cui l'uomo è in *statum viae*⁴⁷, cosicché può trovarsi in diversi luoghi [*Wo*] e vivere in essi in modo [*Wie*] diverso⁴⁸. Secondo Heidegger la situazione esistenziale «si pone al di là dell'alternativa "statico-dinamico"»⁴⁹, poiché non è in quiete, non giace immobile né è un fluire omogeneo, ma è caratterizzata da una motilità [*Bewegtheit*], un essere in cammino [*Weg*], le cui possibili direzioni sono impresse dalle decisioni assunte dall'Esserci.

³² Lutero (1939), p. 67.

³³ Lutero (1990), p. 306. Heidegger analizza questa disputa luterana negli anni Sessanta durante un seminario organizzato da Ebeling (HBR, pp. 286-305).

³⁴ Lutero (1885), p. 94.

³⁵ Cfr. GA 18, p. 105 ed *infra* nota 109.

³⁶ GA 62, p. 59. Cfr. GA 19, p. 99.

³⁷ GA 60, p. 378.

³⁸ Lutero (1907), p. 294.

³⁹ GA 63, p. 104.

⁴⁰ GA 56/57, p. 193.

⁴¹ Ivi, p. 193.

⁴² GA 60, p. 147.

⁴³ Ivi, p. 43.

⁴⁴ Cfr. Lutero (1991), vol. I, p. 96.

⁴⁵ GA 61, p. 121.

⁴⁶ Ivi, p. 219.

⁴⁷ Lutero (1991), vol. II, p. 196.

⁴⁸ Cfr. Lutero (1990), p. 308.

⁴⁹ GA 60, p. 132.

Heidegger presenta e descrive la *Bewegtheit* «come inquietudine [*Unruhe*]⁵⁰, intesa non come uno stato d'animo di preoccupazione, ma come l'«esser deciso effettivo»⁵¹, che si prende cura dell'esistenza. Se una lunga tradizione, che fa capo ad Agostino, pur pensando l'inquietudine della vita fattizia («inquietum est cor nostrum») ⁵², la risolve nel quietismo speculativo della *fruitio Dei* («donec requiescat in te») ⁵³, Heidegger, anche sulla scorta di Lutero, cerca di esperirla fino in fondo. Individuando nel movimento [*Bewegung*] non uno stato tra gli altri, ma la determinazione essenziale, il modo d'essere fondamentale, della vita fattizia, in quanto possibilità *di* o disponibilità *a* divenire, Heidegger traghetta il *cogito sum* nell'*inquietus sum*.

Rivolgendosi all'essere della motilità tematizzato nella *Fisica*, laddove Aristotele pone come assunto di base che «tutte le cose che esistono per natura [...] sono in movimento»⁵⁴, Heidegger afferma lapidariamente: «problema della fatticità, problema della *kinesis*»⁵⁵. Heidegger, tuttavia, contesta ad Aristotele il fatto di determinare il movimento come *poiesis*, produzione, e ciò che è come «ciò che è giunto all'essere-presente»⁵⁶, l'essere-prodotto. Lutero, invece, pur servendosi della terminologia aristotelica, rovescia la priorità ontologica dell'esse rispetto al *fieri*⁵⁷, identifica *essentia* e *motus*⁵⁸, precisando che il movimento non è il passaggio dalla potenza all'atto, ma il *passaggio* in quanto tale: «sicché l'uomo si trova sempre privo di qualcosa (cioè in potenza e materia), e sempre in atto [...]. L'uomo è dunque sempre non-essere, divenire, essere [...]; ossia è sempre peccatore, sempre penitente, sempre giusto!»⁵⁹. In polemica con il teologo cattolico Latomo, che cercava di dimostrare che lo stesso uomo è peccatore e giusto in quanto *ora* è nel peccato, ma *in futuro* potrebbe convertirsi, Lutero introduce l'assurdo logico secondo cui l'uomo è *simul iustus et peccator*⁶⁰. Contravvenendo al principio di non-contraddizione, Lutero sostiene che «est autem homo duplex, interior et exterior»⁶¹ (2 Cor 4, 16), spirituale e carnale, come a dire che due proprietà antitetiche coesistono, costituendo un'unica realtà antropologica (*totus homo*), che «due uomini si combattono all'interno dello stesso uomo»⁶².

Sviluppando questa tesi, che supera lo schema dicotomico anima-corpo, Heidegger osserva che è un grave fraintendimento della predicazione paolina contrapporre un uomo *pneumatico* a uno *carnale*: infatti, Paolo non parla di *pneúma eínai*, “essere spirito”, ma di *pneúma échein*, “avere spirito”, di conseguenza spirito e carne non possono essere parti o facoltà dell'uomo contrapposte ed escludentesi vicendevolmente, bensì tendenze della vita, tipologie di comportamento (*Rm* 8, 4-13). Spirito e carne sono *phrónema* (*Rm* 8, 6), disposizioni dell'animo⁶³, da non intendere come flussi psichici transitori, ma come determinazioni ontologiche, la cui compresenza testimonia la «conflittualità»⁶⁴ della vita, che non si può risolvere, perché «nel contesto dell'esperienza non c'è in nessun caso un *medius locus* in cui non siano presenti al tempo stesso le possibilità contrarie»⁶⁵. L'uomo è

⁵⁰ GA 61, p. 128.

⁵¹ GA 62, p. 24, n. 37.

⁵² Agostino (2001), I, 1, p. 53.

⁵³ *Ibidem*. Sulla *fruizione* come atteggiamento teoretico che tradisce la costitutiva inquietudine della vita, rovesciandola in quietismo, si rimanda quantomeno ad Esposito (1993), p. 239 e Savarino (2001), p. 105.

⁵⁴ Aristotele (2007), I, 2, 185a 13-14, p. 7.

⁵⁵ GA 61, p. 150.

⁵⁶ GA 62, p. 43.

⁵⁷ Lutero (1990b), p. 47: «sumus in fieri sancti, et non in facto esse». Sul rapporto tra Heidegger, Aristotele e Lutero, si veda Sommer (2005) e Buren (2016), pp. 257-274.

⁵⁸ Lutero (1883a), p. 27: «Motus est ipsa essentia Dei».

⁵⁹ Lutero (1991), vol. II, pp. 196-197.

⁶⁰ Cfr. Lutero (1889), pp. 76-77.

⁶¹ Lutero (1884), p. 517.

⁶² Lutero (1931), p. 24. Per la dottrina del *totus homo* si veda Lutero (1991), vol. I, pp. 268-284.

⁶³ GA 60, p. 167.

⁶⁴ *Ivi*, p. 268.

⁶⁵ *Ivi*, p. 269.

simul spirito e carne, *alethés* e *pseúdos* – per utilizzare gli aggettivi con cui Aristotele qualifica le possibilità del *lógos* apofantico⁶⁶ –, «redento [*erlöster*]» e «caduto [*gefallen*]»⁶⁷.

La caduta [*fallen*], tuttavia, non indica soltanto il possibile cedere alle tentazioni («*defluxus in multum*»⁶⁸) o un'inclinazione al male, ma anche l'originario de-cadimento [*Verfallenheit*] della vita nel mondo⁶⁹, il suo esser-gettata e dunque la sua costitutiva infondatezza; la *Verfallenheit*, che in *Essere e tempo* è la deiezione nella quotidianità del Sì, nell'*esteriorità* inautentica, in questo contesto indica l'*esposizione* e l'*espropriazione* originarie dell'esserci.

4. Esposto al possibile

La problematizzazione heideggeriana della *Bewegtheit* procede di pari passo con quella della temporalità, in quanto, secondo Heidegger, il tempo non è la cornice in cui si ordinano i fatti, bensì «un modo della motilità»⁷⁰, che la rende possibile e la genera. Già Aristotele definisce il tempo come qualcosa che ha a che vedere con il movimento [*kinéseos*]⁷¹, ovvero come «il numero del movimento secondo prima e poi»⁷², che avviene nell'anima, in quanto «null'altro per natura numera eccetto l'anima»⁷³. Aristotele, dunque, intuisce l'essenza temporale dei corpi mondani⁷⁴, come osserva anche Lutero, tuttavia, secondo Heidegger, non va a fondo a quest'intuizione, perché rimane prigioniero dell'orizzonte metafisico della comprensione ordinaria del tempo, declinata esclusivamente al presente, come una successione di punti-ora. È proprio quest'idea, mantenuta fin nella modernità, che Heidegger vuol oltrepassare, per comprendere la temporalità come carattere ontologico della vita fattizia.

Secondo Heidegger attraverso due nozioni, *týche* e *autómaton*, solitamente tradotte “fortuna” e “caso”, Aristotele accenna alla *Geschichtlichkeit*, «la motilità “storica” della vita effettiva, la motilità di ciò che “ad uno accade e può accadere quotidianamente”»⁷⁵. Se Lutero si serve di queste nozioni per esprimere la *caducità* della vita dell'uomo⁷⁶, che insiste sulla sua essenziale condizione di *necessità* [*anánke*]⁷⁷, Heidegger le utilizza per pensare l'effettività attraverso la nozione di *Verfallenheit*, che indica insieme la «necessità [*No!*] della vita»⁷⁸ e la sua esposizione al *possibile*, all'*accadere*, da non intendersi come mera “fatalità”, ma come “e-vento dell'alterità”.

È grazie all'esperienza protocristiana della temporalità che Heidegger trova la strada per uscire dall'orizzonte cronometrico ed esplicitare l'*ex-posizione* dell'esserci⁷⁹. L'esperienza religiosa dei primi cristiani è legata, infatti, alla *parusia*, che non significa come per i greci “avvento” (presenza) né rimanda come nell'Antico Testamento ad un evento futuro, perché è «la ricomparsa del Messia già comparso»⁸⁰, l'a-venire di un evento già stato e ancora

⁶⁶ Aristotele (1957), IV, 17a, 1-4, p. 25.

⁶⁷ GA 63, p. 38. Cfr. HL, p. 209.

⁶⁸ GA 60, p. 357. Cfr. Agostino (2001), X, pp. 297-306.

⁶⁹ Cfr. GA 62, p. 20, nota 27.

⁷⁰ GA 61, pp. 170-171.

⁷¹ Aristotele (2007), 11, 219a, 3, p. 173.

⁷² Ivi, IV, 11, 219b, 2, p. 175

⁷³ Ivi, IV, 14, 223a, 25, p. 191

⁷⁴ Lutero (1910), p. 153. Cfr. Aristotele (1999), I, 279a, 17, p. 195: «Fuori del cielo non esistono né luogo, né vuoto, né tempo».

⁷⁵ GA 62, p. 75. Cfr. Aristotele (2007), II, 195b-198a, pp. 65-75.

⁷⁶ Cfr. Lutero (1990a), p. 307.

⁷⁷ Cfr. Lutero (1989), p. 48.

⁷⁸ GA 60, p. 135.

⁷⁹ Cfr. Ivi, pp. 118 e 121.

⁸⁰ Ivi, pp. 142-143. Come osserva Derrida, al di là delle riappropriazioni ebraiche e cristiane della messianicità, il Messia è qualcuno che *peut-être* verrà, *peut-être* sia già qui o *peut-être* sia già venuto, «conseguentemente l'*avvenire* di cui parliamo non è semplicemente il futuro presente; non è una *parousia* o una presenza del domani, è un altro rapporto alla presenza di ciò che viene. [...] Heidegger tenta [...] di risvegliare, passando oltre l'onto-teologia, un'esperienza [...] del Dio che viene, che non sia soltanto quella della credenza ingenua, della Glaube» (Derrida, Vattimo, Ferraris, Vitiello 1998, pp. 30-31). Qui Derrida si riferisce al Dio che viene dei *Beiträge*, anche se la decostruzione dell'onto-teologia, di cui la religione e la Chiesa sono affette, comincia negli anni Venti con la riflessione sul senso originario della *parusia*. Come in *Essere e tempo*

presente, che dissesta il *continuum* temporale; l'*imminenza* di questo evento scardina l'*immanenza* del presente: «*the time is out of joint*»⁸¹, fuori di sesto, fuori di sé, sconnesso, disgiunto. Il tempo messianico, tuttavia, non è la fine del tempo, bensì il «*tempo della fine*»⁸², un fra-tempo, fra il tempo e la sua fine, un ancora-soltanto, ancora un poco, un poco appena, prima della seconda venuta del Signore (*Eb* 10, 37); si tratta di una «temporalità concentrata»⁸³, ridotta, sincopata, che impone l'urgenza della scelta e l'impossibilità del differimento, costringendo a decidersi per il proprio poter-essere.

La temporalità messianica, dunque, determina la motilità della vita come cambiamento [*metabolé, Wandel*], conversione [*metánoia, Um-wandlung*], ovvero come un'inversione di percorso [*Um-wendung*], nel senso di un «volgersi-verso [*Hinwendung zu*]» e un «volgersi-via [*Wegwendung*]»⁸⁴. La dedizione [*Zuwendung*] e il distoglimento [*Abwendung*], infatti, sono due direzioni dell'esperire e in quanto tali indicano qualcosa di possibile, dischiudono possibilità⁸⁵.

4.1. Essere nel tempo

Convinto che la motilità della vita si veda solo a partire dal «soggiornare davanti al possibile»⁸⁶, Heidegger analizza *I Ts* 5, 1-6, il brano riguardante i tempi [*chrónos*] e i momenti [*kairós, Augenblick*]⁸⁷ della venuta del Signore, in cui Paolo sottolinea che non è importante *quando* avverrà, ma *come* è già presente nella vita di ciascuno. Il *kairós* è il tempo come «occasione»⁸⁸, il tempo della decisione, così come emerge dalle divergenti scelte assunte da coloro che cercano pace e sicurezza nel mondo, per i quali il giorno del Signore giunge come «improvviso» e inevitabile; *inatteso*⁸⁹, sorprendendoli come le doglie una donna incinta, e dai cristiani, i quali, consapevoli che «non c'è alcuna sicurezza»⁹⁰, restano svegli e sobri *in attesa* del Signore, che arriva come un ladro di notte.

Bisogna attendere, afferma Lutero, «senza tregua e senza diminuire la vigilanza. Se anche Dio tardasse tutto il giorno, dobbiamo attendere fino al giorno successivo»⁹¹, come le sentinelle notturne della città, che vegliano senza sosta in attesa di vedere se arriva qualcuno. L'attesa della *parusía*, osserva Heidegger, è «radicalmente diversa da ogni attesa»⁹², in quanto non si tratta di aspettare un accadimento futuro, prospettandone

Heidegger interroga l'Esserci alla ricerca del senso dell'essere, nei primi corsi sulla religione indaga la vita fattizia per scardinare l'ontologia classica. Trasgredire la metafisica per Heidegger è «dispiegare una questione in contraccolpo» (Derrida, 1997, p. 64) sul privilegio accordato al presente, che indirizza la comprensione del senso dell'essere fin dagli esordi della filosofia occidentale, al pari del «contraccolpo imposto da Lutero» (GA 61, p. 44) alla scolastica. Sul legame tra la determinazione del tempo declinato al *presente* con la comprensione dell'essere come *presenza* [*ousia, Anwesenheit*], che conduce a dimenticare la differenza ontologica, e quello tra l'esperienza anacronica o *kairologica* del tempo con la comprensione dell'essere come il *venire* alla presenza, come *evento* [*Ereignis*], si rimanda a Gorgone (2005).

⁸¹ Per un'analisi di quest'espressione utilizzata da Amleto davanti allo spettro del padre, che gli impone di rimettere in ordine le cose, di rimettere il tempo nel giusto verso, si rimanda a Derrida (2009), pp. 27-41.

⁸² GA 60, p. 200. Sul tempo messianico, che si contrae e comincia a finire, si veda Agamben (2000).

⁸³ Ivi, p. 162.

⁸⁴ Ivi, p. 135.

⁸⁵ Cfr. ivi, p. 324.

⁸⁶ GA 63, p. 113.

⁸⁷ Il tedesco *Augenblick*, «batter d'occhio», che Heidegger utilizza per *kairós*, corrisponde al danese *Øjeblikket*, che Kierkegaard utilizza per designare l'attimo, «quell'ambiguità nella quale il tempo e l'eternità si toccano» (Kierkegaard, 1991, p. 110), che «sta tra il movimento e la quiete senza essere in alcun tempo», e di conseguenza, come insegna Platone, costituisce la «categoria del passaggio per eccellenza (*metabolé: Parm.*, p. 156 D-E)» (Kierkegaard, 1991, p. 104, n. 2).

⁸⁸ Aristotele (1996), I, I, 4, 1096a, 27, p. 86.

⁸⁹ GA 60, p. 197.

⁹⁰ Ivi, p. 146.

⁹¹ Lutero (1986b), p. 146.

⁹² GA 60, p. 143. Come osserva Derrida l'attesa dell'avvenire è un'attesa *senza orizzonte* d'attesa, che non sa *cosa* o *chi* viene e non sa *se* viene: infatti, «la condizione perché l'a-venire resti a venire, è che non solo non sia conosciuto ma che non sia *conoscibile come tale*. La sua determinazione non dovrebbe più dipendere dall'ordine del sapere o da un orizzonte di pre-sapere ma da una venuta o da un evento che si *lascia* o si *fa* venire (senza niente *veder venire*) in una esperienza eterogenea a ogni constatazione, come a ogni orizzonte di attesa come tale [...]. Chiamo questo *il messianico*» (Derrida 2005, pp. 88-89). Tale messianicità senza Messia,

l'arrivo, ma di aprirsi qui ed ora all'avvenire di un evento incalcolabile. La medesima «*incalcolabilità*»⁹³ caratterizza l'incontro con gli altri con-viventi [*Mit-lebende*], a motivo della loro disturbante stranierità; del resto, «tale mancanza di familiarità non è qualcosa di occasionale ma fa parte della temporalità dell'incontrare il mondo»⁹⁴, tale estraneità [*Unheimlichkeit*]⁹⁵ è la stessa condizione di gettatezza dell'esserci.

La vigilante attesa del Signore è una «angustia assoluta»⁹⁶, ma allo stesso tempo è «una cura [*Bekümmern*] assoluta»⁹⁷ per il divino, diametralmente opposta alla «falsa paura»⁹⁸ della *parusia* che induce a darsi preoccupazione per le «cose del mondo» (1 Cor 7, 32-34). Anche «l'essenteci si incontra nel come dell'esser-presoin-cura»⁹⁹ e in quanto tale ha la sua propria temporalità *kaiologica* del non-ancora, del quasi, dell'in-fine; peraltro, anche in questo caso «la motilità del prendersi cura mostra molteplici modi del compimento»¹⁰⁰. Del resto, come suggerisce Lutero, Dio provoca gli uomini *ad curam* non per punirli, ma per indurli a scegliere *come* vivere nel mondo¹⁰¹.

In questo tempo intermedio, infatti, le significatività rimangono, ma sui credenti non hanno più presa, in quanto essi, riconoscendosi stranieri sulla terra, le vivono «come se non [*hos mé*]¹⁰² contassero (1 Cor 7, 29-31). L'*hos mé* è un *distoglimento*, ma non un distacco dal mondo, simile alla negazione ascetica o alla repulsione gnostica; più precisamente è una nuova «propensione al mondo [*Weltzugewandtheit*]¹⁰³, come Heidegger apprende da Lutero: «il cristiano non esce quindi fuori dal mondo»¹⁰⁴, è *nel* mondo, ma non è *del* mondo, vive *nella* carne, ma non *secondo* la carne (2 Cor 10, 3). Al contrario, coloro che «sono catturati da ciò che la vita offre»¹⁰⁵ si *dedicano* a conquistare una determinata posizione mondana: «si tratta di un *velle*: volere, desiderare, mettere coscientemente in opera la vita in modo da essere temuti o amati dagli altri»¹⁰⁶.

Questa *ambitio saeculi*, come la definisce Agostino, è la principale tentazione della superbia, dell'autoconsiderazione [*Selbstgeltung*], che adombra, afferma Heidegger, il «carattere di grazia della vita intera»¹⁰⁷, il *dono* dell'esser-gettato, che è anche il *debito* originario dell'esserci. È questo per Lutero il modo in cui «si toglie regolarmente a Dio la gloria che gli è dovuta e la si attribuisce a sé stessi»¹⁰⁸. Difatti, se l'essenza del peccato è il desiderio (Rm 7, 7-11), il desiderio primo è di essere Dio: «*velle se esse deum et deum non esse deum*»¹⁰⁹.

L'averespirito, l'averescienza del proprio originario esser-colpevole o in-debito [*Schuldigsein*], ovvero di non essere fondamento di sé, ma di essere-stato gettato nel mondo

tale apertura all'avvenire o alla venuta dell'altro può sorgere «*solo là dove non vede venire alcuna anticipazione. Là dove l'altro e la morte [...] possono sorprendere in ogni istante. Possibilità che aprono e possono, insieme, sempre interrompere la storia, o almeno il suo corso ordinario*» (Derrida, 1995, p. 19).

⁹³ GA 63, p. 106.

⁹⁴ Ivi, p. 105.

⁹⁵ Se Freud nel saggio del 1919 *Il perturbante* [*das Unheimliche*] insiste sull'intimo intreccio di *heimlich*, «familiare», e *unheimlich*, «estraneo» (Freud 1977), Heidegger determina l'*Unheimlichkeit* come l'originario «spaesamento» dell'esserci in quanto essere gettato nel mondo (GA 2, p. 331). Derrida, a sua volta, ne parla come un'«an-identità», che *ci* occupa (Derrida, 2009, p. 216). Sull'importanza del tema dell'*Unheimlichkeit*, a partire da Freud e Heidegger e sulla scorta di Derrida, si veda Resta (2008), pp. 51-75.

⁹⁶ GA 60, p. 137.

⁹⁷ Ivi, p. 138.

⁹⁸ Ivi, p. 201.

⁹⁹ GA 63, p. 106.

¹⁰⁰ GA 62, p. 17.

¹⁰¹ Cfr. Lutero (1911), p. 158. Lutero ricava diverse declinazioni della *cura* da Gen 3, 9, il brano in cui Dio impone a Adamo di preoccuparsi del nutrimento, della protezione e del governo, di essere padre, re e sacerdote.

¹⁰² GA 60, p. 160.

¹⁰³ Ivi, p. 389.

¹⁰⁴ Ivi, p. 161.

¹⁰⁵ Ivi, p. 146.

¹⁰⁶ Ivi, p. 293. Cfr. Agostino (2001), X, 36-39, pp. 308-312.

¹⁰⁷ HBE, p. 32.

¹⁰⁸ Lutero (1986c), p. 191.

¹⁰⁹ Lutero (1883b), p. 225. Cfr. HL, p. 210.

suo malgrado, richiama [*be-rufen*]¹¹⁰ l'Esserci alla cura genuina. Heidegger ritrova l'esperienza originaria, non psicologica né gnoseologica, della coscienza nelle *Lettere paoline*, laddove è descritta come l'esperienza personale (1 Cor 10, 29) del peccato (*Eb* 10, 2), che risveglia [*auf-rufen*] l'ansia dell'attesa della *parusía* (*Eb* 10, 22-31), che in termini effettivi si traduce nella rinuncia ad un progetto di vita chiuso, assorbito dal mondo ed autoreferenziale e nell'assunzione dell'insicurezza e dell'infondatezza come tratti costitutivi della fatticità.

La brama della *sicurezza temporale* e la *superbia* sono entrambe manifestazioni dell'amore di sé, la *curvitas*, l'esser ripiegato su se stesso e dunque impossibilitato ad aprirsi all'Altro, che per Lutero è il peccato radicale¹¹¹. Come narra l'episodio biblico della donna curva (*Lc* 13, 11-13), a "guarire" l'essere *incurvatus* è la *rectitudo* operata dalla fede in Cristo, che non è altro, spiega Heidegger, che «la direzione [*Richtung*] genuina della cura dell'amore»¹¹² – considerando che *richten* oltre al significato di "raddrizzare" ha quello di "rivolgersi a".

L'amore autentico, infatti, osserva Heidegger, non è l'*amor sui*, ma il *dilectum, ut sit*, rivolto all'altro: «l'amore di sé tende ad assicurare il proprio essere, però in modo sbagliato, non come cura di se stessi [...]. L'amore relativo al mondo degli altri ha il senso di aiutare l'amato altro a conquistare l'esistenza, affinché pervenga a se stesso»¹¹³. L'amore, l'unico comandamento cristologico, che attua il compimento [*katárgesis*] della Legge (*Rm* 13, 10) e che rimarrà anche nel giorno della *parusía* (1 Cor 13, 13), fa sì che l'uomo, osserva Lutero, svuoti o «rinneghi se stesso e affermi l'altro»¹¹⁴. L'amore, come comprese Aristotele, è «il volere per qualcuno le cose che si ritengono buone, avendo per fine lui e non se stessi»¹¹⁵, ovvero dice Lutero, «diligendo, que sunt aliorum, et non que vestra»¹¹⁶. Al superomistico e peccaminoso *velle* Heidegger contrappone l'agostiniano «*volo, ut sit*»¹¹⁷, un volere assurdo, per l'altro, che vuole che l'altro sia, che sia propriamente se stesso e sia altro. Heidegger apprende da Agostino che non bisogna amare gli uomini come i crapuloni amano i tordi, per ucciderli e cibarsene, affinché non siano [*non esse*]¹¹⁸, ma, come suggerisce anche Aristotele, occorre volere che chi amiamo «esista e viva»¹¹⁹, un volere che in realtà è un lasciar-essere [*lassen-sein*].

5. Essere-per-la-morte

La *parusía* indicata formalmente è l'evento dell'altro e l'altro assoluto è la *morte*, che, se anche «incombe [*bevorsteht*] nella vita effettiva»¹²⁰ come certezza, rimane indeterminata e sbalorditiva al pari dell'arrivo del Messia. La *meditatio vitae* heideggeriana è, dunque, allo stesso tempo una *meditatio mortis*, che «non ha a che fare con una metafisica

¹¹⁰ Per evidenziare il senso attuativo del richiamo della coscienza Heidegger utilizza il termine con cui Lutero definisce l'investitura della missione apostolica di Paolo (cfr. Lutero, 1991, vol. I, pp. 268-284), *Berufung* (GA 60, p. 107), che racchiude l'intreccio di vocazione religiosa e professione. In *Essere e tempo* emergerà, inoltre, che quella della coscienza non è per l'Esserci la "sua" parola, tant'è che Heidegger afferma «*es ruft mich*», che potremmo tradurre non tanto con «sono chiamato» (GA 2, p. 331), ma con "si dà chiamata". Questo *Es*, infatti, non indica un *qualcuno* identico a sé, che chiama l'esserci dall'interno, né indica un *nessuno*, che lo chiama dall'esterno, come la coscienza pubblica del Si; l'*Es*, come nota Resta, «non indica un *soggetto*, ma neppure è un neutro del tutto impersonale. *Es* è il nome dell'Alterità dello Straniero e dell'Estraneo che chiama presso di me, dentro-fuori di me» (Resta, 1996, p. 90), il nome di un evento, che è «*l'incontro dell'Esserci con se stesso come altro*» (ivi, p. 88).

¹¹¹ Cfr. Lutero (1991), vol. I, p. 213.

¹¹² GA 60, p. 303.

¹¹³ Ivi, pp. 370-371.

¹¹⁴ Lutero (1991), vol. II, p. 242. Paradigma per eccellenza di questo svuotamento [*kénosis*] è quello operato da Dio, che spoglia se stesso, assumendo la condizione di uomo (*Fil* 2, 5-8), un'epifania capovolta in cui il culmine della rivelazione è l'alienazione, un'*expositio*, che è espressione di salvezza per gli uomini (*opus Dei pro nobis*): cfr. Lutero (1883a), p. 28.

¹¹⁵ Aristotele (2006), II, 4, 1380b, 35- 1381a, 1, p. 236.

¹¹⁶ Lutero (1939), p. 40.

¹¹⁷ Heidegger affida principalmente ai suoi scambi epistolari le riflessioni sull'amore come il lasciar-essere che l'altro sia (HA, p. 20 e HBE, p. 46), come la «fede nell'altro», che «coglie la possibilità dell'altro» (HA, p. 24).

¹¹⁸ GA 60, p. 370.

¹¹⁹ Aristotele (1996), II, XI, 4, 1166 a, 4, p. 529.

¹²⁰ GA 62, p. 25. Cfr. GA 80, p. 41.

dell'immortalità¹²¹, che non si occupa della vita *dopo* la morte, ma della referenzialità originaria «vita ↔ morte»¹²².

In un passo della *Lezione sul Genesi*, che Heidegger riporta sui propri appunti, Lutero, riprendendo un *Leitmotiv* della letteratura sacra e filosofica, la vita come *iter mortis*, afferma: «già dal grembo di nostra madre, noi cominciamo a morire»¹²³. La consapevolezza che fin dall'utero materno si comincia a morire, la consapevolezza della brevità della vita, mette alle strette, toglie agli uomini la presunzione di comportarsi come se non fossero di *passaggio*, inducendoli così a cambiare il proprio modo di vivere nel mondo. La questione della morte assume allora un ruolo fondamentale in relazione al divenire “nuova creatura” (*Gal* 6, 15; *Ef* 2, 15), all'*eu zén*¹²⁴ di Aristotele o alla «vita beata»¹²⁵ di Agostino.

Lutero, ricordando quanto Cristo dice a Nicodèmo (*Gv* 3, 1-7), afferma: «Bisogna che nasciate di nuovo. Se bisogna rinascere, bisogna prima morire [...]. Morire, dico, è sentire la morte presente [*mortem presentem sentire*]»¹²⁶. È la fede, secondo Lutero, che «uccide il vecchio Adamo» e «ci fa nascere di nuovo»¹²⁷; la fede, infatti, spiega Heidegger, non è uno stato di beatitudine, ma «essere-defunti dall'inizio del tempo della fine»¹²⁸, una decomposizione non del corpo, ma di ogni certezza su cui il soggetto poggiava la propria stabilità e autonomia. Comprendendo la morte non come il momento biologico nel quale la vita finisce, bensì come la costitutiva finitudine dell'esserci, Heidegger converte il *cogito sum* nel neotestamentario (*2 Cor* 6, 9) *moribundus sum*¹²⁹.

Lutero, nella controversia con Latomo, il quale sosteneva che l'uomo vive e vede la morte come qualcosa di *futuro*, afferma che l'uomo vive e sente la morte *presente*, «*ergo simul vivit et moritur*»¹³⁰. Nel «*mortem presentem sentire*» non si può non avvertire l'indicazione heideggeriana a *precorrere* [*vor-laufen*] la morte, che non è certo un modo per padroneggiarla, ma un vigilare con «timore e tremore»¹³¹ (*1 Cor* 2, 3; *2 Cor* 7, 15; *Ef* 6, 5; *Fil* 2, 12), così da non essere colti impreparati al suo arrivo. «L'angoscia scopre il destino»¹³², afferma Heidegger con parole di Kierkegaard, scopre cioè che il proprio essere-al-mondo è provvisorio [*vor-läufig*]; tant'è che l'originaria cura della propria morte, che si attua nel precorrimento, è una forma di conversione o liberazione¹³³, perché «libera dal preferire le significatività mondane»¹³⁴. Al contrario, la paura della morte induce a negarla e a divenire schiavi di tranquillizzanti terreni, «la forzata mancanza di inquietudine della cura della vita per la sua morte si compie nella fuga verso le preoccupazioni mondane»¹³⁵.

Precorrimento [*Vorlauf*] e fuga [*Flucht*], le due possibilità date all'esserci dinnanzi alla morte, si ritrovano in Aristotele a proposito del *lógos*, capace di affermazione e negazione¹³⁶, così come in Lutero, che contrappone amore e orrore della morte: «se ti accorgi di avere

¹²¹ Ivi, p. 26.

¹²² GA 60, p. 186.

¹²³ Lutero (1911), p. 146. Cfr. GA 61, p. 214. Ruoppo, considerando che Heidegger cita il passo «ab utero matris mori incipimus» insieme ad alcuni appunti riguardanti la difficoltà della filosofia a scostarsi dalla tradizione, lo traduce «iniziamo con i nostri costumi già dall'utero materno» (Ruoppo, 2011, p. 41). Tuttavia, Lutero lo pronuncia in un contesto in cui riflette sulla presenza della morte nella vita, rimandando anche a *1 Cor* 15, 31.

¹²⁴ Per Aristotele il bene è «ciò a cui tende ogni cosa» (Aristotele, 2006, I, 7, 1363b, 14, p. 172) e il bene supremo è la felicità [*eudaimonia*] (Aristotele, 1996, vol. 1, I, 2, 1095a, 18, p. 82), che per l'uomo consiste nella sua opera *propria*, l'*eupraxia* (Aristotele, 2007, II, 6, 197b, 5, p. 70).

¹²⁵ Tutti tendono alla *beata vita* (Agostino, 2001, X, 20, pp. 289-290), che è «il godimento nella verità» (ivi, X, 23, p. 293), ma cercano di raggiungerla per strade diverse (ivi, X, 21, p. 292). Cfr. GA 60, pp. 250-261.

¹²⁶ Lutero (1986c), p. 200.

¹²⁷ Lutero (1986d), p. 520.

¹²⁸ GA 60, p. 172.

¹²⁹ Cfr. GA 20, p. 393.

¹³⁰ Lutero (1889), p. 76.

¹³¹ GA 60, p. 201.

¹³² Ivi, p. 341. Cfr. Kierkegaard (1991), p. 199.

¹³³ Cfr. GA 56/57, p. 194. Heidegger ricorda qui l'esempio di Francesco d'Assisi, che si libera dalla *corporeità*, arrivando ad amare sorella morte.

¹³⁴ GA 60, p. 341.

¹³⁵ GA 62, p. 25.

¹³⁶ Cfr. Aristotele (1996), II, 1139a, 21-22, p. 431.

orrore della morte, e non piuttosto di amarla, sappi per segno certo che ti avvolgi ancora nella “saggezza della carne”. [...] Coloro invece che hanno la “saggezza dello spirito” sono innamorati della volontà di Dio»¹³⁷ e per essi persino la morte è una gioia. Non si tratta certo del nietzscheano *amor fati*, massima espressione della volontà di potenza concentrata nello *jasagen* riferito alla vita, ma dell'*amor providentiae*, una rinuncia al proprio volere che si spinge fino a dir sì alla morte. Amare la morte, volere o lasciar-essere che sia, è, in termini heideggeriani, avere spirito o coscienza che il massimamente *altro*, l'impossibilità dell'esserci, è *simul* la sua possibilità più *propria*.

Cosicché, come nell'*inquietante* [*unheimlich*] dinamica luterana dell'*opus alienum et proprium*¹³⁸ – la *croce* attraverso cui Dio mette l'uomo alla prova, che è anche la sua *grazia* (Is 28, 21) –, il proprio *poter-essere* dell'esserci si rivela infestato¹³⁹ da un'estrema *impossibilità* o passività, il suo *proprio* si rivela originariamente improprio ed *alieno*.

Bibliografia

- HA Heidegger, M. - Arendt, H. (2001), *Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, trad. it. di M. Bonola, Comunità, Torino.
- HBE Heidegger, M. - Blochmann, E. (1991), *Carteggio 1918-1969*, trad. it. di R. Bruscott, il melangolo, Genova.
- HBR Heidegger, M. - Bultmann, R. (2009), *Briefwechsel 1925 bis 1975*, hrsg. von A. Großmann e C. Landmesser, Klostermann, Frankfurt a. M.
- HE Heidegger, M. (2007), «*Anima mia, diletta!*». *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970*, trad. it. di P. Massardo e P. Severi, il melangolo, Genova.
- HL Heidegger, M. (2010), “Il problema del peccato in Lutero”, *MicroMega*, n. 5.
- HJ Heidegger-Jahrbuch, n. 1, 2004.

Per gli scritti di Heidegger presenti nella *Gesamtausgabe*, anche se citati nella traduzione italiana, si è scelta la sigla GA seguita dal numero del volume.

- GA 2 Heidegger, M. (2006), *Essere e tempo*, trad. it. di F. Volpi, Longanesi, Milano.
- GA 3 Heidegger, M. (1981), *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M. E. Reina e V. Verra, Laterza, Roma-Bari.
- GA 5 Heidegger, M. (2002), *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Milano.
- GA 6.1/6.2 Heidegger, M. (2000), *Nietzsche*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 9 Heidegger, M. (2002), *Segnavia*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 17 Heidegger, M. (2018), *Introduzione all'indagine fenomenologica*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano.
- GA 18 Heidegger, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. e cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- GA 19 Heidegger, M. (2013), *Il “Sofista” di Platone*, trad. it. di A. Cariolato, E. Fongaro e N. Curcio, Adelphi, Milano.
- GA 56/57 Heidegger, M. (2002), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli.

¹³⁷ Lutero (1991), vol. II, p. 106.

¹³⁸ Cfr. Lutero (1986c), p. 187. Sugli sviluppi successivi di questa tematica luterana all'interno del pensiero di Heidegger, in particolare nella sua lettura di Hölderlin, si veda Pöggeler (2007), pp. 167-186.

¹³⁹ Come nota Derrida, se la morte, la possibilità più propria del *Dasein*, è la possibilità della sua impossibilità, allora il proprio del *Dasein* è «contaminato, parassitato, diviso dal più improprio» (Derrida, 1999, p. 67).

- GA 59 Heidegger, M. (2012), *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, trad. it. di A. Canzonieri, Quodlibet, Macerata.
- GA 60 Heidegger, M. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- GA 61 Heidegger, M. (2001), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, Guida, Napoli.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga*, trad. it. di A. P. Ruoppo, Guida, Napoli.
- GA 63 Heidegger, M. (1998), *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli.
- GA 80 Heidegger, M. (2001), *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, trad. it. di F. Donadio, Guida, Napoli.
- Agamben, G. (2000), *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agostino (1988), *Libro incompiuto su La Genesi*, in *Opere. La Genesi*, trad. it. a cura di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma.
- Agostino (2001), *Le Confessioni*, trad. it. a cura di C. Mohrmann, Rizzoli, Milano.
- Aristotele (1957), *De interpretatione*, trad. it. a cura di E. Riondato, Antenore, Padova.
- Aristotele (1996), *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.
- Aristotele (1999), *Il cielo*, trad. it. a cura di A. Jori, Rusconi.
- Aristotele (2006), *Retorica*, in *Retorica e poetica*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Utet, Torino.
- Aristotele (2007), *Fisica*, trad. it. a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano.
- Brejdak, J. (1996), *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Peter Lang, Frankfurt.
- Buren van, J. (1994), *The Young Heidegger. Rumor of a Hidden King*, Indiana University, Bloomington.
- Buren van, J. (2016), "Aristotle Luther Heidegger: Travelling a Forgotten Path of Thought", *Existencia*, vol. 26, n. 3/4.
- Caputo, J. (1993), *Heidegger and theology*, in C. Guignon (a cura di), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Denker, A., Figal, G., Volpi, F. e Zaborowski H. (a cura di) (2007), *Heidegger und Aristoteles*, Alber, Freiburg-München.
- Derrida, J. (1995), *Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, trad. it. a cura di A. Arbo, in J. Derrida e G. Vattimo, *La religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Derrida, J. (1997), *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino.
- Derrida, J., Vattimo, G., Ferraris, M., Vitiello, V. (1998), "Cristianesimo e secolarizzazione", *Il pensiero*, vol. 37, n. 2.
- Derrida, J. (1999), *Aporie. Morire – attendersi ai "limiti della verità"*, trad. it. a cura di G. Berto, Bompiani, Milano.
- Derrida, J. (2003), *Stati canaglia*, trad. it. a cura di L. Odello, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2005), *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, trad. it. a cura di G. Scibilia, Filema, Napoli.
- Derrida, J. (2007), *Toccare, Jean-Luc Nancy*, trad. it. a cura di A. Calzolari, Marietti, Genova-Milano.
- Derrida, J. (2009), *Spettri di Marx. Stato del debito, lavoro del lutto e nuova Internazionale*, trad. it. a cura di G. Chiurazzi, Cortina, Milano.
- Derrida, J. (2010), *Al di là delle apparenze. L'altro è segreto perché è altro*, trad. it. a cura di S. Maruzzella, Mimesis, Milano.

- De Vitiis, P. (2008), *Principali interpretazioni della Vorlesung heideggeriana del 1920-1921: Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in A. Molinaro (a cura di), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, Urbaniana University Press, Roma.
- Esposito, C. (1993), *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum patristicum Augustinianum, Roma.
- Fehér, I.M. (1996), "Heidegger's Postwar Turn", *Philosophy Today*, vol. 1, n. 4.
- Freud, S. (1977), *Il perturbante*, in *Opere (1917-1923)*, Boringhieri, Torino, vol. IX.
- Gorgone, S. (2005), *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dal kairós all'Ereignis*, Guida, Napoli.
- Kierkegaard, S. (1991), *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. a cura di C. Fabro, Sansoni, Firenze.
- Kisiel, T. (1993), *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California, Berkeley.
- Kisiel, T. - Buren van, J. (a cura di) (1994), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany.
- Lutero, M. (1883a), *Sermones aus den Jahren 1514-1517*, in *Weimar Ausgabe* (d'ora in poi citata con la sigla WA seguita dal numero del volume), Bd. 1, Bohlau, Weimar.
- Lutero, M. (1883b), *Disputatio contra scholasticam theologiam (1517)*, in WA 1.
- Lutero, M. (1884), *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius*, in WA 2.
- Lutero, M. (1885), *Dictata super Psalterium*, in WA 3.
- Lutero, M. (1889), *Rationis Latomianae confutatio*, in WA 8.
- Lutero, M. (1907), *Vom ehelichen Leben (1522)*, in WA 10, vol. II.
- Lutero, M. (1904), *Sermo von christlicher Gerechtigkeit und Vergebung der Sünden*, in WA 29.
- Lutero, M. (1910), *Das Marburger Gespräch und die Marburger Artikel (1529)*, in WA 30, vol. III.
- Lutero, M. (1911), *Vorlesung über 1. Mose (1535-1545)*, in WA 42.
- Lutero, M. (1915), *Vorlesung über 1. Mose (1535-1545)*, in WA 44.
- Lutero, M. (1931), *Libertà del cristiano*, trad. it. di G. Miegge, Doxa, Milano.
- Lutero, M. (1939), *Die erste Vorlesung über den Galaterbrief (1516-1517)*, in WA 57, vol. II.
- Lutero, M. (1986a), *Epistola sull'arte del tradurre e sulla intercessione dei santi*, in *Scritti religiosi*, trad. it. a cura di V. Vinay, Utet, Torino.
- Lutero, M. (1986b), *I sette salmi penitenziali (1517)*, in *Scritti religiosi*, trad. it. a cura di V. Vinay, Utet, Torino.
- Lutero, M. (1986c), *La disputa di Heidelberg (1518)*, in *Scritti religiosi*, trad. it. a cura di V. Vinay, Utet, Torino.
- Lutero, M. (1986d), *Prefazione all'Epistola ai Romani*, in *Scritti religiosi*, trad. it. a cura di V. Vinay, Utet, Torino.
- Lutero, M. (1989), *Replica ad Ambrogio Catarino sull'Anticristo*, trad. it. di L. Ronchi de Michelis, in *Opere scelte 3*, a cura di P. Ricca, Claudiana, Torino.
- Lutero, M. (1990a), "Le tesi *de homine*", *Protestantesimo*, n. 4.
- Lutero, M. (1990b), "Tesi di contenuto filosofico", *Studia Patavina*, n. 37.
- Lutero, M. (1991), *Lezioni sulla lettera ai Romani*, trad. it. a cura di G. Pani, Marietti, Genova.
- Pöggeler, O. (2007), *Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin*, in N. Fischer - F.W. von Herrmann (a cura di), *Heidegger und die christliche Tradition*, Meiner, Hamburg.
- Resta, C. (1996), *Il luogo e le vie. Geografie del Pensiero in Martin Heidegger*, Angeli, Milano.
- Resta, C. (2008), *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova.
- Ruoppo, A. P. (2011), *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, il melangolo, Genova.

- Surace, V. (2014), *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano.
- Savarino, L. (2001), *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Liguori, Napoli.
- Sommer, C. (2005), *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristoteliciennes et neo-testamentaires d'Être et temps*, PUF, Paris.
- Volpi, F. (1994), *Essere e tempo: una versione dell'Etica nicomachea? Heidegger e il problema della filosofia pratica*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Flaccovio, Palermo.

APPENDICE

Alle origini del dissidio fenomenologico

At the Origins of the Phenomenological Rift

Un confronto tra l'ontologia fondamentale di Heidegger e la fenomenologia trascendentale di Husserl

Abstract: *A Comparison Between Heidegger's Fundamental Ontology and Husserl's Transcendental Phenomenology*

This essay examines some theoretical events related to the history of the so-called phenomenological movement, starting with the realistic phenomenology of the object, put forward – as opposed to the alleged idealistic turn of Husserl – by the scholars belonging to the first phenomenological circles of München and Göttingen. The main part of the essay, however, meant to reconstruct the features of Heidegger's fundamental ontology in relation to the authentic Husserlian transcendental phenomenology, in order to show the meaning of the most important philosophical dispute that arose in the Twentieth century. The essay tries to show that Heidegger's existential analytic does not assume the traits of ontologism or of an *en philosophe* anthropology, but remains closely connected to a transcendental level, pursuing however – also through the reference to ontological transcendence – an idealistic-metaphysical ideal far more pronounced than the one found in Husserl's thought.

Keywords: Constitution, Fundamental Ontology, Intentionality, Reduction, Transcendental Phenomenology

1.

La storia del pensiero filosofico si è sempre nutrita di tradimenti, di dissidi e rotture, di fraintendimenti produttivi e dissimulazioni più o meno oneste. Su questo piano, anche le vicende della fenomenologia hanno rispettato il copione, giacché l'idea stessa di un movimento fenomenologico nasce quasi in coincidenza con le condizioni della sua dissoluzione. Infatti, man mano che, dagli inizi del Novecento, si ampliava il consenso per il metodo della fenomenologia e crescevano i campi d'osservazione in cui esso poteva essere applicato, iniziò a palesarsi un disagio per il diverso orientamento che sembrava profilarsi in seno alla filosofia husserliana, dopo la scoperta e la messa a regime della riduzione fenomenologico-trascendentale, ma anche per il contrasto e l'inversione di tendenza che si volle evidenziare tra l'antipsicologismo del primo volume delle *Ricerche logiche* – con la difesa dell'autonomia di una logica pura e l'avversione per ogni empirismo male inteso – e il tenore all'apparenza psicologistico delle «ricerche fenomenologiche e gnoseologiche» del secondo e più cospicuo volume.

Il primo distacco critico nei confronti dell'impostazione trascendentale della filosofia husserliana, frutto in verità di un'esigenza sistematica e non di un improvviso rivolgimento o di una conversione casuale, si registrò nella cerchia di quegli esponenti della fenomenologia “della prima ora” che, dopo aver preso congedo dall'idealismo psicologico di Theodor Lipps, si opposero con eguale intransigenza alla curvatura soggettiva che Husserl sembrava aver impresso alla propria riflessione. Da qui prende corpo la convinzione che la storia di tale movimento sia stata fin dall'inizio contrassegnata da secessioni e diaspore più che da integrazioni e stabili convergenze. Del resto, uno dei più autorevoli eretici dell'autentica fenomenologia husserliana ha sostenuto, in maniera non proprio disinteressata, che al movimento fenomenologico non poteva essere attribuita un'unità di scuola, poiché la «fenomenologia è meno una scienza delimitata che un nuovo

* Università di Bologna.

*atteggiamento filosofico, più una nuova arte [techne] della coscienza intuitiva che un determinato metodo del pensiero»*¹.

L'insieme delle valutazioni, assai poco condivisibili, che scaturirono dal *milieu* dell'“indirizzo realistico” della fenomenologia, misero in risalto come la fenomenologia fosse fin dall'inizio esposta, quasi inconsapevolmente, al medesimo destino del neokantismo, aprendosi a una frammentazione che avrebbe finito per compromettere la fiducia riposta, in primo luogo da Husserl, nel fatto che una filosofia, condotta con rigoroso metodo fenomenologico, potesse elevarsi al rango di scienza, stabilendo la propria peculiare scientificità in virtù di un atteggiamento di ricerca ben calibrato sui singoli problemi da affrontare in modo analitico. In un clima di dissidenza verso la presunta deriva idealistica del pensiero husserliano, la maggior parte degli esponenti dei Circoli di München e Göttingen, partecipi di un'appassionata «primavera fenomenologica», svilupparono il disegno di una *fenomenologia dell'oggetto* che avrebbe dovuto integrare la *fenomenologia dell'atto* di ascendenza husserliana. Tali filosofi non si lasciarono eccessivamente sedurre dal progetto husserliano di rivendicare alla fenomenologia il ruolo di scienza, né si mostrarono condiscendenti nell'approfondire il tema della soggettività, che – con la messa a punto del sistema delle riduzioni, la radicalizzazione dell'analisi intenzionale della coscienza e un sempre più marcato approccio trascendentalistico all'esperienza – aveva a loro dire determinato un rifluire della filosofia husserliana nell'alveo della tradizione criticista e, al contempo, un suo ricadere nel quadro immanentistico della gnoseologia cartesiana.

Con il rifiuto di ogni forma di costruttivismo, funzionale solo ai dettami di una spiegazione filosofica restia ad avvalersi di soluzioni di segno strettamente fenomenico, la compagine realistica della fenomenologia intendeva avallare un esercizio metodico capace di eludere di proposito ogni domanda metafisica, e di porsi al di qua di ogni illegittima ipotesi pregiudiziale. Nel far questo, i fenomenologi “prima maniera” evitarono di perseguire costruzioni dall'alto estranee alle cose stesse, sforzandosi di attingere ogni conoscenza dalle fonti ultime, e cioè dai principi visti nell'originale e penetrati per così dire con lo sguardo. In linea con l'editoriale che aveva inaugurato nel 1913 lo *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* – per i tipi di Niemeyer che divennero così cari anche a Heidegger² –, si trattava di evidenziare gli aspetti eidetico-intuitivi del metodo fenomenologico, affidandosi a un descrittivismo che non optava per il riscontro di mere fattualità in un campo di ristrettezze come quello del sensismo dogmatico, ma intendeva volgersi ai tratti essenziali imposti allo sguardo da ogni tipo di oggettualità, e non rilevabili dal convergere in esse di artificiose esigenze di sistema.

Dietro al tentativo di fondare la fenomenologia come puro metodo, che accompagna un empirismo venato da forti tratti eidetici, c'era il convincimento di potersi servire di essa senza la necessità di professarsi fenomenologi, e cioè non esercitando quell'opzione ideologica di appartenenza che avrebbe snaturato il quadro fondazionale in cui appariva inscritta un'attività di ricerca, intesa come una tavola pitagorica della descrizione essenzialistica, e cioè come sfruttamento strumentale di un metodo valido, non si sa bene come, per tutti gli usi. Laddove Husserl considerava certi residui ontologici l'espressione di una filosofia acritica, mondana, scientificamente ingenua, portatrice di un realismo privo di fondamento, coincidente con un intuizionismo sprovvisto di una vera connotazione metodica, i *München-Göttinger* contrastarono l'idea che l'oggetto potesse *costituirsi nell'esperienza*, poiché ravvisarono in ciò il tentativo di riportare l'oggetto della conoscenza sotto l'egida di una fondazione egologica, riducendo in maniera impropria l'*analisi del dato* alla *condizione del suo essere-dato*. Con il rifiuto della problematica costitutiva, che – nelle intenzioni di Husserl – comportava la ricostruzione analitica della configurazione strutturale del dato esibito dalla riduzione, ci si oppose a un tipo di attività che sembrava rappresentare l'anticamera di un cedimento idealistico della fenomenologia. La tematica della costituzione, che Husserl aveva improntato in senso trascendentale già all'altezza

¹ Scheler (1973), p. 309.

² Heidegger (2007), pp. 96 ss.

delle *Ricerche logiche*³, fu vista come il ritorno a un'improvvida rivoluzione copernicana, che si opponeva a un atteggiamento volto a far parlare le datità, a coltivare la passione sfrenata per le differenze, disponendosi a un'assoluta dedizione alle cose stesse. Tralasciando l'aspetto costitutivo dell'ontologia fenomenologica, in cui il problema delle essenze oggettuali andava posto in stretta correlazione con quello delle strutture coscienziali (o vissuti esperienziali) in cui esse giungono a datità, nell'ambito della prima *vague* fenomenologica si finì per scindere il *momento ontologico* da quello *psicologico-eidetico*, con l'esito di consegnare il rapporto tra intenzionalità e oggetto a un *correlativismo statico*, che semplificava in maniera esiziale l'approccio ontologico di Husserl, per nulla attratto dai richiami del realismo più ingenuo, ma incline ad approfondire la problematica della soggettività fin nei suoi aspetti stratificati e reconditi. In difetto riguardo alla necessità di richiamarsi a entrambi i motivi essenziali della fenomenologia, tale concezione violava il *principio universale* della *correlatività*, non esponendosi ai rischi dell'*assolutismo logico*, ma attirandosi per converso il titolo derogatorio di *ontologismo*. Tale mutilazione o falsificazione dell'originario progetto husserliano consisteva nell'affermare un'*ontologia eidetica* non corredata dall'attuarsi della riduzione. Tale operazione, che sorregge l'impianto della fenomenologia trascendentale esplicitando tutto ciò che è indiretto o inattuale nei diversi orizzonti esperienziali del dato, rappresenta invece la porta d'ingresso di un campo d'indagini intenzionali e costituenti pressoché illimitato, che fa della fenomenologia trascendentale, sviluppata in modo sistematico, «l'ontologia universale vera e autentica», dalla quale non è esclusa nemmeno la «*metafisica in quanto tale*», a patto che rinunci ad avvalersi delle «assurde "cose in sé"»⁴.

2.

A differenza delle vicende più contenute che riguardarono il progressivo distanziamento dall'asse portante della fenomenologia husserliana di alcuni tra i principali allievi dei primi circoli fenomenologici, non si può dire che il dissidio tra Heidegger e Husserl abbia avuto ugualmente a che fare con un'attenuazione realistica della fenomenologia, o anche solo

³ Su ciò cfr. Husserl (2008a), p. 292 n. 13 e 452 ss., laddove si censura l'atteggiamento naturalistico della «cosiddetta scuola fenomenologica», rivendicando il motivo trascendentale che aveva guidato alla scoperta dell'«a priori universale della correlazione tra l'oggetto d'esperienza e i relativi modi di datità», e cioè del principio riguardante il «modo di considerazione correlativo» che, tramite la sua elaborazione sistematica, avrebbe informato lo sviluppo sempre più radicale della fenomenologia. Tale scoperta – avvenuta all'incirca nel 1898, durante la gestazione delle *Logische Untersuchungen* – avrebbe egemonizzato in seguito l'intera ricerca husserliana, per cui si prende spunto da qui per riaffermare il ruolo della riduzione fenomenologica e il radicale mutamento di senso che esige l'inserimento della «soggettività trascendentale» nel contesto della «problematica della correlazione», al fine di scongiurare ogni ricaduta nell'«atteggiamento naturale» e il rischio d'indugiare nella «vecchia ingenuità filosofica». La dura reazione husserliana nei confronti del «realismo fenomenologico» è peraltro documentata da varie prese di posizione, che tendono a estromettere tale movimento secessionista dal quadro di una fenomenologia autenticamente sorretta da una motivazione di ordine filosofico. Già nella prima metà degli anni Venti, nel periodo in cui Husserl intensifica il suo confronto con il trascendentalismo kantiano, nel tentativo di inverare in senso fenomenologico quelle intenzioni che Kant aveva colto – a suo dire – in maniera solo imperfetta, compare un rilievo di vago tenore autocritico, secondo cui «la fenomenologia era nel suo primo stadio di sviluppo, al quale peraltro si sono fermati una serie di fenomenologi, un mero metodo di descrizione puramente intuitiva», dal quale erano escluse per principio tutte le questioni eccedenti gli ambiti della «pura datità»: cfr. Husserl (1990), p. 120. Nel segnalare come il diffondersi della fenomenologia fosse rimasto legato, agli inizi, all'esercizio di un metodo che coniugava – in uno spettro assai ampio di campi – l'intuizionismo eidetico alla descrizione del vissuto immediato, Husserl lamentava che non avessero trovato seguito le discussioni più profonde, condotte nelle *Logische Untersuchungen*, riguardo alla «costituzione intenzionale delle oggettualità categoriali», recriminando altresì sul fatto che il programma di fondazione della fenomenologia come «filosofia trascendentale eidetica universale», esposto nelle *Ideen*, avesse in un primo tempo «scandalizzato» anche molti tra coloro che «si erano messi in luce come eccellenti collaboratori nella ricerca fenomenologica» (ivi, p. 122 ss.). Al riguardo, Tra le difficoltà che avevano ostacolato un approccio corretto alla sua filosofia, Husserl annovera quella di comprendere la differenza tra la «fenomenologia trascendentale» e la «psicologia descrittiva», di recente ribattezzata anche «fenomenologica» – un fraintendimento del quale erano rimasti «vittima anche studiosi che si riconoscono nell'orientamento fenomenologico»: cfr. Husserl (2002a), vol. 1, p. 422.

⁴ Cfr. Husserl (2017), p. 239 ss.

con il tentativo di piegarla al verbo esistenzialistico. Se da un lato, infatti, si è incorso in molteplici incomprensioni che hanno teso a privilegiare un *rivolgimento d'atto* di stampo realistico rispetto all'originaria concezione husserliana dell'*operatività intenzionale fungente*, la quale era in grado di mostrare come fosse l'orizzonte del flusso temporale a organizzare spontaneamente, già a livello iletico, i contenuti dati in base a un'intenzionalità passiva e latente – di natura «longitudinale» e non obiettivante⁵ – che impediva di eleggere la coscienza a principio assoluto, dall'altro la profonda trasformazione della fenomenologia, progettata da Heidegger, mirava a rinnovarne il senso trascendentale, rendendola tema di una riflessione ontologica ben diversamente atteggiata.

Così come Peirce, per reagire allo spostamento di senso del *pragmatismo* dettato da William James e dai suoi seguaci, escogitò per esigenze di rigore il termine *pragmaticismo*, al fine di consegnare la propria autentica filosofia a un nome talmente astruso da risultare difficilmente condivisibile, lo stesso Heidegger – tramite un gesto ancor più plateale – prese congedo, anche dal punto di vista terminologico, dalla fenomenologia. Dopo almeno un decennio di sentieri percorsi che, con l'aggiunta originale di un'enorme *Sprachschöpfung*, lo avevano condotto attraverso la selva prima ad approfondire l'impianto dell'*analitica esistenziale*, e poi a intravedere, al di sopra di un ulteriore tornante, il dischiudersi della *radura*, Heidegger prese atto che non c'era possibilità di ritorno rispetto all'intransigenza con cui Husserl aveva negato legittimità fenomenologica e perfino il raggiungimento dello «specifico terreno filosofico» alle riflessioni di quei compagni di strada – come lui e Scheler, tra gli altri – colpevoli di aver operato un'ibrida commistione tra richiami ontologici e assunti empirico naturalistici, elevata al rango supremo di «antropologismo» o «psicologismo trascendentale»⁶.

In epoca tarda, e precisamente negli anni Cinquanta, Heidegger giunse a concludere che fosse meglio fare quasi del tutto a meno di termini come ermeneutica e fenomenologia – a lungo da lui intrecciati per illustrare il compito ontologico di approfondire il tema dell'«essere» nel suo assoluto divario rispetto a quello dell'«essere-«oggetto»⁷ – senza voler con ciò «negare l'importanza della fenomenologia», ma solo per far sì che il suo cammino di pensiero appartenesse al «dominio di ciò che sfugge a una denominazione precisa»⁸. Molti anni prima, quasi a ridosso del definitivo allontanamento da Husserl consumatosi anche sotto il profilo umano, egli si era tuttavia già sottratto all'onere di appartenere al solco di una certa tradizione, che tendeva a collocarsi a quel tempo sotto l'egida di una «fenomenologia della coscienza», maturando la decisione che «dopo le recenti pubblicazioni di Husserl, che rappresentano un deciso distacco nei confronti di quelli che finora sono stati i suoi collaboratori, sarà bene chiamare d'ora innanzi la fenomenologia solo ciò che lo stesso

⁵ Cfr. Husserl (2001a), pp. 106 ss.

⁶ Husserl (2002a), vol. 1, p. 419 (si tratta della Postilla alle *Idee* del 1930). Al riguardo, si veda anche il testo della conferenza, tenuta in varie sedi tedesche della *Kantgesellschaft*, su *Phänomenologie und Anthropologie* (1931), in cui Husserl replica alle accuse di Scheler definendo la posizione di quest'ultimo una forma di «idealismo ontologico»: Husserl (1988), pp. 164 ss. e 179 ss. In tale scritto, Husserl criticò la «tendenza», presente nel «movimento fenomenologico», a trovare il «vero fondamento della filosofia» in una «dottrina essenziale dell'esserci concreto-mondano», con la quale s'intendeva riformare l'«originaria fenomenologia costitutiva». Per Husserl, invece, tale prospettiva operava un deprecabile «rovesciamento» della fenomenologia trascendentale che, nella sua piena maturazione, aveva negato alla «scienza dell'uomo» qualsiasi ruolo fondazionale in ambito filosofico, etichettando perciò tali tentativi come «antropologismo o psicologismo». Per un'ulteriore critica della «trasposizione sul piano antropologico», effettuata da Heidegger, della fenomenologia genetico-costitutiva cfr. Husserl (1997), pp. 64 ss., ma anche p. 111 s., laddove l'ontologia dell'esserci e le articolazioni della relativa interpretazione vengono rubricate come «antropologia filosofica». In relazione alla conferenza del 1931, Husserl confidò, in una lettera a Ingarden del 16 aprile, che per l'occasione avrebbe dovute leggere con cura gli scritti dei suoi «antipodi» (Scheler e Heidegger): Husserl (1968), p. 67.

⁷ Cfr. Gadamer (1994), p. 5, ma cfr. anche Landgrebe (1974), p. 54. In polemica con Husserl, con riferimento al saggio pubblicato su *Logos* nel 1910-1911 («Filosofia come scienza rigorosa»), Heidegger osserva che per lui «essere» non significa altro che «vero essere, *obbiettività, vera per una coscienza teoretica*. Qui il problema non viene posto rispetto all'essere specifico della coscienza, dei vissuti, ma rispetto a un *privilegiato essere oggetto per una scienza obbiettiva della coscienza*»: Heidegger (1991), p. 150.

⁸ Heidegger (1973), p. 104.

Husserl ha creato e che ancora apporterà alla sua creazione. Resta con ciò indiscutibile che tutti abbiamo imparato e continueremo a imparare da lui»⁹.

A questa deferente attestazione di stima, che fa da *pendant* con altre annotazioni in cui Heidegger dichiara il debito contratto con l'iniziatore della fenomenologia e suo generoso mentore¹⁰, si accompagna però una ripulsa del pensiero husserliano, spesso affidata a scambi epistolari con colleghi¹¹, dalla quale traspare il carattere ambivalente del rapporto che Heidegger intratteneva quantomeno con l'opera husserliana, sempre scandito da un'alternanza di attrazione e repulsione, qualificata ad esempio dalla difesa della fenomenologia husserliana nei confronti di alcune opposizioni neokantiane e neohegeliane e, viceversa, dal rifiuto del lessico cartesiano con cui Husserl aveva imbastito gran parte delle formulazioni della sua fenomenologia trascendentale. Sebbene il processo di emancipazione di Heidegger dalla concezione della fenomenologia husserliana presenti un grado d'ispirazione e profondità incomparabile rispetto all'approssimazione evidenziata dall'approccio degli allievi arroccati su un disegno di mero realismo ontologico – equiparato da Husserl a una sterile *Bilderbuchphänomenologie* – non vi è dubbio che anche l'ontologia fondamentale maturi la propria fisionomia secondo un'immagine in gran parte distorta dell'andamento della fenomenologia husserliana. Lo stesso Heidegger, infatti, ripercorrendo le tappe della propria formazione, indulge nel considerare lo svolgimento della fenomenologia husserliana come contrassegnata da svolte e da fasi difficilmente conciliabili tra loro, senza riuscire a intravedere il momento di continuità che, derivante da una necessità intrinseca, indica l'esigenza di rintracciare, in sempre più approfondite stratificazioni di senso, l'unitarietà di un motivo fondamentale presente fin dagli esordi della fenomenologia husserliana¹². Senza porre attenzione al modo in cui una riforma radicale della filosofia, come quella husserliana, doveva necessariamente declinarsi nella storia della radicalizzazione di un problema, non era possibile attuare nemmeno un confronto tra le nuove configurazioni della fenomenologia e un intero originario che si voleva in realtà costituito da parti disomogenee e da componenti dottrinarie in disaccordo tra loro. Al riguardo anche solo il rimando a un'opera fondamentale, come *Logica formale e trascendentale* (1929), avrebbe consentito, a occhi un po' meno superficiali, di cogliere la saldatura tra aspetti apparentemente diametrali e distinte anime della fenomenologia, lasciando vedere ad esempio come al movimento di presa di distanza dal mondo (*epochè*) si coniughi strettamente quello di un ritorno ad esso (*metanoia*), poiché il senso dell'autonomia della logica si chiarisce solo attraverso la scoperta di un'effettiva compromissione mondana del *logos*, e cioè di un'essenziale inerenza della logica al mondo che pone le condizioni per un processo di costante ampliamento dell'esperienza.

⁹ Heidegger (1988, 1991), p. 60 ss. Trattandosi del corso sulla *Fenomenologia dello spirito*, tenutosi nel semestre invernale 1930-1931, gli scritti husserliani cui fa riferimento Heidegger sono facilmente individuabili.

¹⁰ Tra tutte va certamente citata quella che compare in *Essere e Tempo*, in cui si dice che «se la ricerca che segue fa qualche passo avanti nel dischiudere le "cose stesse", l'autore deve ringraziare in primo luogo E. Husserl che negli anni di assistentato a Friburgo gli rese familiari i più diversi campi dell'indagine fenomenologica mediante un'incalzante guida personale e il più libero accesso a ricerche non ancora pubblicate»: Heidegger (2005), p. 55 n. 6.

¹¹ Al riguardo, ci si può riferire alle lettere scritte a Löwith nel 1923, nelle quali Heidegger afferma tra l'altro di aver pressoché demolito le considerazioni filosofiche contenute nelle *Ideen*, avventurandosi perfino a sostenere che «Husserl non sia mai stato un filosofo nella sua vita, nemmeno per un secondo»: cfr. Papenfuss, Pöggeler (1990), pp. 27-39 (si tratta di *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, a cura di H. Tietjen). Pur al riparo dello schermo finzionale rappresentato dal *symphilosophiein*, in ossequio all'*Etica Nicomachea* aristotelica, Heidegger era consapevole di camminare oramai sulle proprie gambe e di giocare il problema della successione accademica partendo dal contrasto con la fenomenologia che la propria ermeneutica della fatticità aveva iniziato ampiamente a delineare fin dai primi corsi friburghesi. In tal senso, Heidegger dichiarò a Jaspers che la questione di fondo non riguardava più Rickert e l'ostilità da lui manifestatagli, giacché «se il mio testo è stato scritto "contro" qualcuno, quegli è Husserl, che se ne è accorto subito, ma che dall'inizio ha mantenuto un atteggiamento positivo»: Heidegger, Jaspers (2009), p. 60 (lettera del 26 dicembre 1926 da Murburgo).

¹² Cfr. Heidegger (2007), pp. 97 ss.

Incorrendo nell'errore di scomporre l'indagine husserliana in mille rivoli, in un succedersi quasi caleidoscopico di posizioni contrastanti, ci si preclude l'accesso a ciò che costituisce davvero la fenomenologia nell'accezione husserliana, e che resta pur sempre un titolo molto ampio. Per questo c'è un certo imbarazzo quando ci viene richiesto di definire, in poche parole, che cosa sia la fenomenologia. Essa comprende, da un lato, un suo peculiare atteggiamento di ricerca (*phänomenologische Forschung*), che si realizza attraverso un metodo trascendentale (*transzendente Phänomenologie*) correlativo e, dall'altro, l'insieme dei risultati cui tale atteggiamento approda (*phänomenologische Philosophie*) obiettivandosi tramite quel metodo. Per questa ragione, che potrebbe esser fatta valere anche per alcune grandi filosofie del passato, ciò che il titolo "fenomenologia" indica mal sopporta la riduzione a -ismo, e cioè l'etichetta di sistema filosofico, nel senso più tradizionale e volgare del termine. In quest'accezione amplissima, la parola "fenomenologia" ha una portata così ampia quanto quella dei termini "logica" e "psicologia", quando siano usati senza aggettivazioni restrittive (come ad esempio "formale" o "trascendentale" per logica e "sperimentale" o "introspettiva" per psicologia). Ricollocata in questo scenario più generale, l'opzione di campo che la fenomenologia trascendentale esprime non può consistere nel prender congedo da un mondo cui la soggettività dovrebbe cercare faticosamente di ricongiungersi. La peculiarità dell'idealismo trascendentale husserliano – il suo «senso fondamentalmente nuovo»¹³ – sta invece nel «portare interamente con sé il realismo naturale»¹⁴, rimontando alle spalle di tutte le opposizioni concettuali che la tradizione filosofica ci ha consegnato¹⁵. Per quanto si possa ritenerlo minimale, l'obiettivo della fenomenologia non è di «garantire l'obiettività, ma di comprenderla», nel tentativo di problematizzare anche l'evidenza di ciò che è obiettivo, giacché il paradigma della spiegazione dev'esser revocato al dedurre, per risultare stabilmente conferito a una *comprensione* di segno *trascendentale*¹⁶. In questo senso si capisce anche perché la fenomenologia non sopporti di essere posta alla stessa stregua di una qualsiasi corrente filosofica, poiché essa si presta – con modestia quasi ancillare – ad «aiutare l'empiria ad ottenere la sua auto-comprensione»¹⁷, portando allo scoperto l'anonima operatività che vi regna implicita, fino a sbarazzarsi così delle residue astrazioni sostanzialistiche di stampo cartesiano che gravano su ogni forma di naturalizzazione indebita. Nel distruggere il modo ingenuo d'intendere la relazione col mondo, liberando con ciò anche l'io da quei limiti naturalistici che lo avevano portato ad alienare il proprio ruolo trascendentale, la soggettività in senso husserliano – che non ha nulla di soggettivo, ma appartiene alla correlazione strutturale che esprime il carattere organico dell'esperienza fenomenologica – riacquista un significato *ermeneutico*, poiché «il mondo trascendente, gli uomini, il loro rapporto reciproco e il loro rapporto con me come uomo, il loro esperire insieme, il loro pensare, agire e creare insieme, non viene eliminato dalla mia presa di coscienza radicale, né svalutato o modificato, bensì solo

¹³ Husserl (2017), p. 64 (*Lezioni parigine*).

¹⁴ Husserl (1962, 1968), p. 254 (*Erster Entwurf* della voce "Fenomenologia" scritta per l'*Encyclopaedia Britannica*, alla cui redazione avrebbe com'è noto dovuto collaborare, dall'autunno del 1927, anche Heidegger. Tale voce apparve a sola firma di Husserl nel 1929). Husserl non intende certo appaiare il proprio idealismo trascendentale fenomenologico all'idealismo metafisico, giacché esso rifiuta ogni tipo di metafisica che si dibatta in vuote sustruzioni formali, laddove il lavoro fenomenologico deve sempre prendere le mosse da datità intuitive, attuando una progressione dal basso verso l'alto: cfr. *ivi*, p. 253 ss. In contrapposizione a ciò che veniva attribuito alla sua fenomenologia trascendentale, Husserl decretò che «non esiste un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: "io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo, ecc. e di ciò non ho il minimo dubbio". Ma il grande problema è appunto quello di capire quest'"ovvietà": Husserl (2008a), p. 213.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 300 ss. (*vierte, letzte Fassung*), dove si accenna al fatto che il procedere fenomenologico da datità intuitive abbia consentito di dissolvere opposizioni ben radicate, come quelle ad es. tra «razionalismo (platonismo) ed empirismo, relativismo e assolutismo, soggettivismo e oggettivismo, ontologismo e trascendentalismo, psicologismo e antipsicologismo, positivismo e metafisica», nonché quello tra una concezione del mondo teleologica e una causalistica.

¹⁶ Husserl (2008a), p. 215.

¹⁷ *Ivi*, p. 250. In sintonia, su questo, con la riflessione husserliana, Heidegger rileva che «da Husserl abbiamo imparato di nuovo non solo a comprendere il senso di ogni "empiria" filosofica genuina, ma anche a maneggiare gli strumenti relativi»: Heidegger (2005), p. 70 n. 11.

compreso, e così viene anche compresa la scienza positiva elaborata in comune, che al riguardo si comprende essa stessa come funzione riflessiva nell'intersoggettività trascendentale»¹⁸.

In questo passo si condensa quasi tutto il significato della fenomenologia trascendentale husserliana nella sua estensione più dispiegata. Nel pensiero husserliano non vige, infatti, una banale congiunzione tra i temi cartesiani della riflessività egologica e i motivi kantiani dell'io trascendentale, al fine di assicurare alla filosofia razionalistica la sua ultima destinazione, ma esso persegue con originalità la propria realizzazione nell'autosvelamento del trascendentale, e cioè nell'esplicitare l'operatività intenzionale che funge in ogni atteggiamento conoscitivo e di ordine pratico¹⁹. Malgrado Heidegger abbia affermato che proprio la fenomenologia husserliana gli aveva consentito di accostare senza bende agli occhi la *Critica della ragion pura*²⁰, così com'era stata la frequentazione friburghese di Husserl a risvegliare in lui la possibilità d'interpretare l'ontologia di Aristotele come una fenomenologia *avant la lettre*²¹, giacché con la scoperta husserliana dell'«intuizione categoriale» si era riusciti a ricavare «per la prima volta la via concreta di una ricerca dimostrativa e autentica delle categorie»²², non manca però nei corsi marburghesi, che presentano per molti versi l'impalcatura e una parziale rielaborazione di *Essere e tempo*, una prima resa dei conti con la fenomenologia husserliana, affidata a giudizi talvolta un po' vietati, che finiscono per riproporre stancamente l'idea che nel coscienzialismo husserliano di marca cartesiana abbia fatto irruzione «l'idealismo nel senso del neokantismo»²³ e che nel passaggio alle *Ideen* sia andata persa la neutralità metafisica delle indagini avanzate nelle *Ricerche logiche*, a ulteriore testimonianza che «l'elaborazione della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non fosse ottenuta *fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse*, ma nel ritorno a un'idea tradizionale di filosofia»²⁴.

A ben vedere, il «radicale soggettivismo trascendentale»²⁵, perseguito programmaticamente da Husserl, non configura però un soggetto ideale impoverito da un isolamento solipsistico, né sottrae il soggetto alla condizione di risultare a sua volta esperito al pari degli oggetti cui conferisce senso e validità d'essere, ma amplia a tal punto il terreno della soggettività e la relativa comprensione da includere nella sua costituzione il ruolo della passività in chiave intersoggettiva. Nel farsi sempre più decisamente genetica, la fenomenologia trascendentale – a partire all'incirca dal 1920 – non comporta più un richiamo metodologicamente statico al campo dell'immanenza coscienziale e all'affannosa ricerca di una sfera d'evidenza assoluta, ma fa rientrare la genesi trascendentale dell'io «nell'unità di una storia»²⁶, rendendo tematico ciò che all'altezza delle *Lezioni sulla coscienza interna del tempo* (1905) appariva ancora latente, e cioè l'idea – assai poco cartesiana o anche solo kantiana – di una passività della genesi e di una sintesi di uguale registro che verrebbe prima di ogni attività costituente dell'io²⁷. In altri termini, all'interno del concetto di costituzione trascendentale e della sua operatività vige una formazione di senso che pertiene ai fenomeni stessi, per cui occorre contestualmente riconoscere la presenza di condizioni trascendentali della formazione di senso non di tipo soggettivo, ma tali da mostrare appunto come, nel suo manifestarsi, qualcosa costituisca un senso per un soggetto esperiente che non può disporre di costituirlo in proprio e in perfetta

¹⁸ Husserl (1966) p. 338 (trad. modificata).

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 336 e Husserl (2017), p. 158 ss.

²⁰ Cfr. Heidegger (2002b), p. 253.

²¹ Cfr. Heidegger (2007), p. 100 ss.

²² Heidegger (1991), p. 90.

²³ *Ivi*, p. 132. Cfr. inoltre Heidegger (2007), p. 56 ss., laddove si dice che Husserl – pur considerando il termine ontologia alla stregua di un'«espressione proibita», soprattutto nella *Sesta ricerca logica* arrivò assai vicino a porre l'autentica questione dell'essere, ma sottostando all'influsso di Natorp finì per piegare la propria fenomenologia a un disegno filosofico di segno marcatamente neokantiano.

²⁴ *Ivi*, p. 134 (trad. adattata).

²⁵ Husserl (2008a), p. 126.

²⁶ Husserl (2017), p. 150.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 152 ss.

autonomia. Nell'affermare il carattere intenzionale dell'associazione come «principio universale della genesi passiva che concerne la costituzione di tutte le oggettualità già date in quello che è il formare attivo»²⁸, si ottiene dunque la prova – contro ogni preteso idealismo husserliano²⁹ – di come la coscienza si scopra limitata e condizionata nel tempo, così come la filosofia della soggettività incontra la figura dell'*alter-ego* in qualità di problema-limite che modera, dall'interno, il ruolo di un potere trascendentale costituente. L'inerenza dei dati sensibili al flusso coscienziale comporta, quindi, una correlativa e simmetrica dipendenza della coscienza dalla corrente di vita, di modo che la tanto stigmatizzata coscienza trascendentale husserliana è essenzialmente flusso di coscienza, la cui tendenza estatica – che l'apparenta nell'apertura al *Dasein* heideggeriano – vale solo come momento astratto che sussiste in funzione del vissuto, e cioè della struttura metafisica rappresentata husserliamente dalla materia viva del tempo quale matrice di ogni forma.

La rinnovata apertura al problema dell'esperienza dell'altro e al tema dell'intersoggettività, che ha richiesto alla fenomenologia trascendentale d'investire su una riduzione appositamente intersoggettiva³⁰, esclude il «vezzo» di poter far rientrare la filosofia husserliana nell'ambito del «cartesianesimo»³¹, poiché il percorso di fondazione che porta, paradossalmente, da un solipsismo egologico rincarato in senso trascendentale alla concezione di una comunità intermonadica edificata su di esso, apre alla via intenzionale nella sua concreta pienezza intersoggettiva. D'altronde, al di là del fatto che la funzione trascendentale dell'ego sia già da sempre dissimulata in quella psicologico-empirica dell'io e che la soggettività trascendentale non vada compresa in termini di chiusura o di desolata fissità essendo in essa sempre intenzionalmente co-implicati dati originari passibili di essere ridotti, il cammino della fenomenologia trascendentale husserliana si arricchisce di tutto ciò che attiene all'ontologia del mondo della vita³². Non collocandosi perciò al di sopra della storia in un dominio di atemporale eternità, essa

²⁸ Ivi, p. 155 (trad. in parte modificata).

²⁹ Al riguardo, non ci si deve far ingannare dalle espressioni di Husserl, talvolta un po' incontrollate, come quando ad esempio egli afferma che la «fenomenologia è *eo ipso* un *idealismo trascendentale*»: Husserl (2017), p. 161. Il tema del trascendentale non rappresenta infatti per la fenomenologia una scoperta tardiva, influenzata da scontati richiami kantiani, ma dà corpo a un tipo d'idealismo trascendentale che non si propone di «dedurre» un mondo sensato da materiali sensibili del tutto amorfi e sprovvisti di un'autonoma strutturazione, né si basa sull'oscura plurivocità operativa della «cosa in sé» che, anche come *Grenzbegriff*, è al servizio di una «metafisica senza limiti», bensì attua una scienza sistematica votata all'«autoesplicitazione del mio ego» (ivi, p. 95), riconducendo tutto ciò che ha senso per me in quanto io alla matrice noetica di tale senso, senza che un idealismo siffatto pretenda di contrapporsi, con argomentazioni vincenti, a qualunque forma di realismo. Per questo, la fenomenologia è vista da Husserl come la «prova» di «questo idealismo», che non ha fattezze psicologico-empiristiche, né tanto meno metafisiche o kantiane, ma che nella sua attitudine trascendentale non può essere disgiunto dalla fenomenologia, la quale soddisfa con ciò lo «stile» dell'«unica possibile interpretazione di senso» di tutto ciò che ci può essere dato ed esistere per noi: cfr. ivi, p. 162. Infatti, l'equivocità del *senso dell'essere* è assicurata per Husserl dal principio che non vi è un ente che possa fungere da paradigma di datità assoluta, poiché l'essere stesso si dice sempre in relazione alla modalità trascendentale del suo darsi alla soggettività. Tra l'altro, questa concezione dell'idealismo fenomenologico, assai meno problematica di quella che pareva comportare, cartesianamente, un primato ontologico della coscienza e una sorta d'ipostatizzazione metafisica della soggettività, sancisce solo il divieto – dal punto di vista conoscitivo – di affermare la trascendenza assoluta dell'essere, il cosiddetto realismo ontologico, ed è stata sviluppata con chiarezza in un testo coevo alla pubblicazione del primo volume delle *Ideen* e alla seconda edizione delle *Logische Untersuchungen*: cfr. Husserl (2002b), in particolare pp. 171-230. Su queste basi, Husserl ritiene che la fenomenologia sia in grado di attuare il superamento della contrapposizione classica tra realismo e idealismo, tramite una filosofia trascendentale che non incorre nel controsenso di restare ancorata al dominio naturale. Viceversa, solo chi fraintende il senso del metodo intenzionale e della riduzione fenomenologico-trascendentale può essere portato a scindere la fenomenologia dall'idealismo trascendentale, laddove invece si tratta di comprendere che «l'intera fenomenologia non è niente più che la presa di coscienza scientifica della soggettività trascendentale» (Husserl, 1966, pp. 336 ss.), ovvero il compiersi della sua «auto-esplicitazione», facendo dell'intenzionalità fungente, della vita che esperisce il mondo trascendendosi di continuo, il tema per eccellenza della fenomenologia trascendentale nel suo statuto di compiuta intersoggettività, di «totalità egologica trascendentale» così come scaturisce solo da un radicale approfondimento del campo dell'ego: cfr. ivi, p. 330.

³⁰ Cfr. Husserl (2008b), pp. 71 ss.

³¹ Husserl (2008a), p. 215.

³² Cfr. Husserl (2008a), pp. 170 e 199 ss.

risente di un processo di umanizzazione che rappresenta il sostrato di una teleologia della ragione in cui convergono i temi della spazialità, della temporalità, della corporeità, del senso comunitario attinente alla socialità della vita e della responsabilità etica, con il risultato di dover riconoscere a una compagine di spiritualità così dilatata un'assolutezza di stampo affatto dogmatico.

Avventurandosi nelle profondità delle analisi temporali della coscienza, la fenomenologia husserliana punta a superare, tramite la continuità che l'intenzionalità fungente assicura, le fratture che caratterizzano la gnoseologia classica e, in particolare, il soggettivismo del pensiero trascendentalistico, operando la saldatura della tradizionale correlazione dualistica soggetto-oggetto nell'unità intenzionale dell'esperienza, di tutta l'esperienza umana vissuta, rappresentabile nella nozione di mondo che, nella sua essenza teleologica, non è più un'ipotesi da verificare o un mero dato di fatto. Nel rivendicare l'autonomia dell'analisi dell'esperienza si chiarisce perciò il senso del *Diktum* husserliano «*Zu den Sachen selbst*», nonché il primato dell'intuizione opposto ad ogni costruttivismo deduttivo. Infatti, la fenomenologia genetico-costitutiva fa della sintesi associativa la condizione contenutistica di possibilità dell'esperienza, mostrando come già sul piano delle datità fenomeniche vi siano modi di strutturazione autonomi che esonerano dal dover dar loro un'interpretazione estrinseca. Di conseguenza, anche l'operatività del soggetto trascendentale va compresa in rapporto al carattere stratificato della costituzione oggettuale, che ha luogo in una strutturazione progressiva del materiale iletico attraverso una molteplicità di sintesi che si ergono una sull'altra, lasciando nell'oggetto tracce nella forma di rimandi o implicazioni intenzionali.

Il metodo della fenomenologia trascendentale è dunque al servizio di una filosofia dell'esperienza che contrasta i principi dell'idealismo razionalistico, nel quale si ha a che fare solo con funzioni di ordine conoscitivo o con principi ontologici non esperibili. Come scienza eidetico-materiale, la fenomenologia husserliana pone al riparo l'analisi genetico-costitutiva dai tentativi empirico-psicologistici di dissolvere l'oggetto in atti di natura soggettiva, così come sfrutta la propria vocazione descrittiva per evitare d'incorrere in postulazioni idealistiche di dati inaccessibili, e cioè nel rischio d'ipostatizzare le condizioni di possibilità trascendentali. Sotto il profilo fenomenologico, la soggettività trascendentale ha infatti un significato solo formale e non contenutistico, essendo il luogo o la sede ultima di ogni costituzione, e non il principio di una sua fondazione deduttiva. Di qui risulta con evidenza come Husserl consideri il trascendentale in modo genetico-strutturale e non apagogico-deduttivo, giacché esso non rimanda a una soggettività mitica, abilitata a creare ogni forma in perfetta solitudine, ma ai gradi inferiori dell'esperienza in cui regna la passività. Su questo piano, anche Heidegger – che aveva accesso ai testi husserliani non ancora pubblicati e che addirittura fu designato curatore, nel 1928, della «fenomenologia della coscienza interna del tempo», in sostituzione di Edith Stein che aveva in precedenza collazionato tali lezioni – non mancava di strumenti per valutare come l'intenzionalità rivolta all'oggetto non fosse rubricabile a mero atto della soggettività, ma fosse radicata, anche in termini di motivazione ultima, in un'affezione che le fornisce un ancoraggio esperienziale originario³³.

Lungi dal voler perseguire un ideale di conoscenza in linea con i requisiti del razionalismo più classico, la fenomenologia husserliana assume anzitutto il compito di rivelare l'assurdità di render conto della vita trascendentale con il ricorso a qualunque fatticità. In tal senso Husserl sperimenta per primo quella radicalità, cui anche Heidegger si richiama in seguito, esprimendo l'esigenza fenomenologica di andare «alle cose stesse», ovvero di contrapporsi «alle costruzioni slegate, ai trovamenti casuali, all'assunzione di

³³ Nella sua avvertenza dell'aprile 1928 (da Marburgo) in qualità di curatore dell'opera, Heidegger rilevava l'importanza di esplicitare il carattere intenzionale della coscienza, per cui giudica che tali studi husserliani forniscano «un complemento indispensabile al chiarimento fondamentale dell'intenzionalità, intrapreso per la prima volta nelle *Ricerche logiche*. Ancora oggi, quest'espressione non è una parola d'ordine ma il titolo di un *problema* centrale»: Husserl (2001), p. 22.

concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra, come "problemi"³⁴. Lo svolgersi del programma trascendentale della fenomenologia husserliana non incontra però, su questo fronte, ripensamenti di sorta, né esibisce effettive autocritiche, a dispetto di quanto Heidegger sembra ritenere. E tanto meno si può dire che l'intera problematica husserliana trascuri del tutto di considerare l'orizzonte ontologico del proprio campo tematico o che addirittura non metta in questione lo sfondo metafisico su cui sembrerebbe appoggiarsi, finendo così per essere una versione aggiornata della gnoseologia cartesiana o per esaurirsi come «realtà» incistata nella «corrente della filosofia trascendentale derivata dall'idealismo critico kantiano»³⁵. Attraverso una singolare aderenza al lessico husserliano, che provvede in corso d'opera a svuotare di senso, Heidegger comprime l'orizzonte della fenomenologia husserliana all'interno di margini ben definiti, al fine di poter avanzare la sua proposta – filtrata da appropriazioni non sempre dichiarate – di un'ontologia fondamentale in luogo di una mera impostazione trascendentale del problema gnoseologico, imponendo a una concezione dell'intenzionalità, alquanto decurtata nelle sue funzioni autenticamente trascendentali, i lineamenti di un'analitica o ermeneutica dell'esistenza. Tralasciando di rilevare le affinità tra la concezione della coscienza interna del tempo e la propria visione della natura estatico-orizzontale della temporalità, Heidegger lega il tema husserliano dell'intenzionalità all'individuazione di una regione della coscienza del tutto depurata che, in perfetto stile cartesiano, non si farebbe carico di esaminare il modo d'essere di tale sfera autonoma, non riuscendo perciò a definire il ruolo della trascendenza o finendo per riassorbirlo nell'immanenza di un'entità assoluta, depositaria di un discutibile potere costituente³⁶.

Con i toni incalzanti di una critica della ricerca fenomenologica che, per apparire rassicurante, si definisce «immanente»³⁷, Heidegger passa in rassegna i tratti ontologicamente originari della «coscienza pura husserliana come regione propria dell'essere», traendo la conclusione perentoria che tale indagine resta «*sotto il segno dell'antica tradizione*», senza affrontare il compito di determinare il «proprio campo tematico» e il rispettivo oggetto con riferimento al terreno delle «cose stesse», omettendo quindi di analizzare «*l'essere dell'intenzionale*», in una considerazione complessiva che, a dispetto del contesto che la ospita, appare propriamente «*non-fenomenologica*»³⁸. In questi rilievi heideggeriani, che puntano dichiaratamente a trasformare la fenomenologia in senso ontologico, rifiutando l'esclusività di un impegno teoretico-scientifico pregiudizialmente attribuito alla dimensione trascendentale della soggettività coscienziale, va persa però la parte più innovativa e realmente fondante dell'intera concezione husserliana dell'intenzionalità, che non può essere fatta rientrare a forza nelle maglie della mera coscienza obiettivante. Al fine di rimarcare i limiti ontologici della fenomenologia husserliana, nel quadro di un atteggiamento di pensiero che resta comunque trascendentale, Heidegger non tralascia di cogliere come nella tendenza al riempimento, che è parte integrante dell'intenzionalità, si avverta la presenza di «connessioni strutturali» che collocano la posizione husserliana ben al di là di un puro e semplice descrittivismo psicologico d'ispirazione brentaniana³⁹. In effetti, se il carattere intenzionale, attribuito da Brentano alla coscienza, finisce quasi per deprivarla di ogni concretezza, relegandola all'immanenza di uno splendido isolamento, l'intenzionalità in Husserl non è invece a rischio di soggettivazione, né si traduce nel contenuto di una metafisica della presenza di tipo cartesiano. Nella filosofia di Husserl non si afferma la vocazione per il riscontro classificatorio dei diversi modi coscienziali, giacché l'intenzionalità assume – nell'ambito di una coscienza concepita come incarnata, e dunque come strettamente personale – il rango

³⁴ Heidegger (2005), p. 42.

³⁵ Heidegger (2005), p. 54 n. c (nota priva di datazione).

³⁶ Cfr. Heidegger (1991), pp. 119 ss. e 161 ss.

³⁷ Ivi, p. 127.

³⁸ Ivi, p. 161.

³⁹ Cfr. ivi, pp. 56 ss.

di *Leistungsbegriff*, di concetto operativo al servizio di un'attività costituente che eccede i limiti di una cognizione puramente intellettuale, per ambire a una visione teleologica in cui è la stessa funzione dell'intenzionalità, e cioè il suo essere, a divenire tema.

Essendo rimasto impigliato in pregiudizi di ordine naturalistico, il quadro psicognostico dell'impostazione brentaniana non era stato in grado, infatti, di far fronte ai compiti di un'autentica «psicologia dell'intenzionalità» e dei «fenomeni intenzionali»⁴⁰. Il motivo-guida, e il tema generale della fenomenologia, non è costituito dalla coscienza intenzionale quale astratto polo d'identità o vuoto schema formale che assume in maniera intermittente la proprietà, variamente colorata, di avere coscienza-di⁴¹, ma dall'indagine sulla struttura essenziale di quell'operare dell'intenzionalità che, in quanto portatore di ogni trascendenza, è condizione di possibilità della stessa coscienza trascendentale, ovvero del suo potersi trascendentalmente rapportare anche a sé, svelando con ciò la complessa configurazione degli infiniti orizzonti della vita coscienziale. Poiché l'intenzionalità non si traduce, per Husserl, in un accadimento psicologico di stampo introspettivo, o in una proprietà appartenente ai canoni di un'immanenza eretta a baluardo di un idealismo soggettivo e solipsistico, né tanto meno riguarda una relazione tra enti che necessitano di essere correlati in quanto privi di un legame originario, non si può dire che sia stato il passaggio alla fenomenologia trascendentale ad aver comportato un cambiamento profondo nella problematica dell'intenzionalità, ma che al contrario sia stata la struttura fondamentale dell'intenzionalità a far emergere la sistematica impostazione trascendentale della fenomenologia.

Proprio perché l'intenzionalità, nell'originarietà del suo fungere, è scoperta tramite la riduzione che ne dischiude l'operare anonimo, portando alla luce ciò che nell'atteggiamento naturale ingenuo opera solo in incognito, l'aspetto della trascendenza è sempre già contemplato in quest'analisi genetico-costitutiva, che consiste nel rendere filosoficamente problematico ciò che da prima sembra fare tutt'uno con l'intenzionalità, e cioè l'essere già dato del mondo. L'intenzionalità si rivela infatti solo nella sospensione della tesi mondana, facendo sì che il mondo possa riacquistare il valore e il senso che in precedenza non aveva come espressione di una datità per così dire scontata. Al riguardo, la negazione dell'intenzionalità coincide dunque con la completa naturalizzazione del mondo, mentre l'intenzionalità è, per converso, la capacità di trascendersi di continuo nel mondo e non banalmente verso di esso, poiché la soggettività non è mai priva del mondo e della relazione con gli altri. È del tutto ingannevole, quindi, supporre un divario tra io e mondo, che solo l'*In-der-Welt-sein* avrebbe il merito di superare, dal momento che già la correlazione – nell'originarietà contenutistica che precede di volta in volta i termini rispetto a cui si definisce – assolve nella filosofia husserliana la medesima funzione del *Dasein* e degli *Existenzialien* che ne rappresentano le determinazioni ontologiche costitutive.

D'altronde, la «soggettività è ciò che è – un io costitutivamente fungente – solo nell'intersoggettività»⁴², e l'intenzionalità costituisce il fungere della vita soggettiva, indipendentemente dal modo in cui essa si attua. Infatti, nella misura in cui l'intenzionalità equivale a trascendenza, la coscienza-di è sempre, essenzialmente, coscienza di qualcosa, nel senso che la coscienza intenzionale è sempre presso l'ente di cui è coscienza, anche se «una coscienza di qualcosa non deve necessariamente avere in sé la forma privilegiata dell'essere-diretto su questo qualcosa [*Was*], sulla sua oggettualità»⁴³. Sotto tale profilo, partendo dal primato genetico delle sintesi passive – temporali e contenutistiche – non si può certo dire che l'intenzionalità risponda a una spontaneità di ordine soggettivistico, in linea con un conferimento di senso che prescinderebbe dalla struttura delle sintesi passive stesse, quando la sua natura più propria consiste invece nel rispondere ai richiami delle

⁴⁰ Cfr. Husserl (2008a), pp. 253 ss.

⁴¹ Cfr. Husserl (1962, 1968), p. 36.

⁴² Husserl (2008a), p. 199 (trad. modificata).

⁴³ Husserl (2016), p. 177.

tendenze, delle intenzioni passive, dell'affezione come «stimolo coscienziale, trazione [Zug]»⁴⁴ peculiare che un oggetto dato alla coscienza esercita sull'io.

Entro la cornice della riflessione trascendentale-fenomenologica l'essere ha senso solo nella dimensione dell'intenzionalità, che – nel suo fungere e nel suo trascendersi costantemente – non può a sua volta tradursi in qualcosa di oggettuale. Non c'è quindi una scissione tra qualcosa che, da un lato, sia per così dire alla mano e qualcosa che, da un altro, lo animi conferendogli senso. Il senso dell'essere non è qualcosa che accade nella coscienza, nella quiete del dominio di appartenenza di una soggettività assoluta, ma è ciò che si ottiene esplicitando gli orizzonti delle implicazioni intenzionali del dato. Solo nell'apertura dischiusa dall'epoché, e dai procedimenti riduttivi che ne conseguono, l'essere si mostra come non più oggettuale, divenendo interrogabile nel suo modo di essere, e al contempo l'analisi intenzionale dispiegata sul versante della soggettività mostra di non attuarsi al riparo di una chiusura predefinita da rigide consegne disciplinari, come quelle ad esempio della psicologia e della logica, che per Heidegger impedivano di determinare il «campo fenomenologico» in cui i «comportamenti» intenzionali «diventano primariamente accessibili»⁴⁵.

Il legame che Husserl istituisce tra esercizio della riduzione e scoprimento dell'intenzionalità fungente mostra come la sospensione del giudizio, la messa fuori circuito o tra parentesi non comporti dunque l'instaurazione di una soggettività di per sé indipendente né – come osserva correttamente Heidegger – un assumere che «l'ente non sia», poiché il senso di tale «rovesciamento dello sguardo è proprio di render presente il carattere d'essere dell'ente [...e cioè] ha unicamente la funzione di render presente l'ente quanto al proprio essere»⁴⁶. Nell'operare la riduzione fenomenologico-trascendentale si è esentati dal porsi il problema di come uscire dall'immanenza fantasticata della nostra isola coscienziale per approdare alla trascendenza immaginaria del continente mondano, soddisfacendo con ciò le esigenze cui la filosofia trascendentale classica non era stata in grado di far fronte, poiché – non riuscendo a costituirsi tramite un'autentica riduzione – essa aveva dovuto ripiegare su un costruttivismo che escludeva di principio il ritorno alla dimensione precategoriale della vita. L'imporsi della soggettività trascendentale nelle vesti d'intenzionalità fungente chiarisce che l'idealismo rivendicato da Husserl può essere ricompreso solo all'interno di una filosofia radicalmente nuova, nella quale non si avverte il bisogno di dimostrare il mondo esterno e in cui un io privo di mondo, che non si estranei da sé per fare esperienza di esso in un autentico slancio di trascendenza, rappresenta un effettivo non-senso. La fisionomia del reale percorso compiuto dalla riflessione husserliana restituisce un ideale fenomenologico in cui non compare una soggettivazione del trascendentale, né un ricadere sul piano del naturalismo, non importa se di più alto grado, come quello che Husserl imputa all'ontologismo fenomenologico heideggeriano. Ma a parte ciò, è evidente che l'impostazione fenomenologico-trascendentale non può essere ricondotta all'elaborazione regressiva di una regione dell'essere posta in assoluta sicurezza, così com'era fuorviante ritenere che i problemi di ordine costitutivo riguardassero solo la sfera logico-gnoseologica. In una lettera a Georg Misch, esponente di punta della *Lebensphilosophie*, Husserl ricorda infatti che anche nelle *Ricerche logiche* vi era una chiara apertura al trascendentale e che, pur conservando tutti i suoi diritti, alla stessa ontologia si manifestava un senso ultimo trascendentale, dotato di piena concretezza. Di conseguenza, già nel periodo successivo alle *Ricerche logiche*, e in forma ancor più matura in prossimità della comparsa delle *Idee*, i temi della «logica formale» e dell'«ontologia reale» avevano smarrito per Husserl il loro «interesse originario», a fronte della rilevanza assunta da una «fondazione sistematica di una teoria della soggettività trascendentale, e

⁴⁴ Ivi, p. 243 (trad. in parte modificata e adattata). Sul tema della costituzione temporale e genetica delle sintesi passive, la quale precede la distinzione stessa tra atto e oggetto, si veda ciò che Husserl dice a proposito di ciò che funge da «estetica [...] trascendentale in un senso nuovo»: Husserl (1966), p. 356 s. Molti di questi rilievi husserliani precedono la versione della temporalità fornita da Heidegger e avrebbero per così dire neutralizzato gran parte delle sue critiche all'impianto della fenomenologia trascendentale.

⁴⁵ Heidegger (1991), p. 119 ss.

⁴⁶ Ivi, p. 124.

precisamente in quanto intersoggettività»⁴⁷. Con il dileguarsi, dall'interno dell'egologia trascendentale, dell'apparenza solipsistica, la pienezza della vita intenzionale apre infatti la strada – nella sua assoluta storicità – a una fondazione intersoggettiva dell'oggettività stessa, consentendo di mutare la portata dell'impostazione trascendentale. «Infatti, con la “riduzione trascendentale” era mia convinzione aver raggiunto la soggettività concreta, effettiva e ultima nella totale pienezza del suo essere e del suo vivere, e in essa la vita operativa universale e non solo quella operativa dal punto di vista teoretico: la soggettività assoluta nella sua storicità. Soggettività, scienza, mondo, cultura, aspirazione etico-religiosa ecc. – tutto ciò in un senso noematico nuovo»⁴⁸.

3.

All'interno della galassia fenomenologica l'analitica esistenziale heideggeriana non si pone come una delle tante direttrici di pensiero capaci d'innestare, sull'impianto della filosofia di Husserl, nuove ricognizioni tematiche, facendo emergere ambiti di riflessione non ancora apertamente dischiusi, ma punta direttamente a soppiantare il programma della fenomenologia trascendentale tramite un'ermeneutica riguardante il modo d'essere dell'esistenza, e più precisamente un'ontologia dell'esistenza in quanto tale. Lungo un percorso di cui erano già in qualche modo scandite le tappe, la fenomenologia husserliana – a scapito del ruolo vitale che continuava a manifestare – sembrò dover essere ormai relegata, anche per i giudizi fuorvianti che Heidegger attribuiva alle sue esplicitazioni radicali, al ruolo di un mero antecedente storico privo di autentica prospettiva. Certo, Heidegger si è sempre proposto di restar fedele «alle cose stesse», e dunque di salvaguardare il nucleo più autentico della fenomenologia⁴⁹, rispettoso del richiamo husserliano secondo cui «*non dalle filosofie, ma dalle cose e dai problemi deve partire l'impulso della ricerca*», essendo la filosofia, per sua essenza, «scienza dei veri inizi, delle origini, dei rizoma panton»⁵⁰. Tuttavia, proprio il fatto che Husserl – a dire di Heidegger – avesse scelto d'indirizzare la propria indagine, non diversamente da Hegel, al tema della «soggettività della coscienza», piegandosi così a presupporre come «cosa della filosofia» una soggettività trascendentale posta al centro di una «scienza dell'unico ente in senso assoluto»⁵¹, spinse Heidegger a ripristinare la questione dell'essere, ovvero quella dell'essere dell'ente, come tema che pertiene fin da principio, con pregnanza cosale, alla filosofia stessa, e del quale solo «l'atteggiamento fondamentale della fenomenologia» avrebbe potuto dar conto in qualità di metodo che si attaglia, in maniera intrinseca, a ciò cui è destinata un'analisi con dichiarato *ontological commitment*⁵².

In larga parte degli scritti marburghesi, e perfino in *Essere e tempo*, l'incedere della riflessione heideggeriana sembrò, a prescindere dal radicalismo della sua interrogazione, mantenere una certa adesione alla fenomenologia trascendentale, quantomeno nella sua forma esteriore⁵³. A ben vedere, però, il richiamo disciplinato al metodo della fenomenologia husserliana non realizzò una prosecuzione del programma di ricerca husserliano o anche solo un suo accentuato riorientamento, ma determinò una frattura pressoché insanabile

⁴⁷ Husserl (1994), Bd. VI, p. 283: *Brief an Georg Misch (16.XI.1930)*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. Heidegger (2007), p. 57.

⁵⁰ Husserl (1994/2005), p. 105.

⁵¹ Husserl (1966), p. 333 (trad. in parte modificata).

⁵² Cfr. Heidegger (2007), pp. 56 ss. e 81 ss.

⁵³ Husserl ribadì però, a più riprese, che non si poteva combinare nulla con la «geniale ascientificità» di cui aveva dato prova Heidegger: Husserl (1994), Bd. II, p. 184 (*Lettera a Pfänder del 6.I.1931*). Al contempo, per rimarcare la doppiatezza che aveva contrassegnato i comportamenti di Heidegger anche nel tentativo abortito di collaborare alla stesura della voce “fenomenologia” per l'*Encyclopaedia Britannica*, Husserl segnalò all'allievo di Göttingen come Heidegger gli avesse negato di voler abbandonare la sua fenomenologia trascendentale, rimandandolo al secondo volume di *Essere e tempo*, peraltro mai apparso. In un periodo in cui non sentiva troppa fiducia in se stesso, Husserl preferì, con grande magnanimità, dubitare delle proprie capacità di apprezzare e comprendere a pieno motivi di pensiero a lui estranei, piuttosto che dubitare delle intenzioni che Heidegger gli aveva comunicato.

con l'assetto evoluto della filosofia husserliana. Senza trascurare gli elementi di continuità riscontrabili tra la natura trascendentale della fenomenologia *tout court* e il piano di una filosofia dell'esistenza che Heidegger rifiutava però di riconoscere come tale, è indubbio che il pensiero di Husserl sembrò a un tratto doversi rassegnare a veder esaurita la propria forza propulsiva o, viceversa, a doversi per così dire superare in quell'ontologia fondamentale che imponeva di sostituire una posizione ingenua ed esposta ai limiti dell'idealismo teoreticistico con una concezione più matura, frutto di un definitivo scavo ontologico della «costituzione d'essere dell'esserci»⁵⁴. Sebbene in questa vicenda a Husserl non potesse essere risparmiato il destino di padre, e malgrado il parricidio si traduca spesso nella forma più ineluttabile di fedeltà, e dunque in uno stretto passaggio di successione, dietro alla rivendicazione heideggeriana del fatto che «l'essenza dell'esserci consiste nella sua esistenza»⁵⁵ non si annida la presenza equivoca di un realismo ontologico fondamentale, né il tentativo surrettizio d'intestarsi un'intera tradizione sotto forma di appropriazione indebita, ma lo sforzo di portare a compimento la determinazione ontologica dell'essere dell'uomo, senza cioè abbandonare il terreno della soggettività e per estrarne anzi l'aspetto essenziale che attiene alla «soggettività del soggetto», attraverso quell'«analitica ontologica preliminare»⁵⁶ che era mancata allo stesso Kant e che avrebbe viceversa consentito di cogliere «l'a priori del solo soggetto "effettivo"», ovvero di una «soggettività reale»⁵⁷.

Nel percorso di riflessione heideggeriano le *Ricerche logiche* di Husserl hanno costituito un riferimento costante, partendo dalla fase iniziale dei suoi studi teologici. Accanto a quest'«opera di rottura» si stagliava però, quanto a rilievo tematico, la dissertazione di Franz Brentano sui «molteplici significati dell'essere secondo Aristotele» (1862), la cui lettura andò a rafforzare l'influenza esercitata sullo Heidegger liceale dal *Compendio di ontologia*, pubblicato dal teologo Carl Braig nel 1896. Il richiamo attuato dalla dottrina che studia l'ente in quanto ente e gli attributi che gli appartengono di per sé orientò fin da principio l'interesse di Heidegger per il problema del senso dell'essere, e cioè per il significato che il fatto di essere in questo o quel modo ha per chi lo esperisce. È in questo quadro che l'esegesi aristotelica di Brentano fu eletta fin dal 1907, secondo l'espressione del *Salmo 23*, come il «vincastro e il bastone» su cui sorreggersi nello studio della filosofia, che all'epoca appariva ancora a Heidegger dai contorni piuttosto vaghi e indefiniti. Dalle *Ricerche logiche* husserliane Heidegger si attendeva un aiuto decisivo per affrontare le questioni poste a tema nel lavoro di Brentano. Sulle prime ciò risultò vano, senza distogliere però interesse dall'opera che aveva avviato il cammino della fenomenologia, e di cui Heidegger stentava a comprendere ciò che in essa lo avesse così avvinto al punto da doverla compulsare di continuo. Fu tramite gli studi fondamentali di Emil Lask, dedicati alla dottrina delle categorie e del giudizio, che l'impulso dell'opera husserliana con cui si era aperto la riflessione del Ventesimo secolo, e che appariva per molti versi come «filosoficamente neutrale», tornò a manifestarsi con forza, anche se i tentativi heideggeriani di penetrare la modalità di pensiero chiamata «fenomenologia» non risultarono soddisfacenti per via delle difficoltà a venire a capo delle contraddizioni e discrepanze che non lasciavano individuare in cosa consistesse, con precisione, la peculiarità della fenomenologia, nel suo apparente oscillare tra gli estremi della logica e della psicologia. A parte gli evidenti limiti d'interpretazione, che lasciavano Heidegger perplesso e inquieto nei confronti di una dualità non presente però di fatto nell'impostazione del lavoro husserliano, i fraintendimenti ingenerati dagli sviluppi della fenomenologia erano destinati ad attenuarsi con il diretto approssimarsi di Heidegger all'insegnamento husserliano, che «si svolgeva sotto forma di un'esercitazione graduale al vedere fenomenologico»⁵⁸. Rispetto a tale indirizzo metodico, Heidegger era propenso ad accettare il divieto di rifarsi a nozioni

⁵⁴ Heidegger (2005), p. 276.

⁵⁵ Ivi, p. 60.

⁵⁶ Ivi, p. 38.

⁵⁷ Ivi, p. 276.

⁵⁸ Heidegger (2007), p. 100.

filosofiche dall'uso assai poco verificato, ma non intendeva al tempo stesso rinunciare all'opportunità di confrontarsi con l'autorità di alcuni grandi pensatori del passato, poiché proprio la pratica della fenomenologia gli aveva permesso di accedere a un approccio rinnovato alla filosofia aristotelica, che si sarebbe ulteriormente incrementato – a partire dal 1919 e dai primi seminari friburghesi – con il riscontro di come il senso della distinzione husserliana tra intuizione sensibile e intuizione categoriale potesse contribuire a determinare il problema costituito dal molteplice significato dell'essere. Vieppiù illuminato dall'atteggiamento fenomenologico, Heidegger si trovò così ancor più sulle tracce dell'essere, e in particolare a ridosso del problema dell'«essere dell'ente», che era stato per così dire abbandonato come «principio della fenomenologia», dopo che una deprecabile svolta trascendentalistica sembrava aver riportato la coscienza al centro del dibattito fenomenologico, confermando in qualche modo come – al di là di un accostamento temporaneo alla «questione dell'essere» – «l'ontologia» rimanesse per la fenomenologia husserliana una «parola proibita»⁵⁹. Pur non considerando la fenomenologia una mera «corrente filosofica», Heidegger giunse da ultimo a decretare che il «tempo della filosofia fenomenologica» fosse «finito» e che essa potesse essere rubricata sul piano storiografico al pari di altri correnti ugualmente sorpassate. In positivo, come suo carattere proprio, la fenomenologia è però la «possibilità del pensiero» che, soggetta a trasformarsi nel tempo, mantiene intatta la capacità di «corrispondere all'appello di ciò che è da pensare», facendo venir meno la sua qualifica di «denominazione storiografica a favore della cosa del pensiero, la cui manifestatezza resta un mistero»⁶⁰. Ed è su queste basi che la differenza di vedute con Husserl fu costantemente rilanciata, per cui anche nel suo ultimo seminario, tenutosi a Zähringen nel 1973, Heidegger rivendicò di essere allievo del Brentano interprete dell'ontologia aristotelica, mentre Husserl lo era, più modestamente, dello studioso di psicologia descrittiva e della sfera degli atti coscienziali⁶¹, in quanto legato a una fenomenologia che necessitava di essere spinta ben oltre quei confini.

4.

Con Heidegger, la fenomenologia si libera dalle ristrettezze di ogni consegna gnoseologica per sfociare direttamente nell'ontologia, senza che venga meno però all'orizzonte il ruolo della trascendenza. Il fatto che ciò che esiste sia riducibile – com'è sostenuto anche da Sartre – alla serie delle apparenze che lo manifestano, non significa che per Heidegger il fenomeno sia l'essere, ma al contrario che esso rimanda di necessità all'essere. La questione del senso dell'essere è dunque per ciò stesso dirimente e le pagine che Heidegger dedica all'esegesi del termine «fenomenologia» sembrano in grado di distinguere i connotati della filosofia di Husserl da quelli della tipica accezione heideggeriana. Pur prendendo entrambi gli autori le mosse dalle «cose stesse», l'interpretazione di tale massima è sembrata da un lato condurre a un idealismo trascendentale, a una sorta di razionalismo integrale in cui la nozione di *essere* finirebbe per risultare assorbita in quella più generalizzata di senso, mentre in Heidegger la problematica dell'essere appare interamente rinnovata, nel tentativo di risalire all'origine della distinzione tra l'essere concepito come *essenza* e l'essere nella sua veste esistenziale.

Subito sopra alla nota in cui Heidegger sembra mostrarsi legato all'insegnamento della fenomenologia husserliana, il testo di *Essere e tempo* rammenta però che «l'analisi del concetto preliminare di fenomenologia indica che l'essenziale per essa non sta nell'essere *reale* come «corrente» filosofica [ma che] più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferrarla come possibilità»⁶². Nel ribadire con ciò il primato kierkegaardiano della possibilità come la più «grave» delle categorie, con un rovesciamento della stessa posizione aristotelica circa

⁵⁹ Ivi, p. 56, ma si veda anche p. 100 ss.

⁶⁰ Ivi, p. 105.

⁶¹ Heidegger (1992), p. 162.

⁶² Heidegger (2005), p. 54 ss.

l'anteriorità dell'atto sulla potenza, Heidegger esprime la convinzione che il carattere più proprio della fenomenologia non richieda necessariamente di essere portato a termine o realizzato in maniera sistematicamente compiuta, ma si qualifichi per quello che è anche solo come possibilità, e dunque come un progetto che attende di essere realizzato. In un'ontologizzazione della fenomenologia, che per converso contempla anche una fenomenologizzazione dell'ontologia, in conformità col fatto che il richiamo alla «cosa» della filosofia esige un «metodo» filosofico del tutto adeguato ad essa, il tema della possibilità della fenomenologia non fa i conti con quello della realtà del trascendentalismo husserliano, ma s'incentra sul significato che l'indagine sul problema dell'essere può maturare. Con l'esclusione della prospettiva metafisica in cui la possibilità della fenomenologia sembrava peraltro già compromessa dal riconoscimento che il campo della coscienza dovrebbe detenere in esclusiva, nella sua assolutezza, il dominio sul senso dell'essere, Heidegger imbocca con decisione una strada diversa. In questa, la fenomenologia non consiste nel compimento della filosofia trascendentale e non vale come estrema concretizzazione di una possibilità reale – un po' alla maniera in cui Husserl sembrò per certi versi celebrare la fenomenologia come «segreta nostalgia di tutta la filosofia moderna»⁶³, e cioè come «*forma finale*» della filosofia trascendentale in cui ci si sarebbe dovuti forse acquietare⁶⁴ – ma si configura in primo luogo come *Weg...hin*, tramite cui la possibilità può apparire nella sua conformazione problematica, e di cui il metodo fenomenologico decostruisce i tratti fondamentali del senso che si rivela, per l'appunto, come quello pertinente a tale possibilità.

L'andamento dell'ontologia fondamentale heideggeriana non comporta, dunque, una mera rettifica fenomenologica su come affrontare la questione del senso dell'essere, e cioè su come poter dire l'essere dell'ente, ma deve farsi carico d'impostare tale problema in modo da eliminarne ogni residua inadeguatezza. Sotto questo profilo, la difficoltà nel tentare di «cogliere l'ente nel suo essere» deriva dal fatto che, per affrontare tale compito, «mancano non solo la maggior parte delle parole, ma, prima di tutto, la "grammatica"»⁶⁵. Questa carenza sintattica si riverbera anche sulla qualità espressiva delle analisi esistenziali, ma ciò che importa dal punto di vista dell'impostazione problematica è l'inserimento della questione del senso dell'essere all'interno di un'analisi del *Dasein*, e cioè dell'ente che ha il privilegio e al tempo stesso la responsabilità di attuare la comprensione dell'essere. Dal punto di vista del suo «contenuto reale» la fenomenologia è ontologia, ovvero «scienza dell'essere dell'ente», ma per far fronte al «problema del senso dell'essere in generale», e cioè di un essere non considerato come un genere, ma «nella totalità di *essere dell'ente*», è necessario mettere in campo un progetto di «ontologia fondamentale» che ponga a tema il *Dasein*, vale a dire «l'ente privilegiato ontologico-onticamente»⁶⁶. Ciò significa che un'indagine sull'essere in quanto tale deve comunque prendere le mosse dall'analisi tematica dell'esserci nel suo esistere, inteso come suo specifico modo di essere, per cui si può dire che il disegno di una nuova *ontologia generale* sia radicato in un'*ontologia speciale* riferita al *Dasein*. La filosofia heideggeriana potrà qualificarsi davvero come ontologica, e dunque come dottrina dell'essere in generale, solo ponendo inizialmente a tema l'essere dell'esserci e la comprensione che il *Dasein* ha del proprio essere⁶⁷. L'aspetto differenziale che procede dall'impresa heideggeriana rovescia quindi l'ordine di fondazione stabilito, nell'ambito della tradizione scolastica, tra metafisica generale e metafisica speciale, lasciando intravedere come sia la parte che presiede al tutto,

⁶³ Husserl (2002a), vol. 1, p. 153 (traduzione modificata).

⁶⁴ Husserl (2008a), p. 98, ma si veda anche p. 100.

⁶⁵ Heidegger (2005), p. 55. Cfr. anche Heidegger (1985), p. 198, laddove si dice che «comprendiamo l'essere, e tuttavia ce ne manca il concetto».

⁶⁶ Ivi, p. 53.

⁶⁷ Sulla comprensione dell'essere e sul fatto che questo costituisca, in ragione delle sue varie determinazioni, la condizione di possibilità della comprensione di ogni ente cfr. Heidegger (1990a), pp. 62 ss. È qui che Heidegger smarca il carattere triadico della sua ermeneutica esistenziale dal modello dualistico proprio della dottrina dell'intenzionalità husserliana e da quello di molte teorie della conoscenza di scuola neokantiana.

giacché l'ostensione dell'essere richiede, in maniera anticipata, un approccio adeguato all'ente che deve manifestarsi secondo una modalità d'accesso autenticamente propria, tale da definire il luogo circoscritto in cui l'essere – che è sempre essere dell'ente – si rivela. Com'è noto, Heidegger non giunse ad articolare in maniera definitiva il rapporto tra il compito preliminare, costituito dall'analitica dell'esserci, e quello principale riguardante la chiarificazione della questione dell'essere nella sua generalità, ma al riguardo finì per trovare un alleato nello stesso Kant, mostrando come il «problema della fondazione della metafisica» si radichi «nell'interrogazione sull'esserci nell'uomo», ovvero chiami in causa la «comprensione dell'essere come finitezza essenzialmente esistente»⁶⁸. In questa prospettiva a Heidegger apparve chiaro che la metafisica poteva essere fondata solo sulla base di una «metafisica dell'esserci», e in ciò valeva richiamarsi a Kant che non aveva mai perso di vista il «problema della possibilità della metafisica» che, in una lettera a Marcus Herz del 1781 – coeva dunque alla pubblicazione della *Critica della ragion pura* – egli riteneva dovesse essere indagato in direzione di una «metafisica della metafisica»⁶⁹. Questo sviluppo tematico non solo comportava quindi un ampliamento e una modifica della nozione tradizionale di metafisica, ma consentiva a Heidegger di sottrarre la propria ontologia – non basata sull'oggettualità dell'ente ma sul manifestarsi temporale dell'essere – dal novero delle ontologie tradizionali e classiche, riservandole quindi – nell'ultimo dei suoi corsi marburghesi (1928) – il nome di «meta-ontologia»⁷⁰.

5.

L'essere è un termine cui Heidegger non era forse poi così affezionato, tanto da soppiantarlo senza troppi rimpianti, nel deciso svoltare della sua riflessione, con il concetto di evento (evento-appropriazione, *Ereignis*). All'essere va attribuita comunque la funzione d'indicare un compito ermeneutico alquanto generalizzato, ma è soprattutto riguardo alla «differenza ontologica» che l'essere manifesta la sua funzione inaggrabile. Nella sua forma infinitiva l'essere svetta sull'ente che, in veste viceversa sostantivata, appare come il solo modo per restituirlo nel discorso filosofico, per poterlo conoscere dal punto di vista scientifico e perfino per maneggiarlo in senso tecnico. Nel suo apparire dinamico, l'essere è condizione di ogni possibile manifestazione, per cui definisce ciò che resta costantemente da pensare, costituendo quella possibilità sempre aperta cui il pensiero non può rinunciare, se non vuole definitivamente negare il proprio esercizio. L'essere è essenzialmente distinto dall'ente ed è su tale distinzione che si regge primariamente l'ontologia. Con tale differenziazione ontologica non si distingue però banalmente un ente da un altro, bensì l'essere dall'ente, realizzando quell'atteggiamento critico che ci mantiene aderenti al terreno della filosofia, introducendoci così nell'ambito di una problematica filosofica non più contrassegnata dall'ingenuità. Come scienza dell'essere l'ontologia diverge perciò dalle varie scienze che trattano dell'ente, divenendo «la scienza critica, [...] la scienza del mondo invertito»⁷¹. Ma proprio perché tale «prelievo tematico dell'essere» ci consente di trascendere realmente l'ambito dell'ente, l'ontologia assume un risvolto critico che ne fa la «scienza trascendentale», non appiattita sulla nozione kantiana di trascendentale ma tesa a inverarne il senso originario rimasto nascosto forse allo stesso Kant. Oltrepassare l'ente in direzione dell'essere non vuol dire dunque approdare a un ente situato in un «retro-mondo» ancora concepito alla maniera della metafisica più vieta, ma qualifica quel «concetto scientifico di metafisica» che coincide con la «filosofia in generale»⁷². Di conseguenza, l'ontologia si candida a «scienza critico-trascendentale dell'essere» a patto di chiarire il senso della differenza ontologica, mostrando cioè come la «temporalità renda possibile la

⁶⁸ Heidegger (1985), p. 198.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Cfr. Heidegger (1990c), pp. 187 ss.

⁷¹ Heidegger (1990a), p. 15.

⁷² Ivi, p. 15 ss.

distinzione tra essere e ente»⁷³, giacché la temporalità dell'esserci è il presupposto della sua esistenza sia come orizzonte di comprensibilità sia come tratto caratteristico della sua struttura. In questo modo l'analitica esistenziale si configura come disciplina fondamentale dell'ontologia, poiché anche l'essere si manifesta solo se c'è la comprensione dell'essere stesso, con la conseguente formulazione heideggeriana secondo cui «l'ontologia non si lascia fondare in modo puramente ontologico [giacché] la sua condizione di possibilità viene rinviata a un ente, a qualcosa di ontico: l'esserci»⁷⁴.

Rispetto all'andamento prevalente della fenomenologia novecentesca, l'ontologia fondamentale heideggeriana scarta in maniera sensibile. Nel caso, infatti, il fenomeno non si rapporti più all'essere, rinviando ad esso, ma coincida con l'essere concepito non in sé ma nel modo in cui ci appare soggettivamente, l'essenza del fenomeno risulterebbe costituita da un apparire che non si oppone più all'essere, ma che ne è al contrario la misura. L'essere di un ente finirebbe per ridursi a ciò che esso sembra, al modo in cui esso si manifesta, determinando il carattere essenziale della soggettività del fenomeno, che non consente di porre in alcun modo l'essere al di là di esso. In tal senso, il fenomeno apparirebbe come una sorta di relativo-assoluto, in quanto da un lato presupporrebbe un soggetto al quale apparire, ma dall'altro non scontrerebbe la duplice relatività dell'*Erscheinung* kantiana, non indicando al di là di sé un essere vero e proprio che ne costituirebbe il fondamento, ma risultando con ciò qualcosa di assoluto. In tale congiuntura di pensiero, il fenomeno non è quindi segno di una realtà che si pone al di là del dato, ma è indicativo in assoluto solo di se stesso, limitandosi a mostrarsi per quello che è. Come nell'adagio di Herbart più volte ripreso da Husserl, «*Soviel Schein soviel Sein*», per cui la riflessione trascendentale di stampo fenomenologico assicura l'inibizione di ogni ipotesi trascendente, evitando l'esito paralogistico d'interpretare l'oggetto come una realtà assoluta.

Il fatto che Husserl – secondo la critica heideggeriana – consideri invece l'essere della coscienza (e per la coscienza) come il modo assoluto di essere, e cioè come quello in cui l'essere è realmente, si tradurrebbe nell'assioma dell'assoluta fenomenicità dell'essere, vista come condizione insuperabile, essenziale e costitutiva di ogni ente. In altre parole: qualsiasi cosa si possa dire che “sia”, e qualsiasi significato si dia al suo “essere”, tutto ciò è necessariamente legato al soggetto che lo esperisce, per cui si potrebbe anche dire che l'esperienza sia caratterizzata di principio da un'intrinseca relazionalità. La nozione di fenomeno che si afferma in tale contesto ottiene il suo pieno investimento tramite il dispiegarsi della fenomenologia trascendentale e il metodo della riduzione fenomenologico-trascendentale con la quale Husserl sancisce il venir meno di ogni trascendenza ontologica, o per lo meno del significato che la realtà in sé ha per la filosofia. Il cambio di atteggiamento operato dalla riduzione trascendentale inverte la naturale direzione di marcia del nostro sguardo, sancendo che la fenomenologia non conosce altra realtà che il fenomeno dato alla coscienza, e come tale correlativo di un soggetto non più empirico ma trascendentale. È dunque nell'ambito di una soggettività trascendentale, di un campo coscienziale purificato dall'epochè e dal sistema di riduzioni fenomenologiche che si costituiscono oggetti dotati di un fondamento oggettivo: e precisamente, tramite sintesi attive e passive, tutti gli oggetti del conoscere con le loro peculiari modalità d'essere. Da questo punto di vista, anche in ragione della valutazione critica di Heidegger, la riduzione fenomenologica rappresenta un piano d'accesso (forse quello privilegiato) a una teoria dell'oggettività della conoscenza, a una gnoseologia che Husserl considera affidabile proprio per aver preso congedo dalla trascendenza ontologica che appare inaccessibile alla conoscenza, e per aver rifiutato di attribuire agli oggetti della conoscenza quella realtà trascendente che ostacolava la loro conoscibilità.

Ma è proprio su questo, e cioè sull'esclusione di ogni trascendenza in senso ontologico e sull'interdizione all'ontologia maturata in seno al programma trascendentale della fenomenologia husserliana, che Heidegger approfondisce il suo distacco dall'«antico

⁷³ Ivi, p. 16 (trad. adattata).

⁷⁴ Ivi, p. 18.

Maestro», realizzando ciò che da alcuni è stato considerato il suo esistenzialismo e che forse può essere invece più adeguatamente considerato come un'interna radicalizzazione della fenomenologia, passibile però di portarla a esaurimento. Certo, in primo luogo è vero che anche Heidegger definisce il fenomeno distinguendolo dall'*Erscheinung* kantiana⁷⁵, ma tale definizione non elimina – come avviene invece in Husserl – ogni richiamo alla trascendenza. D'altronde è vero che l'indagine ontologica si volge «dapprima e necessariamente sempre verso un ente, ma da questo ente viene poi *distolta e ricondotta in modo determinato al suo essere*. Quella componente fondamentale del metodo fenomenologico che consiste nel ricondurre lo sguardo indagante dall'ente, colto in maniera ingenua, all'essere noi la chiamiamo riduzione fenomenologica». La torsione ontologica della riduzione, nell'accezione conservata da Heidegger, non persegue un ideale obiettivistico frutto di una riconduzione riflessiva dello sguardo fenomenologico verso la sfera più riparata della vita trascendentale della coscienza e i rispettivi vissuti noetico-noematici, ma si carica di un'altra destinazione, poiché la «riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente (al progetto dell'essere nel modo del suo disvelamento)»⁷⁶. A prescindere dalla ripresa puramente terminologica dell'atteggiamento riflessivo e «dell'orientamento innaturale del pensiero e dell'intuizione» con cui Husserl intendeva far fronte alle costanti ricadute sul piano obiettivistico⁷⁷, la profonda trasformazione della fenomenologia operata da Heidegger segna una distanza incolmabile con l'orizzonte trascendentale del pensiero husserliano, anche in considerazione del fatto che la trattazione della problematica ontologica richiede un metodo strutturato su tre componenti che si co-appartengono in maniera essenziale, poiché oltre all'accesso ai fenomeni, di cui si occupa la riduzione, occorre prevedere una «costruzione fenomenologica» riguardante la progettualità dell'ente «alla luce del suo essere e delle sue strutture ontologiche», nonché una «distruzione», e cioè una «decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati» e che devono essere utilizzati per «risalire alle fonti da cui sono scaturiti»⁷⁸.

Al riguardo, non c'è dubbio però che l'analitica esistenziale heideggeriana costituisca, a pieno titolo, una filosofia trascendentale, giacché «ogni aprimento dell'essere in quanto *transcendens* è conoscenza *trascendentale*»⁷⁹, per cui essa non si può banalmente ricondurre a un'antropologia di tipo nuovo, d'inclinazione filosofica, cresciuta nel solco della *Lebensphilosophie* diltheyana. Del resto, la vocazione trascendentale dell'ontologia heideggeriana è già presente nel modo heideggeriano di concepire l'intenzionalità, che egli vuole sottratta alle maglie dell'idealismo husserliano e al dominio di una scienza assoluta di una coscienza pura. Da un lato, per evitare un'eccessiva soggettivazione, Heidegger predica di avviare una comprensione del soggetto sulla base dell'intenzionalità, rovesciando il tradizionale ordine che suole comprendere l'intenzionalità partendo da una nozione di soggetto già in qualche modo pregiudicata. Per Heidegger, infatti, la fenomenologia richiede un'elaborazione più radicale dell'intenzionalità, che non può prendere l'abbrivo dalla mera concezione di soggetto, essendo l'intenzionalità la struttura più essenziale del soggetto stesso, anche se non la più originaria. Di qui il richiamo alla struttura intenzionale dei vari atteggiamenti dell'esserci come «*condizione ontologica della possibilità di qualsiasi trascendenza*», poiché – come dice Heidegger con un linguaggio carico di reminiscenze scolastiche – «l'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza [mentre] la trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità nei suoi diversi

⁷⁵ Nella concezione heideggeriana, anche la differenza ontologica non può essere considerata equivalente a quella istituita da Kant tra fenomeno e noumeno, e nemmeno simile a quella platonica tra *aistheton* e *noeton*.

⁷⁶ Heidegger (1990a), p. 19.

⁷⁷ Husserl (1968-2005), p. 274 ss.

⁷⁸ Cfr. Heidegger (1990a), p. 20 ss.

⁷⁹ Heidegger (2005), p. 54.

aspetti»⁸⁰. Dall'altro lato, però, la relazione intenzionale e la funzione che essa esercita richiede un approccio diverso alla soggettività, poiché questo dirigersi verso qualcosa «è possibile solo se l'esserci come tale è in se stesso *trascendente* [e] l'esserci può essere trascendente solo se la sua costituzione ontologica si fonda originariamente sulla *temporalità estatico-orizzontale*»⁸¹. In altri termini, l'indagine fenomenologica dell'intenzionalità porta a scoprire la trascendenza del *Dasein*, che si rivela essere il fondamento ontologico dell'intenzionalità stessa⁸².

Approfondendo il senso della fenomenologia come «*concetto di metodo*», che non contrassegna l'aspetto oggettuale della ricerca filosofica ma unicamente il suo «come», Heidegger rilancia l'idea che il metodo sia in grado di contribuire alla determinatezza di una scienza solo nella misura in cui trova un radicamento originario nelle «cose stesse», con l'indicazione di procedere in maniera ostensiva, esibendo i fenomeni in base al modo in cui «sono incontrati»⁸³. Per questo, non essendo la fenomenologia un metodo che aderisce alle cose dall'esterno, tutto ciò che esula da tali requisiti, e si attarda – come rileva a Heidegger – a definire i caratteri di una conoscenza filosofica o i contorni di mere discipline teoretiche, resta consegnato al ruolo di «artificio tecnico»⁸⁴, di pratica di pensiero speculativo del tutto vuota. In questa chiave, Heidegger dà compimento alla profonda riforma della dottrina husserliana della riduzione e dell'intenzionalità, assumendo anche il compito di smantellare la concezione idealistico-trascendentale della costituzione. Il contrasto nei confronti di un idealismo fenomenologico che si pensava vocato a condensare, nei suoi ambigui tratti soggettivistici, gli aspetti più tradizionali di una metafisica della presenza insieme a una dominante conoscitiva di ordine teoretico-scientifico, non avviene tuttavia, per Heidegger, tramite l'adozione di un banale realismo metafisico, ma con un rifiuto esplicito della nozione di costituzione e quindi dello statuto più autenticamente trascendentale della fenomenologia. Heidegger, a dire il vero, ha sempre manifestato contrarietà ai tentativi di offrire una risoluzione trascendentale al problema gnoseologico, ma al contempo non si può dire che giudicasse incompatibili l'ontologia e la riflessione trascendentale. In questo caso, però, la visione parziale e per molti versi raccorciata che Heidegger offre della fenomenologia trascendentale husserliana condanna la peculiare declinazione del suo pensiero a essere inevitabilmente etichettata come una «cosiddetta fenomenologia»⁸⁵.

In termini husserliani, la riduzione fenomenologica consiste nel prender atto dell'assoluta necessità di un «cambiamento di posizione» (*Umstellung*) trascendentale⁸⁶, quale spostamento tematico o mutamento d'attitudine che scongiuri la *metabasis* alla positività mondana in cui incorre il trascendentalismo classico, al fine d'introdurre alla «terza dimensione» di quella «vita profonda» che contrasta in maniera insanabile con l'aspetto

⁸⁰ Heidegger (1990a), p. 60 (trad. adattata). Come del resto afferma Heidegger, «in quanto trascendenza ontica», l'intenzionalità «è possibile solo sul fondamento della trascendenza originaria: sulla base dell'essere-nel-mondo»: Heidegger (1990c), p. 161. Sotto questo profilo si potrebbe anche dire che per Heidegger l'*In-der-Welt-sein* rappresenta qualcosa in più di un semplice essere in relazione al mondo, dal momento che anche il conoscere non è che un «modo dell'essere-nel-mondo»: cfr. Heidegger (1991), p. 199 ss.

⁸¹ Heidegger (1990a), p. 302.

⁸² Heidegger sottolinea, al riguardo, che la «trascendenza dell'essere-nel-mondo si fonda, nella sua totalità specifica, sull'originaria unità estatico-orizzontale della temporalità. Se la comprensione dell'essere è resa possibile dalla trascendenza, e se la trascendenza si fonda sulla struttura estatico-orizzontale della temporalità, allora quest'ultima costituisce la condizione di possibilità della comprensione dell'essere»: Heidegger (1990a), p. 289. L'intenzionalità smarrisce perciò la consueta identità di «fenomeno ultimo e originario», mostrando di avere nella temporalità estatico-orizzontale la sua «condizione di possibilità». Ne consegue che l'intenzionalità dell'esserci si deve al fatto di essere «determinato nella sua essenza dalla temporalità», il che apre la strada a ricomprendere l'ontologia come «scienza trascendentale»: cfr. *ivi*, p. 256.

⁸³ Heidegger (2005), p. 50. Sulla fenomenologia come «*metodo della filosofia scientifica in generale*» cfr. Heidegger (1990a), p. 3. Circa il fatto che la fenomenologia sia il nome del metodo dell'ontologia e che il carattere ontologico della filosofia si debba al fatto che essa è «un'interpretazione teorico-concettuale dell'essere, della sua struttura e delle sue possibilità» cfr. Heidegger (1990a), pp. 10 e 17 ss.

⁸⁴ *Ivi*, p. 42.

⁸⁵ Husserl (1994), Bd. III, p. 476 (*Lettera di Husserl a Mahnke dell'8.I.1931*).

⁸⁶ Husserl (2002a), vol. 1, p. 425 (trad. modificata).

bidimensionale della «vita in superficie» di stampo obiettivistico⁸⁷, quasi che il piano orizzontale delle *relations of ideas* humane potesse venire così trasformato – al riparo delle deformazioni naturalistiche – nella verticale profondità della soggettività trascendentale finora occultata. Una volta resa tematica la correlazione intenzionale che scaturisce dalla riduzione trascendentale, in direzione simmetrica e complementare si attua l'operazione costitutiva, che non risente di limiti rappresentazionalistici, né si candida a esercitare un ruolo eminentemente causale. Come operatività strutturata su più livelli, la costituzione (*Konstitution*) – che è la problematica fondamentale della fenomenologia husserliana – mostra che solo su tale terreno operativo risulta determinabile il tema più autentico dell'indagine fenomenologica, che non riguarda il mondo in quanto tale o la soggettività trascendentale ad esso contrapposta, ma il divenire del mondo nel suo costituirsi intenzionalmente nella soggettività, ovvero nel continuo dispiegarsi dell'apparire. Così intesa, la costituzione non ha in senso stretto a che fare con una sintesi tra atti intenzionali e i rispettivi contenuti, ma diviene il fulcro di un'analisi intenzionale in cui la fenomenologia deve dar conto delle operazioni sintetiche tramite cui gli oggetti giungono ad apparire nel modo in cui propriamente si manifestano. Pertanto, la costituzione in senso husserliano non è sinonimo di costruzione (*Aufbau*), né definisce una sorta di messa in forma attraverso cui, alla maniera della logica trascendentale kantiana, l'intelletto getterebbe dall'alto sui dati sensibili una luce eteronoma. Il tema fenomenologico della costituzione non rappresenta la riproposizione di una filosofia dell'immanenza, ma traccia un percorso in cui soggettività e oggettualità procedono per così dire appaiate, e in cui si manifesta non solo il modo in cui gli oggetti si costituiscono ma anche quello in cui la coscienza stessa viene a essere costituita. Lungi dall'aver quindi un ruolo propriamente costruttivo, come operazione intenzionale della coscienza la costituzione ha una funzione *rivelativa*, tesa a restituire alle cose quel senso d'essere che, nell'atteggiamento naturale, restava viceversa occulto.

Dietro al tema della costituzione non si nasconde dunque la trama di un potenziale idealismo metafisico, ma si esplicita solo la condizione per cui – dopo l'effettuazione dell'epochè e delle procedure riduttive – non è più possibile separare o tenere distinti il senso e la validità di un oggetto dalla sua realtà e modo d'essere. Quando si considera, infatti, il modo in cui le cose appaiono o si manifestano da sé, si sta già al tempo stesso esaminando il loro modo di essere, giacché la loro manifestazione non si può distinguere dal modo in cui esse sono. L'apparire delle cose richiede sempre però il manifestarsi a una soggettività, per cui tale manifestazione potrà essere esaminata solo in relazione alla coscienza, che non ha una funzione produttiva ma è solo la condizione dell'apparire delle cose stesse. Rispetto a ciò, la tesi forse più insidiosa, nella sua pretesa radicalità, è quella secondo cui la fenomenologia trascendentale non sarebbe tanto qualificata dal fatto d'incorporare la realtà nella coscienza, fagocitandola o dissolvendola nelle trame del suo flusso coscienziale, quanto dall'aver voluto fare di essa la matrice noetica del senso della realtà, operando un'equivocazione esiziale tra realtà e senso della realtà che porterebbe a decretare un idealismo del senso (e non, più banalmente, un idealismo ontologico), in cui tale dimensione più riposta – a completa disposizione della coscienza o soggettività trascendentale – finirebbe per essere la condizione di accesso alla realtà stessa, privilegiando il senso rispetto all'essere e attribuendo alla sfera del senso, nella sua autonomia, la capacità di determinare *ciò che è*, quasi che l'essere (o la realtà) risultassero propriamente costituiti dal senso che viene loro attribuito e per certi versi anche imposto.

In polemica diretta con Husserl, con riferimento al richiamo kantiano alla coscienza pura, Heidegger sostiene che questa è il «sapere che non si riferisce solo a ciò che è percepibile sensibilmente, agli oggetti empirici, ma anche a ciò che rende possibile l'esperibilità degli oggetti, e cioè alla loro oggettualità. L'oggettualità degli oggetti, vale a dire l'essere dell'ente, è orientata alla coscienza. Fino a Husserl incluso ciò si chiama

⁸⁷ Husserl (2008a), pp. 147 ss.

idealismo moderno»⁸⁸. Per Heidegger, infatti, lo scenario della costituzione muta, poiché l'essere-nel-mondo manifesta una differenza essenziale rispetto alla «semplice presenza» all'interno di tale mondo, che non è dal punto di vista heideggeriano l'orizzonte entro cui opera l'attività costituente della soggettività trascendentale. In una lettera a Husserl, Heidegger dice di concordare con lui sul fatto che

l'essere dell'ente che questi chiama "mondo" non può essere chiarito, nella sua costituzione trascendentale, tramite un regresso a un ente che ha un medesimo modo d'essere. Con questo non si dice, tuttavia, che ciò che costituisce il luogo del trascendentale non sia affatto un ente, ma anzi è proprio qui che sorge il *problema*: qual è il modo d'essere dell'ente in cui si costituisce il "mondo"? Questo è il problema centrale di *Essere e tempo*, e cioè quello di un'ontologia fondamentale dell'esserci. Occorre mostrare che il modo d'essere dell'esserci umano è totalmente diverso da quello di ogni altro ente e che esso, come ciò che è, racchiude in sé la possibilità della costituzione trascendentale. La costituzione trascendentale è una possibilità centrale dell'esistenza del sé effettivo. Questi, l'uomo concreto, non è mai come tale, come ente, un "fatto mondano reale", poiché l'uomo non è mai semplicemente presente, ma esiste. E questo "aspetto meraviglioso" risiede nel fatto che la costituzione esistenziale dell'esserci rende possibile la costituzione trascendentale di ogni cosa positiva⁸⁹.

Come si può facilmente constatare, l'accordo tra Heidegger e Husserl è però alquanto limitato, e concerne il fatto che l'essere di ciò che è semplicemente presente, e la sua relativa costituzione, può essere chiarificato solo ricorrendo alla dimensione trascendentale che, dischiudendosi in maniera riflessiva, non può comunque rientrare nell'atteggiamento naturale. Tuttavia, per Heidegger, la meravigliosa possibilità esistenziale del soggetto non esula dal livello per così dire naturale, poiché inerisce alla stessa costituzione ontologica del *Dasein* il fondamento per avviare una riflessione di ordine trascendentale. La costituzione d'essere dell'esserci implica che il *Dasein* abbia una relazione d'essere col proprio essere (e con l'essere in generale), comprendendosi nel suo essere, per cui tale comprensione è a sua volta una determinazione d'essere dell'esserci. Infatti, «la peculiarità ontica dell'esserci sta nel suo *esser-ontologico*»⁹⁰. Anche Heidegger, naturalmente, distingue tra *Mensch* e *Dasein*, ma l'opzione che privilegia è fare della soggettività trascendentale una possibilità esistenziale dell'essere umano, come se Husserl non avesse già peraltro abbondantemente riconosciuto la concreta identità di soggettività empirica e soggettività trascendentale, che invece era trasformata nell'idealismo trascendentale classico in un problema insoluto, che – insieme ai tratti costruttivistici e il rinvio ad oscure anticipazioni metafisiche – ne avrebbe a lungo andare provocato il declino⁹¹. In luogo di evocare gli effetti della riduzione, di cui anch'egli peraltro non rifiuta la funzione legittima, Heidegger mette in luce il grado di ontologicità radicato nell'esistenza umana, per cui prima ancora di entrare nell'ambito dell'indagine ontologica vera e propria, concernente l'essere dell'ente, va rimarcato che «l'esser-ontologico dell'esserci dovrà esser detto pre-ontologico»⁹², riguardando non tanto il suo essere in maniera ontica quanto il suo modo di comprendere l'essere e di potersi rapportare, in maniera più o meno autentica, all'esistenza, e cioè a quel «poter-essere» che costituisce il modo d'essere di un ente non chiuso in sé, ma che al contrario «ha sempre da essere», volta per volta, «il suo essere in quanto suo»⁹³, avendo l'esserci la possibilità di divenire ciò che già è.

⁸⁸ Heidegger (2000), p. 316 ss. (trad. modificata).

⁸⁹ Husserl (1962, 1968), p. 601 ss. (*Lettera a Husserl del 22.X.1927*).

⁹⁰ Heidegger (2005), p. 24.

⁹¹ Cfr. Husserl (2008a), p. 226: «L'io di *Fichte*, che pone se stesso, può essere un io diverso da quello di *Fichte*?». Il mancato riconoscimento dell'autentica posizione husserliana è ancor più sospetto perché lo stesso Heidegger dichiara di aver avuto, almeno nel periodo friburghese, «il più libero accesso a ricerche non ancora pubblicate»: Heidegger (2005), p. 55 n. 6.

⁹² Heidegger (2005), p. 24.

⁹³ Ivi, p. 25.

Posto che, secondo una valenza per così dire epistemologica, i fondamenti e i caratteri propri delle varie scienze, che ritagliano la totalità degli enti in ambiti cosali distinti, non possono per Heidegger essere rintracciati per via «logica», bensì «ontologica, e cioè dischiudendo l'essere di ciò che le scienze tematizzano, la «ricerca ontologica» si mostra quindi «certamente più originaria che la ricerca ontica delle scienze positive»⁹⁴. Per non incorrere però in risultanze ingenuie rispetto all'intento che si è proposta, tale ricerca ontologica deve occuparsi sia dell'essere come a priori presupposto dalle singole indagini scientifiche, sia del tema di fondo che ogni ontologia finora elaborata presenta, anche se in maniera alquanto opaca. E per essere all'altezza di tale compito essa deve «prendere in esame il senso dell'essere in generale [realizzando quindi] una chiarificazione anticipata di ciò “che intendiamo propriamente con l'espressione ‘essere’”»⁹⁵.

Come detto, l'esistenza presuppone un ente, un soggetto, in qualche modo sempre lacerato e alle prese con problemi, che non è garantito e non può riposare in sé come una cosa, ma che ha il privilegio di potersi rapportare sempre al proprio essere, comprendendosi e scegliendosi in ragione di tale apertura. Ciò che caratterizza il *Dasein*, vale a dire l'ente che noi siamo, è di non essere mai presente, di non essere cioè mai semplicemente dato, giacché di un ente di questo tipo, ovvero di ciascuno di noi, non si può dire che cosa sia, non si può attribuirgli un'essenza o circoscriverlo in una definizione. In questa dimensione d'incompiutezza, l'esserci scopre di non poter mai coincidere col proprio essere, ovvero di non essere ciò che già è, ma di poterlo divenire, poiché l'essere cui è «rimesso» è sempre in gioco. Ciò che siamo non lo saprebbe dire nessuno, nemmeno noi stessi. Il nostro essere, infatti, non ci è dato una volta per tutte, appartenendoci invece la prerogativa di conquistarlo, di progettarlo e di poterlo scegliere. Le cose sono sempre ciò che sono, in maniera definitiva, mentre ciò che siamo al momento non esaurisce mai il nostro essere, che costituisce in qualche modo un ruolo da assolvere. Il *Dasein* è perciò suscettibile solo di determinazione esistenziale, poiché la sua essenza non è di natura formale ma tende per così dire alla concretezza, al punto che il termine *Dasein* non designa il più delle volte il modo di essere del soggetto che siamo, ma quest'ente che ciascuno di noi è.

La peculiarità ontica dell'esserci consiste dunque nell'aver un rapporto con il proprio essere (e con l'essere in generale), anche se non in maniera esplicita. Quando il problema dell'esistenza, come essenza dell'esserci non definibile alla stregua di qualsiasi *quidditas*, è affrontato sul versante ontico, ecco che l'esserci realizza una comprensione problematica di tipo *esistentivo*, mentre se si analizzano le strutture propriamente costitutive dell'esistenza come tale, si ha una comprensione di stampo *esistenziale*. In quest'ordine di fondazione, per venire in chiaro della «struttura ontologica dell'esistenza» è necessario situarsi a livello esistentivo, e cioè delle concrete determinazioni dell'esserci per le quali non è richiesta la «trasparenza teoretica» di tale struttura⁹⁶. In tal modo, se è l'esistenza a determinare l'esserci, «il compito di un'analitica esistenziale dell'esserci è predelineato, quanto alla sua possibilità e alla sua necessità, nella costituzione ontica dell'esserci» stesso, cosicché l'analitica in questione «richiede già sempre una considerazione preliminare dell'esistenzialità»⁹⁷. Di qui la conferma che l'analitica esistenziale, che Heidegger intende compiere in *Essere e tempo*, «ha in ultima analisi radici *esistentive*, cioè *ontiche*»⁹⁸.

Se l'esserci, dunque, è l'ente che va interrogato per primo, in linea essenziale, essendo l'ente che nel suo essere si rapporta da sempre a ciò che rappresenta il nucleo del problema posto⁹⁹, è evidente che anche l'ontologia fondamentale, dalla quale scaturiscono tutte le

⁹⁴ Ivi, p. 23.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Ivi, p. 25.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ivi, p. 26.

⁹⁹ Cfr. ivi, p. 27.

altre ontologie che hanno per tema un ente fornito di un carattere d'essere difforme rispetto a quello dell'esserci, «dev'essere cercata nell'*analitica esistenziale dell'esserci*»¹⁰⁰. Anche il tentativo di pervenire a una *concezione fenomenologica della fenomenologia*, e cioè a un'*ontologia fondamentale* che si fa carico, come problema principe, del senso dell'essere in generale, ha dunque come passaggio obbligato la valorizzazione di quell'ente che assomma, in tale prospettiva, un triplice primato: ontico, circa il rapportarsi concreto alla propria esistenza; ontologico, quanto al fatto di poter porre la domanda sull'essere in generale; ontico-ontologico, per via della capacità di elaborare le condizioni di possibilità di ogni tipo di ontologia, attuando la comprensione dell'essere dei relativi enti. Ritenendo di aver con ciò scongiurato ogni ricaduta di stampo soggettivistico attraverso una radicalizzazione della *soggettività del soggetto*, nonché il richiamo alla duplice apertura che funge da connotazione costitutiva dell'esserci, Heidegger piega con decisione la fenomenologia husserliana in direzione dell'ermeneutica e dell'«intuizione» che la sorregge, rimarcando il triplice investimento ermeneutico dell'ontologia fondamentale, che finisce per smarcarsi da tutte le altre discipline filosofiche per il grado di universalità raggiunto.

Essendo al servizio della questione dell'essere in generale, l'ontologia del *Dasein* si traduce immediatamente in ontologia fondamentale, nella quale si accentua che non è l'essere a rivolgersi all'esserci, ma questo a vedersi costituito per l'essere, cui è chiamato dunque a dare risposta. L'oscurità in cui la metafisica classica aveva relegato il «senso dell'essere» è dissolta da Heidegger con la «differenza ontologica», e con l'istituirsi di una partecipazione che assegna all'essere il ruolo asimmetrico di condizione di possibilità (e di pensabilità) dell'ente, per cui la trascendenza dell'essere e il presupposto del suo «darsi» mostrano che l'ente non basta a se stesso, dipendendo dall'essere riguardo alla determinazione di ciò che è e di come viene a manifestarlo. La stessa trascendenza del *Dasein*, che gli permette d'incontrare gli enti intramondani e di «prendersi cura» di essi, opera nel presupposto di una «comprensione dell'essere» autorizzata dal *décalage* imposto da quest'originaria trascendenza, da una «verità ontologica» che espone la natura dell'esserci a una costante «indigenza trascendentale»¹⁰¹. Su questa base, la struttura unitaria dell'essere-nel-mondo, come costituzione ontologica fondamentale dell'esserci, legittima la stessa relazione tra soggetto e oggetto, inclusa in un'assai più ampia disposizione progettuale. Ma attribuire al piano dell'essere l'intera responsabilità fondazionale significa espropriare la soggettività dalla duplice attitudine *empirica* e *trascendentale*, disconoscendo il carattere che invece le spetta – per la fenomenologia husserliana – in quanto investita direttamente della costituzione del *senso* e dell'*essere dell'ente*. Così come il mancato richiamo alla riduzione carica ogni trascendentalismo di stampo kantiano di accenti costruttivistici, inibendo qualsiasi ritorno al mondo-della-vita e all'ambito precategoriale, allo stesso modo il peso ontologico che Heidegger assegna alla trascendenza dell'essere non consente di render tematico il problema della sua costituzione, allentando il legame fondazionale fino a farlo quasi divenire *mitico*. All'esigenza di dotare la struttura intenzionale dell'esistenza di una maggiore concretezza, facendola derivare dal fondamento della «trascendenza»¹⁰², si accompagna, in Heidegger, l'abbandono dell'esercizio costitutivo proprio di una soggettività trascendentale, con l'esito di far svanire il principio metodico della «correlazione», quale supporto dell'autentica analisi fenomenologica. In Heidegger, l'intento di sottrarre il tema della costituzione al primato gnoseologico del trascendentalismo, ignorando contestualmente – dal punto di vista husserliano – il necessario coinvolgimento problematico della «passività», finisce per «dislocare» le competenze costitutivo-trascentali all'«uomo concreto», per il quale la «costituzione» diviene una «possibilità centrale» della sua «esistenza» effettiva¹⁰³. Non

¹⁰⁰ Ivi, p. 26.

¹⁰¹ Heidegger (1985), p. 203, ma cfr. anche p. 21.

¹⁰² Cfr. Heidegger (2005), pp. 82 ss. Tale concezione trova il consenso di Husserl, che vi trova espressa infatti la sua stessa teoria, privata però della dovuta fondazione e quindi passibile di essere quantomeno etichettata come ingenua: cfr. Husserl (1997), p. 73.

¹⁰³ Cfr. Husserl (1997), p. 64.

sorprende quindi che Husserl – a fronte delle obiezioni elevate, da più parti, nei confronti del presunto carattere «intellettualistico» del suo metodo, ritenuto incapace, per via di un'«astrattezza unilaterale», di affrontare la dimensione esistenziale della soggettività – abbia voluto non solo rimarcare la novità costituita dalla «riduzione fenomenologica» e l'«ascesa» che essa delinea dalla «soggettività mondana» a quella «trascendentale», ma si sia impegnato con vigore a denunciare il tradimento heideggeriano dell'ideale fenomenologico.

6.

Se, per Heidegger, l'idealismo trascendentale, con inclusione della variante husserliana, implicava un riferimento a un assoluto di carattere gnoseologico, da cui poteva trarre sostegno l'evidenza di tutto ciò che ne era intenzionalmente correlato, nell'analitica esistenziale è l'essere a vedersi riconosciuto il privilegio di un'alterità qualitativa¹⁰⁴, che rende possibile all'esserci scoprire il «senso dell'essere», vale a dire il senso di «ciò che determina l'ente in quanto ente»¹⁰⁵. Benché nella riflessione heideggeriana siano omessi o sterilizzati gran parte dei requisiti metodologici della fenomenologia trascendentale, non si può dire che l'analitica esistenziale inclini verso un «positivismo fenomenologico»¹⁰⁶, giacché riabilitando – sotto forma di principio non obbiectivabile – l'aspetto ideale intrinseco all'esistenza stessa, la *Fundamentalontologie* diffonde su di sé l'impronta di un *idealismo ontologico-trascendentale*, che non dispone più l'essere in funzione della soggettività, ma che al contrario lo elegge al ruolo di «*transcendens puro e semplice*»¹⁰⁷.

La ricerca che ha portato Heidegger a indagare l'origine dell'unitarietà di «essere ideale» ed «essere reale», ponendo al centro la questione della struttura dell'intenzionalità e dell'«ontologia fondamentale dell'esserci», vale a dire del modo d'essere dell'ente per il quale il mondo trascendentalmente si costituisce, fa tutt'uno con la vicenda riguardante l'opposizione tra idealismo e realismo, il cui superamento può avvenire solo approfondendo il momento idealistico, e cioè riprendendo il tema della soggettività, non già per farne il polo di riferimento *indeterminato* cui ricondurre ogni ente, ma per dar luogo a un'«analisi ontologica della coscienza» che sappia esibirne lo statuto differenziato. A un idealismo caratterizzato dall'irriducibilità, in termini esplicativi, dell'essere rispetto all'ente – nel quale anche Aristotele, non meno di Kant, si potrebbe secondo Heidegger riconoscere – va ascritta dunque «l'unica possibilità adeguata di una problematica filosofica»¹⁰⁸.

In tal senso – servendoci di una formula utilizzata da Landgrebe – potremmo dire che Heidegger supera l'idealismo tramite l'idealismo stesso, o addirittura lo porta a compimento, riportando l'essere «nella coscienza» come condizione di possibilità della sua comprensione e della manifestatività di ogni ente. Nel proporre una radicale trasformazione

¹⁰⁴ Qui emerge il tratto *arcaico* che regola l'inversione tipica dell'orientamento ontologico heideggeriano.

¹⁰⁵ Heidegger (2005), p. 17.

¹⁰⁶ Con tale formula ci richiamiamo alla concezione della fenomenologia espressa da M. Merleau-Ponty, per il quale il rifiuto del metodo riflessivo e dell'attitudine critica, teso a determinare le condizioni di possibilità dell'esperienza o della conoscenza obbiettiva, deve portare a sancire il «primato della percezione» e la parallela esclusione di ogni istanza che trascenda il piano esistenziale dell'«*In-der-Welt-sein*», che appare – al contrario di quanto si ritiene dal punto di vista idealistico – sullo «sfondo della riduzione fenomenologica» (per principio sempre incompleta). Al contempo, l'esclusivo orientamento «mondano» della fenomenologia di Merleau-Ponty riconverte in senso «strumentale» il metodo eidetico, che – imperniato sulla «fatticità del mondo» – rispetta la *positività* del riscontro fenomenologico che «fonda il possibile sul reale», per cui la stessa riduzione eidetica si risolve nel «far apparire il mondo così com'è prima di ogni ritorno su noi stessi», ambendo così a eguagliare la riflessione alla «vita irriflessa della coscienza»: Merleau-Ponty (2003), pp. 22 ss.). Com'è noto, Merleau-Ponty ridimensiona di molto l'originalità della riflessione heideggeriana, sostenendo che «tutto *Sein und Zeit* è uscito da un'indicazione di Husserl e in ultima analisi non è altro che un'esplicitazione del *natürlichen Weltbegriff* o della *Lebenswelt* [...]»: *ivi*, p. 15. Peraltro, Merleau-Ponty sottolinea come la correlazione messa a nudo dalla riduzione non sia quella husserliana dell'intenzionalità trascendentale, e cioè la relazione tra soggetto e oggetto, ma quella tra io e mondo in senso heideggeriano. «Lungi dall'essere, come si è creduto, la formula di una filosofia idealistica, la riduzione fenomenologica è quella di una filosofia esistenziale: l'*In-der-Welt-sein* non appare che sullo sfondo della riduzione fenomenologica» (*ivi*, p. 23).

¹⁰⁷ Heidegger (2005), p. 54.

¹⁰⁸ Heidegger (2005), p. 252.

ontologica della fenomenologia husserliana, che va ben oltre lo stadio di una dissimulata e anodina «critica immanente», l'impegno esistenziale heideggeriano non ripercorre la via del «realismo fenomenologico», né quella di un «ontologismo critico» à la Hartmann¹⁰⁹, ma analizza in profondità la struttura dell'esserci, per svelarne il principio della costituzione e della sua fondata appartenenza al mondo. A fronte della rivendicazione idealista, che non ammetteva un oggetto senza un soggetto, l'analisi fenomenologica avrebbe replicato che non può darsi nemmeno un soggetto senza un oggetto. Nondimeno, secondo Heidegger la fenomenologia husserliana avrebbe considerato tale relazione reciproca come una legge trascendentale della coscienza pura, non cogliendovi l'attestazione immediata della realtà del mondo. Dopo aver esercitato la riduzione, la fenomenologia husserliana sembra accontentarsi infatti di reclamare, come correlativo del soggetto trascendentale, solo i *cogitata qua cogitata*, perdendo contatto sia con il mondo sia con l'io empirico. Questo genere di correlazione non può però in alcun modo soddisfare i requisiti dell'ontologia heideggeriana, poiché la stessa relazione d'intenzionalità non può continuare a essere sospesa in aria, ma necessita di un radicamento nell'essere dell'esserci umano. Heidegger intende dunque tradurre la vuota definizione di conoscenza fondata sul rapporto tra soggetto e oggetto nella relazione ontologica che esiste tra *Dasein* e mondo. E qui entra in scena la problematica dell'idealismo e la possibile risoluzione heideggeriana.

Il mondo cosale non è un assoluto che sussiste in sé, ma rinvia a un ente, a un'entità soggettiva. Questa è la verità contenuta nell'idealismo, per il quale «l'essere e la realtà esistono solo “nella coscienza”»¹¹⁰. Nel sostenere tale tesi l'idealismo mostra – per Heidegger – di aver riconosciuto che l'essere non si può spiegare tramite l'ente; l'idealismo, però, avrebbe anche dovuto sottolineare che per ogni ente «c'è già il “trascendentale”», non lasciando quindi inevaso il «problema dell'essere della coscienza», e cioè il compito di approntarne un'«analisi ontologica»¹¹¹. Naturalmente, ciò non porta a ritenere che le cose siano nella coscienza e che il mondo si riduca a rappresentazione del soggetto. La relazione istituibile tra *Dasein* e mondo deve permettere infatti di superare l'opposizione tra idealismo e realismo, di comprendere come gli oggetti (gli enti utilizzabili) siano al tempo stesso reali e presenti allo spirito: in altri termini, come possano essere immediatamente presenti al pensiero senza ridursi a modificazioni di un soggetto pensante, e inoltre come possano essere reali senza essere tuttavia delle cose in sé, di fatto inaccessibili al pensiero. All'affermazione idealista secondo cui il mondo è contenuto nella coscienza, si sostituisce l'espressione inversa per la quale il *Dasein* è nel mondo, essendo presenza ad esso, così come del resto la presenza del mondo è incontestabile e non come mero correlato della nostra conoscenza. Anche la conoscenza, in fondo, è solo una modalità dell'essere-nel-mondo, e cioè della relazione ontologica in senso originario. Reintegrando la relazione gnoseologica in quella ontologica e facendo rientrare l'intenzionalità nella determinazione esistenziale dell'essere-nel-mondo, Heidegger punta dunque a risolvere le varie aporie che ripetutamente si ripropongono sul piano della teoria della conoscenza. L'analisi heideggeriana dell'esistenza sembra dunque rispondere in maniera adeguata a un problema cruciale nella gnoseologia dell'idealismo. E cioè, come il mondo possa essere presente allo spirito senza essergli immanente e ridursi così a sua determinazione; e come, in maniera simmetrica, esso possa trascendere il soggetto che lo coglie e lo percepisce, essendo irriducibile alle nostre rappresentazioni senza risultare per questo in sé. La stessa fenomenologia trascendentale era giunta a dare una soluzione del problema conoscitivo non più basata sulla presenza di sostanze distinte, ma sull'implicazione di termini correlativi, sulla scorta della critica intrapresa da Kant al «paralogismo della sostanzialità» di marca cartesiana. L'originalità dell'impostazione heideggeriana è consistita, però,

¹⁰⁹ Per una critica dell'orientamento ontologico alla teoria della conoscenza dato da Nicolai Hartmann (sulla scorta di Scheler), cfr. Heidegger (2005), p. 253 n. 16, laddove si sottolinea l'insufficiente chiarezza circa l'assunzione ontologica tradizionale in cui resta impigliata la «tesi del conoscere come “relazione d'essere”», e dunque l'estraneità del «realismo critico» hartmanniano rispetto alla problematica che affronta.

¹¹⁰ Heidegger (2005), p. 252.

¹¹¹ *Ibidem*.

nell'aver fatto di una correlazione trascendentale una sorta di reciprocità esistenziale: vale a dire, il *Dasein* non potrebbe essere senza il mondo e il mondo non potrebbe darsi senza il *Dasein*, giacché per sua stessa costituzione l'esserci si trascende nel mondo che è, a sua volta, il correlativo trascendente dell'esserci.

7.

Quando *Essere e tempo* fu pubblicato, la fenomenologia era quasi esclusivamente associata alla figura di Husserl, che ne rappresentava in questo senso l'attualità. Attraverso l'analisi del suo concetto preliminare, Heidegger rivendicò per sé il diritto di sviluppare una nuova concezione della fenomenologia, con l'intento di rinnovarne la natura, la portata e gli obiettivi stessi. Tutto scaturiva dal fatto che, malgrado una certa rinascita della metafisica, il problema dell'essere fosse stato in larga parte dimenticato ma che, soprattutto, non fosse mai divenuto tema di una «vera ricerca»¹¹². Nella storia della metafisica si era spesso affermato il dogma che il problema del senso dell'essere fosse addirittura superfluo e che non fosse quindi illegittimo ometterlo. Ma tale dogma consisteva essenzialmente in una diceria: e cioè, che «essendo il concetto di "essere" il più generale e vuoto di tutti»¹¹³ esso resistesse a qualunque tentativo di definirlo, non essendoci poi al riguardo nemmeno troppo il bisogno di farlo. L'impiego totale di tale concetto e la comprensione assoluta di ciò che s'intende con esso erano il luogo e la causa dell'occultamento del problema del senso dell'essere – occultamento che fa tutt'uno con il carattere di ovvietà di tale senso. I pregiudizi riguardanti la generalità, l'indefinibilità e l'ovvietà del concetto di "essere" si riversano poi in una «comprensione media», in cui il senso dell'essere resta in realtà avvolto nell'incomprensione¹¹⁴. Il fatto che ci comprendiamo sull'uso del verbo "essere" non significa che ci s'intenda sull'uso di quel verbo, né che ci s'intenda su cosa significhi quella parola e su quale sia appunto il suo senso. Detto altrimenti: il senso di questa parola non si risolve nell'uso che ne facciamo e della comprensione che, in tal modo, mostriamo di averne. Di conseguenza, il *problema del senso dell'essere è quello dell'essere di questo senso*.

Per trovare una soluzione a tale problema occorreva però anzitutto impostarlo. Occorreva avviare una ricerca in cui il cercato fosse l'essere, ossia l'essere dell'ente che «non "è" esso stesso un ente»¹¹⁵ e che perciò esige un modo di esibizione diverso da quello dell'ente stesso. Interrogarsi sull'essere dell'ente significava dunque interrogare l'ente quanto al suo essere. L'ente in questione è quello che noi stessi siamo ed è proprio a questo ente che fa riferimento il cercare heideggeriano. Rispetto a ciò, all'apparente circolarità, sollevata da un'obiezione «formale», circa il fatto che l'essere rappresenti una presupposizione costante di tutte le più svariate ontologie, la risposta di Heidegger è che il problema del senso dell'essere «non ha il carattere di una fondazione per deduzione, ma quella di un'ostensione che fa vedere il fondamento»¹¹⁶. In linea con tali considerazioni, Heidegger porta dunque il discorso sul fatto che la fenomenologia non riguarda il contenuto reale delle sue ricerche, rilevando tuttavia che occorre prestare attenzione a una connotazione più fenomenologica della fenomenologia stessa per portare a costituzione il tema dell'ontologia e fissare così che l'«*ontologia è possibile solo come fenomenologia*»¹¹⁷.

Questo punto fermo della riflessione heideggeriana sembra contrastare da subito, apertamente, con la sensibilità di Husserl circa i rapporti tra fenomenologia e ontologia, e quindi anche sulla questione del senso dell'essere. Husserl non è mai stato restio a trattare dei problemi riguardanti la possibilità di una metafisica o di una scienza dell'essere in senso assoluto, ma lo ha fatto per lo più nei termini di critica della conoscenza o nell'ambito

¹¹² Ivi, p. 13.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Ivi, 15.

¹¹⁵ Ivi, p. 17.

¹¹⁶ Ivi, p. 20.

¹¹⁷ Ivi, p. 51.

di una dispiegata e sistematica fenomenologia trascendentale a base intersoggettiva¹¹⁸. A Heidegger interessava invece essenzialmente l'*ontologia* a condizione però che fosse *fondamentale*, e quindi dotata della giusta caratura ermeneutica. Prescindendo dalla distinzione tra il livello formale e materiale delle ontologie, Husserl aveva riservato in gran parte all'ontologia una trattazione apofantico-formale¹¹⁹, legata cioè alla logica, tacciando oltretutto l'ontologia di essere praticata talvolta come «scienza dogmatica»¹²⁰. Ciò che Husserl sembra non riconoscere all'ontologia è un impianto rigorosamente trascendentale, per cui tra le varie difficoltà in cui essa si dibatte c'è che «in sé [...] l'*ontologia non è fenomenologia*»¹²¹. Il principale difetto che Husserl attribuisce all'ontologia riguarda il fatto che il suo modo di considerazione «è per così dire catastematico»¹²², e cioè essa si occuperebbe di determinate «unità» considerandole come identiche, come qualcosa di «saldo e definito», mentre il modo di procedere della fenomenologia costitutiva le assume nel loro flusso, analizzando i movimenti e le componenti di tali unità. Tale approccio «genetico» o «cinetico» è ciò che segnatamente distingue l'atteggiamento trascendentale della fenomenologia da ogni considerazione che parte da una genesi di ordine «naturale» o «naturalistico», com'era il caso ad esempio della «storia naturale della coscienza» attuata da Locke. In particolare, è nel caso delle ontologie reali che il problema emerge con nettezza, giacché per Husserl solo la fenomenologia può «educare a una visione compiuta» attraverso la propria struttura costitutivo-trascendentale. In questa direzione, Husserl travalica il senso dell'ontologia formale come «analitica», per evocare la funzione di «*un'altra ontologia formale*» riferita alla soggettività trascendentale, in cui si costituisce ogni ente di qualsiasi tipo¹²³ – un'immagine della fenomenologia trascendentale e dei relativi strati contro cui combatte l'analitica esistenziale heideggeriana, per la quale non è ammissibile il riscontro di una sfera dell'essere assoluto accreditata sulla base di considerazioni puramente gnoseologiche.

Certo, non è agevole attribuire tratti catastematici all'ontologia fondamentale heideggeriana, poiché l'analisi del senso dell'essere deve compiersi, invariabilmente, nell'orizzonte trascendentale della temporalità, come condizione che esprime il carattere dinamico dell'essere stesso, oltre naturalmente alla duplice apertura e al senso di progettualità che promana dalla strutturazione ontologica dell'esserci. Ma la posta in gioco era chiaramente un'altra, riguardava la fatticità che connota il carattere finito e storico dell'esistenza umana e la possibilità di sviluppare un'ontologia fenomenologica che non risentisse delle chiusure provenienti dall'impostazione husserliana, la quale non era stata in grado, per Heidegger, di attuare un ricorso impregiudicato alle cose stesse, che le consentisse di mantenersi aderente a tale piano. Ora, il problema diventa quello di come indagare, in senso fenomenologico, il dominio della soggettività trascendentale, per cui Heidegger si chiede, in contro-tendenza: «cosa significhi ego in senso assoluto a differenza del puramente psichico. Quale sia il modo d'essere di questo ego assoluto – in quale senso esso sia il *medesimo* dell'io fattuale, e in quale senso *non* sia invece lo stesso. Qual sia il carattere della posizione nella quale l'io assoluto è *posto* e in che senso non vi sia qui una positività (un *esser-posto*). L'universalità del problema trascendentale»¹²⁴.

Secondo Heidegger, la filosofia può risultare dogmatica non solo se rinuncia a interrogarsi in maniera adeguata sul senso dell'essere, ma anche se non approfondisce il tema dell'io, e in particolare se non affronta criticamente la natura dell'ego assoluto, che dev'essere trasformata essa stessa in un problema trascendentale. L'intera questione avanzata da Heidegger con estrema radicalità non si restringe quindi a una sorta di fraintendimento antropologico, ma resta orientata all'orizzonte di apertura dell'essere. In

¹¹⁸ Husserl (2017), p. 68 ss. (*Lezioni parigine*).

¹¹⁹ Cfr. Husserl (1966), pp. 175.

¹²⁰ Husserl (2002a), vol. II, p. 452, ma più in generale sul rapporto tra fenomenologia e ontologia cfr. pp. 448 ss.

¹²¹ Ivi, p. 496 (Appendice I).

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Husserl (1966), p. 333.

¹²⁴ Husserl (1962, 1968), p. 602 (*Lettera a Husserl del 22.X.1927*, Allegato 2, trad. adattata).

tale prospettiva, l'analitica esistenziale sembra ricongiungersi, in termini di problematica trascendentale, all'analitica di Kant, di cui forse Heidegger persegue la realizzazione più estrema. Ne discende che «la differenza tra me e Husserl non consiste semplicemente nel fatto che Husserl sviluppa in maniera del tutto astratta il problema della fenomenologia (e che io avrei posto ulteriormente il problema della coscienza), ma nell'essere fondamentalmente diversa la questione da me posta. Essa è rivolta all'essere dell'esserci in generale, al fine di procurare terreno alla metafisica. Dietro a ciò vi è la mia convinzione che la metafisica e la filosofia in generale non possano affatto essere poste su un fondamento esatto, e che sono impossibili nel senso di una scienza rigorosa. Al contrario, la filosofia si muove necessariamente in un abisso che, a dire il vero, è aperto solo fino a che si è in presenza di un filosofare concreto»¹²⁵.

Con un riferimento un po' troppo datato allo scritto in cui Husserl si proponeva di definire la peculiare scientificità della filosofia, distinguendola da quella delle scienze in senso stretto¹²⁶, Heidegger dà seguito alla critica magistralmente istruita sul "concetto" tradizionale di essere e su ogni tipo di ontologia improntata all'obiettivismo scientifico, trascurando di richiamarsi però agli incrementi tematici della fenomenologia trascendentale e di osservare che la filosofia per Husserl, già a quell'altezza, non esprimeva solo un'esigenza conoscitiva di ordine assoluto, ma riteneva inseparabile da essa anche l'indagine inerente alla volontà e al valore, al punto che per la fenomenologia husserliana l'essere non può venir colto indipendentemente dal valore. Prendendo le mosse dalla medietà della vita quotidiana e dalla comprensione pre-ontologica dell'essere, Heidegger indirizza la propria indagine a scandagliare quell'ontologia fenomenologica che, nei suoi tratti costitutivi, configura un'analitica che è a un tempo venata di trascendentalità e concretezza. In quest'atmosfera rinnovata, l'essere e il relativo senso non sono quindi mai esauribili sotto il profilo di una mera costituzione oggettuale, ma vanno investiti di un'interrogazione che porta ai limiti del fondamento metafisico, facendo dell'analitica esistenziale il naturale superamento della metafisica e dell'ontologia fondamentale il definitivo rifiuto della fenomenologia trascendentale. Heidegger si allontana dal campo della soggettività trascendentale per applicarsi all'analisi dell'esistenza e dell'essere-nel-mondo, ricercando il principio di conoscenza all'interno del *Dasein* stesso, in cui convivono, senza fratture, una dimensione ontologica e un orientamento mondano, per cui si può anche dire che la trascendenza del mondo restituisca, sotto il profilo dell'espressione simbolica, l'apertura all'essere come trascendente assoluto. La profonda revisione dell'armamentario concettuale su cui sembrava reggersi la fenomenologia trascendentale porta Heidegger a criticarne il cosiddetto sbocco idealistico, non scartando però affatto il tema della trascendenza ontologica. In apparenza, il rilievo dato alla struttura esistenziale dell'essere-nel-mondo sembrerebbe aver sottratto Heidegger a influenze idealistico-trascentali, ma a uno sguardo più attento la perpetua interrogazione sull'essere che attraversa la nostra esistenza, unitamente al tentativo di cogliere – sulla scorta dell'interpretazione aristotelica di Brentano – il fondamento unitario dell'essere e di ricondurne la molteplicità dei sensi a un principio di segno univocistico, non fanno che diffondere nella trama dell'esistenza il richiamo idealistico-trascentale per la trascendenza dell'essere, rendendo meno perspicue le ragioni del suo dissidio con la fenomenologia trascendentale husserliana.

Bibliografia

- Gadamer, H.-G. (1994), *Il movimento fenomenologico*, trad. it. e nota introduttiva di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari.
 Heidegger, M. (1968, 1979), *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze.

¹²⁵ Heidegger (1997), p. 310.

¹²⁶ Cfr. Husserl (1994/2005).

- Heidegger, M., *Frühe Schriften (1972-19782)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, F.-W. von Herrmann (Hrsg.), Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1973), *In cammino verso il linguaggio*, trad. it. a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (1985), *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M.E. Reina rivista da V. Verra, con *Introduzione* di V. Verra, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1986), *Logica. Il problema della verità*, trad. it. U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986.
- Heidegger, M. (1987, 1994), *Segnavia*, trad. it. a cura e con un *Glossario* di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1988, 19912), *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di Silvia Caianiello e presentazione di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1990a), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. di A. Fabris e *Introduzione* di C. Angelino, il melangolo, Genova 1990.
- Heidegger, M. (1990b), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, con introduzione e cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1990c), *Principi metafisici della logica*, trad. it. a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1991), *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1992), *Seminari*, trad. it. di M. Bonola, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1997), *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929)*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 28, C. Strube (Hrsg.), Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1999), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, trad. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1998, 2004), *Il concetto di tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (2000), *Seminari di Zollikon*, trad. it. a cura di A. Giugliano e E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2002a), *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2002b), *Interpretazione fenomenologica della "Critica della ragion pura" di Kant*, trad. it. di R. Cristin e A. Marini, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2007), *Tempo e Essere*, trad. it. di C. Badocco, nuova edizione italiana, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (2008), *Logica e linguaggio*, trad. it. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano.
- Heidegger, M., Jaspers, K. (2009), *Lettere 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, trad. it. di A. Iadicicco, Raffaello Cortina, Milano.
- Heidegger, M. (2012), *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, trad. it. di A. Canzonieri, a cura di V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M. (2017), *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, trad. it. di A. Spinelli in collaborazione con J. Pfefferkorn, a cura di F.G. Menga, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M. (2018), *Introduzione all'indagine fenomenologica*, trad. it. di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano.
- Husserl, E. (1962, 1968), *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, Bd. IX, W. Biemel (ed.), Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, E. (1966), *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, trad. it. di G.D. Neri con Presentazione di E. Paci, Laterza, Bari.
- Husserl, E. (1968), *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, R. Ingarden (Hrsg.), Nijhoff, Den Haag.

- Husserl E. (1968/2005), *Ricerche logiche*, 2 voll., tr. it. a cura di G. Piana, il Saggiatore, Milano, Net, Milano.
- Husserl, E. (1988), *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, in *Husserliana* Bd. XXVII, Th. Nenon-H.R. Sepp (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (1990), *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, trad. it. di C. La Rocca, con introduzione di G. Funke e postfazione di M. Barale, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*, in *Husserliana - Dokumente*, Bde. X, K. Schuhmann in Verbindung mit E. Schuhmann (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl E. (1994/2005), *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. it. di C. Sinigaglia, con *Introduzione* di G. Semerari Laterza, Roma-Bari.
- Husserl E. (1997), *Glosse a Heidegger*, trad. it. e *Introduzione* di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano.
- Husserl, E. (2001a), *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, Franco Angeli, Milano.
- Husserl, E. (2002a), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., trad. it. a cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, Einaudi, Torino.
- Husserl, E. (2002b), *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), in Id., *Husserliana* Bd. XX/1, U. Melle (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, E. (2008a), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, con introduzione di W. Biemel e prefazione di E. Paci, il Saggiatore, Milano.
- Husserl, E. (2008b), *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. it. a cura e con un saggio introduttivo di V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- Husserl, E. (2016), *Lezioni sulla sintesi passiva*, trad. it. e *Premessa* di V. Costa, La Scuola, Brescia.
- Husserl, E. (2017), *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. di A. Canzonieri, con *Introduzione* di V. Costa e *Postfazione* di A. Canzonieri, La Scuola, Brescia.
- Landgrebe, L. (1974), *Itinerari della fenomenologia*, trad. it. e *Nota* di G. Piacenti, Marietti, Torino.
- Merleau-Ponty, M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano.
- Scheler, M. (1973), *Die deutsche Philosophie der Gegenwart (1922)*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. VII, M.S. Frings (Hrsg.), Francke, Bern-München.
- Volpi F. (1984), "La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger", 1, *Teoria*, pp. 125-162.
- Volpi F. (a cura di) (1997, 2005), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari.

THOMAS SHEEHAN*

**Hiding in Plain Sight:
Κίνησις at the Core of Heidegger's Work.
Prolegomenon**

Abstract

Thesis: The tacit presupposition underlying all of Heidegger's work, both early (regarding *Dasein*) and late (regarding *Ereignis*), was his retrieval of the unsaid in Aristotelian *κίνησις*. As the prologue to a work-in-progress, this essay discusses how Heidegger's approach to phenomenology laid the groundwork for his rereading of *κίνησις*. Heidegger argued that Aristotle (1) understood *κίνησις* ontologically as a form of being and (2) worked within an implicit proto-phenomenological reduction of being (*οὐσία*) to intelligibility (*παρουσία*). Heidegger, in turn, interpreted *παρουσία* in terms of *ἀλήθεια* on three distinct but interrelated levels. This prologue prepares the way for a discussion of Heidegger's readings of *Physica* III 1-3 and *Metaphysica* IX and their impact on the topics of *Dasein* and *Ereignis*.

Keywords: Aristotle, Heidegger, *kinesis*, Movement, Phenomenology

Alles ist Weg

On May 12, 1971, at his home in Freiburg/Zähringen, Heidegger told a young visitor that if he wanted to understand Heidegger, he first had to understand the two interrelated issues that had guided him to the heart of his thinking:

- Husserl's categorial intuition of being in *Logical Investigations*, vol. 2, VI/6 and
- Aristotle's doctrine of *κίνησις* in *Physics* III 1-3.

The first text, he indicated, led him to revise his earlier understanding of the second. That is, once he correctly understood it, phenomenology reshaped his reading of *κίνησις* in Aristotle¹.

The basic presupposition informing all of Heidegger's work, both early and late, is his retrieval (*Wiederholung*) of the unsaid in Aristotle's *κίνησις*. Like any fundamental presupposition, this one operates in the background of everything he wrote; and yet if *κίνησις* is the secret presupposition of Heidegger's work, it is a presupposition hiding in plain sight. It massively informs his early courses on Aristotle as well as the famous 1922 *Natorp-Bericht*, his first major text on Aristotle, where the term *Bewegung* is mentioned 52 times in a 51-page manuscript². In a 1928 seminar he declared that human being is the *Urbewegung*, and that as such, we can understand the being of things only as a form of movement³. Or in the language of *SZ*: insofar as we are existential *κίνησις* (*Zeitlichkeit*), we

* Stanford University, Stanford, California.

¹ At the meeting, Heidegger expressed his hope for an English translation of his *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles Physik β 1*, Heidegger (1967b), pp. 239-301. The English translation appeared five years later: Heidegger, (1976-a), and with slight revisions a dozen years after that in Heidegger (1998). The German text is now found in Heidegger (1976b, 2004), GA 9, pp. 309-371.

² Heidegger (1989 and 2014).

³ GA 83, p. 256.23. See also note 6 below (with both *SZ* and the GA texts, the page number is followed, after a period, by the number of the line or lines on that page).

necessarily understand being as ontological *κίνησις* (*Zeit*). Indeed, the bond between *Dasein* as *κίνησις* and *Sein* as *κίνησις* is itself kinetic⁴. That fact is the source of his discussions of *Ereignis* throughout the last forty years of his career.

And yet this fact is hardly mentioned in the scholarship. The result: the less the centrality of *κίνησις* in Heidegger's work is thematized, the harder his work is to understand, whether that be the formative pre-SZ courses, or the volumes published in his own lifetime, or the thousands of notes that populate the later volumes of his *Gesamtausgabe*.

What follows is the prologue to a longer work-in-progress on Heidegger's retrieval of the unsaid in Aristotle's *κίνησις*. The complete text analyzes (1) Heidegger's phenomenological reinterpretation of *κίνησις* and (2) some consequences that has for rereading Heidegger's corpus. The work draws on the whole of the *Gesamtausgabe*, as well as on the student protocols from his seminars as found in GA 83, supplemented by the contemporary handwritten and typed notes of Helene Weiss and her nephew Ernst Tugendhat, which are archived at Stanford University's Green Library⁵. This prologue, on the other hand, focuses more narrowly on how Heidegger's approach to phenomenology laid the groundwork for his rereading of *κίνησις*.

What Heidegger said in 1951 about reading Nietzsche – «first study Aristotle for ten or fifteen years» – applies as well to studying his own works⁶. Aristotle famously declared that if you do not understand *κίνησις*, you cannot understand *φύσις*, and Heidegger might gloss that with: and if you don't understand *κίνησις*, you'll never understand *Dasein*, much less *Sein* as *φύσις*⁷.

As Heidegger intimated in 1971, his interpretation of *κίνησις* was radically reshaped by a *phenomenological* reading of Aristotle. But what does that mean? In order to answer that question this prologue unfolds as follows:

1. Phenomenological experience
2. Intentionality and the self
3. The phenomenological reduction
4. *Sein* reinterpreted as *Anwesen* and *κίνησις*
 - re *Sein* as presence
 - re *Sein* as constancy
5. *Ἀλήθεια* as *κίνησις*: three moments
 - *Ἀλήθεια*-1: The dynamic realm of intelligibility that we ourselves are
 - *Ἀλήθεια*-2: The understoodness of something
 - *Ἀλήθεια*-3: The *correct* understoodness of something

Phenomenology is often described in terms of the structure of intentionality and the method of description, and that is helpful as far as it goes. But those two elements need to be unpacked in order to highlight the fundamental features of phenomenological method that are specific to Heidegger.

⁴ Re "kinetic," see GA 83, p. 20.3: *kinetisch*.

⁵ I am grateful to Professor Tugendhat for inviting me to photocopy Helene Weiss's handwritten *Nachschriften* at Heidelberg University (January 1974), along with his own typewritten notes from Heidegger's later courses. Particularly helpful for the present essay has been Weiss (1920-1949), especially her *Mitschrift* of Heidegger's 1928 seminar on *Physics* III found in Box 2, Folder 7.

⁶ «First study Nietzsche»: GA 8, p. 78.9. The statement also describes Heidegger's own *Lehrjahre* from 1907 on. Cf. Sheehan (1988).

⁷ *Physica* III 1, 200b 14-15.

1. Phenomenological experience

Description, for Heidegger, is always the description of phenomenological experiences, which are not detached, theoretical observations but first-person “lived” engagements with what is given in experience (*das Was*) and, more importantly, with the *givenness* of what is given (*das Wie*). Such experiences are laden with tacit presuppositions, both positive and negative, which need to be sorted out and adjudicated.

The most fundamental presupposition (most fundamental because the denial of it only instantiates it)⁸ is that both the *act* and the *object* of experience are already embedded in meaningfulness (*Bedeutsamkeit*). That is because we are *τὸ ζῶον λόγου ἔχον*, where *λόγος* primarily refers to “gathering into meaning” rather than to the consequences of that: the ability to interpret, speak, and reason⁹. As a result, the object of lived experience is not sense data as a first stage in construing something as intelligible. Quite the contrary, even in its perceptual moments experience is entirely suffused with *λόγος*, right down to one’s fingertips. The object of experience, *as experienced*, is meaningful from the start.

What is more, we experience objects not as separate, individual things but instead as related to other things within a meaningful context (*Welt*) that is unified by a certain regard (*Woraufhin*) based on a provisional “reason why” (*Worumwillen*, *οἷ ἕνεκα*). In turn, that “reason why” is traceable back to the enactment (*Vollzug*) of the experience in its relation (*Bezug*) to what is experienced (*Gehalt*) – that is, phenomenological experience is structured in terms of *Vollzugsinn*, *Bezugsinn*, and *Gehaltsinn*¹⁰. And finally, phenomenological experience is neither presuppositionless nor blind to its presuppositions. For Heidegger those presuppositions are always subject to deconstruction (*Abbau*), so that, once analyzed and seen for what they are, they can be accepted, revised, or rejected.

In short, phenomenological description is focused on one’s direct, first-person, meaning-fraught experience of persons and things that, as experienced, are themselves meaningful – experiences structured in terms of a “how” (the *Vollzug* and its *Bezug zu*) and a “what” (the *Gehalt* to which the experiencing is directed). The term “first-person” applies first of all to the singular “I” in *propria persona*, but in order to be confirmed as adequate, those experiences have to be submitted to the give-and-take of a *συμφιλοσοφεῖν* with the plural “we”¹¹.

2. Intentionality

Intentionality is often described as: “consciousness is consciousness of something”. That, too, is true as far as it goes, but it can lend itself to the mistaken notion of an inside-versus-outside, the self as an interior subject reaching out to exterior objects, which it then drags back into the closet of consciousness. But for Heidegger there is no self “inside” as over against the world “outside”, insofar as the self is always already “outside” and whatever interiority it possesses lies wholly within its exteriority¹². This is because of what we saw above: everything in human experience, including the act of experiencing itself, is already *in-der-Welt*, embedded in meaningfulness¹³. There is no *hors texte*, no “outside of meaning” – except, of course, in death.

Modern philosophy begins with the insight that we cannot know a *thing* without *knowing*

⁸ That is, via argument by retorsion (*περιτροπή τοῦ λόγου*). See Sextus Empiricus (1958), II, 128.

⁹ On *λόγος* as gathering into meaning: GA 9, p. 279.1-7. Re *τὸ λόγον ἔχον* see *De anima* III 9, 432a 31, *Ethica Nicomachea* I 13, 1102b 15 and 1103a 2; V 15, 1138b 9; VI 1, 1139a 4; etc.

¹⁰ GA 61, p. 53.

¹¹ Re “I”: see GA 2, p. 56, n. “a”: “je ‘ich’”. Re *συμφιλοσοφεῖν*: *Ethica Nicomachea* IX 12, 1172a 5.

¹² On “draußen” and “Draußensein” see SZ, pp. 62.13: immer schon “draußen”; 62.15f.: Draußen-sein; also 162.25-27. Cf. Aquinas (1948-1950), ST I, 14, 1c: «Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius» – and yet he adds a problematic “in”: «Nam species cogniti est in cognoscente».

¹³ SZ, p. 87.19-20: *In-der-Welt-sein = Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit*.

that thing. This awareness led to the *Wende zum Subjekt*, the “turn to the subject” that, already operative in elements of late Scholasticism, eventually charted a path through Descartes to Kant and beyond¹⁴. Reflecting on the achievements of 17th- and 18th-century science, Kant saw that knowledge is active as well as passive, not just receptive but also spontaneous and projective, so much so that «we know apriori of things only what we have [already] put into them»¹⁵. But for Heidegger, the a priori constitution of known objects is not the work of an “interior subject”, whether psychological or transcendental¹⁶. All efforts to discover that subject through introspection come up empty – precisely because there’s nobody at home. In the words of the early Husserl, «I must admit frankly that I am entirely unable to find this ‘I’, this primitive, necessary center of relations»¹⁷.

Looking for the self “inside” always comes too late, insofar as the self has long since escaped such Plotinian-Augustinian interiority and can be found only “outside” in the world of meaning¹⁸. Heidegger speaks of such ontic-existential intentionality as *Aussein auf etwas (qua ratio cognoscendi)*, whereas he locates its ontological-existential foundation in *Existenz* as transcendence (*qua ratio essendi*)¹⁹. Moreover, he claims that long before Brentano and Husserl had rediscovered the intentionality of consciousness, Aristotle had expressed his inchoate awareness of it in terms of the *ψυχή* as *πῶς πάντα*, as did Aquinas with the *anima* read as *ens quod natum est convenire cum omni ente*²⁰. Neither of them, however, saw *Existenz-qua-transcendence* as undergirding intentionality.

3. The phenomenological reduction

Phenomenology is not primarily a “turn to the subject.” In describing intentionality as “consciousness of something”, the emphasis falls on neither “consciousness” (the subject) nor the “something” (the object), but squarely on the “of”. Intentionality has to do primarily with the correlation or togetherness (*das Zusammengehören, τὸ αὐτό*) between the *Wie* and the *Was*, between the enactment of experience and its content. As Heidegger puts it, «the philosophizing person... belongs together with the matters being treated»²¹. Rather than a turn to the subject, phenomenology is a return to where we always already live without noticing it, namely in and as the ever-operative correlation. For Heidegger as much as for Husserl, phenomenology is always correlation research, where the correlation is like a transparent medium, a *μεταξύ* that operates in intellection analogously to how Aristotle’s *τὸ διαφανές* works in sensation. In the natural attitude, we look *through* the medium– i.e.,

¹⁴ Re late scholasticism see Metz (1962).

¹⁵ KrV, B xviii.

¹⁶ Re constitution in Heidegger see GA 9, p. 244.25-28: *Ausmachen; in her Blick heben; das Gesichtete feststellen*; ibi, p. 261.24: *ausgemacht*; and ibi, p. 264.2-22.

¹⁷ Husserl (1984) V § 8, p. 374.1-3: «Nun muß ich freilich gestehen, das ich dieses primitive Ich als notwendiges Beziehungszentrum schlechterdings nicht zu finden vermag» – only later to find it: see ibi, p. 364 n.: «Die sich in diesem Paragraphen [= § 4] schon aussprechende Opposition gegen die Lehre vom ‘reinen’ Ich billigt der Verf. wie aus den oben zitierten *Ideen* [I, § 57, § 80] ersichtlich ist, nicht mehr». Before Husserl replaced “the stream of consciousness” with his newly discovered transcendental subject, he held that the phenomenological correlation conjugated the enactment of an intentional act with its object.

¹⁸ See Plotinus (1951-1973), II p. 288 = V 1, 12.13-14: *εἰς τὸ εἶσω ἐπιστρέφειν*. *Ibidem.*, III p. 256 = VI 7, 14.12: *ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ*. Ibi, p. 299 = VI 8, 18.1-2: *μηδὲν ἔξω ζητεῖ αὐτοῦ ἀλλ’ εἶσω*. Ibi, p. 299 = VI 8, 18.3: *εἶσω ἐν βᾶθει*. Augustine (390), «Noli foras ire, in teipsum redi», p. 154.23.

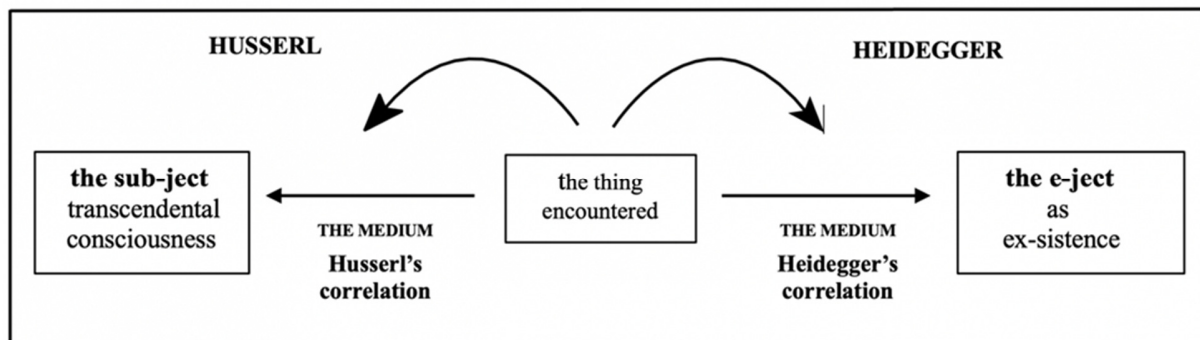
¹⁹ *Aussein*: Heidegger (1989), p. 240.21. *Ratio cognoscendi, ratio essendi*: GA 24, p. 91.20-22. Cfr. Thomas Aquinas (1948-1950), *Scriptum super sententiis*, d. 14, q. 1, a. 1, s. 4. At GA 83, p. 21.24 Heidegger calls transcendence «das ursprünglichste Entgegenkommen gegenüber...».

²⁰ Respectively *De anima* III 8, 431b 21 and *Quaestiones de veritate* I, 1, c, cited at SZ, p. 14.6 and 14.20-21. In SZ Heidegger mistakenly omitted the word *πάντα* at p. 14.6. On February 13, 1952, in his course *Übungen im Lesen* he noted: «Das *πάντα* ist in S.u.Z. aus Versehen herausgeblieben»: cited from the Tugendhat Nachschrift, p. 45.8-9 (see note 6 above). Heidegger’s remark is omitted at GA 83, p. 654.8.

²¹ GA 9: 42.25-26.

ignore it – as we focus entirely on objects²².

The phenomenological reduction leads our gaze back (cfr. *re-ducere, zurück-führen*) from our absorption in objects to that transparent medium, the “in-between” (*das Inzwischen*), where experiencing is ineluctably bound to the experienced. Although Husserl had failed to find the pure ego when writing *Logical Investigations*, he eventually discovered it by working “backwards” from the phenomenological correlation to the transcendental subject as constituting the known object. Heidegger, however, moved in the opposite direction. He agreed with Husserl that the reduction refocuses our attention on where we always already stand without noticing it. But that meant leading the gaze not backwards to the self as sub-ject but *forward* to the self as e-ject, thrown ahead (*geworfen-entworfen*), as possibility among possibilities²³.



Heidegger wrote to Husserl in 1927, «Transcendental constitution is a central possibility [not of the transcendental ego but] of the *Existenz* of the factual self»²⁴, where *Existenz* refers to the ontological condition of “being made to stand out ahead” (cfr. *ἐξίστημι*, to be projected). Hereinafter I will translate *Existenz* – the being of *Dasein* – as “ex-sistence”, hyphenated and misspelled in order to bring out this etymology²⁵.

As Aron Gurwitsch famously declared, after the phenomenological reduction «there are no other philosophical problems except those of sense, meaning, and signification»²⁶. Through the reduction we come to see things explicitly as meaningful (*bedeutsam*) where “meaningful” means “*mich-bezogen*,” intelligibly related to me²⁷.

The medium to which the phenomenological reduction directs our gaze is *the* fundamental issue of all Heidegger’s work: *das Urphänomen, die Ur-Sache, die Sache selbst*²⁸. Throughout his career he gave it various titles, each of them with a distinct nuance but all of them ultimately ex aequo:

die Mitte
das Seyn
das Da

die Lichtung
die Welt
die Gegend

das Offene
das Inzwischen
die Gegnet

²² On *τὸ διαφανές* see *De anima* II 7, with *μεταξύ* at 418a 20.

²³ Cfr. *ἐπαγωγή*: GA 9, p. 244.12-35 and 264.2-22.

²⁴ «Die transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst», Heidegger (1962), p. 601-602.

²⁵ Like *ἵστημι, ἐξίστημι* is a *causative* verb with the meaning: *to be made* to stand out ahead, which Heidegger will interpret with his term *Geworfenheit*.

²⁶ Gurwitsch (1947), p. 652.8-9, italicized in the original.

²⁷ GA 62, p. 105.12-13.

²⁸ GA 14, p. 81:13-14.

das Ereignis
der Ort
die Wahrheit
das Wesen der Wahrheit
das Geheimnis
Ἀλήθεια

der Zeit-Raum
der Wesensort
das Sein der Wahrheit
die Wahrheit des Wesens
das Heilige
Φύσις

der Entwurfbereich
das Freie
die Wahrheit des Seins
das Wesen des Seins
der letzte Gott
τόπος (etc.)

But to speak of *die Sache selbst* as a “transparent medium” runs the twofold risk of considering it as *separate* from us, and as *static*, an inert something that we peer through in order to see things as meaningful. Even Heidegger’s description of it as an open space that we traverse can contribute to that misunderstanding by bringing together in one metaphor those two misleading tropes²⁹. Far from being static (as terms like “the clearing” and “the open” might suggest), this medium is utterly dynamic – precisely because it is *our own ex-sistence* as the *Ur-κίνησις*, the existential movement that issues in the meaningful presence of things. Ex-sistence is intrinsically kinetic, ever *unterwegs*, always becoming. Never static, we are always “stretching out ahead” as the *ability* to make sense of things in terms of the possibilities we are thrown into³⁰. The dynamic medium of sense is ourselves, living «In the middle, not only in the middle of the way / But all the way....»³¹.

4. *Sein as Anwesen and κίνησις.*

Heidegger argues that in classical Greek ontology a fundamental characteristic of “being” is *constant presence, ständige Anwesenheit*. However, the phenomenological reduction institutes a revolution in that notion and therefore in the foundations of Greek metaphysics. When Heidegger declared that “Only as phenomenology is ontology possible”³², he was implicitly announcing the deconstruction of the ontology of constant presence.

First, “*presence*”. After the reduction, what the tradition had previously spoken of as *οὐσία, εἶναι, esse, Sein*, etc. radically shifts location, it is no longer found “within” a thing, as its in-itself-ness in the sense of what and how that thing is apart from human experience³³. How could we know such in-itself-ness? We have no experience of things without *experiencing* them; and the only place where things are given as intelligible is in correlation with experience. Thus the phenomenological revolution begins by reorienting our attention to the *givenness* of things, to *how-they-are-given* as our only access to *what-is-given*. The shift is from the in-se-ity of traditional metaphysics to the pro-me-ity of first-person experience, from *οὐσία* as “is-in-itself” to *παρ-ουσία* as “is-as-given-to-me” (*παρὰ τῷ ἀνθρώπῳ*)³⁴. “Being” as a thing’s *inseitas* disappears from Heidegger’s work. At best he will use the word “*Sein*”

only as a provisional term. Consider that [in Greek thought] *Sein* was originally called

²⁹ GA 15, p. 380.6: *eine offene Weite zu durchgehen*. Cfr. GA 14, p. 81.35 and 84.3-4 and GA 7, p. 19.12.

³⁰ Re *erstrecken*, see SZ, pp. 374.32-33 and 375.2; cfr. ibi, pp. 371.33, 373.11, etc.

³¹ Eliot (1969), p. 179, with a clear nod to Dante’s «Nel mezzo del cammin di nostra vita».

³² SZ, p. 35.36-37.

³³ Cfr. Aristotle, *ἔξω ὄν και χωριστόν* and *ἔξω [τῆς διανοίας]* at, respectively, *Metaphysica* XI 8, 1065a 24 and VI 4, 1028a 2.

³⁴ On “in-itself-ness” after the reduction see SZ, p. 71.37-38: «Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‘an sich’ ist» and ibi, 74.29-31: «Das eigentümliche und selbstverständliche ‘An-sich’ der nächsten ‘Dinge’ begegnet in dem sie gebrauchenden... Besorgen»; also ibi, pp. 75.23-25; 87.19-23; 106.34-36; 118.3-5; etc.

“presence” in the sense of a thing’s staying-here-before-us-in-disclosedness³⁵.

That last phrase – *her-vor-währen in die Unverborgenheit* – is Heidegger phenomenological reconstruction of the tradition’s “being” in terms of the meaningful presence of something to someone. The German phrase expresses three things:

1. *the locus* of meaningful presence: the lived world of human concerns (-*vor*-);
2. *the relative stability* of that meaningfulness (*währen*); and
3. *the phenomeno-ontological movement* of a thing *from* being not understood *to* being now understood (*her- ... in die Unverborgenheit*).

One of the early Heidegger’s insights was that Aristotle employs an implicit, proto-phenomenological approach to the question of being insofar as he tacitly understands *οὐσία* as *παρουσία*, the presence of things in correlation with *λόγος*. Heidegger highlights a phrase that Aristotle uses time and again: *τὸ ὄν λεγόμενον*, a thing insofar as it is taken up into meaning. We can “take a look” at things but not at being. The being of something does not come into view unless and until the thing is subsumed into intelligibility (*λεγόμενον*) and understood *as this or that*, i.e., as *being this or that*³⁶.

Before Plato and Aristotle took up the word *οὐσία* as a technical philosophical term, it already had the common, everyday sense of “that which is one’s own, that which one possesses” (*die Habe*)³⁷. Heidegger writes:

In Greek *οὐσία* means things – not just any things but things that in a certain way are *exemplary in their realness*³⁸, namely the things that *belong* to you, your goods and possessions, house and home (what you own, your wealth), what is at your disposal. These things – goods and possessions – are able to stand at your disposal because they are *fixed, steadfastly within your reach*, at hand, present in your immediate environment. What makes them exemplary? Our goods and possessions are invariantly within our reach. Ever at our disposal, they are what lies close to us, they are right here, presented on a platter; they are *constantly present*³⁹.

Basing themselves on that everyday sense of the word, Plato and Aristotle adopted *οὐσία* as a philosophical term, where it has the double sense of both a *thing* and its *thingness* (= its being) and thus can refer equally to either things *in* their being or the being *of* things (*das Seiende in die Seiendheit* or *die Seiendheit des Seienden*). But Heidegger goes a step further and reads *οὐσία* phenomenologically in terms of *intelligibility* (*παρ-ουσία*: things as intelligible or the intelligibility of things). Presence / *παρουσία* / *Anwesen* is not mere spatial presence or even ownership (possession, as in the text above). For Heidegger, it is first of all the *understandability* of things, which is the foundation of every other relation

³⁵ GA 7, p. 234.13–17; cf. GA 83, p. 213.24–25. Re «before us»: ibi, p. 214.8: “*Unverborgenheit wo, wie? D.h. wofür an? Für den Menschen*”

³⁶ Cfr. *ἡ κατὰ τὸν λόγον λέγειν*: *De interpretatione* 5, 17a 21 and 10, 19b 5.

³⁷ Heidegger (1989), p. 253.25.

³⁸ I here translate “*Sein*” as “*realness*” in the sense of an entity’s existence in what one takes to be “the nature of things.” See GA 84, 1, p. 396.9-10 and Suarez (1960-1966), XXXI, I, 2: «*Esse aliquid in rerum natura*» and «*aliquid reale*».

³⁹ GA 31, p. 51.11-15 and 51.31-52.3 See also GA 9, p. 260.7-18 and GA 40, p. 65.17-24. Cfr. Locke (2003), p. 111: «To have a property in something» (chapter V § 25). According to *Theaetetus*, 144c 7 Theaetetus’ father, Euphronius, left behind «an exceedingly large fortune» (*οὐσίαν μάλα πολλήν*). At *Republic* VIII, 551b 2-3 Plato has it that no one shall hold office whose property or possessions (*οὐσία*) do not reach the required amount. (Heidegger comments on this last text at GA 34, p. 326.1-4.) Heidegger translates *οὐσία* at *Phaedrus* 240a2 as «*das vorhandene Verfügbare*»: GA 83, p. 118.8. See «zur Verfügung anwesend» at GA 33, p. 179.25–26.

we may have with the thing, such as owning it or being aware that it is spatially near or far. The first step in Heidegger's phenomenological revolution was to reread the ontology of Plato and Aristotle within the parameters of the phenomenological reduction.

Second, "constancy". In Heidegger's world, everything is a matter of movement: *Alles ist Weg*⁴⁰. His *Gesamtausgabe* bears the motto «Wege – nicht Werke» in order to indicate that those 102 volumes are examples not of thoughts set in stone but of the *movement* of his thinking. The phenomenological reduction brackets the traditional notion of "being" as the out-there-now-real-ness of things in order to focus on the dynamic correlation whereby the meaningful presence of things gets opened up to understanding. And for Heidegger that correlation is our own ex-sistence as movement, the *Ur-κίνησις* that is ever stretched ahead and constrained to understand the meaningful presence of things as itself kinetic. When reread as meaningfulness, presence is no longer a *constant, unchanging* presence. However, it is a *stable* presence: it can be understood and understood correctly, even if that understanding holds only for a while before being surpassed or proven wrong or forgotten. Meaningful presence as the intelligibility of a thing is both stable and kinetic⁴¹.

In brief, Heidegger's first step in the phenomenological revolution was to deconstruct the traditional notion of being as presence in order to reconstruct it as intelligibility. But the second step entailed deconstructing being as static constancy and reconstructing it as ontological becoming: *κίνησις* as the movement of *ἀλήθεια*. That movement is not a pure, unchanging presence but a pres-abs-ence, the ever-on-going movement of *becoming* intelligible: *Anwesenung*. In a way that is analogous (but only analogous) to Nietzsche, Heidegger took the characteristics that Greek philosophy had reserved for *being* and stamped them on *becoming*⁴².

Heidegger deconstructs constant presence in order to reconstruct it in terms of *ἀλήθεια* as *κίνησις*. But what kind of movement is that?

5. *Ἀλήθεια* as *κίνησις*: three moments.

Heidegger distinguishes between ontic things-in-motion (*das Bewegte*) and the ontological movement (*Bewegtheit*) that accounts for their being in motion. Both I and my dog Fido notice that things move: we see them change their place, size, properties, and so on. But Fido cannot envision *movement* as the being of those things because, even though he is a very smart ζῷον, he lacks the prerequisite for noticing being: *τὸ λόγου ἔχειν*.

The first step in the phenomenological revolution, we said, consists in regarding everything – and above all the *being* of everything – only within the correlation, where things and the way they are present are opened up to understanding. The Greek term for "opened up to understanding" takes the form of a double negative: *ἀ-λήθ-εια*, "not hidden". As Heidegger understands it, *ἀλήθεια* names a thing's ontological movement into intelligibility at three distinct but interrelated levels, the first two of which are not at all a matter of "truth".

⁴⁰ GA 12: 187.2.

⁴¹ Plato has Socrates gloss Heraclitus frag. 91 as: *δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης* (*Cratylus* 402a 9-10). Aristotle says Cratylus went Heraclitus one better by holding that no one could step into the same river *once* (*ᾗτεο οὐδ' ἀπαξ*, *Metaphysica*, II 5, 1010a 15). When it comes to the stable fluidity of intelligibility, it seems Heidegger would side with Heraclitus.

⁴² Cfr. «Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen», Nietzsche (1980), VIII, 1, n. 617, p. 320.15. Cfr. Heidegger on *ἐνέργεια* at GA 83, p. 13.8: «Werden» ("Sein" "ist" "Werden") – Hegel!»

ἀλήθεια-1: The dynamic realm of intelligibility that we ourselves are.

In the presence of ex-sistence as the kinetic sphere of meaning, everything becomes *able to be known*. This movement into intelligibility-as-such is the first and most fundamental form of ontological *κίνησις*. It is what Heidegger calls *Anwesen für das Verstehen*, what Aquinas called *convenientia ad intellectum* or *praesentia intelligibile*, and what I will call “presence to mind”⁴³. At this level, things are rendered knowable but are not yet actually known. The degree of a thing’s intelligibility is measured by the degree of the thing’s reality⁴⁴, and for Heidegger, perfect intelligibility – the ability to be purely and completely known (cfr. the divine *νόησις νοήσεως*) – is nowhere to be found in first-person phenomenological experience⁴⁵. *Ἀλήθεια-1* is always and only the movement of *becoming* intelligible.

ἀλήθεια-2: The understoodness of something.

That which *can* be known becomes *actually* known only when a specific person encounters a thing intelligently in theoretical or practical activity. As Aristotle puts it, the thing then moves from being “hidden from understanding” to being “no longer hidden” (*λανθάνειν* → *μὴ λανθάνειν*), from not-being-known to being-known (*ἀγνοουμένον* → *γινωσκόμενον*)⁴⁶. Note, however, that *ἀλήθεια-2* as *κίνησις* is not of itself a movement into “truth” as *adaequatio intellectus et rei*, the correct understanding of something. Instead, it is only a thing’s movement into understoodness simpliciter, into being taken as something (*ἕν κατὰ τινὸς σημαίνειν*)⁴⁷ even if the understanding is wrong.

For example, say I tell a first-year philosophy student that Socrates was born in Thebes. If she is familiar with the references of “Socrates”, “born in”, and “Thebes” (and if she believes what I have said), in her case Socrates’ birthplace has moved from “hiddenness” to “un-hiddenness”, from not-previously-known to now-known. Insofar as her mind has come to rest in that understanding, she has performed an act of *ἀληθεύειν*⁴⁸, and Socrates’ birthplace, for its part, has moved into a state of *ἀλήθεια-2* – even though what the student understands is incorrect. Her understanding will become correct when she finds out that Socrates was born about a mile outside the walls of Athens.

In other words, *ἀλήθεια-2* is the being of something that has moved from possible to actual understanding, even if the understanding is false. In any case, the unhiddenness of *ἀλήθεια-2* is at best a chiaroscuro presence-to-mind that can always slip back into *λήθη*, perhaps able to be brought back and made present to mind once again, perhaps lost forever.

ἀλήθεια-3: The correct understoodness of something.

The word “truth” in the sense of “what is actually the case” applies only at this third moment, which presumes and builds on the other two. Given that I am ex-sistence (*ἀλήθεια-1*) and that I take something as having this or that meaning (*ἀλήθεια-2*), I may occasionally “get it right” (*ἀλήθεια-3*). For example, say I am walking through a forest at

⁴³ Heidegger: GA 83, p. 80.8; Aquinas (1948-1950), *Quaestiones de veritate*, 1, 1, *responsio*, where *convenientia ad intellectum* refers to the transcendental status of *verum* in the medieval sense of “transcendental”.

⁴⁴ *Metaphysica*, II 1, 993b30–31, *ὅσθ’ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας*. (See also GA 45, p. 122.4–5.) On the convertibility of being and knowability see further Aquinas: «quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate», SCG I, 71, 16; and «Eadem est dispositio rerum in esse sicut in veritate», ST I-II, 3, 7 c. On the use of “reality” see n. 39 above.

⁴⁵ *νόησις νοήσεως*: *Metaphysica*, XII 9, 1074b 34.

⁴⁶ *Physica*, III, 1 200b13-14. Cf. Aquinas (1948-1950): «Homo est quandoque cognoscens in potentia tantum...[et] de tali potentia in actum reductitur»: ST I, 84, 3c.

⁴⁷ *Metaphysica*, VIII 3, 1043b 30-31.

⁴⁸ Respectively: *ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν*: *De interpretatione* 2, 16b 21 and *ἀληθεύει ἡ ψυχή*: *Ethica Nicomachea* VI 3, 1139b 15.

twilight and see a deer up ahead. As I get closer and see more clearly, I realize that, no, it's not a deer; it's actually a bush that looked like a deer. And when I walk right up to the bush, I find out that, no, it's not really a bush at all: it's actually a moss-covered boulder. There in the darkening forest, I have worked my way through two instances of *ἀλήθεια-2* and ultimately have arrived at an *ἀλήθεια-3*⁴⁹. And in fact, as with *ἀλήθεια-2*, the "unhiddenness" of *ἀλήθεια-3* can also fall back into *λήθη*: in a few days time, I may well forget the entire experience.

Unfortunately Heidegger was not always crystal clear on these distinctions. At the beginning of his career⁵⁰, and again in the middle⁵¹, and yet again in a *retractatio* towards the end⁵², Heidegger made it quite clear that *ἀλήθεια* should never be translated as "truth" except when it refers to *adaequatio intellectus et rei* (*ἀλήθεια-3*). Nonetheless, Heidegger himself violated his own prescription throughout much of his career. Only in 1967 he did acknowledge, en passant, that "*Wahrheit*" had occasionally "slipped in" to his texts⁵³.

Ultimately, *ἀλήθεια-as-κίνησις* is the only kind of movement that interests Heidegger the phenomenologist. To be sure, when he reads the *Physica* on *κίνησις* and *φύσις*, he interprets both of them ontologically, as forms of being. But so had Thomas Aquinas seven hundred years earlier (and brilliantly so) in his commentary on the *Physica*⁵⁴. But what Heidegger offers over and above that ontological reading of *κίνησις* is a *phenomenological retrieval* of what Aristotle had left unthematized, namely that *κίνησις* and *φύσις*, when read in correlation with *λόγος*, are forms of *ἀλήθεια* and therefore have to do first of all with intelligibility rather than just "nature".

In the eight years leading up to the writing of SZ, Heidegger worked out the fundamentals of his phenomenological approach and, from within that, his retrieval of the unsaid in Aristotle's *κίνησις*. All of this he did in the name of clarifying the central topic of his thinking. In the 1922 "Natorp Bericht" he boldly announced what that central topic was: «The object of philosophical research is *human beings* investigated with regard to the character of their being»⁵⁵ – and that focus would continue to orient all his work over the next fifty years.

Whatever twists and turns his philosophical trajectory took, and regardless of the so-called "turn" (*Kehre*) that he allegedly carried out in the 1930s, Heidegger never took his eye off *Dasein* as the central topic of his thinking, even as he focused on *Ereignis* in the last four decades of his career. And at the very core of *Dasein* there was always operative the alethic-existential movement that he had retrieved from the Stagirite. Using the term "*unterwegs*" to name that existential movement, he wrote: «In one way or another we are forever propelled on-our-way. Standing still and waiting are merely interim pauses in the trajectory of our being always on-our-way»⁵⁶. *Alles ist Weg*: for us, there is nothing prior to this ontological movement of our ex-sistence, and nothing after.

The topics in the next installment of this work-in-progress deal with Heidegger's reading of Aristotelian *κίνησις* and the question of how that phenomenon bears upon the issues of *Dasein* and *Ereignis*. Here we can only allude to three elements of that discussion.

⁴⁹ See GA 21, p. 187.15-23.

⁵⁰ SZ, p. 219.33-37.

⁵¹ GA 45, p. 98.8-12.

⁵² GA 14, p. 86.16-20.

⁵³ GA 15, p. 262.10: *schob sich dazwischen*.

⁵⁴ Aquinas (1954).

⁵⁵ Heidegger (1989), p. 238.21-22: «Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr befragt aus seinen Seinscharakter». Emphasis added.

⁵⁶ SZ, p. 79.18-19. Interim pauses: *Grenzfälle*.

The first issue will be to sort out how Heidegger retrieved his own notion of phenomenological *κίνησις* from *Physica* III 1-3 and *Metaphysica* IX 1-5. (Aristotle remarks on how difficult it is to understand movement, and Heidegger echoes the sentiment)⁵⁷ If Heidegger's fundamental presupposition has always been hiding in plain sight, the same goes for Aristotle's analysis of *κίνησις*. Consistent with the Greek cathexis on *τὸ τέλειον* (the complete or per-fect), Aristotle's tacit presupposition is that rest / standing-still (*ἡρεμία, στάσις*) lie at the very core of movement, and thus are the key to understanding his central terms, *ἐνέργεια* and *ἐντελέχεια*⁵⁸.

The second issue will be to show that Heidegger's retrieved sense of movement shaped his early reading of *Dasein* and especially the nodal topics of SZ: embeddedness in meaning (*In-der-Welt-sein*), concern for meaning (*Sorge, Besorgen, and Fürsorge*), temporality (*Zeitlichkeit*), and historicity (*Geschichtlichkeit*). To sort that out, we will have to redefine and retranslate some of Heidegger's technical terms (mistranslations of which have thrown off the scholarship for decades): *Gewesen, Zeitigung, Sein-zum-Tode, Zurückkommen* (in SZ § 65 as contrasted with §18), and others. We will also have to work out how Heidegger understands *τὸ τί ἦν εἶναι* along with the difficult issue of "existential aspect" in *Metaphysica* IX 6 (e.g., *ἔώρακε, πεφρόνηκε, νενόηκε*, etc.).

The third issue will be to show how Heidegger's understanding of *κίνησις* shaped his later work on *Ereignis*. This will entail analyzing his 1928 seminar on *Physica* III 3 in light of his insight in 1930 that what we have called the transparent medium is intrinsically "hidden," i.e., unknowable in the sense of *τὴν αἰτίαν γινώσκει*⁵⁹, even as it remains the ever-operative force in the Ur-movement that is *Dasein*.

If those three tasks make up the "what" of Heidegger's retrieval of *κίνησις*, the present prologue has been devoted only to the "how" of his phenomenological approach – a necessary prolegomenon, however, insofar as «Only as phenomenology is ontology possible».

Bibliography

- GA *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (1976 ff.), V. Klostermann, Frankfurt a. M.
 KrV Kant's *Kritik der reinen Vernunft*.
 P.L. Jacques Paul Migne's *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Lutetiae Parisiorum 1844-1855.
 SZ Heidegger, M. (1967a), *Sein und Zeit*, 11th ed., Niemeyer, Tübingen.
 ST Thomas Aquinas' *Summa theologiae*, in Id., *Omnia opera*, ed. Enrique Alarcón, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
 SCG *Summa contra gentiles*, in *Omnia opera*, ed. Enrique Alarcón, <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>
- Aquinas, T. (1948-1950), *Omnia opera: secundum impressionem Petri Fiaccadori Parmae 1852-1873*, ed. Vernon Burke, Musurgia, New York.
 Aquinas, T. (1954), *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, ed. by F.M. Maggìolo, Turin, Marietti.

⁵⁷ *Physica*, III 2, 201b33-202a3 and GA 9, p. 283.23-27.

⁵⁸ GA 9, p. 283-284.

⁵⁹ *Analytica posteriora*, I 2, 71b10-1.

- Aristotle (1831), *Aristotelis Opera*, ed. By Immanuel Bekker and Christian August Brandis, Georg Reimer, Berlin.
- Augustine (390), *De vera religione*, in P.L., 34, pp. 122-172.
- Eliot, T. E. (1969), "East Coker," in *The Complete Poems and Plays of T.S. Eliot*, ed. Valerie Eliot, Faber and Faber, London, pp. 177-183.
- Gurwitsch, Aron (1947), "Gaston Berger's *Le Cogito dans la Philosophie de Husserl*," in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 7, n. 4, pp. 649-654.
- Heidegger, M. (1962), [Heidegger's letter to Husserl, October 22, 1927], in Husserl (1962; 1968), *Husserliana: Gesammelte Werke*, vol. IX, *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925*, Nijhoff, Den Haag, pp. 600-602.
- Heidegger, M. (1967b), *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1976a), *On the Essence and Conception of Φύσις in Aristotle's Physics B, 1*, trans. by T. Sheehan, in *Continental Philosophy Review* [then *Man and World*], vol. 9, n. 3, pp. 219-270.
- Heidegger, M. (1976b, 2004), in GA 9: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1989), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, ed. by Hans-Ulrich Lessing, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 6, 235-269.
- Heidegger, M. (1998), *On the Essence and Concept of Φύσις in Aristotle's Physics B, 1, (1939)*, Engl. trans. by T. Sheehan, in M. Heidegger, *Pathmarks*, ed. by William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge, UK, New York, Melbourne.
- Heidegger, M. (2014), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, ed. by Gunther Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Husserl, E. (1984), *Husserliana: Gesammelte Werke*, vol. XIX/1, *Logische Untersuchungen: Zweiter Band, Erster Teil*, ed. Ursula Panzer, Nijhoff, Den Haag.
- Locke, J. (2003), *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration*, ed. Ian Shapiro, Yale University Press, New Haven, Connecticut.
- Metz, J. (1962), *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. Kösel, München.
- Nietzsche, F. (1980), *Wille zur Macht*, in *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, VIII, 1, ed. Giorgio Cilli and Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlin.
- Plato (1899-1907), *Platonis Opera*, ed. John Burnet, University of Oxford Press / Clarendon, London and New York.
- Plotinus (1951-1973), *Plotini opera*, ed. Paul Henry and Hans-Rudolf Schwyzer, 3 vols., Desclée de Brouwer, Éditions Universelles, and Brill, Paris, Brussels, and Leiden.
- Sextus Empiricus (1958-), Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων in *Sexti Empirici Opera*, ed. Hermann Mutschmann and Jürgen Mau, Teubner, Leipzig.
- Sheehan, T. (1988), "Heidegger's *Lehrjahre*", in *The Collegium Phaenomenologicum*, ed. Pina Moneta and Jacques Taminiaux, Kluwer, Dordrecht, Boston, London, pp. 77-137.
- Sheehan, T. (2015), *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, Rowman and Littlefield International, London and New York.
- Suarez, F. (1960-1966), *Disputationes metaphysicae*, ed. S. Rábade et al., Biblioteca Hispanica de Filosofía, Madrid, <https://homepage.ruhr-uni-bochum.de/michael.renemann/suarez/>.
- Weiss, Helene (1920-1949), "Heidegger lecture notes," https://oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/ft0h4n974f/entire_text/.

Pubblicata nel mese di dicembre del 2020

www.bollettinofilosofico.unina.it