

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

TESI DI DOTTORATO

IN

ETICA E FILOSOFIA POLITICO-GIURIDICA

L'ETICA DELLA RISOLUTEZZA: LE RADICI LUTERANE DELL'ANALITICA ESISTENZIALE

CANDIDATA:

DOTT. SSA ANNA PIA RUOPPO

RELATORE:

PROF. ENRICO NUZZO

COORDINATORE DEL DOTTORATO:

PROF. ROBERTO RACINARO

ANNO ACCADEMICO 2009-2010

Anna Pia Ruoppo

*L'Etica della Risolutezza.
Le radici luterane dell'analitica esistenziale*

Indice

L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti dell'etica in Essere e Tempo

Introduzionep. 5

Parte Prima

In cammino verso l'analitica esistenziale

Capitolo I

La vita come inquieto essere in cammino, fra perdizione e possibilità di salvezza

Lutero

1. *La comprensione dell'essenza dell'uomo fra filosofia e teologia*p. 15
2. *Heidegger lettore di Lutero*p. 19
3. *Le tesi di Heidelberg e la teologia della croce*p. 21

Paolo

4. *Paolo, ovvero la contrapposizione fra legge e grazia*.....p. 35

Agostino

5. *Agostino e la ricerca esistenziale di Dio*.....p. 46
6. *La vita come molestia e prova ininterrotta*p. 50
7. *Il problema dell'assiologizzazione*p. 55

Capitolo II

Ontologia della vita contro ontologia della techne: Lutero e Aristotele in dialogo

1. *La radice religiosa del filosofare*p. 62
2. *Le categorie „ibride” del movimento: il primo confronto con Aristotele*p. 65
3. *La filosofia come conto-movimento esistenziale*p. 70
4. *Ontologia della vita contro ontologia della techne: l'agathon come determinazione dell'essere dell'uomo*.....p. 75
5. *La dinamica pericolo-salvezza: elpis soterias*p. 80
6. *L'autentica virtù? Essere inquieto, in cammino, risoluto nell'attimo della decisione*p.83
7. *La phronesis come salvezza contro la tendenza dell'esserci al nascondimento* p.88

Parte Seconda

Le radici teologiche dell'analitica esistenziale

Capitolo I

La definizione formale di esistenza

1. <i>L'esistenza protesa fra autenticità e inautenticità</i>	p. 99
2. <i>La mondità del mondo</i>	p. 100
3. <i>Il con-esserci</i>	p. 103
4. <i>Situazione emotiva e comprensione</i>	p. 107
5. <i>Le modalità in autentiche dell'in-essere</i>	p. 110
6. <i>La deiezione come peccato?</i>	p. 113
7. <i>La Cura in quanto struttura dell'esserci</i>	p. 115

Capitolo II

Dall'esistenza inautentica all'esistenza autentica

1. <i>In cammino verso l'esistenza autentica</i>	p. 119
2. <i>Il morire come determinazione dell'essere più proprio dell'esserci</i>	p. 120
3. <i>La voce della coscienza e la decisione esistenziale</i>	p. 124
4. <i>La decisione anticipatrice</i>	p. 128
5. <i>Virtù o conversione? Convergenza di modelli</i>	p. 131
6. <i>La temporalità originaria</i>	p. 138
6.1 <i>La temporalità della comprensione</i>	p. 145
6.2 <i>La temporalità della situazione emotiva</i>	p. 146
6.3 <i>Temporalità della deiezione</i>	p. 148
7. <i>La storicità dell'esserci e la fedeltà al proprio destino</i>	p. 149
<i>Conclusioni</i>	p. 155

Introduzione

Con la pubblicazione di *Essere e Tempo* nel 1927 Heidegger si poneva l'obiettivo di riproporre la questione del senso dell'essere passando per l'esposizione preliminare delle strutture d'essere di un ente particolare, l'Esserci, la cui essenza veniva individuata nella capacità di autocomprendersi. Egli assumeva come filo conduttore dell'analisi una definizione formale di tale esserci espressa nei termini che seguono:

L'Esserci è un ente che, comprendendosi nel suo essere si rapporta a questo essere.[...]. L'esserci è inoltre l'ente che io stesso sempre sono. L'essere-sempre-mio appartiene all'Esserci esistente come condizione della possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. L'Esserci esiste sempre in uno di questi modi o nell'indifferenza modale rispetto ad essi¹.

Esplicitamente, nei paragrafi metodologici posti all'inizio di *Essere e Tempo*, Heidegger individuava il compito dell'analitica dell'esistenza in una „comprensione esistenziale”², ovvero in una comprensione dell'*esistenzialità* dell'esistenza, e cioè di ciò che costituisce l'esistenza ontologicamente nella sua struttura. Nello stesso contesto, egli distingueva altrettanto esplicitamente, tale comprensione da „una comprensione esistentiva”³, intesa come „la comprensione di se stesso che fa da guida all'esistenza”⁴. Solo quest'ultima riguarda „il problema dell'esistenza”⁵, che è da intendersi come „un 'affare' ontico dell'esserci”⁶ il quale „non richiede la trasparenza teoretica della struttura ontologica dell'esistenza”⁷. Il tema dell'analitica esistenziale invece era la comprensione esistenziale e non esistentiva, quindi l'ontologia e non l'etica.

Nonostante le sue dichiarazioni programmatiche, però, l'attenzione da Heidegger dedicata alla dimensione concreta dell'esistenza e i toni con cui tale esistenza veniva descritta fecero subito pensare ai suoi lettori ad un'opera dai forti connotati pratici. Tant'è che già nel 1928, Eberhard Grisebach, nel suo testo *Gegenwart. Eine Kritische Ethik*⁸, assumeva l'analitica esistenziale come modello di una filosofia morale e, nello stesso anno, Herbert Marcuse, dopo essersi allontanato da Friburgo per lavorare in una libreria di Berlino, vi ritornò per studiare e lavorare fianco a fianco con Heidegger⁹, avendo colto in *Essere e Tempo* un vero e proprio ritorno della filosofia al concreto e

¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993¹⁷, pp. 52-53; trad. it., a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, p. 76. D'ora in poi: EeT.

² EeT, p. 13; trad. it., p. 29.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ E. GRISEBACH, *Gegenwart. Eine Kritische Ethik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005. La tensione etico-pratica veniva messa in luce anche in una delle prime recensioni di *Essere e Tempo*: M. BECK, *Referat und Kritik von Martin Heidegger: "Sein und Zeit" (Halle 1927)*, in „Philosophische Hefte“ (Berlin), 1 (1928), pp. 5-44.

⁹ Cfr. H. MARCUSE, *Frühe Aufsätze*, nella seconda parte del primo volume degli *Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, vol. I, 1981², pp. 347-468. Cfr. anche l'epistolario fra Heidegger e Marcuse, pubblicato da M. CALLONI, *L'epistolario Marcuse-Heidegger: 1947-1948*, in „Fenomenologia e Società“, 1 (1989), pp. 165-173. Cfr. anche: Id., *Le ragioni di Heidegger. 1948: La risposta a Marcuse*, in „Fenomenologia e Società“, 1992, n. 3, pp. 189-192. Per una discussione di questo scambio epistolare cfr.: R. WOLIN, *Introduction to Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters*, „German Critique“, 53 (Primavera 1991), pp. 19-27;

Sul rapporto fra Marcuse e Heidegger un'interessante prospettiva è offerta in: M. BERCIANO, *Herbert Marcuse: el primer marxista heideggeriano*, in „Pensament“, 36 (1980), pp. 131-164.

alla prassi. Anche il primo interprete francese¹⁰, Georges Gurtvitch – presentando ”¹¹ in un corso sulle tendenze attuali della filosofia tedesca, tenuto alla Sorbonne nel 1928, Heidegger come „il filosofo più ascoltato al giorno d’oggi, metteva in evidenza la forte preoccupazione etica del suo pensiero, in grado di „deformarne l’ontologia generale”¹². Ed è per la saggezza, l’eroismo, addirittura, per una sorta di santità che permetteva di resistere agli eventi intravisti in questa filosofia che Sartre si era interessato ad essa, comportandosi - secondo quanto egli stesso, nel 1940, annota nei *Cahier de la drôle de guerre* – „come gli Ateniesi, i quali, dopo la morte di Alessandro, si allontanavano dalla dottrina di Aristotele per avvicinarsi alle dottrine ‘più brutali’, ma ‘più totalitarie’ degli Stoici o degli Epicurei dai quali apprendere l’arte del vivere”¹³. Heidegger stesso racconta come, dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo*, un giovane studioso gli avesse chiesto quando avrebbe pubblicato un’etica¹⁴. Non solo l’immediata recezione di Heidegger, ma anche l’impatto esercitato dal suo pensiero sul più lungo periodo forniscono la prova della tensione pratica in esso presente: alla filosofia di Heidegger si fa anche risalire quella *riabilitazione della filosofia pratica* che ha giocato un ruolo fondamentale nel panorama filosofico tedesco negli anni Sessanta e Settanta del Novecento¹⁵.

Perché, nonostante Heidegger intendesse realizzare un’analisi della struttura ontologica dell’esistenza, in essa venne colta una dimensione pratica fino a suscitare nei suoi lettori il desiderio di un completamento dell’analisi esistenziale con la formulazione di un’etica? Quale aspetto della sua filosofia ha innescato quel processo di riabilitazione della filosofia pratica? Siamo di fronte ad un sistematico fraintendimento dell’opera di Heidegger e della sua intenzione di formulare un’ontologia fondamentale partendo dall’analisi dell’esistenza? E ammesso che di fraintendimento si tratti, quali sono le motivazioni intrinseche che ne sono alla base? Cosa spinse i primi lettori di Heidegger a considerare *Essere e Tempo* come una vera e propria opera di filosofia morale, o a desiderare l’integrazione dell’analitica dell’esistenza con un’etica? E perché i suoi ascoltatori declinarono il suo pensiero in chiave decisamente pratica?¹⁶

¹⁰ La recezione di Heidegger in Francia é molto importante per la questione dell’etica; cfr. D. JANICAUD, *Heidegger en France*, I e II, Paris, Albin Michel, 2001; A. RENAUT, *Il caso Heidegger in Francia*, in, F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano, Angeli, pp. 295-309; T. ROCKMORE, *Heidegger and French philosophy. Humanism, antihumanism and being*, Routledge, Ny, 1995.

¹¹ G. GURVITCH, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, p. 207.

¹² Sul legame fra Esistenzialismo ed Etica si veda anche: O. F. BOLLNOW, *Existentialism and Ethik*, in *Die Sammlung* 4 (1949), pp. 321-335; H. FAHRENBACH, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1969, pp. 99-131; W. GENT, *Existenzphilosophie und Ethik*, in „Philosophische Studien“, Berlin 2 (1950/1951), pp. 126-136. L’attenzione di Heidegger a temi religiosi viene invece rilevata in SCHERWATZKY, *Philosophie und Theologie: Gedanken zu Heideggers neuem Buch: Sein und Zeit*, in „Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht“, 24 (1931), pp. 81-89; cfr. anche: O. DE BERRANGER, *Être et Temps et la théologie*, in „Gregorianum“, 74 (1993), pp. 543-561; più in generale su Esistenzialismo e teologia protestante si veda: E. PETERSON, *Existentialismus und protestantische Theologie*, in Id., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg, Echter, 1995, pp. 52-55.

¹³ J-P. SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre: septembre 1939 - mars 1940*, a cura di A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1995.

¹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1991⁹, p. 43; trad. it., a cura di F. Volpi, *Lettera sull’Umanismo*, Milano, Adelphi, 1995, p. 88.

¹⁵ Cfr. M. CALLONI, *Heidegger e la filosofia pratica*, in „Fenomenologia e Società“ 1989, n. 2, pp. 3-31; F. VOLPI, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla “Riabilitazione della filosofia pratica”*, in C.A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995², pp. 128-148.

¹⁶ Numerose sono le pubblicazioni sul rapporto di Heidegger con l’Etica e più in generale con la Filosofia Pratica. Per un orientamento sull’ampio dibattito si vedano i volumi collettanei: A. GETHMANN-SIEFERT-O.PÖGGLER (a cura di), *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989²; P. DI GIOVANNI (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, Flaccovio, 1994; A. ARDOVINO (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica*,

Basta solo sfogliare l'indice di *Essere e Tempo* per notare come Heidegger dedichi ampio spazio a fenomeni come la coscienza, la risolutezza, la decisione, la colpa, fenomeni che generalmente rientrano in ambito pratico¹⁷. Non solo. Ad un'analisi più approfondita risulta subito evidente che l'analisi dell'esistenza non è neutra, ma, anzi, è attraversata da una *dimensione valutativa* che si impone con forza, nonostante l'esplicita intenzione di Heidegger a muoversi su un piano meramente ontologico.

Questa dimensione valutativa – questa l'ipotesi che qui di seguito si intende verificare – è strettamente connessa con la concettualità attraverso cui avviene la comprensione e la descrizione dell'esistenza e con il modo in cui Heidegger perviene alla formulazione di tale concettualità.

La filosofia di Heidegger si radica nella crisi del Positivismo e nasce con l'obiettivo di comprendere la vita come un intero nella sua motilità e nella sua storicità¹⁸. Per

religione, Milano, Guerini, 2003. La questione dell'etica in Heidegger è stata posta anche nei seguenti testi: R. BRANDNER, *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, Wien, Passagen-Verl., 1992; C. CASLA BIURRUN, *Heidegger y la etica*, in „Apuntes Filosóficos“, 16 (2000), pp. 71-84; E.L. CASTELLON, *Dimensiones cristianas de la etica de situacion*, in „Estudios Filosóficos“, 21 (1972), pp. 377-442; D. WEBB, *Heidegger, ethics, and the practice of ontology*, London, Continuum, 2009; A. FRANCO DE SÁ, *Heidegger e a questão da ética: Entre as duas vias da questão do ser*, in „Phainomenon: Revista de fenomenologia“, Lisboa, 5/6 (2002/2003), pp. 141-166; L. J. HATAB, *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000; G. HODGE, *Heidegger and ethics*, London, Routledge, 1995; A. ISAGA, *Es posible hablar de una ética en Martin Heidegger?*, in „Franciscanum“, Bogota, 6 (1964), pp. 48-56; A. JACOB, *Heidegger e la questione etica*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano, Angeli, 1992, pp. 108-113; J. KREIML, *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von "Sein und Zeit" mit dem "Brief über den Humanismus"*, Regensburg, Roderer, 1987; M. LEWIS, *Heidegger and the place of ethics: being-with in the crossing of Heidegger's thought*, London, Continuum, 2005; MAUER, *Von Martin Heidegger zur praktischen Philosophie*, in M. Riedel (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1971, pp. 415-454; D. MIYASAKI, *A Ground for Ethics in Heidegger's Being and Time*, in „Journal of the British Society for Phenomenology“, 38 (2007), pp. 261-278; A. MOLINARO, *Heidegger e l'etica*, in „Aquinas“, 2 (1977), pp. 238-254; R. E. MORANDI (a cura di), *Heidegger e l'etica*, in „Con-tratto“, 2, 1/2, (1993), Padova, Il Poligrafo; E. S. NELSON, *Heidegger and the questionability of the ethical*, in „Studia phaenomenologica: Romanian journal for phenomenology“, *Phenomenology and literature*, 8 (2008), pp. 411-435; E. NICOLETTI, *L'etica originaria in Martin Heidegger*, in „Aquinas“, 25 (1982), pp. 479-498; O. PÖGgeler, *Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie*, in: GERD-GÜNTHER GRAU (a cura di), *Probleme der Ethik*, Freiburg, Alber, 1972, pp. 45-81; G. PRAUS, *Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit"*, Freiburg i. Br., 1977; M. RECALCATI, *Abitare nella legge dell'essere: Heidegger e l'etica*, in Id., *Abitare il desiderio. Sul senso dell'etica*, Milano, Marcos y Marcos, 1991; B. SITTER, *'Sein und Zeit' als Theorie der Ethik*, in „Philosophische Rundschau“, 16 (1969), pp. 273-281; T. STAEHLER, *Unambiguous calling? Authenticity and ethics in Heidegger's Being and time*, in „Journal of the British society for phenomenology“, 39 (2008), pp. 293-313; J. VAN BUREN, *The Ethics of 'Formale Anzeige' in Heidegger*, in „American Catholic Philosophical Quarterly“, 69, (1995), pp. 157-170; F. VOLPI, *L'etica rimossa di Heidegger*, in „MicroMega“, 2 (1996), pp. 139-63; Id., *L'etica dell'inesprimibile fra Wittgenstein e Heidegger*, in „MicroMega“, 2 (1998), pp. 180-195; Id., *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, in „Acta philosophica“, 11 (2002), pp. 291-313; A. K. WUCHERER-HULDENFELD, *Das ursprünglich Ethische im Ansatz von Heideggers "Sein und Zeit"*, in *Orte des Schönen: Phänomenologische Annäherungen*, a cura di R. Esterbauer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, pp. 217-237.

¹⁷ Cfr. a tale proposito B. RECKI, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004. Nel tentativo di istituire un parallelo fra le implicazioni etiche del pensiero di Heidegger (o meglio la mancanza di tali implicazioni) e quelle del pensiero di Cassirer, l'autrice afferma: „Al lettore privo di pregiudizi appare chiaramente che sono i concetti fondamentali sistematici dell'analitica esistenziale in *Essere e Tempo – Zuhandenheit*, cura, coscienza, colpa, afferramento di possibilità, progetto risolutezza- a far trasparire la colorazione pratica dell'intera esistenza umana“ (*Ivi*, p. 193). Questi concetti devono essere compresi al di là della distinzione di pratico e teoretico. Un autore tanto attento a questioni del linguaggio, avrebbe potuto scegliere secondo l'autrice, espressioni meno ambigue.

¹⁸ A tale proposito mi permetto di rimandare al mio lavoro: *Vita e Metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Firenze, Le Cariti, 2008.

realizzare il suo programma filosofico Heidegger parte dalla particolare situazione della filosofia a lui contemporanea che egli così descrive:

La filosofia della situazione attuale si muove ancora nella posizione dell'idea dell'uomo, dell'ideale di vita, delle rappresentazioni ontologiche, della vita umana, nelle diramazioni delle esperienze fondamentali che si sono temporalizzate nell'etica greca e, soprattutto, nell'idea cristiana dell'uomo e dell'esserci umano¹⁹.

Data questa situazione, egli vede la „necessità di un confronto con la filosofia greca e la deformazione dell'esistenza cristiana attraverso di essa“²⁰, riproponendosi di trovare in questo modo „la reale idea della filosofia cristiana“, ovvero sia „la strada verso una teologia cristiana originaria – libera dalla greicità“²¹. È per dar voce a tale esigenza che Heidegger intraprenderà quell'opera congiunta di distruzione della tradizione filosofica greca e cristiana e di ripetizione critica di modelli esemplari in essa presenti le cui tracce sono riscontrabili nella formulazione dell'analitica esistenziale.

Ora, è noto che Heidegger arrivò ad una formulazione della concettualità attraverso un confronto con il proto-cristianesimo²² di Paolo²³ e di Agostino²⁴, da un lato, e con la

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, in Gesamtausgabe, vol. 62, a cura di G. Neumann, Frankfurt a.M., Klostermann, 2004, p. 368; trad. it., a cura di A.P. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele: elaborazione per la facoltà filosofiche di Marburgo e di Göttinga (1922)*, con un saggio di G. Figal, Napoli, Guida Ed., 2005, p. 36; d'ora in poi: NB.

²⁰ Id., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993, Gesamtausgabe, vol. 59, p. 91; d'ora in poi: HGA 59.

²¹ *Ibidem*.

²² Sul rapporto di Heidegger alla teologia e al cristianesimo si veda: A. ARDOVINO, " *Quomodo ergo iustus dirigi potest, nisi in occulto?*": Considerazioni di struttura sul rapporto tra fenomenologia e teologia in Heidegger (1919-1927), in „Rassegna di teologia“, 41 (2000), pp. 367-394; E. BRITO, *Les théologies de Heidegger*, in „Revue théologique de Louvain“, 27 (1996), pp. 432-461; Id., *Heidegger et le christianisme*, in „Revue de sciences philosophiques et théologiques“, 1999, (83), pp. 241-272; P. BRKIC, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verl., 1994 (con una ricostruzione delle diverse linee interpretative e un'ampia bibliografia); E. CERASI, *Heidegger e la teologia*, in „Protestantesimo“, 60 (2005), Nr. 2, pp. 133-138; F. DASTUR, *Heidegger et la théologie*, in „Revue philosophique de Louvain“, 92 (1994), pp. 226-245; E. CORETH, *Filosofia e teologia in Heidegger*, in „Rassegna di teologia“, 42 (2001), pp. 283-289; P. DE VITIIS, *Heidegger e la filosofia della religione*, in M. Olivetti, (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, Padova, CEDAM, 1989, pp.181-202; Id., *Il problema religioso in Heidegger*, Roma, Bulzoni, 1995; D. FRANCK, *Heidegger et le christianisme: l'explication silencieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004; H. FRANZ, *Das Denken Heideggers und die Theologie*, in O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Königstein, Athenäum, 1984, pp. 179-216; H. JONAS, *Heidegger und die Theologie*, in „Evangelische Theologie“, 24 (1964), pp. 621-642; M. JUNG, *Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, in „Theologie und Philosophie“, 61 (1986), pp. 404-413; D. KAEGI, *Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz. Heideggers Religionsphilosophische Vorlesungen von 1920-1921*, in „Internationale Zeitschrift für Philosophie“, 1, (1996), pp.133-149; T. J. KISIEL, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein „christlicher Theologe“?*, in A. Gethmann-Siefert (a cura di), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Canastan, 2 (1988), pp. 59-75; A. GETHMANN-SIEFER, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg, Alber, 1974; S. G. GROLLO, *Temporalità e fatticità: Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Samonà (a cura di), *Soggettività e intersoggettività tra l'idealismo e l'ermeneutica*, vol. 1, *Il soggetto dell'ermeneutica*, „Giornale di metafisica“, 25 (2003), pp. 65-82; C. LAMBERT, *Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger*; in „Teología y vida“, 49 (2008), pp. 305-314; K. LÖWITH, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Königstein, Athenäum, 1984, pp. 54-77; H. OTT, *Alle radici cattoliche del pensiero di Heidegger. Il filosofo teologico*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano, Angeli, 1992, pp. 313-330; R. RUBIO, *Continuidad de la cuestión de Dios en el pensar de Heidegger? La*

filosofia pratica di Aristotele²⁵ dall'altro. Qui di seguito intendo compiere un ulteriore passo indietro nella genealogia concettuale di *Essere e Tempo*, interrogandomi sul ruolo che nell'analitica esistenziale assume colui che, secondo quanto Heidegger riferisce, fu un compagno nella sua ricerca: Martin Lutero. Ripercorrendo i punti di contatto fra l'opera del giovane Heidegger con quella di Lutero, intendo mettere in evidenza come il rapporto di Heidegger con l'etica, ovvero sia con la presenza di una chiara *dimensione valutativa* coniugata con un radicale e sistematico rifiuto di qualsiasi dimensione normativa, debba essere ricondotto all'origine teologica²⁶ del pensiero di Heidegger e soprattutto al suo fertile dialogo con l'opera del giovane Lutero.

especificidad del planteo heideggeriano tras la crisis de Ser y Tiempo, in „Teología y Vida“, 49 (2008), pp. 289–303; L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo prima di 'Essere e tempo'*, in *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, a cura di M. Gardini, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 39-74; Id., *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*, Napoli, Liguori, 2001; T. SHEEHAN, *Heidegger e il suo corso sulla „Fenomenologia della religione“ (1920-21)*, „Filosofia“ 3 (1980), pp.131-146; P. STAGI, *Der faktische Gott*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007; Id., *Il giovane Heidegger. Verità e rivelazione*, Teramo, Zikkurat, 2010; S. UBBIALI, *Teologia e fenomenologia: sulla lezione heideggeriana*, in „Teologia“, 28 (2003), pp. 215-219.

23 Nella sua dissertazione J. Brejda ha inteso dimostrare come „l'interpretazione dell'Apostolo Paolo rappresenti un pilastro dell'analitica esistenziale“ (cfr. J. BREJDAK, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt a. M., Lang, 1996, p. 4. Il rapporto di Heidegger e Paolo è oggetto anche di F.W. VON HERRMANN, *Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe*, in N. Fischer (a cura di), *Heidegger und die christliche Tradition*. cit, pp. 21-30; A. MOLINARO (a cura di), *Heidegger e San Paolo: interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, Città del Vaticano, Urbaniana University Pr., 2008.

24 Sul rapporto di Heidegger con Agostino si veda: M. BRITO MARTINS, *L'herméneutique originare d'Augustin en relation avec une ré-appropriation Heideggerienne*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1998; C. DE PAULO (a cura di), *The influence of Augustine on Heidegger: the emergence of an Augustinian phenomenology*, Lewiston, Mellen, 2006; ID., *La relación filosófica entre Agustín y Heidegger según la investigación contemporánea*, in „Augustinus“, 53 (2008), pp. 329-337. C. ESPOSITO, *Heidegger und Augustinus*, in Schafer H. (a cura di), *Annäherungen zu Martin Heidegger*, Frankfurt a. M., New York, Campus-Verl., 1996, pp. 275-309; N. FISCHER (a cura di), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Meiner, 2007; F.W.V. HERRMANN, *Die "Confessiones" des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers*, in C. Esposito (a cura di), *Heidegger e i medievali. Atti del Colloquio internazionale Cassino, 10/13 maggio*, Turnhout-Brepols, Quaestio, 1/2001, pp. 113-146; ID., *Gottsuche und Selbstausslegung: Das 10. Buch der Confessiones des heiligen Augustinus im Horizont von Heideggershermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens*, in „StudiaPhaenomenologica: Romanian journal for phenomenology“, 1 (2001), pp. 201-219; ID., *Augustinus im Denken Heideggers*, in G. Pöltner-M.Flatscher (a cura di), *Heidegger und die Antike*, Frankfurt, Lang, 2005, pp. 149-160; F.VAN FLETEREN, (a cura di), *Martin Heidegger's interpretations of Saint Augustine*, Collectanea Augustiniana, Lewiston, NY, Mellen, 2005.

25 M. BOWLER, *Heidegger and Aristotle: philosophy as praxis*, London, Continuum, 2008. B. ELLIOTT, *Anfang und Ende in der Philosophie: eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*, Berlin, Duncker und Humblot, 2002; D. YFANTIS, *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles: ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919 - 1927)*, Berlin, Duncker & Humblot, 2009; W. J. RICHARDSON, *Heidegger and Aristotle*, in „The Heythrop Journal“, 5 1964, pp. 58-64; F.VOLPI, „*Sein und Zeit*“: *Homologien zur „Nikomachischen Ethik*“, in „Philosophisches Jahrbuch“, 41 (1989), pp. 225-40; ID., *L'esistenza come „Praxis“: le radici aristoteliche della terminologia di „Essere e Tempo*“, in „Filosofia '91“, Bari, Laterza, 1991, pp. 215-253.

²⁶ Sin dalle sue origini il pensiero di Heidegger è stato messo in relazione alla teologia. P. BRKIC ricostruisce le diverse linee interpretative, fornendo un'ampia bibliografia in *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in freifacher Fragestellung*, Mains, Matthias-Grünewald-Verlag, 1994.

È a partire dal confronto con le fonti filosofiche e neotestamentarie²⁷ in cui si radica l'analitica esistenziale che si proverà a contestualizzare sia la dimensione pratica dell'analitica esistenziale sia i suoi limiti.

Nonostante, infatti, i concetti utilizzati come base per la comprensione dell'esistenza siano privati del loro contenuto e siano assunti nella loro struttura come „indicazioni formali“, essi, al di là delle intenzioni dell'autore, conservano - per usare un'espressione dello stesso, „una traccia della loro provenienza“²⁸.

Impostando il suo discorso intorno all'esistenza, Heidegger dichiara di voler evitare che „l'interpretazione ontologica“ dell'esserci sia dedotta da „una possibile idea concreta di esistenza“²⁹. Ciò nonostante si trova ad affermare in conclusione della sua analisi che „il fatto“ che l'interpretazione dell'esistenza trovi il proprio filo conduttore in „un'idea dell'esistenza in generale ‘presupposta’ come tale“³⁰ o che „a base dell'interpretazione ontologica dell'esistenza dell'Esserci“ ci sia „un ideale concreto dell'Esserci“ „non solo non deve né essere negato né ammesso a denti stretti, ma deve essere compreso ed elaborato nella sua *necessità positiva* a partire dall'oggetto tematico della ricerca stessa“³¹. Heidegger precisa tale questione in questi termini:

Dove mai l'interpretazione torva il proprio filo conduttore se non in un'idea dell'esistenza in generale ‘presupposta’ come tale? Come sono regolati i passi dell'analisi della quotidianità inautentica se non attraverso un concetto di esistenza presupposta? E quando diciamo che l'Esserci è ‘deiettivo’ e che l'autenticità del suo poter-essere deve essere strappata a questo ente contro la tendenza del suo essere, da quale punto di vista facciamo questa affermazione? Tutto non è già illuminato, benché indistintamente, dalla luce dell'idea di esistenza che abbiamo ‘presupposta’³².

Egli è quindi consapevole che „quest'idea dell'esistenza, formale ed esistentivamente non obbligatoria, porta già in sé un ‘contenuto’ ontologico determinato benché non chiarito,“³³. Nella consapevolezza che „la filosofia non debba ripudiare i suoi ‘presupposti’, ma neppure limitarsi ad assumerli“³⁴, Heidegger pertanto intende dirigere tutti i suoi sforzi per „inserirsi originariamente e recisamente [nel] ‘circolo’“³⁵ che si instaura fra un'idea di esistenza presupposta e la sua dimensione di indicazione formale. È in questo circolo fra presupposizione dell'idea dell'esistenza e sua determinazione indicativo-formale che si apre lo spazio per la determinazione della dimensione pratica dell'analitica esistenziale. Heidegger stesso sembra fare un passo in questa direzione quando sottolinea come „l'oggetto tematico risulta *artificialmente e dogmaticamente amputato* se si chiude ‘innanzi tutto’, in ‘un soggetto teoretico’, per integrarlo poi ‘dal punto di vista pratico’ con l'aggiunta di ‘un'etica’“³⁶.

²⁷ Si veda a tale proposito il libro di CH. S. OMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005. (Cfr. anche la recensione apparsa su „Filosofia e Teologia“, quaderno I, 2007, pp. 208-212).

²⁸ NB, p. 368; trad. it., p. 36. J. Brejda si chiede a tale proposito: „la formulazione dell'ermeneutica indicativo formale come ‘schematizzazione’ in *Essere e Tempo* non rappresenta – relativamente alle prime lezioni friburghesi – un passo indietro verso l'impulso proto-cristiano, come é stato sottolineato da molti allievi di Heidegger?“ (Cfr. Brejda, cit., p. 4).

²⁹ EeT, p. 43; trad. it., p. 66.

³⁰ *Ivi*, p. 313; trad. it., p. 378.

³¹ *Ivi*, p. 310; trad. it., p. 375.

³² *Ivi*, p. 313; trad. it., p. 378.

³³ *Ivi*, p. 314; trad. it., p. 379.

³⁴ *Ivi*, p. 310; trad. it., p. 375.

³⁵ *Ivi*, p. 315; trad. it., p. 381.

³⁶ *Ibidem*.

La risposta alla domanda: quando scriverà un'etica, che un giovane studioso pose ad Heidegger subito dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo*, come egli racconta, è da cercare quindi nella circolarità della stessa analitica esistenziale. Non si tratta di integrare un'ontologia con un'etica, ma è all'interno dell'esistenza, nella circolarità che si istaura fra formalità dei concetti esistenziali e precomprensione di un concreto ideale di esistenza che, da un lato, va cercata la dimensione etica del pensiero di Heidegger, dall'altro ne vanno individuati i limiti.

Parte Prima
In cammino verso l'analitica esistenziale

Capitolo I

La vita come inquieto essere in cammino, fra perdizione e possibilità di salvezza

Lutero

*Dio dà la legge agli uomini per umiliarli
e li umilia per salvarli*
Lutero, Tesi di Heidelberg

1. La comprensione dell'essenza dell'uomo fra filosofia e teologia

Seppur inserita nel più ampio contesto di un ripensamento radicale dell'idea di filosofia e del suo metodo, la riflessione filosofica del giovane Heidegger ruota intorno ad una problematizzazione dell'essenza della vita umana, finalizzata ad una delucidazione delle sue complesse strutture costitutive³⁷.

Heidegger sintetizza in modo esemplare il fine del suo lavoro in un'annotazione conclusiva del curriculum vitae, inviato nel 1922 a Göttingen, su richiesta di Georg Misch³⁸. Egli, facendo riferimento alle lezioni tenute fino a quel momento all'università di Friburgo, afferma:

Le ricerche su cui si basano le lezioni autonomamente elaborate si pongono l'obiettivo di un'interpretazione fenomenologico-ontologica del fenomeno fondamentale della vita fattuale che viene compresa secondo il suo senso d'essere come 'storica' e viene portata a determinazione categoriale rispettivamente ai suoi modi dell'atteggiamento fondamentale dell'avere a che fare con un mondo (mondo circostante, mondo del con e mondo del sé)³⁹.

La determinazione delle categorie della comprensione storica della vita fattuale attraversa come un filo rosso tutte le lezioni del primo periodo friburghese, le quali rappresentano il laboratorio concettuale di *Essere e Tempo*. Fin dal suo primo corso, quello del semestre invernale del 1919, noto come *Kriegsnotsemester*, Heidegger mette in evidenza come l'aspetto fondamentale della vita umana sia la sua storicità: „la vita è storica, nessuna frammentazione in elementi essenziali, ma connessione“⁴⁰. In questa „vita vitale storica“, egli radica il suo metodo fenomenologico e, come si legge in una lettera indirizzata a Rickert nel 1921, fa derivare la collocazione „inusuale“ del suo pensiero nella fenomenologia proprio dalla capacità di vedere „il significato fondamentale di ciò che è storico per la filosofia“⁴¹. Una prima determinazione del concetto di storia si ha nel corso del semestre estivo del 1920, in cui Heidegger elenca ben sei concezioni di storia: la storia intesa come scienza storica, come totalità obiettiva di ciò che è accaduto, come tradizione; come insegnamento [*magistra vitae*] per la vita o per la politica, come proprio passato e come avvenimento significativo. Qui egli individua il significato più originario nel passato proprio dell'esserci, ovvero sia in quel compimento originario del mondo del sé che continuamente rinnova e costituisce la propria esistenza. Solo in quanto siamo caratterizzati storicamente (solo in quanto abbiamo un passato), infatti, secondo Heidegger, ci può accadere una storia (un

³⁷ Con questa affermazione non si vuole disconoscere che il lavoro di comprensione dell'esistenza che confluisce nell'analitica esistenziale sia finalizzato ad una comprensione più complessiva dell'essere. Tuttavia un'interpretazione che tenga conto, non solo della dichiarazioni programmatiche, ma della reale evoluzione di un pensiero, non può non partire dalla constatazione che, tutta concentrata sull'esser-nel-mondo e sulle sue categorie, la filosofia del giovane Heidegger fino ad *Essere e Tempo*, rappresenta innanzitutto una riflessione sull'esistenza.

³⁸ Il curriculum fu inviato da Heidegger insieme ad una copia della recensione del testo di Jaspers. Cfr. G. NEUMANN, *Nachwort des Herausgebers*, in HGA 62, pp. 438-451; trad. it., in NB, pp. 81-96.

³⁹ M. HEIDEGGER, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910 - 1976*, in *Gesamtausgabe* vol. 16, a cura di H. Heidegger, Frankfurt a. M., Klostermann, 2000, p. 44; trad.it, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita: 1910 - 1976*, a cura di N. Curcio, Genova, Il Melangolo, 2005; d'ora in poi: HGA 16.

⁴⁰ ID., *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, vol. 56/57, a cura di B. Heimbüchel, Frankfurt a. M., Klostermann, 1999², p. 117; trad. it., a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli, Guida, 1999², d'ora in poi: HGA 56/57.

⁴¹ M. HEIDEGGER-H. RICKERT, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, a cura di A. Denker, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002, p. 54; d'ora in poi: HRB.

avvenimento significativo); solo su questa base un popolo può avere tradizione e può trarre insegnamenti dalla storia; solo nella costitutiva storicità dell'esserci si radica la possibilità della scienza storica o della considerazione dell'insieme degli avvenimenti passati come „storia universale”. È nel contemporaneo confronto produttivo con Jaspers, poi, che tale compimento del mondo del sé viene compreso come preoccupazione del sé per sé stesso⁴².

La specificità dell'impostazione di Heidegger, però, non consiste tanto nel considerare la storia come una dimensione peculiare della vita umana, quanto nel determinare le categorie della vita storica, intesa come preoccupazione, partendo da un'interpretazione dell'esperienza di vita religiosa del Cristianesimo delle origini⁴³ nel quale egli individua la nascita del paradigma storico:

La nascita del Cristianesimo offre il più profondo paradigma storico per lo strano processo dello spostamento del centro della vita fattuale e del mondo della vita nel mondo del sé e nel mondo dell'esperienza interiore. Il mondo del sé entra nella vita e viene vissuto in quanto tale. Nelle comunità cristiane originarie si ha *un cambiamento radicale delle tendenze della vita*, che generalmente avvengono come asceti o negazione del mondo. Qui si trovano i motivi per la formazione di connessioni espressive che la vita si crea per sé, addirittura fino a ciò che noi oggi chiamiamo *storia*⁴⁴.

Tuttavia, nonostante questa „grande rivoluzione“ sia avvenuta „contro la scienza antica e soprattutto contro Aristotele“, quest'ultimo „nel secolo successivo, sarebbe divenuto il filosofo del Cristianesimo,- nel senso che le esperienze interiori e i nuovi atteggiamenti di vita sarebbero stati irrigiditi nelle forme di espressione della scienza antica“⁴⁵. È a questo proposito che Heidegger, alla ricerca dell'“idea veritiera della filosofia cristiana“ e di „una teologia cristiana in senso originario, libera dalla greicità“⁴⁶, intravede „la necessità di un confronto fondamentale con la filosofia greca e con la trasformazione dell'esistenza cristiana attraverso di essa“⁴⁷.

Heidegger esplicita questa posizione nell'esposizione programmatica del suo progetto di lavoro e di ricerca, noto come *Natorp-Bericht*, elaborato nel 1922 in vista di una nomina come ordinario all'università di Marburgo. Qui egli parte dalla constatazione che „nella situazione odierna la filosofia si muove, in gran parte, in modo inautentico, nella concettualità greca che ci è giunta attraverso una catena di diverse interpretazioni“⁴⁸. Heidegger percorre a ritroso l'intreccio delle forze effettive che hanno determinato la comprensione della vita umana facendo derivare dalla necessità di districare tale intreccio la sua posizione critica. Secondo il filosofo, l'idea contemporanea dell'uomo è determinata dall'antropologia filosofica di Kant e dell'idealismo tedesco. Quest'ultimo fa derivare la sua concezione dell'esserci umano da una teologia che affonda le sue radici nella teologia della Riforma, senza però

⁴² Si veda M. HEIDEGGER, *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1996³, pp. 1-44; M. HEIDEGGER – K. JASPERS, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel – H. Saner, Frankfurt a. M., Pieper, 1992; d'ora in poi: HJB.

⁴³ Sul rapporto fra filosofia e teologia nel pensiero di M. Heidegger cfr.: P. CAPELLE, *M. Heidegger entre philosophie et théologie: Une triple topique*, in „Revue des sciences religieuses“, 67 (1993), pp. 59-77; B. SCHUMACHER, *Deux ennemies irréductibles: la philosophie et la théologie selon Heidegger*, in „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“, 44 (1997), pp. 279-296.

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, a cura di H.-H. Gander, in *Gesamtausgabe*, vol. 58, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993, p. 61; d'ora in poi: HGA 58.

⁴⁵ HGA 58, p. 61.

⁴⁶ HGA 59, p. 91.

⁴⁷ *Ibidem*. A questo proposito di veda: G. HAEFFNER, *Christsein im Denken: zu Heideggers Kritik der "christlichen Philosophie"*, in „Theologie und Philosophie“, 68 (1993), pp. 1-24.

⁴⁸ NB, p. 467; trad. it., p. 36.

riuscire a fornire un'esplicazione autentica del nuovo atteggiamento religioso di Lutero e delle possibilità in esso implicite. La posizione di Lutero, a sua volta, deriva da un'interpretazione acquisita in modo originario di Paolo e Agostino e da un contemporaneo confronto con la teologia tardo-scolastica, la quale lavora alla definizione della dottrina di Dio, della Trinità, dello Stadio originale, del Peccato, della Grazia con gli strumenti concettuali messi a disposizione dalla teologia di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura. Questo intreccio non fa altro che mettere in evidenza, secondo Heidegger, che „l'idea dell'uomo e dell'esserci della vita, posta inizialmente in questo circolo di problemi teologici si fonda nella *Fisica*, nella *Psicologia*, nell'*Etica* e nell'ontologia aristoteliche, laddove le dottrine fondamentali di Aristotele vengono rielaborate secondo una determinata scelta e interpretazione⁴⁹. Heidegger sottolinea inoltre, all'interno di questo percorso, l'influenza di Agostino e, attraverso di lui, del Neoplatonismo e, „in misura più imponente di quanto si creda normalmente⁵⁰, di nuovo di Aristotele.

Tuttavia mettendo in evidenza queste reciproche influenze, egli non intende criticare „il fatto che noi generalmente siamo in una tradizione, ma il modo in cui siamo in essa⁵¹ e cioè che si dia per scontata l'interpretatività che necessariamente deriva dal radicamento di ogni interpretazione in una situazione effettiva, senza comprenderla e senza metterla in discussione in modo radicale. Questo atteggiamento è tanto più grave dal momento che la questione affrontata è „la vita effettiva con le possibilità d'esistenza in essa poste⁵² e la mancata comprensione della concettualità con cui essa viene ad espressione equivale ad una rinuncia da parte della vita „a possedere se stessa in modo radicale e cioè a essere⁵³. E proprio nell'aver finalmente assunto la vita effettiva come tema della filosofia⁵⁴ Heidegger intravede la possibilità di organizzare intorno a un filo conduttore una critica radicale di questo complesso problematico.

Il punto di partenza di tale critica è dato dalla convinzione che sebbene i concetti fondamentali attraverso cui viene compresa la vita abbiano perso „la loro funzione espressiva originaria⁵⁵; in essi si mantenga tuttavia „una traccia determinata della loro provenienza⁵⁶: „nella misura in cui è ancora comprovabile la direzione significativa verso le loro fonti oggettuali, essi portano in sé ancora un pezzo di autentica tradizione nel loro senso originario⁵⁷. Per questo motivo, Heidegger intravede la possibilità di una rinnovata comprensione della vita in un'opera di „distruzione“ dei concetti filosofici correnti realizzata attraverso il discernimento dei „motivi“ e delle „tendenze implicite“ in essi „ancora nascosti⁵⁸. Allo stesso tempo, egli intende affiancare a tale distruzione una „ripetizione critica“ dei modelli esemplari della tradizione, mettendo in luce il loro radicamento in una determinata impostazione problematica e in una specifica situazione dell'interpretazione ormai passata.

Significativamente, ancora nel *Natorp-Bericht*, Heidegger individua la „meta“ delle „ricerche che assumono il compito della distruzione fenomenologica“ nella „tarda scolastica e [nel] primo periodo teologico di Lutero⁵⁹. Come Heidegger appunta a margine della lezione del 1919/20 e del 1921/22, quest'ultimo rappresenta, nella sua

⁴⁹ *Ivi*, p. 370; trad. it., p. 38.

⁵⁰ *Ivi*, p. 371; trad. it., p. 39.

⁵¹ *Ivi*, p. 369; trad. it., p. 37.

⁵² *Ivi*, p. 369; trad. it., p. 38.

⁵³ *Ivi*, p. 369; trad. it., p. 38.

⁵⁴ Cfr. HGA 61, p. 7; trad. it. p. 42; NB, p. 370; trad. it., p. 39.

⁵⁵ NB, p. 368; trad. it., p. 36.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 369; trad. it., p. 37.

⁵⁹ *Ivi*, p. 371; trad. it., p. 41.

fase giovanile, prima che la sua posizione venisse trasformata dalla Scolastica protestante, „un contraccolpo teologico e religioso“⁶⁰ alla „grecizzazione dell’esperienza di vita religiosa“⁶¹. Nei suoi scritti e nella sua esperienza pratica di vita ⁶² infatti trova espressione „la lotta fra Aristotele“ e cioè, fra la scienza e la filosofia antiche e „il ‘nuovo sentimento [cristiano] di vita’,“⁶³.

È guardando a Lutero e contemporaneamente partendo da un’interpretazione dei suoi scritti che Heidegger stabilisce la scansione della sua ricerca, individuando „l’aspetto più importante“, non in una ricostruzione „delle diverse correnti e delle loro diramazioni“, quanto „nel mettere in evidenza, ritornando originariamente alle fonti, di volta in volta, le strutture logiche e ontologiche centrali, nei decisivi momenti di svolta della storia antropologica occidentale“⁶⁴. Relativamente al problema dell’effettività, Aristotele rappresenta, solo in parte, il compimento della filosofia precedente. Attraverso una particolare tematizzazione dell’ente in movimento, infatti, egli „assume, nella sua *Fisica*, un nuovo principio fondamentale da cui derivano quella logica e quella ontologia, attraverso le quali si è affermata, ritornando alle fonti, la storia dell’antropologia filosofica“⁶⁵. Heidegger mette in evidenza come in esso „il senso ontologico che caratterizza l’essere della vita umana“ non sia ricavato in modo autentico „da una pura esperienza fondamentale di questo oggetto e del suo essere“⁶⁶ e come la vita sia compresa, invece, all’interno di una regione d’essere più ampia, individuata nella sfera oggettuale della produzione. Per Aristotele „ciò che è è ciò che è stato realizzato nella motilità dell’aver-a-che-fare della produzione [*poiesis*], ciò che è giunto all’esser presente, disponibile per una tendenza d’uso. Essere significa *esser-prodotto*, e, in quanto prodotto, significativo e disponibile relativamente ad una tendenza dell’aver-a-che-fare“⁶⁷. Aristotele comprende l’essere a partire dal fondamentale fenomeno del movimento, determinando quest’ultimo a partire dalla categoria fondamentale della *poiesis*. In questo modo però egli estende una regione d’essere particolare alla comprensione dell’essere in generale, utilizzando così la determinata ontologia di una determinata regione d’essere e la logica ad essa interna come *l’ontologia* e *la* logica sulla cui base è stata compresa la vita.

Questo significa che, avendo come obiettivo la distruzione critica della tarda scolastica e il periodo giovanile di Lutero, la prima tappa del pensiero di Heidegger è rendere „disponibile una concreta interpretazione della filosofia di Aristotele, orientata a partire dal problema dell’effettività, oltretutto da un’antropologia radicalmente fenomenologica“⁶⁸.

Un’indicazione su come la distruzione di Aristotele s’intrecci con l’interesse per Lutero si può trovare nelle parole di Hans Georg Gadamer, testimone dello sviluppo del percorso di ricerca del giovane Heidegger. Nel testo che con il titolo *Lo scritto „teologico“ giovanile* si accompagnava alla prima pubblicazione del *Natorp-Bericht*, egli sottolinea come „il giovane ricercatore Heidegger“ fosse arrivato ad una chiarificazione delle proprie domande sulla vita, percorrendo a ritroso il cammino di Lutero, attraverso Agostino e il Neoplatonismo, fino a Paolo e al Vangelo di Giovanni e come egli avesse affrontato queste questioni ricorrendo ad Aristotele⁶⁹.

⁶⁰ HGA 61, p. 42; trad. it., p. 7.

⁶¹ *Ivi*, p. 41; trad. it., p. 6.

⁶² HGA 58, p. 61.

⁶³ *Ivi*, p. 205.

⁶⁴ NB, p. 371; trad. it., p. 40.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 373; trad. it., p. 42.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ivi*, p. 371; trad. it., p. 40.

⁶⁹ *Ivi*, p. 372; trad. it., p. 41.

In questa prospettiva la nuova interpretazione di Aristotele rappresenterebbe solo un primo passo in direzione del cammino di Heidegger il cui inizio veniva individuato nel confronto con il giovane Lutero, „proprio quel Lutero il quale richiedeva ad ognuno che volesse essere cristiano di sconfessare quel grande mentitore di Aristotele“⁷⁰. L'attenzione dedicata da Heidegger ad Aristotele e la quasi totale assenza di riferimenti a Lutero portarono alcuni suoi contemporanei a perdere di vista il ruolo giocato da quest'ultimo nella stessa interpretazione di Aristotele. Gadamer commenta:

Allora eravamo tutti abbastanza ingenui da assumere l'esposizione heideggeriana di Aristotele come la sua filosofia. Non vedevamo che per lui Aristotele era il baluardo al quale contrapporsi, e che egli approdava al suo pensiero con una domanda totalmente diversa, che perveniva nel nostro presente, muovendo dall'esperienza della vita fattuale messa a punto in un orizzonte problematico ispirato da Kierkegaard e educato attraverso il Cristianesimo. Egli stesso non dimenticò mai il significato dell'insegnamento luterano di Heidelberg, sintetizzato nell'assunto che come cristiani si deve rinnegare Aristotele⁷¹.

Ed aggiunge:

retrospettivamente è chiaro come ogni tentativo di confronto attuato da Heidegger avesse il suo punto di riferimento critico nella concettualità, determinata in senso greco [*an der griechisch bestimmte Begrifflichkeit*], propria della teologia e dell'ontologia cristiana, così che la vera sfida consisteva per lui nella co-appartenenza [*Zusammengehörigkeit*] di Lutero e di Aristotele⁷²

2. Heidegger lettore di Lutero

Gadamer non è il solo a porre l'accento sull'importanza di Lutero per Heidegger. In un articolo di recente pubblicazione Otto Pöggler ricorda come, durante una sua visita a Friburgo avvenuta fra il 1959 e il 1961, Heidegger indicandogli una determinata finestra del convitto teologico, gli avesse confidato di aver letto Lutero, seduto lì dietro⁷³, già da giovane studente di teologia, nel 1909. In quella affermazione Pöggler scorgeva un accento critico rispetto a quanto egli veniva elaborando nella biografia filosofica dell'autore⁷⁴, nella quale egli metteva in relazione l'interesse heideggeriano per Lutero con la pubblicazione, nel 1919, della *Lettera ai Romani* di Karl Barth⁷⁵. Più in generale l'affermazione di Heidegger e la sua indicazione „di aver conosciuto Lutero in altro modo“ può essere letta come una critica di quanti facevano risalire il suo confronto con Lutero al suo trasferimento a Marburgo nel 1924 e all'influenza del teologo protestante Rudolf Bultmann.

⁷⁰ H.G. GADAMER, *Die Religiöse Dimension*, in *Gesammelte Werke*, vol. 3, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1987, p. 313. D'ora in poi: GW 3.

⁷¹ GW 3, p. 390.

⁷² *Ivi*, p. 389.

⁷³ O. PÖGGLER, *Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt*, in „Heidegger-Jahrbuch“, n. 1/2004, p. 185. Un quadro completo del contesto dell'interpretazione luterana di Heidegger e del rapporto di quest'ultimo con Bultmann è offerto dalla recente pubblicazione di Pöggler, *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München, Wilhelm Fink, 2009; in particolare pp. 7-129. Sullo sviluppo del pensiero di Heidegger in dialogo con Lutero si veda: O. PÖGGLER, *Heideggers Weg von Luther zu Hölderlin*, in *Heidegger und die christliche Tradition*, a cura di N. Fischer – F. W. von Herrmann, Hamburg, Meiner, 2007, pp. 167-187

⁷⁴ Cfr. O. PÖGGLER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963; Stuttgart, Cotta, 1994⁴.

⁷⁵ Anche J. van Buren, nel suo pionieristico lavoro su Heidegger e Lutero, faceva risalire l'interesse del primo per il secondo a dopo la Prima Guerra Mondiale. Cfr. J. V. BURER, „Martin Heidegger, Martin Luther“, in T. Kiesel e J. van Buren, *Reading Heidegger from the start*, State University Press, Albany, 1994, p. 160.

Per quanto, infatti, Rickert lo ritenesse ancora „come filosofo, convinto cattolico“ e lo invitasse a rimanere „in un’università in cui ci [fosse] la facoltà cattolico-teologica“⁷⁶, già all’inizio del 1917, Heidegger sottolineava di non aver „mai assunto il punto di vista cattolico *in senso stretto*, in modo da aver orientato per il passato e da voler orientare per il futuro la comprensione e soluzione di problemi a punti di vista tradizionali o in qualche modo estranei alle scienze“⁷⁷. È in una lettera del 9 gennaio del 1919, indirizzata al Padre Engelbert Krebs che Heidegger prende ufficialmente le distanze dal Cattolicesimo, affermando: „gli ultimi due anni, nei quali mi sono sforzato di raggiungere una chiarificazione di principio della mia posizione filosofica e ho messo da parte qualsiasi particolare compito scientifico, mi hanno portato al risultato che, avendo un legame esterno alla filosofia non potrei garantire la libertà della convinzione e dell’insegnamento. Il punto di vista della teoria della conoscenza il quale si interseca con la teoria della conoscenza storica mi ha reso problematico e inaccettabile il *sistema* del Cattolicesimo – non però il Cristianesimo e la Metafisica (quest’ultima tuttavia in un nuovo senso)“⁷⁸. Il permanere dell’interesse per il Cristianesimo, nonostante il distacco dal Cattolicesimo, è documentato da una lettera che Heidegger indirizza l’anno successivo al suo allievo Karl Löwith:

Io lavoro in modo concreto fattuale partendo dal mio ‘io sono’ – dalla mia provenienza, *milieu* – contesto di vita spirituale, o meglio, fattuale, a partire da ciò che in esso mi è accessibile come esperienza vitale nella quale io vivo. Questa fatticità non è, in quanto esistenziale, un mero ‘esserci cieco’; nell’esistenza si trova – ma questo significa che io lo vivo – ‘un io devo’ di cui non si parla. Di questo *esser-così della fatticità*, lo storico, imperversa l’esistere; ma questo significa che io vivo i doveri interiori della mia fatticità e in modo così radicale come lo comprendo. Di questa fatticità fa parte – cosa che nomino brevemente – che io sono un ‘teologo cristiano’⁷⁹.

Che la prospettiva all’interno della quale il Cristianesimo veniva considerato fosse però cambiata emerge dal racconto che Julius Ebbinghaus fa di una serata trascorsa con Heidegger, sempre nel 1921, a leggere gli scritti del riformatore⁸⁰. Un’esperienza condivisa già l’anno precedente da Jaspers, il quale riferisce di aver visitato Heidegger nel 1920 e di aver potuto osservare l’intensità del suo studio di Lutero⁸¹.

La confidenza con il testo del riformatore tedesco sarebbe divenuta tale che quando Erich Rothacker invita nel 1922 il giovane Heidegger a presentare un suo lavoro sulla rivista da lui appena fondata „*Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*“, questi, dopo i ringraziamenti per il gentile invito alla collaborazione, risponde:

Potrei contribuire con qualcosa delle mie ricerche sul Medioevo l’anno prossimo. Al momento sono impegnato con altri lavori. Relativamente complete e comprensibili separatamente, anche se si inseriscono in un quadro più ampio, sarebbero le seguenti ricerche: i fondamenti ontologici dell’antropologia del tardo Medioevo e il periodo teologico giovanile di Lutero⁸².

⁷⁶ M. HEIDEGGER- H.RICKERT, *Briefe 1912-1933*, a cura di A. Denker, Frankfurt a. M. 2002, p. 40 (lettera del 3 febbraio 1917).

⁷⁷ *Ivi*, p. 42 (lettera del 27 febbraio 1917).

⁷⁸ Lettera di Martin Heidegger a Engelbert Krebs del 9 gennaio 1919, in „Heidegger-Jahrbuch“, 1/2004, p. 67.

⁷⁹ Lettera di Martin Heidegger a Karl Löwith del 19 agosto 1921, in *Zur Philosophische Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Frankfurt a. M., 1992, p. 27.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Cfr.: J. V. BUREN (a cura di), *Reading Heidegger from the start*, cit., p. 159.

⁸² Lettera di Heidegger a Erich Rothacker, in „Dilthey-Jahrbuch“, 8/1992-93, p. 192.

Quando Husserl, qualche mese prima, il primo febbraio del 1922, raccomanda vivamente a Natorp la candidatura di Heidegger come ordinario all'Università di Marburgo, sottolinea che, poiché Heidegger era stato un filosofo „cattolico”, a Friburgo non avrebbe potuto dedicarsi liberamente allo studio di Lutero. Una nomina a Marburgo sarebbe stata molto importante, perché egli avrebbe potuto mettere in comunicazione la fenomenologia di Husserl e la teologia protestante⁸³. E stando a quanto racconta l'allievo marburghese di Heidegger, Heinrich Schleier, una volta arrivato a Marburgo nel 1923, egli, non solo riuscì a colmare, come Husserl aveva previsto, „l'abisso“ che regnava „fra la filosofia di Natorp e Hartmann e la teologia di Bultmann“⁸⁴, ma lasciò il segno „per la sua approfondita conoscenza di Lutero“⁸⁵. Heidegger è arrivato, infatti, da pochi mesi a Marburgo, quando Bultmann, nel dicembre del 1923, scrive a Gogarten:

Adesso posso apprendere di tutto [riguardo al senso e il metodo dell'esegesi] dal nostro nuovo filosofo Heidegger, un allievo di Husserl. Egli proviene dal Cattolicesimo e ha un'eccellente conoscenza della Scolastica; egli ha inoltre dimostrato recentemente di disporre di una conoscenza approfondita di Lutero, quando Hermelink una sera ha tenuto una relazione su Lutero e il Medioevo nella quale ha trattato essenzialmente di Troeltsch e di Holl. Heidegger è risultato molto più chiaro di Hermelink nella comprensione di ciò che è essenziale in Lutero⁸⁶.

Dunque Heidegger legge Lutero con costanza e dedizione a partire dal 1909, gradualmente si allontana dal Cattolicesimo pur rimanendo un „teologo cristiano“. Nel 1921, ritiene di aver relativamente concluso le ricerche sui fondamenti ontologici dell'antropologia del tardo Medioevo e sul giovane Lutero. Nel suo schizzo programmatico del 1922, ancora, dichiara che la meta delle ricerche che sta compiendo sono la tarda Scolastica e il primo periodo teologico di Lutero. Husserl gli spiana la strada perché egli possa portare a compimento il suo lavoro in un terreno meno ostile della cattolica Friburgo. A Marburgo il giovane professore Heidegger viene subito notato per la sua eccellente conoscenza di Lutero. Ancora nel 1953/54, in un dialogo con un ospite giapponese, egli afferma che non sarebbe mai approdato sul sentiero del pensiero „senza la sua provenienza teologica“⁸⁷. E in effetti egli sembra non aver mai nascosto „di essere stato influenzato dal Nuovo Testamento, in particolar modo da Paolo e, attraverso Agostino, soprattutto da Lutero“⁸⁸. Eppure, a dispetto di questa quasi corale testimonianza dell'interesse e dell'approfondita conoscenza di Lutero da parte di Heidegger, essa sembra, apparentemente, non aver quasi lasciato traccia nella sua opera.

3. Le tesi di Heidelberg e la teologia della croce

Eppure, nell'introduzione dell'ultimo dei corsi Friburghesi, quello del semestre estivo del 1923 dedicato all'ermeneutica della fatticità, Heidegger facendo un primo bilancio della sua attività di ricerca e di insegnamento come *Privat Dozent*, afferma: „Nella ricerca mi ha accompagnato il giovane Lutero, Aristotele, che lui odiava, mi ha

⁸³ E. HUSSERL, *Briefwechsel*, Bd. VXXX (Die Neukantianer), Dordrecht 1994, pp. 147-152.

⁸⁴ H. SCHLIER, *Denken im Nachdenken*, in *Erinnerung an Martin Heidegger*, a cura di G. Neske, Neske, Pfullingen, 1977, p. 217.

⁸⁵ *Ivi*, p. 219.

⁸⁶ C

⁸⁷ M. HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, p. 96.

⁸⁸ G. W. ITTEL, „Der Einfluss der Philosophie M. Heidegger auf die Theologie R. Bultmann“, in *Kerygma und Dogma 2* (1956), p. 92. Anche in una delle prime recensioni di *Essere e Tempo*, quella di G. Krüger, veniva messa in luce „una sorta di antropologia teologica, ovverosia luterana“ (Cfr. la recensione di *Essere e Tempo* a cura di G. Krüger, in „Theologische Blätter“, 8 (1929), p.62.

fatto da modello. Kierkegaard mi ha fornito degli stimoli. Gli occhi me li ha aperti Husserl⁸⁹. In uno schema annesso alla medesima lezione, Heidegger, guardando al futuro, annota in modo sintetico il suo programma, individuando, ancora una volta, in Aristotele e Lutero i due poli del suo interesse da cui trarre seguendo il filo conduttore dell'ermeneutica della fatticità l'anticipazione, la pre-comprensione e la distruzione della filosofia, passando attraverso il Nuovo Testamento e Agostino. Siamo ancora nel 1923 e Heidegger scrive: „Aristotele - Nuovo Testamento – Agostino - Lutero. A partire da entrambi anticipazione e pre-comprensione. Distruzione della filosofia con l'idea della ricerca, ermeneutica della fatticità⁹⁰. Ma in cosa consiste, per dirlo con Gadamer, questa „co-appartenenza di Aristotele e Lutero⁹¹? Mentre dal 1921 al 1924, Heidegger dedica ben tre lezioni interamente al pensiero di Aristotele, nel semestre invernale del 1921/22, nel semestre estivo del 1922, nel semestre estivo del 1924 e tutta la parte introduttiva della lezione del semestre invernale del 1924/25; nella cattolica Friburgo egli non dedica, invece, esplicitamente, nessun corso a Lutero. Tuttavia i riferimenti al riformatore, per quanto molto brevi e talvolta solo accennati, sono costanti nell'arco di lezioni che va dal 1919 ad *Essere e Tempo*. Ma se „ciò che un autore tace è ciò da cui bisogna partire per comprendere ciò che l'autore stesso ha inteso come ciò che vi è di più essenziale⁹², è da questa silenziosa presenza di Lutero nell'opera di Heidegger che bisogna muovere i primi passi per comprendere in che senso egli lo avesse accompagnato e stimolato nella sua ricerca.

Due sono i passi nei quali Lutero viene discusso più a lungo e che quindi possono offrire un'indicazione più precisa del significato che egli assume nel percorso heideggeriano, in vista di un confronto con Aristotele. Un ampio appunto pubblicato in appendice alla lezione su Agostino⁹³ e una relazione sul concetto di peccato in Lutero, tenuta da Heidegger nel 1924 nell'ambito di un seminario di Bultmann sull'etica di Paolo, all'università di Marburgo⁹⁴.

Abbiamo visto come Heidegger intraveda nella condotta pratica di vita di Lutero e nel suo lavoro di esegesi del Nuovo Testamento una presa di distanza da quel processo di grecizzazione dell'esperienza di vita proto cristiana „ancora oggi attivo⁹⁵. Nel 1924, Heidegger, infatti, lamentava dinnanzi alla facoltà di teologia dell'Università di Marburgo che anche „la nuova ‘corrente’ della teologia protestante“, appoggiandosi sempre alla filosofia per la determinazione della sua concettualità, „non ha compreso mai positivamente – ciò che Lutero aveva richiesto con grande forza nella Disputazione di Heidelberg – e che fino ad adesso non è mai stato realizzato concretamente⁹⁶. Al

⁸⁹ M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 63, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M., 1995², p. 5; trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Ontologia (Ermeneutica della fatticità)*, Napoli, Guida, 1992, p.; d'ora in poi HGA 63.

⁹⁰ HGA 63, p. 106; trad. it., p. 107.

⁹¹ GW 3, p. 389.

⁹² HGA 19, p.

⁹³ M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus*, in *Gesamtausgabe* vol. 60, Klostermann, Frankfurt a.M., 1995, pp. 281-282.

⁹⁴ Testo edito in base al protocollo di HEINRICH SCHIELER e di N.N., con il titolo *Das Problem der Sünde bei Luther*, in B. Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentarischen Seminare 1921-1951*, Elwert, Marburg, 1996, pp. 28-33; ora anche in: M. HEIDEGGER-R.BULTMANN, *Briefwechsel*, a cura di A. Großmann, Klostermann, Frankfurt a. M., Mohr, Tübingen, 2009, pp. 263-271, d'ora in poi: PSL. Sulla discussione fra Heidegger e Bultmann circa il rapporto fra filosofia e teologia cfr.: A. GROßMANN, *Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heidegger's "Marburger Religionsgespräch mit Rudolf Bultmann"*, in „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 95 (1998), pp. 37-62.

⁹⁵ Cfr. HGA 58, p. 61; HGA 61, p. 42; trad. it., p.7.

⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit*, in *Gesamtausgabe*, vol. 64, a cura di F.W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 2004, p. 46; d'ora in poi: HGA 64.

contrario, come Gadamer testimonia, „egli stesso non dimenticò mai, il significato dell'insegnamento luterano di Heidelberg“. Ed è proprio alla Disputazione di Heidelberg che l'unica citazione più lunga del pensiero di Lutero contenuta nell'appendice al corso del 1921 su Agostino si riferisce. In essa il richiamo a Lutero si inserisce nella discussione del problema dell'orientamento fondamentale della *dilectio* in un sistema assiologico generale⁹⁷ e della via per raggiungere il sommo bene. In questo contesto Heidegger cita Rom 1, 19-20

Eppure ciò che si può conoscere di Dio è visibile a tutti: Dio stesso l'ha rivelato agli uomini. Infatti, fin da quando Dio ha creato il mondo, gli uomini con la loro intelligenza possono vedere nelle cose che egli ha fatto le sue qualità invisibili, ossia la sua eterna potenza e la sua natura divina. Perciò gli uomini non hanno nessuna scusa.

Questa spiegazione è preceduta dall'affermazione che l'ira di Dio si rivolgerà contro tutte le ingiustizie degli uomini. Alla possibilità di conoscenza razionale di Dio si fa corrispondere la possibilità di orientare fermamente la propria condotta secondo norme note e riconoscibili. Questo passo della Lettera ai Romani su cui si basa la formulazione greca della dogmatica cristiana è stato considerato erroneamente, secondo Heidegger, come una prova del platonismo di Paolo⁹⁸. Questo fraintendimento è stato chiarito solo dal giovane Lutero, il quale „nelle sue prime opere ha dischiuso un'autentica comprensione del cristianesimo delle origini“⁹⁹. Secondo Heidegger, „la concezione di Lutero viene chiaramente ad espressione nella Disputazione di Heidelberg del 1518. Delle 40 tesi, di cui 28 sono teologiche e 12 filosofiche, Heidegger cita le tesi XIX, XXI e XXII.

La tesi XIX afferma: „teologo non è colui che scorge il dio invisibile attraverso il creato“; la tesi XXI afferma: „il teologo della gloria che si stupisce esteticamente della bellezza del mondo, nomina ciò che è sensibile in Dio. Il teologo della croce dice come sono le cose“; la tesi XXII afferma: „La vostra saggezza che coglie il dio invisibile a partire dalle opere, acceca e indurisce“. Heidegger commenta solo la tesi XIX sottolineando come „non si ottenga la prescrizione dell'oggetto della teologia attraverso una osservazione metafisica del mondo“¹⁰⁰.

Per comprendere il significato che il riferimento al giovane Lutero assume nell'opera del giovane Heidegger ci sembra opportuno esporre per sommi capi i capisaldi teologici esposti da Lutero nelle Tesi di Heidelberg e soffermarsi brevemente sul percorso che portarono il giovane monaco alla formulazione della sua dottrina.

Se ci si attiene ad uno dei classici della storiografia luterana, la biografia di Roland Bainton¹⁰¹, intriso di religiosità medievale, allevato a fatica in una famiglia di contadini e avviato allo studio della giurisprudenza perché avrebbe dovuto aiutare i genitori nella loro vecchiaia¹⁰², il giovane Martin Lutero, il quale „più tardi si sarebbe ribellato contro la vita monastica, si fece monaco per l'identica ragione per cui migliaia di altri lo

⁹⁷ Si noti come il riferimento a Lutero avvenga nel contesto di una riflessione etica sul legame esistente fra la conoscenza di Dio e la condotta di vita. Per Heidegger sarà piuttosto importante la conoscenza di sé per l'orientamento del proprio comportamento.

⁹⁸ Il radicato antiplatonismo di Heidegger è forma di antirazionalismo tipica dell'epoca. Cfr. La lettera di Heidegger a Jaspers del 5 luglio 1949: „Forse l'essere deve essere prima tirato fuori da questo - per parlare a grosso modo - Platonismo, perché l'uomo possa ancora trovare la strada della salvezza“ (HJB, p. 174).

⁹⁹ HGA 60, p. 281.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 282.

¹⁰¹ R. BAINTON, *Lutero*, Torino, Einaudi, 2005. D'ora in poi: BL.

¹⁰² BL, p. 14.

facevano per salvare l'anima¹⁰³. Timoroso di Dio, terrorizzato dalla vista di Dio giudice, alla ricerca della via per la salvezza, egli scelse uno degli ordini più severi, la congregazione riformata degli agostiniani. Così che per Bainton

Il significato dell'ingresso di Lutero in convento è semplicemente questo: che la grande rivolta contro la Chiesa medievale nacque da un tentativo disperato di seguire la via che essa indicava. Come Abramo superò il sacrificio di vittime umane solo perché fu disposto ad alzare sopra Isacco il coltello dei sacrifici, come san Paolo si emancipò dal legalismo giudaico solo perché egli, Ebreo figlio di Ebrei aveva cercato di adempiere tutti i requisiti della legge, così Lutero si ribellò spinto da una religiosità superiore alla media. Egli entrò in convento per cercare, al pari di altri, anzi più di molti altri, di essere in pace con Dio¹⁰⁴.

Dopo un periodo di noviziato relativamente calmo, le cui giornate erano riempite da esercizi spirituali, in cui „frate Martino era sicuro di camminare per i sentieri calcati dai santi¹⁰⁵, nel 1507 egli prende i voti e in questo modo si abbandona con fiducia „alla vita che la Chiesa considerava come la più sicura via di salvezza. Era contento di occupare le sue giornate in preghiera, canto, meditazione e tranquilla compagnia, in una disciplinata e moderata austerità¹⁰⁶. Questa quiete fu però turbata, stando sempre a ciò che racconta Bainton, da una tempesta spirituale, che si manifestò, sottoforma di un terrore per il sacro e un forte spavento per l'infinito¹⁰⁷ che lo assalì durante la celebrazione della sua prima messa. Egli si sentiva ad un tempo, attirato e respinto da Dio: avrebbe potuto trovare pace solo in armonia con l'Assoluto, ma allo stesso tempo si chiedeva come un peccatore potesse comparire davanti alla divina santità. La sua inquietudine non si placò neppure quando riprese gli studi, interrotti per entrare in convento, per ottenere un titolo che lo abilitasse ad occupare il posto di lettore universitario nell'ordine agostiniano. La severa osservazione della regola del suo ordine non riusciva a tranquillizzarlo in alcun modo nella ricerca della santità. Una crisi successiva sopraggiunse nel viaggio compiuto a Roma nel 1510 durante il quale Lutero iniziò a mettere in crisi la fiducia nell'efficacia dei metodi di grazia della Chiesa¹⁰⁸. Senza volere e potere ricostruire la dinamica delle crisi di Lutero e del raggiungimento di un sempre nuovo equilibrio, Bainton afferma:

Una cosa è certa, cioè che Lutero fece appello a tutte le risorse del cattolicesimo del suo tempo per calmare le angosce del suo spirito separato da Dio: provò la via delle buone opere, ma scoprì che gli era impossibile compierne abbastanza per salvare se stesso; tentò di trarre vantaggio dal merito dei santi, ma finì con un dubbio non grave, né costante, ma sufficiente per distruggere la sua sicurezza¹⁰⁹.

Consapevole della propria condizione di peccatore, Lutero cercò di trovare conforto nella confessione e nella penitenza, incappando in un ulteriore insuccesso, per l'incapacità di ricordare ogni peccato. Egli arrivò poi alla conclusione che c'è qualcosa di più radicalmente malvagio di qualsiasi elenco di peccati che possano essere enumerati, confessati, perdonati e cioè che la natura stessa dell'uomo è corrotta e il sistema penitenziale della chiesa fallisce perché è rivolta ai singoli peccati e non alla tendenza verso essi, insita nella natura umana. La sua situazione sembrava essere senza via di uscita, quando Lutero, in seguito al trasferimento a Wittenberg, presso la cui

¹⁰³ *Ivi*, p. 13.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 15.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 17.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 19.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 28.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 30.

Università l'elettore Federico il Savio lo aveva chiamato ad insegnare nel 1511 fece la conoscenza del vicario dell'ordine agostiniano Johan Staupitz, il quale ebbe un ruolo fondamentale nella sua evoluzione spirituale. Egli gli fornì un aiuto positivo, invitandolo a riflettere sulla natura umana da un punto di vista mistico. I mistici considerano l'uomo nella sua totalità, nella sua debolezza e nella sua necessità di abbandonarsi all'amore di Dio. La vita nuova ha bisogno di un periodo di preparazione in cui deve essere annullata ogni tendenza all'affermazione dell'ego, ivi compreso lo sforzo di acquistare meriti personali in vista della salvezza. Tuttavia Lutero non poteva considerare Dio come un abisso capace di accogliere l'uomo impuro e, allo stesso tempo, aveva difficoltà ad amare un Dio irato che giudica e condanna. Solo l'invito di Staupitz a compiere studi biblici e a salvare la propria anima, curando quella degli altri, evitò al giovane Lutero di arrivare quasi all'odio di Dio e ad una situazione di estrema disperazione.

Nel suo studio delle Scritture e nella sua attività di insegnamento, egli parte dal libro dei Salmi. In essi egli scopre una nuova figura di Cristo: il Dio divenuto uomo che soffre per redimere i peccati degli uomini e sulla croce grida: „Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?“. Colui che era senza peccato per amor degli uomini diviene peccato e si identifica talmente con essi da partecipare alla loro separazione da Dio. Questo Dio è, certo, ancora giudice, ma nel giudizio egli soffre con coloro che deve condannare e si sente soggetto alla condanna insieme a loro. Il giudice sull'arcobaleno tipico dell'iconografia medievale diviene per Lutero il derelitto sulla croce. Ciò implica anche un nuovo concetto di Dio: il tremendo è in pari tempo il misericordioso; l'ira e l'amore si fondono nella croce. L'orrore del peccato non sarà negato né dimenticato; ma Dio, il quale non desidera la morte del peccatore, quanto piuttosto che egli si converta e viva, ha trovato la riconciliazione nelle angosce di una morte atroce.

Questo non significa né che il sacrificio del figlio abbia placato il padre, adirato per i peccati degli uomini; né che il Cristo, con la sua remissiva bontà, abbia supplito alle mancanze degli uomini; quanto che Dio, nella totale desolazione del Cristo abbandonato, ha trovato il modo di riconciliare il mondo a sé. Gli uomini pertanto devono ripetere questa conciliazione nella sofferenza. Se infatti Cristo, il quale non aveva compiuto alcun peccato, è stato abbandonato sulla croce, a maggior ragione, gli uomini che sono lontani da Dio devono redimersi in una dura sofferenza. L'uomo nuovo può nascere solo dalla sofferenza della croce. Lutero annota:

Il pentimento che si intrattiene con pensieri di pace è ipocrita. Deve esservi grande serietà e un profondo dolore, se si vuole liquidare l'uomo vecchio. Quando un fulmine colpisce un albero e un uomo produce due effetti allo stesso tempo: squarcia l'albero ed uccide istantaneamente l'uomo. Ma volge anche verso il cielo la faccia del morto e perfino i rami rotti dell'albero. [...] Noi cerchiamo di essere salvati, ma Dio appunto per salvarci ci condanna. [...] Sono dannati quelli che fuggono la dannazione, perché di tutti i santi, Cristo fu il più dannato e il più abbandonato¹¹⁰.

Lutero ritiene che questo mistero non possa essere compreso con la filosofia, perché soltanto la fede può coglierlo. Dalla lettura della Lettera ai Romani di Paolo egli deduce che „questa è la follia della croce che è nascosta ai savi e agli intelligenti. La ragione deve tirarsi indietro: essa non può capire che 'Dio nasconde il suo potere nella debolezza, la sapienza nella follia, la sua bontà nella severità, la sua giustizia nel peccato e la sua grazia nell'ira', „¹¹¹.

¹¹⁰ BL, p. 41.

¹¹¹ *Ivi*, p. 40.

Se la contemplazione della croce aveva chiarito a Lutero che Dio non è capriccioso, né malevolo, rimaneva da chiarire la questione della giustizia di Dio. Lutero affronta tale questione attraverso la lettura delle lettere di Paolo. Mettendo in luce un aspetto che risulterà molto importante nel contesto dell'interpretazione della lettura heideggeriana di Lutero che qui si intende proporre, Bainton afferma che il significato della giustificazione divina diviene chiaro attraverso l'attento esame di certe sfumature di significato delle parole greche.

Nel greco delle epistole paoline, la parola 'giustizia' ha due significati che si possono tradurre con 'giustizia' e con 'giustificazione'. Il primo indica una stretta applicazione della legge, come quando un giudice pronuncia una sentenza adeguata; 'giustificazione' invece, è qualcosa di simile a quello che accade a volte quando il giudice sospende l'esecuzione della sentenza, lascia il prigioniero libero sulla parola, gli fa fiducia e gli dimostra il suo interessamento personale e in questa maniera gli ispira tali propositi che l'uomo è ricondotto sulla retta via e la stessa giustizia è, in fin dei conti, meglio salvaguardata così che dalla rigorosa imposizione di una pena. Allo stesso modo il progresso morale che risulta dall'esperienza cristiana della rigenerazione, anche se ben lungi dalla perfezione, può essere tuttavia considerato come salvaguardia della giustizia di Dio¹¹².

A differenza che nella situazione umana, però, dio non concede perdono condizionato dall'aspettativa di qualcosa che dovrà essere fatto in futuro e l'uomo non arriva ad essere in regola con Dio mediante le opere.

Rendendo „normativa“¹¹³ quella che era stata la sua esperienza, Lutero afferma che l'unico requisito richiesto all'uomo per la sua giustificazione è la fede, la quale non è un'opera, ma un dono che può essere ricevuto soltanto udendo e studiando la Parola di Dio. Lutero riferisce il percorso che lo aveva portato a tale consapevolezza con queste parole:

Avevo un gran desiderio di capire l'Epistola di Paolo ai Romani e l'unico ostacolo era l'espressione 'la giustizia di Dio', perché io l'intendevo nel senso di giustizia per la quale Dio è giusto, per la quale cioè egli opera giustamente quando punisce il peccatore. Sebbene fossi irreprensibile come monaco, ero turbato e di fronte a Dio mi sentivo peccatore e non avevo alcuna fiducia che i miei meriti lo placassero. Perciò non amavo un Dio giusto che castiga i peccatori, anzi lo odiavo e mormoravo contro di lui. Tuttavia, mi afferrai a Paolo con un immenso desiderio di sapere che cosa egli volesse dire.

Meditavo notte e giorno, finché scoprii la concatenazione fra la giustizia di Dio e l'affermazione: 'Il giusto vivrà per fede'. Allora cominciai a comprendere che giustizia di Dio significa quella giustificazione per mezzo della quale Dio, per una pura grazia e misericordia ci giustifica. Così mi sentii rinascere e mi parve di essere entrato in paradiso attraverso porte spalancate. Tutta la Scrittura prendeva un nuovo significato e, mentre prima, la 'giustizia di Dio' mi riusciva odiosa, ora diventava per me dolcissima ed amabile. Questo passo di san Paolo fu per me la porta del cielo¹¹⁴.

Sintetizzando il percorso che ha portato Lutero alla prima formulazione teologica del suo pensiero, Bainton afferma:

La croce aveva risolto il conflitto fra l'ira e la grazia di dio e san Paolo aveva sanato la contraddizione fra la giustizia e il perdono divini¹¹⁵. [...]. Questa dottrina del perdono dei peccati – che è quanto Lutero va elaborando fra il 1513 e il 1516 nelle lezioni sui Salmi e nella

¹¹² *Ivi*, pp. 41-42.

¹¹³ *Ivi*, p. 43.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 42.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 43.

lezione sull'Epistola ai Romani – costituisce l'idea centrale introno a cui, come petali di un fiore, tutte le altre si raggruppano: questo perdono è concesso dalla grazia di Dio che l'uomo non merita assolutamente, ma che è resa possibile dalla croce di Cristo il quale ha riconciliato ira e grazia, ha vinto le schiere infernali, ha trionfato sul peccato e sulla morte e, per mezzo della resurrezione, ha posto in luce quella potenza che permette all'uomo di morire al peccato e nascere a vita nuova. Questa era semplicemente la teologia di san Paolo, accentuata, intensificata e resa più chiara. Lutero non si spingerà mai oltre questi principi basilari¹¹⁶.

La prima presentazione sintetica di questa teologia avvenne nel 1518 nella Disputa di Heidelberg alla quale Heidegger fa riferimento per mettere in evidenza la nuova comprensione luterana del Cristianesimo delle origini.

Tale disputa fu tenuta da Lutero nel raduno triennale del capitolo dell'ordine agostiniano, che si tenne ad Heidelberg 1518. In quella occasione Lutero doveva presentare un rapporto della sua attività come vicario e una dissertazione in difesa della teologia di S. Agostino, padre dell'ordine, sull'argomento della corruzione del genere umano. Le tesi enunciate rappresentano una prima sintesi della sua teologia.

Il testo di Lutero procede secondo un disegno di cerchi concentrici e di gradualità approfondimenti di quella che è l'idea fondamentale enunciata nelle prime quattro tesi: non è la legge di Dio a condurre alla giustizia, perché, a causa della debolezza della loro natura, gli uomini non sono in grado di adempiere alla legge in tutto e per tutto. Anche le opere compiute conformemente ad essa sono solo apparentemente buone perché nascono dalla presunzione degli uomini di poter operare senza l'aiuto di Dio. Questa condizione umana non deve spingere alla disperazione perché risponde alla logica di Dio, il quale realizza l'opera sua propria attraverso un'opera aliena. Pertanto gli uomini non possono aspirare a raggiungere la giustizia umana, quanto piuttosto la giustificazione divina. Questa tesi viene intesa, come si vedrà nella parte finale del testo, in contrapposizione alla teologia scolastica e alla filosofia di Aristotele.

Il primo problema affrontato quindi è quello del rapporto fra legge ed opera. Nella prima tesi Lutero afferma che, nonostante sia il più santo insegnamento per la vita, la legge di Dio non conduce gli uomini alla giustizia, ma al contrario si contrappone a questa meta. Lutero integra questa affermazione nella seconda tesi in cui, già in implicita polemica con Aristotele, afferma che al fine del raggiungimento della giustizia non sono utili le opere umane che vengono ripetute „costantemente” con l'aiuto della ragione naturale. La legge di Dio è santa, irreprensibile, vera e giusta ed è stata data agli uomini, al di sopra delle loro forze naturali per spingerli a fare il bene. Tuttavia, a causa della debolezza della natura umana, accade il contrario e gli uomini non riescono a compiere il bene né da soli, né con un aiuto esterno. Per questo come si dice in Rom, 3, 10 e s., „essi si allontanano da Dio”. La seconda tesi viene radicalizzata nella terza in cui si afferma che anche le opere che in apparenza sembrano buone, sono in realtà dei peccati mortali. Senza grazia e fede è impossibile avere un cuore puro. Nessuno riesce ad adempiere alla legge in tutto e per tutto. Per questo motivo in Gal, 3, 10 si afferma che „chi compie opere conformemente alla legge, è maledetto”. Questa condizione dell'uomo si basa, come Lutero afferma nella IV tesi, sul principio divino dell'opera propria nell'opera aliena, così come esso viene enunciato in Isaia 28/21, in cui si definisce „estranea” l'opera che Dio compie „per poter compiere la sua autentica opera in noi”. Dio quindi umilia gli uomini dinnanzi a loro stessi, gli toglie ogni speranza, per poterli innalzare con la sua misericordia e per renderli speranzosi. Per giustificare tale affermazione Lutero fa riferimento a 1. Sam 2, 6: „Il signore uccide e rende vitali, porta all'inferno e di nuovo fuori di esso” e commenta: „questa frase si deve comprendere in questo modo: il Signore ci scoraggia e ci spaventa attraverso la legge e lo spettacolo dei

¹¹⁶ *Ivi*, p. 44.

nostri peccati, in modo tale che noi appariamo come nulla, sia dinnanzi agli uomini che dinnanzi a noi stessi, anzi *noi siamo effettivamente un nulla*“.

In polemica con la teologia scolastica, che intendeva risalire dalla bellezza e dalla perfezione del Creato alla bellezza e perfezione del Creatore, Lutero afferma che l'uomo ridotto a nulla attraverso il peccato riesce sgradito in tutte le sue opere e non riconosce a se stesso nessuna bellezza, ma solo deformità.

Dopo le enunciazioni sintetiche di principio, Lutero si dedica ad un approfondimento delle opere degli uomini come peccato. Egli specifica che le opere degli uomini non sono dei peccati mortali ovvero dei misfatti. Tali infatti sono solo quelle opere che possono essere portate dinnanzi al tribunale degli uomini. Peccati mortali sono invece quelle opere che appaiono opere buone all'esterno, mentre hanno una *cattiva radice*. Non solo gli atti esteriormente ineccepibili possono essere agli occhi di Dio un peccato mortale, ma anche le opere di Dio che avvengono attraverso gli uomini non sono meriti senza essere allo *stesso tempo* peccati. La Scrittura infatti dice che non ci sono giusti sulla terra che agiscono giustamente e non sono peccatori. Questo non significa, secondo Lutero, che il giusto può tuttavia commettere dei peccati, quando non agisce giustamente, ma che egli è peccatore nel *medesimo istante* in cui agisce giustamente. Il migliore artigiano infatti non potrà compiere opere perfette, se lavora con strumenti arrugginiti. Così anche Dio quando agisce attraverso l'uomo. Addirittura le opere di colui che è giusto sarebbero peccati mortali, se non fossero temute da colui che è giusto, in una mesta paura di dio, come peccati mortali. Infatti l'uomo è peccatore se si ritiene autore delle proprie opere buone e se si ritiene scopo e fine del creato. Ancor più sono peccati mortali le opere dell'uomo compiute senza timore e in completa sicurezza di sé.

Lutero integra la definizione della condizione peccatrice dell'uomo, affermando la sua mancanza di libertà e mettendo, quindi, in evidenza, implicitamente in questo modo, una *necessaria inclinazione al peccato*. Nella tesi XIII egli afferma che la libertà esiste solo a parole. Nella misura in cui il libero volere fa ciò che vuole, infatti, compie solo peccati mortali. Lutero giustifica questa affermazione riferendosi a Giov, 8, 34 e 36 in cui si afferma „Chi pecca è schiavo del peccato” e al testo di Agostino *Lo spirito e la lettera* in cui si afferma che „il libero arbitrio senza la grazia può solo compiere peccato”.

Da ciò segue che l'uomo non può salvarsi attraverso le opere, senza che ciò sia motivo di disperazione. Come Lutero ha già enunciato, infatti, nell'opera aliena Dio realizza l'opera propria. Un uomo che crede di poter raggiungere la grazia facendo ciò che è nelle sue forze aggrava il vecchio peccato e diviene in questo modo doppiamente colpevole. L'uomo infatti nel fare ciò che è nelle sue forze pecca. Se poi crede di divenire attraverso questo peccato degno di grazia e recettivo per essa, allora egli aggiunge al peccato orgogliosa presunzione e non considera male il male, commettendo, in questo modo, un peccato ancora più grande. Da ciò non segue che gli uomini devono rimanere oziosi. Essi devono agire con umiltà e riporre ogni speranza in Cristo, nel quale si trova la loro salvezza, la loro vita, la loro resurrezione. Con la speranza in Cristo essi infatti ricevono l'insegnamento attraverso cui la legge ci mostra il peccato, in modo da poterlo riconoscere e cercare così la grazia. Egli dà la grazia ai miserevoli (1 Pietr 5, 5) e, come si legge in Mat, 23, 12, viene innalzato solo colui che è miserevole. La funzione della legge quindi è quella di rendere gli uomini miserevoli, perché la grazia li possa innalzare. Come dice Rom 3, 20, „attraverso la legge si ha conoscenza del peccato”, attraverso la conoscenza del peccato, umiltà e attraverso l'umiltà si richiede la grazia. In questo modo, commenta Lutero, enunciando uno dei principi della sua concezione teologica, „*Dio con questa opera estranea compie la sua opera propria: ci rende colpevoli per renderci giusti*“. L'impossibilità di potersi salvare attraverso le opere, quindi, non deve portare alla disperazione, ma all'umiltà che ci spinge a cercare

la grazia. Secondo il Vangelo, infatti, „degli umili è il regno dei cieli”. Ma è la legge che ci fa emergere come peccatori e quindi che ci deve spingere all’umiltà. Quando si predica che gli uomini sono peccatori, pertanto, non si predica la mancanza di speranza, ma la speranza; non più verso se stessi e verso la possibilità di ottenere la salvezza facendo affidamento sulle sue proprie forze, ma la speranza di essere pronti ad accogliere la grazia di Dio.

Date queste premesse, Lutero enuncia la netta contrapposizione della teologia della croce alla teologia della gloria, alla quale anche Heidegger fa riferimento. Nella tesi XIX, citata anche da Heidegger, egli afferma che non si può chiamare teologo colui che vuole scorgere il Dio invisibile a partire dai rimandi del creato (secondo quanto scritto in Rom 1, 20). Che questa posizione sia sbagliata è confermato dal fatto che poco più innanzi in Rom 1, 22 Paolo definisce questi atti folli. Inoltre: l’essenza invisibile di dio è la potenza, la divinità, la saggezza, la giustizia e così via. Ma conoscere tutto questo non rende né degni, né intelligenti. In contrapposizione a ciò, può chiamarsi teologo solo colui che scorge e conosce l’essenza di Dio, visibile e connessa a quella dell’uomo, attraverso il dolore e la croce. Il Dio incline e visibile all’uomo è il contrario di quello invisibile: di esso ci appare l’umanità, la debolezza, la follia. Poiché gli uomini hanno mal utilizzato la conoscibilità di Dio a partire dalle sue opere, Dio ha voluto essere conosciuto nel dolore e ha voluto capovolgere la saggezza di ciò che è invisibile attraverso quella di ciò che è visibile, in modo che coloro che non hanno onorato Dio rivelatosi nelle sue opere, adesso adorino quelle nascoste nel dolore, come dice 1 Cor 1,21: „Poiché il mondo non ha riconosciuto attraverso la saggezza proveniente da Dio, con saggezza è piaciuto a Dio di salvare coloro che credono, predicando la follia”.

Così non è sufficiente, e ancor più, non serve a nulla, riconoscere Dio nella sua maestà e nel suo splendore, se non lo si riconosce anche, contemporaneamente, nella miseria e nello scandalo della Croce. Lutero basa queste affermazioni su 1 Cor 1, 19: „Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l’intelligenza degli intelligenti”, e si riferisce, per trarre ulteriore conferma della sua tesi, all’episodio di Giov, 14, in cui Filippo, seguendo la modalità della teologia della gloria, chiese a Cristo di fargli vedere suo padre, e Gesù gli rispose „chi vede me, vede anche mio padre”. Da ciò Lutero fa derivare che la vera teologia e la vera conoscenza di Dio si trovano in Cristo crocifisso. Come è scritto in Giov. 14, 6: „nessuno giunge al padre se non attraverso me: io sono la porta”.

Non solo non è vero teologo colui che vuole risalire al Dio invisibile attraverso le sue opere, ma il teologo che cerca la gloria nascosta di Dio, dice male il bene e bene il male; al contrario, il teologo della croce chiama le cose con il loro nome. L’atteggiamento del teologo della gloria si chiarisce in base al fatto che, fin quando egli non conosce Cristo, non conosce neanche il Dio nascosto nel dolore. Perciò egli preferisce le opere al dolore e la gloria alla croce, la forza alla debolezza, la saggezza alla follia e soprattutto, il bene al male. Coloro che si ispirano a tali principi, sono come dice l’apostolo Paolo: „nemici della croce di Cristo” (Phil 3, 18), perché essi odiano la croce e il dolore, ma amano la gloria e le opere. In questo modo chiamano il bene della croce un male e il male delle opere, bene. Al contrario, gli amici della croce dicono che questa è bene e le opere male, infatti è impossibile che gli uomini siano glorificati attraverso le proprie buone opere, se prima non sono del tutto annichiliti, attraverso il dolore e il male, e se non si sono convinti che le opere non derivano da loro, ma da Dio. Il teologo della gloria quindi non conosce il vero Dio, confonde il bene con il male e, preferendo la saggezza, la gloria e la sapienza, diviene cieco. Infatti, il desiderio e la voglia di sapere e la ricerca di gloria non si fermano quando hanno raggiunto ciò che cercano, ma si infiammano ancora di più. L’unica salvezza quindi non è, secondo Lutero, nel continuo progresso, ma nella

folia del continuo tornare indietro che porta gli uomini a raggiungere la saggezza che per il mondo è follia.

Dopo aver sottolineato la differenza di prospettiva fra la teologia della gloria e la teologia della croce, Lutero si sofferma nuovamente sul significato della legge e sul suo rapporto alla fede. Sullo sfondo, come emergerà chiaramente nella tesi XXV, c'è la volontà di contrapporre la propria dottrina all'*Etica Nicomachea* e alla concezione della giustizia in essa tematizzata. Nella tesi XXIII, Lutero ribadisce che la legge ha come conseguenza l'ira di Dio, il quale uccide, maledice, giudica tutto ciò che non è Cristo. Lutero inserisce numerosi riferimenti delle Scritture a sostegno di questa affermazione, in particolare, Gal 3, 10-13:

Quanti mettono la loro fiducia nella pratica della Legge sono sotto la maledizione. Perché la Bibbia dice: 'maledetto chiunque non osserva e non mette in pratica ogni precetto contenuto nel libro della Legge'. È chiaro dunque che Dio non salva nessuno per mezzo della Legge. Lo dice anche la Bibbia: Colui che crede è giusto davanti a Dio, egli avrà la vita. Ma la Legge non ha nulla a che fare con la fede. La Bibbia dice: 'chi mette in pratica i precetti della Legge avrà la vita per mezzo di essa'. Quindi noi eravamo sotto la maledizione della Legge. Cristo ce ne ha liberati quando sulla croce ha preso su di sé questa maledizione.

Come emerge dalla tesi successiva, è la croce quindi che deve fornire la prospettiva all'interno della quale osservare la legge. Lutero infatti afferma: Questa saggezza non è male e la legge non deve essere sfuggita, ma, senza la teologia della croce, l'uomo rende peggiori le cose migliori. La legge, infatti, è santa ed è un dono di Dio, ma *chi non si è ancora annullato attraverso il dolore e la croce, attribuisce a se e non a dio le opere e la saggezza*. Colui che si è annullato attraverso il dolore, invece, non agisce in prima persona, ma sa che Dio compie in lui le sue opere¹¹⁷. Quindi per costui è indifferente se agisce o no; l'importante è che non si inorgoglisca se Dio agisce in lui e non si vergogni se Dio si astiene dall'agire. Colui che è stato annullato dal dolore sa che è sufficiente essere annichilito attraverso la croce, perché Cristo dice: „dovete nascere di nuovo” (giov. 3, 7) e per rinascere bisogna morire e resuscitare con il figlio dell'uomo. E rinascere significa – non sarà certo sfuggito ad Heidegger! – sentire la vicinanza della morte.

In sintesi possiamo quindi dire che, per quanto santa, la legge non conduce gli uomini alla giustizia. A causa della natura corrotta dell'uomo, essa infatti non potrà mai essere osservata in tutto e per tutto. Il solo fatto di ritenersi autore delle proprie opere e, ancor più il considerarsi fine e scopo del creato, inoltre implica già l'errore. Alla base di ciò ci sono un'inclinazione dell'uomo a compiere il male e un'essenziale mancanza di libertà nel compiere il bene. Anche l'opera più ineccepibile quindi nasce da questa cattiva radice. Pertanto anche l'uomo più giusto non smetterà mai, in quanto uomo, di essere contemporaneamente peccatore. Questa situazione di fatto non deve spingere, però, gli uomini alla disperazione, in quanto Dio agisce con una logica contraddittoria ai loro occhi: egli gli dà la legge per umiliarli e li umilia per salvarli. Il riconoscimento di questa dinamica contraddittoria e paradossale è il punto di partenza della teologia della croce, la quale nella sua impostazione di principio si contrappone alla teologia della gloria.

Quest'ultima risale all'essenza di Dio, partendo dal principio dell'analogia fra la creatura e il creato e procedendo attraverso la ragione e l'intelletto. In questo modo essa raggiunge una visione parziale di Dio, da cui deriva una confusione fra il bene e il male e un'affermazione di principio di una legge, che di fatto non riesce ad essere osservata

¹¹⁷ In Heidegger l'esserci che si è annullato ed è rinato a vita nuova, sa di essere “nullo fondamento”, tuttavia assume su di sé tale nullità.

dagli uomini. La teologia della croce, al contrario, partendo dall'esperienza, chiama le cose con il loro nome e riconosce la logica contraddittoria e dolorosa dell'esistenza, spingendo l'uomo con umiltà ad affidarsi alla misericordia di Dio. Tuttavia, ciò non significa abbandonarsi all'inazione e disdegnare qualsiasi legge, ma semplicemente assumere qualsiasi azione e qualsiasi legge all'interno della logica della croce: l'uomo deve annullarsi, deve sentire la vicinanza della morte, deve divenire un uomo nuovo, per poter agire nella giusta prospettiva.

Questa impostazione va vista in netta contrapposizione con la dottrina di Aristotele, come sostiene la tesi XXV, in cui si afferma che la giustizia che vale per Dio non si ottiene attraverso la *ripetizione costante* di singole azioni, come insegna Aristotele, ma viene infusa attraverso la fede. L'uomo si salva per fede e non per le sue opere significa che non sono le opere a rendere l'uomo giusto, ma che l'uomo giusto compie opere giuste. Lutero giustifica questa affermazione ricorrendo a Rom 1, 17, in cui si afferma: „il giusto per fede vivrà” e a Rom 10, 19, in cui si dice „se l'uomo *crede di cuore*, diviene giusto”. Nel commento della tesi, Lutero specifica che „senza opere” si deve comprendere, non nel senso che „il giusto non opera”, ma nel senso che „le sue opere non producono la sua giustizia, quanto piuttosto il suo essere giusto produce le sue opere”. Infatti senza il nostro contributo ci vengono infuse fede e grazia; solo dopo seguono immediatamente le opere. Così è scritto in Rom 3, 20: „nessuno potrà essere riconosciuto giusto da Dio grazie alle opere che la Legge comanda” e 3, 28: „Dio accoglie come suoi quelli che credono, indipendentemente dalle opere della Legge” e questo significa che le opere non contribuiscono alla giustificazione. Le opere che l'uomo compie per fede sono opera di Dio. Per questo motivo gli uomini non devono cercare di essere giustificati attraverso di esse, né devono cercare di raggiungere la gloria, ma devono semplicemente cercare Dio: la giustizia che deriva dalla fede in Cristo è sufficiente, dal momento che l'uomo è opera di Dio.

Questa concezione teologica viene esplicitata, in particolar modo, nella relazione sulla comprensione luterana del peccato tenuta da Heidegger al seminario di Bultmann. La definizione del peccato viene considerata una questione teologica ed è connessa alla definizione del rapporto fra l'uomo e Dio. Il problema viene affrontato da Heidegger in questi termini: l'uomo non può essere considerato buono, altrimenti non impara ad amare Dio; d'altronde la presenza del peccato nella „creatura di Dio”, deve essere giustificata senza cadere nel pericolo di attribuirne a Dio la colpa. „Da un lato, l'uomo deve essere visto come *summum bonum* della creazione, dall'altro lato deve essere così costituito che caduta e essere del peccato siano possibili e non si debbano imputare a Dio [*zur Last fallen*]¹¹⁸.

Heidegger procede alla chiarificazione della posizione teologica di Lutero rispetto al peccato, mettendo in evidenza il modo differente con cui il medesimo problema viene trattato nella Scolastica. In essa la risposta alla domanda sulla giustizia originale dipende dalla necessità di dimostrare che la Chiesa è un'autorità nelle questioni riguardanti la fede¹¹⁹. Perché ciò sia possibile bisogna dimostrare sia l'esistenza di Dio, sia la possibilità di una Rivelazione storica manifestatasi nelle Scritture e costituita nella Chiesa. Il presupposto di questa dimostrazione è che l'uomo abbia la possibilità di conoscere Dio e ciò è possibile solo se la sua natura rimane integra anche dopo la caduta. La Scolastica risolve questo problema facendo riferimento ad un *donum superadditum*, una più elevata conoscenza di Dio, che viene meno dopo la caduta, non mettendo in discussione la naturale disposizione dell'uomo verso Dio. In contrapposizione a questa posizione, Lutero parte dall'esperienza della corruzione della

¹¹⁸ PSL, p. 29.

¹¹⁹ Come vedremo per Heidegger l'unica autorità è la fedeltà al proprio sé.

natura dell'uomo. Egli nota che dal modo di considerare il peccato e la caduta dipende anche la rappresentazione della redenzione. La sua radicale accentuazione della corruzione dell'essere umano è finalizzata ad una valorizzazione dell'incarnazione di Dio e del suo effetto di redenzione.

Dopo aver sottolineato la funzione teologica della concezione del peccato, Heidegger si sofferma anche sulle connotazioni che ad esso Lutero attribuisce.

Il peccato, come modo d'essere dell'uomo, è caratterizzato da una determinata motilità, secondo la quale „un peccato ne genera un altro e trascina l'uomo sempre più in basso“. Esso, in quanto *adversio Dei*, infatti è connesso a timore [*pavor*], il quale implica la fuga e, in successione: *odium, desperatio, impenitentia*. In quanto peccatore, l'uomo non può reggere la presenza di Dio e fugge dinnanzi a lui, non rendendosi conto che il peccato già significa allontanamento da Dio e che quindi non è opportuno aggiungere un'ulteriore fuga. Non solo l'uomo fugge, ma arriva anche a scusarsi trasferendo la colpa al Creatore e raggiungendo, in questo modo, l'autentica disperazione. A questo punto, citando la *Disputatio contra scholasticam theologiam* del 1517, Heidegger mette in evidenza come la speranza non venga dalle opere, ma dalla sofferenza e come ogni azione dell'uomo sia „arrogante e peccaminosa“.

Queste affermazioni, secondo Heidegger, „separano Lutero da Aristotele e da tutta l'ontologia greca, tanto che egli nella tesi L può affermare: *Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem*„¹²⁰. Facendo riferimento ad un'opera più tarda di Lutero, la lezione sulla Genesi del 1544, Heidegger mette inoltre in evidenza – puntando su un aspetto che sarà centrale nell'analitica esistenziale – il legame del peccato e della *redenzione* con la capacità di *ascolto* della Parola. Il peccato originale „consiste nell'aver ascoltato una parola che non è quella di Dio“. Allo stesso tempo la relazione a Dio permane anche nel più compiuto allontanamento dell'uomo, perché Dio è „*summa gratia*“¹²¹ e, dopo la caduta, non è rimasto in silenzio, ma *loquitur*“. Sulla base di queste considerazioni – in modo molto significativo per le considerazioni che seguono – Heidegger conclude la sua relazione citando un'annotazione di Kierkegaard su *Cattolicesimo e Protestantismo*, secondo la quale „il Protestantismo è solo *correlativo* al Cattolicesimo e non può sussistere come *regolativo*“¹²².

Ma come si inseriscono queste riflessioni sulla contrapposizione fra legge e fede e sulla dinamica peccato/salvezza, annullamento dell'uomo vecchio/nascita dell'uomo nuovo nel percorso heideggeriano di comprensione dell'esistenza? E in che modo determinano l'orizzonte in cui avviene il confronto heideggeriano con Aristotele?

È Heidegger stesso a fornire un'indicazione, citando nuovamente Lutero, esattamente nel commento al motto che egli intendeva preporre all'intera analitica esistenziale. In un appunto pubblicato a margine della lezione del Semestre Invernale 1921/22 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Heidegger annota: „motto e indicazione della fonte con implicito ringraziamento“, commentando: „per caratterizzare la tendenza dell'interpretazione faccio riferimento al motto che è anteposto all'introduzione nella ricerca fenomenologica“¹²³. Egli inizia le sue riflessioni con una citazione tratta dal testo *Esercizio del Cristianesimo*, nella quale Kierkegaard afferma che l'intera filosofia moderna si è basata, sia in senso etico che cristiano, su una leggerezza la quale consiste nell'aver invitato gli uomini al dubbio piuttosto che averli richiamati „all'ordine col discorso della disperazione e della rabbia“¹²⁴. Heidegger integra questa citazione con un

¹²⁰ Cfr. WA 1, p. 226, rigo 26.

¹²¹ AE1, p. 229.

¹²² PSL, p. 33.

¹²³ HGA 61, p. 182; trad. it., 211.

¹²⁴ *Ibidem*.

passo tratto da *Aut-Aut* in cui Kierkegaard afferma: „ciò che invece alla filosofia e ai filosofi riesce difficile è lo smettere“ e commenta: „smettere nel vero inizio!“. Infatti – e qui entra in gioco Lutero - „iniziamo con i nostri costumi già dall’utero materno“ e quindi – ancora Lutero - „bada perciò di non bere vino se sei ancora un lattante. Ogni dottrina ha la sua misura, il suo tempo e la sua età“¹²⁵. Se quindi si prende sul serio questo motto che Heidegger intende preporre all’introduzione di Aristotele e al libro che ne sarebbe derivato, l’analitica dell’esistenza prende in considerazione l’esistenza come un essere in cammino fra perdizione e redenzione attraverso il dolore e l’annullamento.

Quando Heidegger individua nell’esistenza una tendenza alla deiezione, quando vede la possibilità di contrapporre a tale tendenza una dimensione di autenticità, decidendo di decidere a prescindere dall’esplicito riferimento ad un sistema normativo e a partire dall’orizzonte dell’essere-per-la-morte, quando egli, allo stesso tempo, sottolinea la cooriginarietà della verità e della non verità esistenziale, mostra di aver radicalmente assimilato il nucleo del discorso luterano. Ma perché questo nucleo „luterano“ possa arrivare ad una piena formulazione, Heidegger deve ancora compiere un complesso percorso di distruzione e appropriazione prima di quelli che per lui sono i modelli esemplari del Cristianesimo delle origini: Paolo (Nuovo Testamento) e Agostino e poi di colui che tradizionalmente ha fornito lo strumentario concettuale per portare ad espressione la concezione di vita cristiana: Aristotele. Basti qui ricordare l’appunto di lavoro già citato: „Aristotele - Nuovo Testamento – Agostino - Lutero. A partire da entrambi anticipazione e pre-comprensione. Distruzione della filosofia con l’idea della ricerca, ermeneutica della fatticità“¹²⁶. In questo modo, riferendosi alle due fonti luterane per eccellenza: Paolo e Agostino, egli procederà a dar voce alle dinamiche interne all’esistenza, con particolare riferimento alla dinamica autenticità/inautenticità e al suo nesso con la temporalità; per procedere poi ad una ricerca degli strumenti concettuali utili per l’espressione di tali dinamiche, all’interno delle pieghe e delle sacche rimaste oscure nella tradizione, della filosofia di Aristotele.

¹²⁵ M. LUTERO, *Prefazione all’Epistola di S. Paolo ai Romani*, 1522. Edizione di Erlangen, vol. 63, p. 35; citazione in HGA 61, p. 182, trad. it. p. 211.

¹²⁶ HGA 63, p. 106; trad. it., p. 107.

Paolo

*Se fosse stata data una legge capace di dare vita,
la giustificazione si avrebbe realmente dalla legge*

Paolo, *Epistola ai Galati*, 3, 21

4. Paolo, ovvero la contrapposizione fra legge e grazia

Nel semestre invernale 1920/21 Heidegger annuncia nella guida dello studente un corso sulla *fenomenologia della vita religiosa*¹²⁷. Nella prima metà delle lezioni però si concentrerà soprattutto sull'elaborazione del metodo fenomenologico, senza fare riferimento a contenuti religiosi¹²⁸. Solo dopo le lamentele di alcuni studenti, egli si dedicherà al tema annunciato, intraprendendo una puntuale interpretazione delle lettere di Paolo. La sua intenzione è quella di tematizzare la temporalità dell'esperienza fattuale¹²⁹, basandosi sulla duplice ipotesi che la religiosità del cristianesimo originario si trova nell'esperienza di vita protocristiana e che l'esperienza di vita fattuale è storica. Tali ipotesi confluiscono nell'asserto di fondo che „la religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale“¹³⁰.

L'esperienza di vita cristiana infatti è determinata storicamente attraverso l'annuncio. L'oggetto dell'annuncio paolino, come si evince da I cor 15, 1-11, è Gesù come Messia. Questo pezzo centrale della dottrina di Paolo non è una „specifica dottrina teoretica“¹³¹, esso è legato alla vita, al come del suo svolgimento: la resurrezione e il riconoscimento del figlio di Dio come Signore sono „una condizione fondamentale della salvezza“¹³². Questo annuncio incontra gli uomini in un momento particolare, è tuttavia „costantemente vitale nel compimento della loro vita“¹³³. La vita del cristiano è tribolazione (I Tess 3, 3), è acquisto della salvezza per mezzo del Signore (I Tess 5, 9). Il centro della vita cristiana è il compimento e la temporalità e „il senso della temporalità si determina a partire dal rapporto fondamentale con Dio“¹³⁴.

Perché la temporalità che caratterizza l'esperienza di vita cristiana possa emergere, però, le lettere paoline non devono essere comprese in modo storico obiettivo, né devono essere lette a partire dalla contrapposizione dogma/morale, ma devono essere intese come un intero vitale.

Pur sottolineando di volersi „liberare dal punto di vista luterano“¹³⁵, Heidegger non fa nessun mistero sul fatto di essere arrivato ad un'interpretazione delle lettere di Paolo attraverso Lutero. Una prima conferma di tale legame è dato dal fatto che egli intraprenda la sua analisi proprio a partire dalla Lettera ai Galati, „insieme alla lettera ai Romani, fondamento dogmatico“¹³⁶ della posizione teologica del riformatore. Essa si dovrà sempre tener presente, se si mira ad una comprensione autenticamente storica¹³⁷ dell'esperienza di vita dei cristiani dell'origine. L'acquisizione di una prospettiva

¹²⁷ Cfr. L'analisi di M. ZACCAGNINI, *Christentum der Endlichkeit: Heideggers Vorlesungen Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Münster, LIT, 2003.

¹²⁸ Un'approfondita analisi del metodo utilizzato da Heidegger è attuata in S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger : commentaire analytique des "Fondements philosophiques de la mystique médiévale" (1916 - 1919)*, Dordrecht, Springer, 2008.

¹²⁹ Cfr.: G. FADINI, *Necessità del tempo: note sull'interpretazione heideggeriana di San Paolo*, Padova, Imprimatur, 2003; S. Gorgone, *Il tempo che viene: Martin Heidegger; dal kairós all'Ereignis*, Napoli, Guida, 2005.

¹³⁰ HGA 60, p. 80; trad. it., p. 118.

¹³¹ *Ivi*, p. 116.; trad. it, p. 158.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ivi*, p. 117; trad. it., p. 159.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ *Ivi*, p. 67; trad. it., p. 105.

¹³⁶ *Ibid*

¹³⁷ *Ivi*, p. 101; tra. it., p. 137.

luterana emerge con chiarezza nell'accentuazione della contrapposizione legge/grazia e nella sua trasposizione all'interno della dinamica dell'esistenza¹³⁸.

La lettera ai Galati rappresenta, per Heidegger, il racconto storico della conversione di Paolo e del suo sviluppo nella fede e funge da filo conduttore per entrare nel fenomeno fondamentale della vita protocristiana. Heidegger parte dal racconto della storia personale di Paolo, sottolineandone „l'originale comprensione storica di se stesso e del suo esserci“¹³⁹. In un'analisi puntuale della lettera, rileva tutti gli elementi che mettono in luce questa peculiare dimensione storica: la sua conversione, avvenuta come „completa rottura con il precedente passato e con ogni comprensione non cristiana della vita“¹⁴⁰; la sua fretta nella diffusione del Verbo, derivata dalla consapevolezza che „la fine del tempo è già arrivata“¹⁴¹; la sua apertura verso il futuro che Heidegger intravede nell'affermazione di Phil, 3, 13, „io dimentico ciò che si trova dietro di me e mi proietto verso ciò che mi sta innanzi“.

Nel delineare l'esperienza di vita storica di Paolo, Heidegger si sofferma poi sulla sua precedente vita da ebreo fedele, osservatore della legge, ponendo l'accento sulla sua repentina conversione e sul suo sviluppo religioso. Paolo ha vissuto al suo interno un lotta fra fede e legge che è la medesima lotta in cui si trova coinvolta la comunità cristiana alla quale l'apostolo si rivolge. In essa ebrei e ebrei cristiani diffondono una falsa interpretazione del Vangelo, contrapponendo alla fede in Dio, la mera osservanza della legge.

Al centro del racconto di Paolo c'è la lotta contro gli ebrei, la cui meta è „la salvezza' [*soteria*], in definitiva, la 'vita' [*zoè*]“¹⁴². Tale lotta si esemplifica nella contrapposizione fra fede e legge, intese come due modi per giungere alla salvezza, l'uno attraverso „l'osservazione dei comandamenti“¹⁴³ e attraverso il riferimento dell'uomo all'ambito delle opere e del fare¹⁴⁴, l'altro attraverso la grazia di Dio.

Heidegger sottolinea come la contrapposizione fra legge e fede, opera e grazia riguardi le „condizioni per entrare nella vita cristiana“¹⁴⁵, affermando che, quando Paolo parla dell'alternativa „legge - grazia“ sta parlando „dell'esistere, del 'vivere', e che „*ek nomou* o *ek pisteos*“ non rappresentano altro che „un aut-aut fra due *strade* verso la vita non meta a se stessa“¹⁴⁶. Questo significa, pertanto, per Heidegger che a partire dalla lettera ai Galati è possibile comprendere „la fondamentale dinamica fenomenologica e arcontica“¹⁴⁷ dell'esistenza. In essa viene affrontata la questione „se il cristiano si esplicita e giunge in un originario possesso esistenziale *oppure* si perde nel culto“¹⁴⁸.

¹³⁸ L'interpretazione intimistica e tutta interna alla dinamica della singola esistenza ben si differenzia dalle recenti interpretazioni politiche di Paolo. Cfr. a tale proposito: J. TAUBES, *Die politische Theologie des Paulus*, a cura di A. Assmann, München, Fink, 2003³; trad. it. a cura di P. Dan Santo, *La teologia politica di san Paolo*, Milano, Adelphi, 1997; A. BADIOU, *La fondation de l'universalisme*, coll. "Les Essais du Collège international de philosophie", Paris, PUF, 1997, trad. it., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, a cura di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 1999; G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla „Lettera ai romani“*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; B. SICHÈRE, *Le jour est proche: la révolution selon Paul*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

¹³⁹ HGA 60, p. 74; trad. it., p. 112.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 69; trad. it., p. 106.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 70; trad. it., p. 108.

¹⁴² *Ivi*, p. 69; trad. it., p. 107.

¹⁴³ *Ivi*, p. 126, trad. it., p. 171.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

Significativo per il nostro discorso è che, in questo contesto, la legge viene criticata soprattutto in quanto „rituale e cerimoniale“¹⁴⁹, in quanto „appartenente al mondo attuale“¹⁵⁰, cioè per il suo carattere abitudinario e di routine, da cui non può derivare „un afferramento radicale dello spirito“¹⁵¹ e, soltanto in quanto tale, anche come „legge morale“¹⁵². Nell’adempimento della legge, la vita è intesa come un protocollo, un processo, un procedimento che porta dinnanzi a Dio e non come un essere in cammino verso di esso, il quale è reso possibile dalla fede, non vuota „situazione di fatto [Zustand]“ o „spiritualità definitiva“, ma „riferimento conforme al compimento dell’entrata, carica di preoccupazione, nel futuro“¹⁵³. La salvezza può avvenire quindi solo attraverso la fede e la redenzione operata da parte di Cristo.

In modo significativo, se si pensa alla derivazione luterana del suo pensiero, Heidegger sottolinea in un appunto pubblicato in appendice alla lezione sulla fenomenologia della vita religiosa, come il punto di rottura e di passaggio da un mondo all’altro di vita sia dato dall’esperienza della croce:

Nella tendenza deiettiva della vita e della disposizione verso tendenze mondane (saggezza dei Greci) c’è bisogno di un punto di vista radicale per poter predicare la semplicità richiesta; la croce deve essere vista sempre solo in questo modo. [Essa] pone dinnanzi ad un *aut aut* e non lascia posto a vie di mezzo e ad opinioni, - grandi discorsi che nascondono ciò che è autentico¹⁵⁴.

Questa svolta, avviene attraverso „un essenziale rivolgimento escatologico“, che implica „un correre verso la meta! Ed è contemporaneamente *speranza* verso il *compimento dell’inizio*“¹⁵⁵.

Tale dimensione temporale emerge dall’interpretazione delle due lettere di Paolo ai Tessalonicesi. Heidegger parte nella sua analisi da un determinato momento del racconto storico-oggettivo presente nella *Storia degli Apostoli*: Paolo va a Tessalonica, si reca alla Sinagoga e predica che „il Messia ha dovuto soffrire e resuscitare dalla morte“ e che colui che egli annuncia „è questo Messia“. Alcuni si lasciano convincere e si uniscono a Paolo, altri no. Il suo obiettivo è quello di leggere questo racconto come una „situazione“, cioè come un intero vitale caratterizzato dall’interconnessione di tutti gli elementi in gioco. Egli si sofferma in particolare sul rapporto fra Paolo e i Tessalonicesi, i quali sono coloro che, in seguito all’annuncio della Parola, sono divenuti e hanno un sapere di ciò. L’essere divenuto dei Tessalonicesi è contemporaneamente „un nuovo divenire“¹⁵⁶. Essi sono „in cammino“¹⁵⁷. Commentando I Tess. 1, 6¹⁵⁸ e I Tess. 4, 1¹⁵⁹, Heidegger presenta questo essere divenuti come „un accogliere la parola“ che implica „un entrare in una connessione effettiva con

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 72; trad. it., p. 110.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 126 trad. it., p. 171.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ivi*, p. 72; trad. it., p. 110.

¹⁵³ *Ivi*, p. 128; trad. it., p. 172.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 144; trad. it., p. 188.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 128; trad. it., p. 172. Questo ruolo è attribuito nel discorso di Heidegger alla morte intesa come *telos*.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 98; trad. it., p. 146.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ I Tess. 1, 6: “E voi siete diventati imitatori nostri e del Signore, accogliendo la parola in mezzo a molte tribolazioni con la gioia dello Spirito Santo”.

¹⁵⁹ I Tess. 4, 1: “Come avete appreso da noi il modo di vivere e di piacere a Dio e come già vivete, così progredite sempre di più”.

Dio¹⁶⁰. In questo contesto individua un passaggio significativo in I Tess. 1, 9-10¹⁶⁰, in cui l'essere divenuto dei Tessalonicesi viene presentato come „un rivolgimento assoluto, più precisamente un rivolgimento *verso* Dio e un allontanamento dagli idoli¹⁶¹, caratterizzato da tribolazione e gioia. Questo rivolgimento si esplicita in due direzioni fondamentali, le quali determinano la direzione di ogni ulteriore riferimento a Dio e al mondo: *doublein* [servire] e *anamenin* [attendere].

Decisiva per la caratterizzazione dell'esperienza di vita cristiana è soprattutto quest'ultima tendenza, esemplificata nell'attesa della *parousia*. Con essa il cristiano si porta „nella necessità¹⁶², in una situazione caratterizzata da assoluta tribolazione¹⁶³ e preoccupazione in cui emerge come la vita cristiana non sia possesso, ma ricerca, e come per essa e per i suoi significati di riferimento non ci sia sicurezza¹⁶⁴.

Egli poi presenta Paolo come intrinsecamente legato al divenire dei Tessalonicesi, messo in moto, per l'appunto, dall'entrata dell'apostolo nella loro vita¹⁶⁵. Come suggerisce I Tess. 2, 17¹⁶⁶, essi hanno per lui un significato assoluto. Il loro essere divenuti e, allo stesso tempo, il loro essere in cammino è anche l'essere divenuto¹⁶⁷ e l'essere in cammino di Paolo, la cui vita dipende dall'esser saldo dei Tessalonicesi nella fede¹⁶⁸.

Allo stesso tempo, la situazione in cui Paolo si trova influenza il cammino dei suoi discepoli: „ciò che egli dice loro e come glielo dice è determinato dalla sua situazione¹⁶⁹. Non solo i Tessalonicesi, accogliendo l'annuncio, si sono posti in una situazione di estrema necessità e inquietudine, ma anche Paolo si trova in una situazione di necessità e vuole „essere visto nella sua debolezza e nella sua tribolazione¹⁷⁰. Affermando che „la vita non è per Paolo un mero susseguirsi di avvenimenti, [ma] è solo nella misura in cui egli la *ha*¹⁷¹, Heidegger individua una caratteristica fondamentale dell'esistenza che si ritroverà anche all'interno dell'analitica esistenziale. Anche Paolo, così come i Tessalonicesi, si trova nell'attesa della *parousia*: „questa tribolazione articola la [sua] situazione [...]. A partire da essa è determinato ogni istante della sua vita¹⁷².

Heidegger mette in evidenza come, nell'annuncio di Paolo, la *parousia* acquisisca un nuovo significato, rispetto alla tradizione. Se in greco classico *parousia* vuol dire arrivo, nel Vecchio Testamento “l'arrivo del Signore nel giorno del Giudizio”, e nel tardo ebraismo ancora “l'arrivo del Messia come sostituto del Signore”, per i Cristiani invece la *parousia* significa “la riapparizione del Cristo già apparso”. La modificazione della struttura del concetto implica una modificazione della struttura temporale dell'esperienza di vita che ad essa si rapporta.

¹⁶⁰ I Tess., 9-10: „Gli stessi abitanti, infatti, raccontano di noi, quale accoglienza abbiamo avuto da voi e come vi siete convertiti a Dio dagli idoli, per servire Dio vivo e vero per aspettare dai cieli suo Figlio, che resuscitò i morti, Gesù, che ci libera dall'ira che viene“.

¹⁶¹ HGA 60, p. 95; trad. it., p. 135.

¹⁶² *Ivi*, p. 98; trad. it., p. 138.

¹⁶³ *Ibidem*. Heidegger attribuisce questi due sentimenti non più all'essere dinnanzi a Dio, ma all'agire in quanto deciso.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 105; trad. it., p. 137.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 94; trad. it., p. 134.

¹⁶⁶ I Tess. 2, 17 „Ma noi, o fratelli, orfani di voi per breve tempo, con la presenza non con il cuore, ci siamo con estrema premura preoccupati di rivedere il vostro volto“.

¹⁶⁷ HGA 60, p. 93; trad. it., p. 133.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 97; trad. it., p. 137.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 100; trad. it., p. 141.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 98; trad. it., p. 138.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 100; trad. it., p. 141.

¹⁷² *Ivi*, p. 98; trad. it., p. 138.

Heidegger sottolinea:

Si potrebbe pensare innanzitutto: il rapporto fondamentale verso la *parousia* è un attendere e la speranza cristiana [*elpis*] un caso particolare di essa. Ma questo è del tutto falso! Non possiamo comprendere in nessun caso il senso di riferimento alla *parousia*, solo attraverso l'analisi di un evento futuro. La struttura della speranza cristiana, che in realtà è il senso di riferimento della *parousia*, è radicalmente diverso da ogni attesa¹⁷³.

Con l'intenzione di disinnescare il riferimento ad un quadro temporale oggettivo, ponendo la domanda sul „quando” della *parousia*, Paolo si mantiene distante da una curiosità di tipo conoscitivo e da un atteggiamento di tipo teoretico. „Paolo non risponde alla domanda con una logica mondana. Si tiene lontano da una trattazione di carattere conoscitivo, tuttavia non dice neanche che si tratta di qualcosa che non si può conoscere. Egli risponde contrapponendo due modi di vivere”¹⁷⁴.

Rispondendo al quando dell'arrivo della *parousia*, Paolo avrebbe fatto riferimento ad una concezione oggettiva del tempo, mancando la specificità che emerge dall'esperienza di vita cristiana. „Paolo non dice „quando”, perché questa espressione è inadeguata a ciò che deve essere portato ad espressione, perché essa non è sufficiente”¹⁷⁵. La domanda sul quando non è „una domanda di conoscenza”, finalizzata a fare esperienza di un avvenimento preciso in una serie temporale. Essa fa appello ad un sapere, quel sapere che i Tessalonicesi hanno della loro vita:

Paolo non dice ‘In tale giorno il Signore ritornerà’ e nemmeno ‘Non so quando ritornerà’, bensì: ‘Voi sapete in tutta certezza...’. Deve trattarsi di un sapere peculiare, poiché Paolo rinvia i Tessalonicesi a se stessi e al sapere che hanno in quanto divenuti. Da questo genere di risposta emerge che la decisione in merito alla ‘domanda’ dipende dalla loro propria vita¹⁷⁶.

È dalle due diverse modalità di vivere l'attesa della *parousia* che si dovrà dedurre la struttura temporale della vita.

Rispetto all'eventualità dell'arrivo di Cristo, alcuni si rapportano a ciò che gli viene incontro nella vita fattuale, dicendo „pace e sicurezza” (e sono gli unici a *dire* qualcosa circa l'avvento della *parousia*). Per essi, ciò che viene incontro nel rapportarsi mondano non presenta motivo d'inquietudine. Essi rimangono legati al mondo che li rassicura. Coloro che vivono in questo orizzonte sono colti di sorpresa dall'arrivo di Cristo e sono presi da un'improvvisa rovina. Essi sono sorpresi, in quanto la loro attesa è conforme all'atteggiamento teoretico e non possono salvarsi, perché non hanno se stessi in un sapere autentico. Con la riapparizione del Cristo sono sorpresi come le doglie sorprendono le partorienti. Heidegger commenta: „Coloro ‘che dicono: pace e sicurezza’ si consacrano totalmente a ciò che la vita arreca loro, occupandosi di ogni compito della vita, quale che sia. Sono catturati da ciò che la vita offre, mentre, quanto al sapere di se stessi, sono nelle tenebre”¹⁷⁷.

Ad essi Paolo contrappone i figli della luce e del giorno, i quali hanno un sapere di se stessi. Mettendo in evidenza come questi due atteggiamenti non siano cristallizzati e immobili, e come l'esperienza di vita cristiana sia una continua lotta, egli invita questi ultimi a „vegliare ed essere sobri”, in modo che il giorno non li sorprenda „come un ladro nella notte”.

Heidegger conclude l'analisi della prima lettera commentando:

¹⁷³ *Ivi*, p. 102; trad. it., p. 142.

¹⁷⁴ HGA 60, p. 103; trad. it., p. 143.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 105; trad. it. p. 146.

Attraverso questo ('facci essere svegli') si vede: la domanda sul „quando” si riconduce al comportamento. Il modo in cui la *parousia* sta nella mia vita rinvia al compimento della vita stessa. Il senso del „quando”, il tempo, nel quale il cristiano vive, ha un carattere del tutto particolare. Noi lo abbiamo prima caratterizzato formalmente [dicendo] „la religiosità cristiana vive la temporalità”. Si tratta di un tempo senza ordine e punti fissi etc. Questa temporalità può essere molto difficilmente compresa a partire da un concetto obiettivo del tempo. Il quando non può essere in nessun modo compreso oggettivamente¹⁷⁸.

Questa prospettiva è confermata anche nell'interpretazione della seconda lettera ai Tessalonicesi. In essa Paolo non predica „l'arrivo immediato della *parousia*”¹⁷⁹, ma fa precedere quest'ultima dall'Avvento dell'Anticristo, accompagnato da guerra e disordine. Heidegger sottolinea però come anche con il riferimento all'Anticristo „Paolo non pens[i] affatto a rispondere alla domanda sul 'quando' della *parousia*”¹⁸⁰. Anche in questo caso, „il 'quando' è determinato dal 'come' del comportarsi, che a sua volta è determinato dal compimento dell'esperienza effettiva della vita in ciascuno dei suoi momenti”¹⁸¹.

Alla ricerca della temporalità dell'esperienza di vita cristiana, Heidegger parte ancora una volta dalla contrapposizione fra due diversi modi di vivere l'attesa della *parousia*, soffermandosi sull'impatto che la prima lettera ha avuto sulla comunità di Tessalonica. In essa alcuni hanno compreso l'annuncio di Paolo e sanno quale è la posta in gioco. Costoro vivono in un'angustia autentica¹⁸², in quanto sono consapevoli che: „se la *parousia* dipende dal modo in cui vivo, allora non sono in grado di attenermi saldamente alla fede e all'amore che mi sono richiesti, dunque giungo ad un passo dalla disperazione”. Essi „si angosciano in senso genuino, nel senso della vera cura riguardo alla loro possibilità di compiere le opere della fede e dell'amore, e di resistere fino al giorno decisivo”¹⁸³. Heidegger sottolinea come Paolo non li aiuti, né li consoli, rendendo „la loro angustia ancora più grande”¹⁸⁴.

In contrapposizione ad essi vi sono coloro che hanno compreso in modo diverso la prima lettera. Costoro smettono di lavorare e se ne vanno in giro senza far nulla, interrogandosi sull'imminente venuta del Signore. „Essi si preoccupano mondanamente nella molteplice operosità del discutere e del non far nulla e divengono un peso per gli altri”¹⁸⁵.

Accentuando un aspetto presente già nella prima lettera, nell'invito rivolto ai figli della luce a rimanere sobri e a vegliare, Heidegger non caratterizza le due differenti modalità di vivere l'attesa della *parousia* come due atteggiamenti radicalmente contrapposti e non comunicanti fra di loro, evidenziando come, il „non” presente nella definizione di coloro che si perdono come „coloro che *non* hanno accolto l'amore della verità per essere salvi” (II Tess., 2, 10), non sia né „una deviazione del compimento, né un porsi al di fuori di esso”¹⁸⁶. A coloro che si perdono „manca il vero compimento”¹⁸⁷, essi non si sono realmente *messi in cammino*.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 104; trad. it. p. 144.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 108; trad. it., p. 150.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 106; trad. it., p. 147.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² Cfr. HGA 64, p. 57: „la scoperta della risolutezza si mantiene in un'angoscia sobria”.

¹⁸³ HGA 60, p. 107; trad. it. p. 148.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 109; trad. it., p. 150.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

Egli osserva quindi come nella contrapposizione fra „due fondamentali comportamenti della vita pratica“¹⁸⁸, l'uso di due participi presenti [*sozomenoi* e *apollumenoï*] indichi che il movimento si sta ancora compiendo e come l'accettazione della predicazione sia „un ultimo decidersi“¹⁸⁹.

In questa ottica è chiaro come l'annuncio dell'arrivo dell'Anticristo prima dell'arrivo della *parousia* non rappresenti „un prolungamento della scadenza. Al contrario, nel senso della fatticità cristiana, esso rappresenta un incremento della più alta necessità“¹⁹⁰. Esso pertanto non ha la finalità di ridimensionare il pericolo, quanto quella di accentuare la situazione di necessità e di accrescere la tensione¹⁹¹, rimandando alla situazione in cui ognuno si trova, al sapere che si ha di essa e alla necessità di decidere della propria vita. Heidegger afferma: „il senso dell'annuncio dell'Anticristo è il seguente: si deve prendere l'Anticristo per ciò che è. Egli si spaccia per Dio. Perché ciò sia possibile è necessaria la fatticità del sapere. Si decide chi è cristiano in senso veritiero a partire dal fatto che egli riconosce l'Anticristo. L'avvenimento che deve venire prima della *parousia* è, secondo il suo senso di riferimento, un qualcosa che rimanda agli uomini. Con l'arrivo dell'Anticristo ognuno si deve decidere, anche colui che non è inquieto si decide attraverso di ciò ad essere così come è. Chi rimane indeciso si è posto fuori dalla connessione di compimento della necessità dell'attesa e si è inquadrato fra gli *apollumenoï* (coloro che sono sul punto di perdersi)“¹⁹².

Il „non“ accogliere l'amore quindi ha un significato positivo perché indica che è nell'accogliere l'amore come compimento che si fonda la possibilità di giudicare e riconoscere l'Anticristo. „Solo grazie a questo *dokimazein* [giudicare] colui che *sa* vede il grande pericolo che minaccia l'uomo religioso: colui che non ha accolto il compimento (colui che non si è messo in cammino), non può scorgere l'avanzamento dell'Anticristo sotto l'apparenza del divino, egli gli si abbandona, senza accorgersene“¹⁹³.

L'arrivo dell'Anticristo rappresenta pertanto un momento di passaggio: esso fortifica „la fede di coloro che hanno fede e *sono* già decisi“¹⁹⁴, ma, allo stesso tempo, „facilita la tendenza verso la vita deiettiva“¹⁹⁵, in quanto „la decisione in sé è *molto* difficile“¹⁹⁶. Coloro che si perdono credono a ciò che è falso, „si fanno confondere proprio nella loro operosità intorno alla 'sensazione' della *parousia*, essi abbandonano [*abfallen*] l'originaria preoccupazione del divino. Per questo sono *annientati in modo assoluto* e perdono la *zoé*“¹⁹⁷.

Heidegger descrive così questa tendenza: „coloro che si perdono credono alla menzogna, essi non sono indifferenti, sono molto indaffarati, ma si sbagliano e cadono dinnanzi all'Anticristo. Essi non tralasciano ciò che è cristiano, ritenendolo senza importanza, ma mostrano un innalzamento particolare, che porta a compimento la loro *cecità* e rende completa la datua verso l'Anticristo, così che un ritorno non è più possibile. Essere dannato per Paolo significa essere completamente annullato, nulla assoluto“¹⁹⁸.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 113; trad. it., p. 155.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 114; trad. it., p. 156.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 108; trad. it., p. 150.

¹⁹² *Ivi*, p. 110; trad. it., p. 149.

¹⁹³ *Ivi*, p. 113; trad. it., p. 155.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 115; trad. it., p. 157.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 113; trad. it., p. 155.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 115; trad. it., p. 157.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 113; trad. it., p. 155.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 114; trad. it., p. 156.

Queste due tendenze vengono ricondotte da Heidegger alla contrapposizione paolina di carne e spirito, le quali non rappresentano due „parti dell'uomo“, ma due modalità di vita. La vita secondo lo spirito è la vita interiore, la vita dell' *antropos pneumatikos* che „si è appropriato di una proprietà determinata della vita“¹⁹⁹; così come la carne è „un modo di pensare [*Gesinnung*]; cioè una tendenza della vita“²⁰⁰, ovverosia „il contesto di compimento della fatticità autentica nella vita mondana“²⁰¹. Anticipando il ruolo della conoscenza come punto di demarcazione fra l'esistenza autentica e inautentica Heidegger afferma che ogni tendenza di vita è immediatamente una forma di sapere²⁰².

Tuttavia „se si considera solo l'aspetto contenutistico“²⁰³, la differenza fra i due modi di vita non è evidente. Heidegger individua il nucleo del messaggio escatologico di Paolo nell'invito di II Tess. 2, 15 ad „essere forti e saldi nelle tradizioni nelle quali siete stati istruiti“ e commenta: „per il cristiano può essere decisivo solo il *nun* della connessione di compimento nella quale effettivamente [*eigentlich*] si trova, non l'attesa di un evento che si mantiene in quanto futuro nella temporalità“²⁰⁴. L'adesso viene compreso a partire dalla predominante dimensione temporale della speranza.

È a partire da tale orizzonte che il riferimento del cristiano al mondo circostante e al mondo degli altri acquisisce un nuovo senso. Heidegger intende esemplificare che cosa significhi che l'esperienza di vita cristiana viva la temporalità, partendo da due passi della prima lettera ai Corinzi (I Cor 7, 20- 24 e I Cor 1, 26-27).

Paolo afferma:

I Cor, 20-24:

Ciascuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato. Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare, ma anche se hai la possibilità di renderti libero, profittane! Perché lo schiavo che è stato chiamato nel Signore è liberto del Signore! Similmente il libero che è stato chiamato, è schiavo di Cristo. Siete stati comprati a prezzo; non diventate schiavi di uomini! Ciascuno, o fratelli, rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando fu chiamato.

I Cor 1, 26-27:

Considerate la vostra chiamata, o fratelli: non sono molti tra voi i sapienti secondo la carne, non molti i potenti, non molti i nobili. Ma Dio ha scelto ciò che è stoltezza del mondo per confondere i sapienti, Dio ha scelto ciò che è debolezza del mondo per confondere i forti.

Heidegger commenta:

La fatticità protocristiana non raggiunge, con tutta la sua originarietà, assolutamente nessuna eccezionalità, né particolarità. Nonostante l'assolutezza della trasformazione del compimento, in relazione alla fatticità mondana, tutto rimane come prima²⁰⁵.

Con l'acquisizione dell'annuncio „si mira all'effettività della vita mondana. L'effettività della vita consiste nella tendenza di appropriazione di queste significatività.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 124; trad. it., p. 167.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ivi*, p. 123-124; trad. it., p. 167.

²⁰³ *Ivi*, p. 109; trad. it. p. 150.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 114; trad. it, p. 156.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 117; trad. it, p. 159.

Tuttavia esse non divengono dominanti all'interno della fatticità della vita cristiana. Al contrario *en te klesiei meneto!* Si tratta di ottenere un nuovo atteggiamento nei loro riguardi²⁰⁶. „le significatività della vita rimangono, ma sorge un nuovo rapporto ad esse²⁰⁷”.

Heidegger sottolinea come la relazione dell'uomo al mondo non acquisisca il suo senso in base al contenuto, ma a partire dall'orizzonte di compimento in cui essa si colloca²⁰⁸. In breve:

Ciò che viene mutato non è il senso di riferimento e ancor meno il contenuto. Cioè: il cristiano *non si pone fuori dal mondo*. Se è chiamato come schiavo, non deve cadere nella tentazione [*in die Tendenz verfallen*] di credere di ottenere qualcosa per il proprio essere aumentando la propria libertà. Lo schiavo deve rimanere schiavo. È indifferente, in quale contesto significativo mondano esso si trovi. Queste connessioni di senso che vanno in direzione del mondo circostante, della professione e di ciò che si è (mondo del sé) non determinano in alcun modo la fatticità del Cristiano. Queste significatività mondane divengono, attraverso l'esser divenuti, beni temporali²⁰⁹.

Alla base di questa trasformazione d'orizzonte c'è l'esperienza della temporalità contratta così come viene enunciata in I Cor 7, 29-32²¹⁰:

Questo vi dico fratelli: il tempo ha avuto una svolta; d'ora innanzi quelli che hanno moglie siano come se non l'avessero; quelli che piangono, come se non piangessero; quelli che si rallegrano, come se non si rallegrassero; quelli che comprano come se non possedessero; quelli che usano del mondo, come se ne usassero a fondo: perché passa la figura di questo mondo!

Heidegger commenta: „manca ancora solo poco tempo, il cristiano vive costantemente nell'”ancora solo (*nur-noch*)”, che aumenta la sua oppressione. Costitutiva per la religiosità cristiana è una temporalità contratta: „ancora solo”; non resta tempo per rimandare²¹¹. „I Cristiani devono *essere* così che, coloro che hanno una donna, la hanno in modo, *che* non la hanno²¹². Contrastando la traduzione corrente di *os me* con „come se”, in quanto espressione di una connessione di significato oggettiva, Heidegger sottolinea, come „in termini positivi lo *os* significa un nuovo senso che sopraggiunge. Il “me” riguarda il contesto del compimento della vita cristiana²¹³. Tutti i riferimenti al mondo subiscono nell'orizzonte di vita cristiana „un ritardo nel compimento²¹⁴”, in quanto devono passare attraverso l'essere-divenuto, l'interruzione dell'esperienza di vita cristiana la quale non procede in modo lineare. Questo ritardo scongiura l'identificazione del mondo del sé con il mondo circostante, pur non separandolo da esso. È il rivolgimento interno alla vita del cristiano a donare un nuovo senso alle sue relazioni al mondo. „L'isolamento della vita cristiana suona

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 116; trad. it, p. 158.

²⁰⁸ Brejidak, nel libro già citato evidenzia come „Heidegger d'accordo con Paolo mett[a] in relazione la temporalità che inizia nuovamente, la temporalità del venire, con la fede, che in quanto superamento della legge contenutistica e in quanto aumento dell'attenzione per il senso di compimento, è proprio ciò che rende possibile la temporalità“ (*Ivi*, p. 61).

²⁰⁹ HGA 60, p. 119; trad. it, p. 161.

²¹⁰ I Cor 7, 29-32.

²¹¹ HGA 60, p. 119; trad. it, p. 161.

²¹² *Ivi*, p. 120; trad. it, p. 162.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ivi*, p. 120; trad. it. p. 163.

negativamente. Se compreso in modo autentico invece, la connessione vitale può essere compresa solo a partire dall'origine del contesto di vita cristiano²¹⁵.

Per questo motivo l'affermazione: „passa la forma di questo mondo“ non è da intendersi in modo obiettivo, ma a partire dal contesto del „rapportarsi al mondo“, come conferma anche Rom 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, che cosa è buono, a lui gradito e perfetto“²¹⁶.

Questo compimento però supera la forza dell'uomo: „esso non è pensabile a partire dalle sue sole forze. La vita non può far derivare solo da sé le motivazioni anche solo per raggiungere il *genestai*“²¹⁷. Il contrasto al dominio delle significatività mondane, non può avvenire attraverso l'assunzione di un contegno [*Halt*] dinnanzi a Dio, ma solo per Grazia di Dio. „Attraverso la rinuncia al modo mondano del difendersi la necessità della vita aumenta. È quasi senza speranza poter pervenire in tale contesto di compimento. Il cristiano ha la consapevolezza di non poter ottenere questa fatticità con le sue sole forze, al contrario essa deriva da Dio – fenomeno della Grazia“²¹⁸. Secondo quanto si legge in II cor 4, 7 „questo tesoro lo abbiamo in vasi di creta, affinché appaia che questa potenza straordinaria provenga da Dio e non da noi“, „ciò che è disponibile non è sufficiente a fare raggiungere la fatticità cristiana“²¹⁹.

L'esperienza cristiana della temporalità ha inizio con l'annuncio del Messia. L'accettazione di tale annuncio implica un rivolgimento totale nell'esistenza, la quale si apre in una relazione verso Dio. È questa apertura a determinare la nuova dimensione temporale. Comprendere l'annuncio e accettarlo significa avere una diversa consapevolezza di sé, nata dall'acquisizione dell'orizzonte divino, significa essere „figli della luce“ ed essere consapevoli che il tempo che resta è breve, che occorre vegliare ed essere sobri, senza farsi dominare dall'angoscia di non riuscire a compiere le opere della fede e dell'amore. Il senso della vita, non il suo contenuto si determina a partire dall'esperienza della contrazione del tempo.

L'accettazione dell'annuncio però non è qualcosa che avviene una volta per tutte: colui che ha rivolto la propria esistenza verso Dio, è costantemente in cammino e di volta in volta posto dinnanzi alla possibilità di perdersi o di aversi, decidendosi per un rivolgimento più profondo e radicale della propria esistenza. La vita del cristiano è costante lotta fra il rituale della legge e l'apertura al futuro resa possibile dalla fede, fra la tendenza a comprendersi a partire dall'orizzonte mondano e la tendenza a comprendersi in dialogo con Dio, fra carne e spirito, fra scansione cronologica del tempo e assunzione della prospettiva della fine. Il passaggio da una dimensione all'altra avviene attraverso l'esperienza della croce, un radicale punto di vista che apre un nuovo orizzonte di senso all'interno dell'esistenza. Tale passaggio non è completamente nelle mani dell'uomo, ma è frutto della grazia, la cui condizione necessaria e tuttavia non sufficiente, è l'esperienza dell'annullamento della morte. Attraverso tale rivolgimento non muta il tipo di relazione dell'uomo al mondo: il cristiano non esce dal mondo, ma vive il mondo e i suoi contenuti a partire dalla prospettiva e dall'orizzonte del dialogo con Dio.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ A questo proposito Heidegger sottolinea come il significato delle lettere di Paolo non è mai etico, e come quindi la critica di Nietzsche in questo senso, sia errata. La tematizzazione della temporalità però avviene anche in Paolo attraverso la contrapposizione di due *ethos* diversi.

²¹⁷ HGA 60, p. 122; trad. it, p. 164.

²¹⁸ *Ivi*, p. 121; trad. it, p. 164.

²¹⁹ *Ivi*, p. 122; trad. it., p. 164.

Agostino

questio mihi factum sum

Agostino, Confessioni

5. Agostino e la ricerca esistenziale di Dio

La fondamentale intuizione proto-cristiana della vita, il fatto storico del Cristianesimo acquisiscono la forma di una dottrina attraverso l'incontro con la filosofia ellenistica. In questo percorso si colloca anche il pensiero teologico di Agostino al quale Heidegger dedica la lezione del semestre estivo del 1921.

Ben consapevole della presenza di una tendenza alla „grecizzazione”²²⁰ all'interno delle *Confessioni* - la quale si esplicita soprattutto nella trasformazione della ricerca esistenziale in una domanda d'accesso - Heidegger intraprende la sua interpretazione con l'intenzione di cogliere, attraverso la duplice operazione di distruzione e acquisizione, elementi fondamentali per comprendere la struttura storica della vita, il suo inquieto essere in cammino. Per questo motivo, egli non si sofferma sull'XI libro²²¹ dedicato esplicitamente alla questione del tempo²²², troppo compromesso, a suo avviso, con l'approccio filosofico greco, ma si interessa al libro X, tutto concentrato sulla ricerca esistenziale di Dio da parte dell'uomo Agostino²²³.

L'analisi del libro è allo stesso tempo un invito al rivolgimento interiore, ad una trasformazione e correzione del proprio percorso di vita, come si può dedurre dal motto anteposto alla lezione heideggeriana, in cui il pensiero va alla „gente curiosa nel conoscere la vita altrui, pigra nel correggere la propria”²²⁴.

Nella sua ricostruzione critica Heidegger si sofferma su due temi: la ricerca di Dio da parte di Agostino e la determinazione dell'essenza dell'uomo come cura e come tendenza al peccato. Tali temi, che risulteranno connessi, dal momento che l'accesso a Dio è possibile solo attraverso la giusta disposizione esistenziale, offriranno la base per comprendere la dinamica interna all'esistenza con la sua tensione deiettiva e la sua ricerca dell'autenticità.

Nella prima parte della sua analisi Heidegger affronta la progressiva trasformazione della prospettiva in cui avviene la ricerca di Dio da parte di Agostino, sottolineando la continua oscillazione fra una modalità oggettivante di ricerca, concentrata sulla domanda che-cosa è Dio e dove è possibile scorgerlo e una modalità esistenziale, concentrata sulla domanda del come è possibile congiungersi a Dio e chi può raggiungerlo. L'analisi del passaggio dal che-cosa al come, dal come al chi e dal chi al

²²⁰ Cfr. HGA 60, p. 238; trad. it., p. 318: Heidegger si chiede: „fino a che punto, a partire da qui, un nuovo tenore entra nei concetti teologici; fino a che punto tale tendenza subisce l'influsso non soltanto della Chiesa, ma anche della grecità!”.

²²¹ Heidegger non perviene all'interpretazione esplicita del XI libro delle *Confessioni* nella lezione dedicata ad Agostino, ma solo in alcuni seminari più tardi. In generale si può notare come nella tematizzazione del tempo, Agostino conservi la struttura temporale presente nelle lettere di Paolo. Nel capitolo XI, il tempo viene infatti compreso come una misura, attuata dall'anima, dall'estensione del ricordo del passato, della visione del presente e dell'attesa del futuro. Per quanto anche in questa comprensione del tempo sia fondamentale la dimensione dell'attesa e quindi dell'anticipazione del futuro, in Agostino si può già notare l'influenza di quella che Heidegger in seguito chiamerà l'ontologia della presenza di Aristotele. Sia il passato che il futuro sono compresi a partire dal presente: il passato esiste solo come presente di ciò che è passato e il futuro come presente di ciò che sarà. Il nucleo dell'interpretazione heideggeriana del tempo agostiniano è esposto nella relazione dal titolo: *Augustinus: quid est tempus? Confessiones lib. XI*, che Heidegger tenne a Beuron il 26 ottobre 1930. Cfr. A. DENKER, *Ein Samenkorn für etwas Wesentliches. Martin Heidegger und Erzbischof Beuron*, in „Erbe und Auftrag”, 79 (2003), pp. 91-106.

²²² Sulla tematizzazione agostiniana del tempo nella prospettiva heideggeriana si veda: C.A. CORTI, *Zeitproblematik bei Heidegger und Augustinus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

²²³ N. FISCHER, *Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustinus "Confessiones" und Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, in Id., *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, cit., pp. 55-90.

²²⁴ HGA 60, p. 158; trad. it., p. 206.

come del chi si conclude nell'analisi dell'esistenza in quanto cura e mette in luce la stretta connessione dei due temi trattati.

Heidegger organizza la sua interpretazione intorno ai principali nuclei del discorso agostiniano. Le *Confessioni* non ripercorrono l'esperienza trascorsa, il passato, ma ci dicono chi è oggi Agostino, ci danno indicazioni sul suo stato presente e non su quello passato. Egli si confessa, si mostra in tutta la sua debolezza di uomo, dispiega la sua sfera intima, perché i suoi lettori si uniscano al lui nel ringraziamento, dopo aver udito quanto Dio lo avvicina a sé attraverso il suo dono e preghino per lui, dopo aver constatato quanto sia pesante il fardello della vita.

La confessione parte dalle poche certezze che Agostino ha acquisito nel suo percorso di vita: egli confessa ciò che sa di sé. E ciò che sa con certezza è di essere problema a se stesso, di essere terreno di scontro e confronto di tentazioni diverse. Ma, allo stesso tempo, sa anche di amare Dio e in tale amore consiste la bussola che gli permette di orientarsi nella sua inquietudine. È tale inquieta ricerca che segna il perimetro dell'interesse di Heidegger.

Agostino parte dalla domanda: „Che cosa amo, quando amo te?”. Egli si rivolge alle creature: la loro bellezza rimanda a Dio. Fra di esse, particolare tramite a Dio è l'uomo, non per la forza che lo accomuna agli altri animali, ma per l'intelletto che Heidegger identifica con la capacità di decidere. È nell'uomo che si deve cercare Dio e la memoria deve fungere da guida. Ma in questo modo di procedere, secondo Heidegger, non viene semplicemente ad „espressione” qualcosa di me: tale „ricerca costituisce la mia fatticità e la mia preoccupazione intorno ad essa”²²⁵. Questo significa pertanto che „nella ricerca di questo qualcosa in quanto Dio, io stesso pervengo in un altro ruolo. Io non sono solo *colui dal* quale parte la ricerca e che si muove in una certa direzione, o *colui nel* quale la ricerca avviene, ma il compimento del cercare è qualcosa di questo stesso cercare”²²⁶. In altri termini: la ricerca esistenziale di Dio riguarda il modo d'essere dell'uomo Agostino, la sua costituzione d'essere, il modo e l'orizzonte della sua attuazione. Essa implica e co-costituisce – per dirlo con Kierkegaard, al quale Heidegger fa espressamente riferimento – „quale tipo di rappresentazione ho di me stesso”²²⁷.

Questo aspetto diviene evidente quando Agostino, nel corso del suo racconto, identifica la ricerca di Dio con quella della vita beata. Nonostante un'implicita tendenza a trasformare questa ricerca in una „teoria generale d'accesso”, in cui la vita beata si identifica con la vera vita beata, Dio con la verità; l'accentuazione della dimensione di compimento della ricerca, attuata da Agostino, lascia aperto, però, secondo Heidegger, uno spiraglio per una sua interpretazione in senso esistenziale, in cui il modo d'avere la vita beata coincide con un modo d'essere.

Ma come si configura tale vita? Alla ricerca di una definizione, Agostino parte in modo aristotelico: la prima certezza incontrovertibile è che tutti desiderano la vita beata, sono proiettati verso di essa. Egli abbandona però subito il tracciato dello Stagirita, quando nota che per desiderare la vita beata, gli uomini devono conoscerla, deve esservene traccia nella memoria, nella loro sfera interiore. Non tutto ciò che sembra rendere beati è tale in senso autentico: comporta vera beatitudine solo tutto ciò che è compiuto a causa di Dio, guardando nella sua direzione e pensando a lui²²⁸. Coerentemente con il suo tentativo di formalizzazione e neutralizzazione dei concetti religiosi, ma anche con la sua tendenza ad evitare il riferimento esplicito ad un universale, Heidegger sottolinea come „la vita beata in quanto tale e in riferimento al

²²⁵ *Ivi*, p. 192; trad. it., p. 249.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ivi*, p. 197; trad. it., p. 256.

come del suo esserci²²⁹ sia „indicata formalmente²²⁹. Dio è l'orizzonte del compimento, è ciò in vista di cui tutto è compiuto, non ha uno specifico contenuto di senso. È il singolo a doverne fornire una definizione. Nella comprensione e tensione verso di essa „ne va del singolo, del *modo* in cui egli se ne appropria²³⁰. Dio rappresenta solo l'orizzonte, l'apertura in cui si colloca la decisione del singolo.

L'attenzione quindi deve essere tutta concentrata sulla modalità di compimento e di realizzazione della vita. Seguendo Agostino, Heidegger rileva innanzitutto una tendenza al peccato e all'errore. La maggior parte degli uomini non tendono verso la vera e autentica vita beata, ma per la debolezza della carne, „cadono là dove possono e ne sono paghi²³¹, ovvero sia – secondo la parafrasi di Heidegger - „cadono in ciò che essi stessi possono, verso ciò che hanno in quel momento a disposizione, verso le significatività mondane o qualsiasi altra significatività del mondo e del sé comodamente raggiungibili²³². Gli uomini mancano tutto ciò che non è semplicemente a loro disposizione e non sono assolutamente in grado di assumere le possibilità che non rientrano nel loro orizzonte di preoccupazione.

Quella che però sembra essere la più radicale impossibilità di realizzare la vita autentica viene capovolta nel suo contrario quando Agostino, identifica la vita beata con la vera vita beata, la verità.

Anche se gli uomini, infatti – sottolinea Agostino - sembrano perdere di vista la vita beata, tutti desiderano la verità e questo desiderio si manifesta con forza nel contro-desiderio del „non voler-essere-ingannati²³³. Gli uomini „gioiscono in un certo senso della verità e si danno da fare per essa²³⁴. Pur sentendo una tensione nella sua direzione, però, essi non vivono nella verità, fondamentalmente perché si lasciano travolgere da altri impegni e occupazioni. Agostino afferma: „essi sono più intensamente occupati in altre cose, che li rendono più infelici, di quanto non li renda felici questa [la verità], di cui hanno un così tenue ricordo²³⁵. Ciò nonostante egli mette in evidenza una tensione, una sorta di contraddizione, insita nell'esistenza stessa, la quale viene ad espressione nel fatto che „quanti amano un oggetto diverso pretendono che l'oggetto del loro amore sia la verità²³⁶. Heidegger chiarifica questa mistificazione sottolineando che „nella vita fattuale gli uomini intuiscono in qualche modo qualcosa di giusto e vivono in esso e per esso assumendolo come significativo.

Questa apertura implica una tensione verso la verità. “Gli uomini vogliono che l'oggetto del loro amore sia la verità”²³⁷ e viene assunto come vero ciò che si ama in uno specifico momento. In esso la verità viene travolta, travisata e modificata e questo significa che „non si indietreggia soltanto dinnanzi al vuoto, ma anche e soprattutto, fondamentalmente, dinnanzi al ‘movimento’ verso di essa²³⁸. L'amore per la verità e quindi il desiderio di non voler essere ingannati travolgono pertanto gli uomini in un processo decadente. Per non ammettere di essersi ingannati, essi si radicano con forza nella loro situazione: „non si vogliono scollare da essa, adducendo quella che a loro appare una corretta motivazione, e cioè che non vogliono essere ingannati, ovvero sia non vogliono essere staccati da ciò che essi posseggono come verità. [...] Si rifiutano di essere convinti del loro errore. Uno sforzo, che però non è autentico e radicale (caduta!),

²²⁹ *Ibidem.*

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ *Confessioni*, cit., p. 286.

²³² HGA 60, p. 197; trad.it., p. 256.

²³³ *Ivi*, p. 198; trad. it., p.257.

²³⁴ *Ivi*, p. 199; trad. it., p.258.

²³⁵ *Confessioni*, p. 286.

²³⁶ *Ibidem.*

²³⁷ HGA 60, p. 200; trad. it, p. 260.

²³⁸ *Ibidem.*

verso la verità li tiene saldi nell'errore²³⁹. Agostino afferma che gli uomini, ingannandosi sull'autentica verità, „amano la verità quando splende, l'odiano quando riprende“; nella parafrasi di Heidegger: „l'amano quando gli viene incontro in modo rilucente, e porta ad un comodo rallegrarsi in senso estetico come in ogni splendore, dal quale ci si può far trasportare nel riposo. La odiano quando essa li incalza“. Continuando a riflettere sul tracciato agostiniano, Heidegger constata nel proseguimento della sua analisi come questo odio produca una fuga dell'esistenza dinnanzi a se stessa: Quando la verità li riguarda gli uomini in prima persona, cioè quando “mette in discussione la loro fatticità e la loro esistenza, allora è meglio chiudere gli occhi dinnanzi ad essa, per entusiasmarsi dinnanzi alle litanie corali inscenate dinnanzi a sé²⁴⁰. Nell'analisi di Agostino, però, secondo Heidegger, risulta evidente che „in questo chiudersi [*Sich-selbst-Abriegeln*] dinnanzi alla verità essi amano la verità più che l'errore e in questo modo si sforzano e si protendono verso la vita beata²⁴¹. Quest'ultima - compresa in senso esistenziale- è gioia per la verità e dà senso a tutte le cose. È questo „cammino verso la verità“, questo percorso interno all'esistenza - sul quale poi si è verificata „l'irruzione della filosofia greca²⁴² - ad essere al centro dell'interesse di Heidegger.

Seguendo Agostino, egli sottolinea come porre Dio, la verità, nella memoria e cioè nella sfera interiore dell'uomo non significhi porlo in una sfera della coscienza, ma considerarlo come colui che risponde alle domande di chi lo vuole ascoltare. La possibilità di trovare Dio dipende dalla disposizione di chi lo cerca: „tutto dipende dall'udire in modo autentico, dal *come* dell'atteggiamento interrogativo, del voler udire²⁴³. Ma anche in questo atteggiamento si annida la possibilità dell'errore:

Tutti traggono consiglio là *da dove* vogliono qualcosa, però non sempre *odono* ciò che davvero vogliono. Prendono per autentico ciò per cui si danno premura in quel momento, senza porsi domande, cioè vogliono udire qualcosa *a quel proposito*. Ciò significa che in fondo non sono affatto in grado di udire, ossia di *mantenersi aperti*; sono solo ansiosi di apprendere ciò che fa loro 'comodo' e non sanno trasformare ciò che odono in ciò che forse non fa loro 'comodo', ma di cui devono davvero preoccuparsi²⁴⁴.

La possibilità di condurre una vita beata, aprendosi ad un orizzonte divino, dipende dalla disposizione esistenziale di chi si è posto alla ricerca. Sottolineando come „la domanda 'dove trovo Dio?' [sia] ribaltata nella discussione delle condizioni dell'esperienza di Dio, che confluisce nel problema 'chi sono io stesso?' „²⁴⁵, Heidegger evidenzia la stretta connessione fra la ricerca esistenziale di Dio e la struttura costitutiva dell'esistenza umana e passa, in questo modo, alla trattazione del secondo nucleo tematico: la ricostruzione dei tratti fondamentali dell'esistenza. È in questo contesto che egli perverrà all'individuazione degli esistenziali che saranno alla base dell'analitica esistenziale, già qui intesi come „categorie ermeneutiche nel senso della storia dell'attuazione e non categorie ordinarie aventi carattere di atteggiamento²⁴⁶.

Fino ad ora egli ha messo in risalto come la ricerca di Dio costituisca l'esistenza dell'uomo. Dio è l'orizzonte d'apertura a partire dal quale avviene la ricerca: esso va indicato formalmente e la decisione del suo contenuto spetta al singolo. Nell'ambito

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ivi*, p. 201; trad. it., p. 261.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ *Ivi*, p. 203, it., p. 263.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 204; it., p. 263.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ivi*, p.232; trad. it., p. 297.

della ricerca di Dio, specificato come vita beata, Agostino mette in luce una tendenza al peccato e al decadimento. La verità è accolta quando fa comodo, è rifiutata quando mette in discussione. Da ciò deriva la tendenza mistificatrice a considerare vero ciò che è a disposizione, a portata di mano, e non pone problemi. L'amore per la verità è tale da far apparire come vere proprio queste attività e mistificazioni. Tuttavia anche nell'errore decadente l'uomo è attratto dalla verità piuttosto che dalla menzogna ed è in questo radicale e originario amore per la verità che si dà la possibilità della svolta, ovvero del superamento del peccato. Tale superamento avviene nella giusta disposizione esistenziale all'ascolto.

In questo modo affiora una dinamica fondamentale dell'esistenza: l'esistenza è cammino, ricerca della salvezza, dell'autenticità. In questo cammino rimane imbrigliata in una dimensione inautentica. Non solo l'esistenza tende, propende quasi, all'inautenticità, quanto poi, prendendo tale dimensione come l'unica, l'assume come autentica, aumentando e radicalizzando il proprio errore. Ma poiché anche nell'errore e nella mancanza di verità/autenticità, l'esistenza è amore di verità/tendenza all'autenticità, è nell'errore che va cercata la strada per giungere alla vita beata. Bisogna passare attraverso l'errore per salvarsi. Là dove cresce il pericolo è la salvezza²⁴⁷. È quindi ancora nelle pieghe dell'esistenza che va cercata, con l'aiuto della misericordia di Dio, la possibilità della svolta, dell'autentica possibilità d'esistenza.

6. La vita come molestia e prova ininterrotta

Il carattere fondamentale con cui Agostino nel X Capitolo delle *Confessioni* descrive la vita è la deformità. La vita non è una passeggiata, è deforme, in essa sono un peso a me stesso.

Tale deformità si materializza in una *Zwiespältigkeit*, una lacerazione fra tendenze diverse. La vita è „*in multa defluere*“²⁴⁸, un disperdersi in molteplici attività. Essa si forma a partire da se stessa e si articola in diverse direzioni, mossa dal desiderio di raggiungere il piacere. In questa tensione è instabile e insicura: oscilla fra il temere le avversità nel benessere e il desiderare il benessere nelle avversità. In essa le cose temute o desiderate sono poste in un orizzonte di attesa: non sono possedute, ma sono oggetto di una preoccupazione. Tale instabilità non trova un equilibrio, una sorta di via di mezzo in senso aristotelico e il peso consiste proprio nel contrasto fra la gioia fiduciosa e la disperazione. L'uomo Agostino afferma di non sapere „da quale parte [sia] la vittoria“²⁴⁹; Heidegger definisce questa condizione umana: „una diabolica lacerazione“²⁵⁰. Solo l'indolente trasportato „in una monotona leggerezza e apatia“²⁵¹, non la vede e non la esperisce. Al contrario, „chi esperisce ciò *cerca* di fissare la fine, di fermarsi“²⁵².

La questione da affrontare pertanto, secondo Heidegger, è „proprio in quale *modo della preoccupazione* queste esperienze preoccupate debbano essere *compiute*“²⁵³ per evitare il pericolo di assecondare la tendenza della cura verso il piacere e, in questo modo, di „cadere nell'inautentico“²⁵⁴.

²⁴⁷ La possibilità della salvezza è nell'amore per la verità: qui non compare ancora il tema della paura e dell'angoscia.

²⁴⁸ HGA 60, p. 206; trad. it., p. 266.

²⁴⁹ *Confessioni*, p. 289.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 209; trad. it., p. 269.

²⁵¹ *Ivi*, p. 250; trad. it., p. 321.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ivi*, p. 208; trad. it., p. 268.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 209; trad. it., p. 269.

È in questo quadro che si inserisce l'analisi delle diverse forme di tentazione. Essa non è una classificazione oggettiva, ma percorso di vita, riportato nella confessione. Solo se visto dall'esterno „sembra che Agostino ci voglia offrire una comoda classificazione delle differenti direzioni della concupiscenza”²⁵⁵. Ad uno sguardo più attento è chiaro che l'esposizione invece „si mantiene sempre nell'atteggiamento della *confessio*: egli cioè confessa come 'da' e 'in' tali fenomeni gli vengano tentazioni e come si comporti (o tenti di comportarsi) nei loro confronti”²⁵⁶.

Agostino compie la sua suddivisione delle diverse forme di tentazione, partendo da 1 Gv, 2, 15-17 in cui si afferma:

Non amate il mondo, né le cose del mondo. Se uno ama il mondo, non è in lui l'amore del Padre; poiché tutto ciò che è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita, cose che non vengono dal padre, ma dal mondo.

Concupiscenza della carne e degli occhi e superbia della vita sono per Agostino le tre forme di dispersione e quindi, secondo Heidegger, tre forme di „pericolo”²⁵⁷ per l'esistenza.

Nell'analisi delle diverse forme di *concupiscenza carnis* Heidegger mette soprattutto in evidenza la dimensione di *incertezza propria della vita*. Agostino non può essere certo di sé, brancola nel buio. Egli non ha mai „la possibilità di richiamar[si] ad un momento per così dire 'fisso'”²⁵⁸. L'esperienza dell'avere-se-stesso avviene in „un avanti e indietro”²⁵⁹. Come egli afferma: „nessuno deve sentirsi sicuro in questa vita che fu definita tutta una prova. Chi poté diventare da peggiore migliore, può anche diventare da migliore peggiore”²⁶⁰. L'incertezza e l'instabilità sono totali.

È in questa esperienza di vita come inquieto cammino che si insinua la tentazione da Heidegger individuata come quella generale tendenza a „trasformare l'incertezza in comodità”, che „si insinua nel movimento verso l'esistere 'autentico'”, e che consiste in un'assolutizzazione dell'orizzonte significativo mondano, che „basta a se stesso” divenendo la fonte primaria di senso²⁶¹. Da ciò deriva una sorta di inversione nell'ordine gerarchico delle motivazioni, „un lasciarsi sviare nel calcolo delle significatività”²⁶² in cui si antepone l'orizzonte mondano a quello divino e si trascura la dimensione del possibile a favore di un'“insediarsi saldamente nel reale”. Tale dinamica è presente in tutte le forme di peccato, a partire dalla trasformazione della necessità del nutrimento in piacere, fino alla fruizione delle bellezze del creato dalle quali gli uomini traggono „la misura per giudicare il valore, non la misura per farne buon uso”²⁶³, ponendo di conseguenza la bellezza „al servizio dell'affaccendarsi”²⁶⁴ mondano. La perdita del riferimento a Dio è evidente soprattutto in quest'ultima forma di concupiscenza della carne, in cui gli uomini si lasciano imbrigliare dalla bellezza perdendo l'orientamento verso la vera luce. Heidegger commenta:

Essi non serbano per sé, nel loro riferimento a te [Dio], la sicurezza e la vitalità dell'attuazione della cura e dell'impegno, bensì le spargono e le dispensano con leggerezza in dilettevoli lassitudini e piacevoli pigrizie. Non le hanno più a disposizione per una *decisione*

²⁵⁵ *Ivi*, p. 211, trad. it., p. 272.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 212, trad. it., p. 272.

²⁵⁷ *Ivi*, p. 211, trad. it., p. 271.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 217, trad. it., p. 279.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Confessioni*, p. 295.

²⁶¹ HGA 60, p.220; trad. it., p. 282.

²⁶² *Ivi*, p. 219; trad. it., p. 281.

²⁶³ *Confessioni*, p.

²⁶⁴ HGA 60, p.220, trad. it., p. 283.

autentica. Falliscono, benché in relazione al mondo degli altri si diano un'importanza artificiosa e assumano una posa artefatta da *gaudenti e conoscitori* di queste cose, comportandosi come se avessero una confidenza e una familiarità particolari con il senso del mondo e i misteri della vita²⁶⁵.

Se la *concupiscenza carnis* è stata caratterizzata come una tendenza a distrarsi nella carne stessa, la *concupiscenza oculorum* consiste nel desiderio del „guardarsi intorno (non del darsi da fare) negli ambiti e nei campi più diversi“²⁶⁶. La forma più diffusa di concupiscenza degli occhi è la curiosità²⁶⁷, „l'avidità del nuovo [*Neu-gier*]“, „curiosità vana, ammantata dal nome di cognizione e di scienza“²⁶⁸. Nella curiosità è insito un pericolo in quanto essa può rivolgersi anche a ciò che può essere nocivo per l'uomo. La curiosità però non è pericolosa in primo luogo in relazione al contenuto, ma in base al tipo di riferimento e di relazione che essa instaura con ciò che ci circonda. In essa infatti „il senso del riferimento come tale è ostinato, sicché ostinato e primario è il senso del pieno *videre*, che determina tutte le esperienze effettive comprese quelle ultime e decisive“²⁶⁹. In questa prospettiva persino Dio diventa „fattore dello sperimentare umano. Egli deve dare risposta a una curiosità risoluta, presuntuosa e pseudoprofetica, vale a dire a un curioso guardarsi intorno al suo riguardo, che *non* si subordina al senso del proprio oggetto ed è quindi una in-subordinazione“²⁷⁰.

La terza forma di tentazione non riguarda il rapporto con il mondo circostante in senso stretto, quanto la modalità di compimento del sé. Il *finis delectationis*, in questo caso, è la „significatività propria“²⁷¹, la comprensione che l'esserci ha di se stesso.

Seguendo Agostino Heidegger analizza le deviazioni dall'autentico compimento del sé, prima in relazione agli altri, poi in relazione a se stessi.

Il primo gradino della perdizione nella modalità del compimento del sé è il desiderio di farsi temere ed amare dagli uomini. In esso il sé è completamente perso perché „l'esperire stesso si vede negli occhi, nelle pretese, nei giudizi, nel gusto, ovvero nell'incapacità, nella volubilità e nella stupidità degli altri“²⁷². Gli altri determinano il nostro modo di vederci. Un'accentuazione di questo desiderio di essere amati è il „volersi farsi valere“, un considerarsi importante [*Selbstwichtignahme*], per poter ottenere lodi. „Questo affaccendarsi in vista della lode, cioè dell'essere tenuti in considerazione nel mondo degli altri, è una cura che mira al piacere (agli altri)“²⁷³. In tale contesto il peccato consiste, da un lato nel lasciar determinare il nostro comportamento dagli altri, dall'altro, in uno spostamento della direzione della cura. Esprimendo esplicitamente un giudizio di valore²⁷⁴, Agostino definisce tale spostamento „una vergognosa arroganza [*foeda iactantia*]“ facendone derivare l'assenza di amore e di timore innocente per Dio e, quindi, il raggiungimento di una falsa beatitudine. Anziché amare e stimare Dio, gli uomini preferiscono essere amati e stimati al suo posto. In realtà è Dio ad aver donato all'uomo tutto ciò che lo rende *degnus di essere lodato*²⁷⁵, pertanto l'atteggiamento migliore dinnanzi a lui è la lode, piuttosto che il

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ *Ivi*, p.223; trad. it., p. 286.

²⁶⁷ In HGA 64 viene stabilito il legame fra la concezione agostiniana e il fenomeno della curiosità proprio della dimensione deietta di esistenza. Cfr.HGA 64, p. 37.

²⁶⁸ HGA 60, p. 223; trad. it., p. 286.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 224; trad. it., p. 290.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 225; trad. it., p. 288.

²⁷¹ *Ivi*, p. 228; trad. it., p. 292.

²⁷² *Ivi*, p. 229; trad. it., p. 293.

²⁷³ *Ivi*, p. 235; trad. it., p. 298.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ Siamo ancora lontani dal concetto della “dignità” umana: l'esser degni di lode. L'uomo piuttosto deve lodare per essere nel giusto.

desiderio di essere lodati. Il rallegrarsi della lode infatti è una forma di decadimento, „dato che dinnanzi a Dio, l'uomo, quanto al suo significato, è un ‘nulla’”,²⁷⁶. Al contrario „il dovere supremo“ ma „non certo comodo“²⁷⁷ è il rallegrarsi per il dono di Dio. Il comportamento autentico da tenere nei confronti degli altri pertanto è il lodare, piuttosto che l'essere lodati. „Bisogna rallegrarsi del proprio genuino saper lodare; poi del fatto di essere arrivati a vedere un genuino *donum* [Dei], ad apprezzarlo e valorizzarlo. Nel rallegrarmene sono io stesso preoccupato soltanto del *bonum* come tale“²⁷⁸.

Anche relativamente a questa circostanza, Heidegger evidenzia l'instabilità di Agostino. Questi infatti riconosce il pieno valore della verità e la derivazione di questo bene da Dio ed afferma che è preferibile il possesso della verità accompagnato dal biasimo di tutti, piuttosto che essere in uno stato di follia accompagnato dalla lode degli uomini. Tuttavia non riesce ad essere fermo nella sua posizione.

L'approfondimento delle forme della tentazione continua con l'analisi del prendersi per importanti non più di fronte agli altri, ma di fronte a se stessi, ovverosia del „*Sibi placens*, [del] farsi valere di fronte a se stessi, compiacersi di fronte a se stessi, attribuire a se stessi un *bonum*“: „In questa forma di tentazione c'è una possibilità di decadimento, tale che in esso il sé e, quindi, l'esserci del singolo diventano frivoli, volatilizzandosi nel vuoto e nel nulla“²⁷⁹.

Agostino rileva diverse possibilità del *gaudere* dinnanzi a se stessi e del prendersi per importanti, evidenziando come la una comprensione della provenienza, del „come“ e „perché“ del *bonum* diventi sempre più appropriata. Nelle varie forme del *gaudere* dinnanzi a sé però il Sé si prende decisamente ancora troppo sul serio, perdendo il centro della propria esistenza.

La prima forma del godere di se stessi consiste nel prender sul serio ciò che si è fatto e si è capaci di fare, considerandolo come un bene. Questo atteggiamento viene aggravato dal ritenere se stessi, piuttosto che Dio, autori di tale bene. Il proprio sé è comunque preso troppo sul serio anche quando non ci si ritiene autori del bene, ma „degn[i] della dote di essersi in qualche modo res[i] meritevol[i] del *bonum* e della sua assegnazione“²⁸⁰, oppure quando si ammette di possedere il bene immeritadamente, „ex gratia“, ma non si desidera dividerlo con gli altri, traducendo la forma più radicale di superbia in „un pericoloso individualismo“²⁸¹, dannoso „per il bene della collettività“²⁸². Nel compiacimento egoistico di fronte a se stessi si incarna la forma più radicale di sviamento nel calcolo delle significatività e di inversione nel loro „ordine gerarchico“. In realtà però è in quest'ultimo gradino della perdizione, nella più estrema contrapposizione fra l'annullamento che deriva dall'essere degno di un bene indipendentemente dalla propria prestazione e solo per grazia di Dio e l'affermazione di sé nell'egoistica fruizione di tale bene, che si cela la possibilità di un superamento della tentazione nella „genuina attuazione del sé“²⁸³.

La determinazione della vita, come „*molestia*“²⁸⁴, deforme lacerazione fra molteplici direzioni, costantemente tendente al desiderio, instabile e insicura, infatti, non nasce dal desiderio di giustificare la propria condizione di peccatore, ma mira ad una presa di distanza attraverso la quale poter ritornare a sé. Heidegger afferma: „*deformis*“ è la mia

²⁷⁶ HGA 60, p. 236; trad. it., p. 300.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 238; trad. it., p. 302.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 239; trad. it., p. 304.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 239; trad. it., p. 305.

²⁸¹ *Ivi*, p. 241; trad. it., p. 307.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ivi*, p. 240; trad. it., p. 306.

²⁸⁴ *Ivi*, p. 242; trad. it., p. 308.

vita. Non per scusarsi, bensì proprio per allontanarsi da sé senza alcun riguardo e per conquistare se stesso da questa inesorabile distanza, Agostino si chiarisce ora che la ‘vita’ non è una passeggiata ed è senz’altro l’occasione meno adatta per darsi arie d’importanza²⁸⁵. Secondo Agostino, l’uomo non conosce se stesso a meno che non impari a conoscersi nella tentazione, la quale „costituisce la possibilità del perdersi e del conquistarsi²⁸⁶. La molestia infatti è possibilità di degrado la quale cresce quanto più si vive intensamente e „quanto più la vita esperisce che nella sua piena attuazione ne va di essa stessa, del suo essere²⁸⁷. La deformità e la molestia però non vanno intese, come avviene nell’ascesi greco-pagana o cristiana, come „una dotazione obiettiva dell’essere umano, [...] che si deve staccare e gettare²⁸⁸.

È nella vita stessa, intesa come molestia, che, nella prospettiva interpretativa di Heidegger, si dà la possibilità del decadimento e l’occasione del conquistarsi.

Nell’attuazione concretamente genuina dell’esperienza si dà la possibilità del decadimento, però nella cura più propria e radicale di se stessi si dà nel contempo l’occasione piena, concreta ed effettiva di pervenire all’*essere* della vita più propria²⁸⁹.

Il ritorno in sé è un „contro-movimento²⁹⁰ esistenziale che prende forma in uno „sperare decidente²⁹¹ il quale non raggiunge mai definitivamente una meta, dal momento che la vita umana è „una prova ininterrotta²⁹², un continuo e costante essere in cammino. Esso è ispirato dall’amore della verità e dal profondo desiderio di volere essere ingannati ed è innescato dal comando (a fin di bene), realizzato, secondo la variante luterana, attraverso l’interazione di misericordia divina e disperazione umana²⁹³. Tale contro-movimento si esplica nella *continentia* e nella giustizia, modalità in cui si supera il decadimento relativo al mondo del sé e al mondo degli altri.

Per evitare le difficoltà di Paolo e Lutero²⁹⁴, Heidegger non si sofferma a lungo sulla giustizia, per quanto nella descrizione del superamento del desiderio di lode come „genuino abbandonarsi al mondo degli altri²⁹⁵ sia possibile individuare un riferimento alla concezione luterana della giustizia intesa come „devozione“, e come „la dirittura [*Gerichttheit*] il modo di dirigersi autenticamente e secondo un senso originario nell’insieme dell’esperienza effettiva della significatività²⁹⁶.

Maggiore attenzione è dedicata alla *continentia*. Essa consiste non nell’astensione, ma nel mantenere insieme le diverse inclinazioni della vita evitando la disperdersione e la distrazione nella molteplicità delle inclinazioni che in essa si presentano e si contrastano.

Una particolare forma di *continentia* è il superamento dell’individualismo egoistico. „Nella cura estrema, più decisiva e più pura di se stessi sta in agguato la possibilità della caduta più abissale e del vero e proprio perdere se stessi²⁹⁷. „Il carattere satanico della tentazione“ consiste nel fatto che la caduta non si arresta in nessun luogo e quindi può essere sempre trasformata in qualcosa di importante mondaneamente. Nell’ultimo stadio

²⁸⁵ *Ivi*, p. 205; trad. it., pp. 264-265.

²⁸⁶ *Ivi*, p.246; trad. it., p. 313.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 244; trad. it., p. 310.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 245; trad. it., p. 311.

²⁸⁹ *Ibidem*.

²⁹⁰ *Ivi*, p. 205; trad. it., p. 265.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ivi*, p. 206; trad. it., p. 266.

²⁹³ *Ivi*, p. 205; trad. it., p. 265.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 211; trad. it., p. 271.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 236; trad. it., p. 302.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 237; trad. It., p. 303.

²⁹⁷ *Ivi*, p. 240; trad. it., p. 307.

della tentazione, l'individualismo egoistico, però, il sé è „ciò in cui e di fronte a cui si realizzano la grazia e il *donum*“²⁹⁸. Ammettendo di essere degno di beni solo per grazia di Dio, infatti, l'uomo svincola il proprio merito dall'opera compiuta, aprendo in questo modo la possibilità del superamento. „Nella modalità in cui il sé, relativamente alla prestazione, non assegna nulla a se stesso – proprio allora tutto è abbandonato nel giorre di Dio“²⁹⁹. L'esperienza di Dio si antepone al compiacimento di sé e ogni cosa cade nel vuoto rispetto al sommo bene. „Il movimento nascosto attraverso cui l'esperienza di Dio si antepone all'autocompiacimento che deriva dal prendersi per importanti, fa cadere ogni cosa nel vuoto, facendole perdere validità rispetto al *summum bonum*“³⁰⁰.

7. Il problema dell'assiologizzazione

Heidegger ripete l'analisi della tentazione con l'intenzione di affrontare la questione della migliore „gestione“ della vita molesta. Egli sottolinea come la *tentatio* sia „formativa“, porti con sé „la possibilità“ dell'autentico peso e sia fonte di rinnovamento per colui che si mette radicalmente in „questione“. Attraverso la tentazione esperisco l'angoscia, tuttavia in questa esperienza della miseria della vita mi è data la possibilità di comprendere che esistere significa vivere radicalmente nella possibilità. „La mia vita è *vita autentica*“³⁰¹, se compiuta nell'orizzonte divino: in questo caso „tutte le relazioni della vita e l'intera fatticità sono talmente dominate e riempite da [Dio] che ogni attuazione si compie dinnanzi a [lui]“³⁰². Poiché però nella vita ciò avviene raramente e con difficoltà e ogni volta si tratta di una vera e propria conquista, sono peso a me stesso. Il peso consiste nella tensione in cui vivo fra passioni e desideri contrastanti. In questa dinamica si inserisce la tentazione, che consiste nello scambiare il decadimento per qualcosa di autentico³⁰³. Essa è „storicamente presente“³⁰⁴, ovverosia in agguato in ciò che appartiene alla mia fatticità.

La sfida di Heidegger pertanto è quella di evidenziare il profondo legame fra la dimensione storica della vita e la *tentatio*, in contrapposizione alla tendenza - già presente nel testo di Agostino e portata alle estreme conseguenze da autori a lui contemporanei, come per esempio Scheler - ad interpretare tale tensione in modo assiologizzante.

La base della sua argomentazione è offerta dal capitolo XXXII delle *Confessioni* in cui, nella misura in cui Agostino, presentando la propria debolezza e la propria insicurezza, si interroga sulle proprie forze e dubita di potersi fidare di sé medesimo. In questo modo, secondo Heidegger, è tematizzata l'esperienza storica. La vita è una continua prova in cui chi poté divenire migliore, può anche ridiventare peggiore. In questo contesto la chiave per comprendere l'autentico senso della storicità dell'esistenza è, secondo Heidegger, il *nescio*, il non sapere da che parte sta la vittoria. Tale non poter prevedere che cosa accadrà deve divenire motivo di apertura dinnanzi alle possibilità e non occasione per nascondersi a se stessi e alla vita, in una chiusura [*Abriegelung*]³⁰⁵. La dispersione infatti offre in se stessa la possibilità della sua gestione autentica, ma l'uomo è bloccato, perché si pone in una dimensione d'attesa, „ha un sapere determinato circa il modo in cui le cose sono solite andare“ e ha la pretesa di poter controllare in

²⁹⁸ *Ivi*, p. 239; trad. it., p. 306.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ *Ivi*, p. 249; trad. it., p. 320.

³⁰² *Ivi*, p. 250; trad. it., p. 320.

³⁰³ *Ivi*, p. 252; trad. it., p. 322.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 253; trad. it., p. 323.

³⁰⁵ Si noti come la *Abriegelung* diventerà nella lezione del WS 1921/22 una delle categorie fondamentali per comprendere la motilità della vita.

prima persona ciò che accade. Nel *nescio*, nel non sapere, invece ci si rimette a Dio aprendo in questo modo la possibilità della „gestione” autentica (che poi si rileverà come assunzione su di sé) della vita molesta.

Questo modo di concepire la „formazione” della vita a partire e attraverso la *tentatio*, è profondamente polemico rispetto ad una concezione assiologizzazione, secondo la quale, nell’accezione che Heidegger dà a questo termine, la molestia è una dotazione obiettiva da staccare e espellere dalla vita. Heidegger parte da una definizione della tentazione intesa in questi termini:

Il tentare, ovvero l’essere tentati, è un esperire in cui una direzione dell’esperienza *in quanto così* diretta in se stessa - in forza del suo pieno senso in questa piena fatticità - *tenta* quest’ultima e, attirandola, la chiama a sé, cercando la *preferisce* nella direzione propria e precisamente in modo, che nel farlo, *la cura* autentica va perduta³⁰⁶.

„Il pericolo dell’assiologizzazione” consiste nel voler scindere la dimensione deietta dalla cura autentica e nel voler incastonare l’esistenza in una gerarchia cristallizzata di valori legati fra loro quasi in modo meccanico. Heidegger perviene alla chiarificazione di un modello contrapposto alla assiologizzazione, attraverso la citazione di un lungo passo dalle *Enarrationes in Psalmos*, che qui riportiamo:

Riconosci il retto ordine, cerca la pace. Sta tu soggetto a Dio e la carne sia soggetta a te. Che cosa c’è di più giusto e di più bello? Tu soggetto al più grande di te, inferiore soggetto a te. Tu servi al tuo Creatore, affinché ciò che è stato creato per te sia al tuo servizio. Non è infatti come segue l’ordine che riconosciamo e inculchiamo, cioè la carne soggetta a te e tu a Dio, ma tu soggetto a Dio e tu alla carne. Se infatti tu non t’adoperi per essere soggetto a Dio, mai ti riuscirà di sottomettere te alla carne...Pertanto assoggettati prima tu a Dio: successivamente, da lui istruito e aiutato, buttati nella mischia³⁰⁷.

Nell’assoggettamento a Dio egli individua un punto focale a partire dal quale l’uomo istruito e aiutato da Dio si butta nella mischia, senza riferirsi ad una ferrea e rigida gerarchia di valori, ma basandosi solo sul suo profondo riferimento a Dio. Secondo Heidegger infatti „la gerarchia di valori, con la corrispondente configurazione assiologizzata, manca l’interpretazione autentica” della vita. Nel preferire un valore ad un altro, in modo rigido e definito, si perde di vista il contesto dell’attuazione della decisione. Mediante l’assiologizzazione si insinua nella vita il carattere di calcolo, di livellamento e di ordinamento. In questo modo „la cura autentica è rovinata e vista come calcolo dissimulato”³⁰⁸.

In opposizione a tale interpretazione, egli sottolinea come la *tentatio* sia un esistenziale genuino e non vada fissata in una determinata assunzione di valore o disvalore. Una comprensione adeguata della tendenza alla tentazione insita nella vita e della sua possibilità di „gestione” è possibile se si pongono all’ordine del giorno tali questioni: „come è concepito il decadimento, e che cosa significa in termini esistenziali? In che misura è obiettivo, constatativo, normativo (teoretizzante, avente carattere di atteggiamento)? In che misura è effettivo, relativo al sé, esistenziale, conforme all’attuazione?”³⁰⁹.

Per Heidegger ci sono „due interpretazioni della ‘molestia’ in linea di principio diverse, che dipendono dalla possibilità di vedere i fenomeni che accadono”:

³⁰⁶ HGA 60, p. 253; trad. it., p. 324.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 254; trad. it., p. 325.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 262; trad. it., p. 334.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 258; trad. it., p. 330.

1. Molestia in quanto qualità, ovvero dotazione obiettiva, peso obiettivo, presente agente come cosa (un indurirsi in tal caso: far scomparire – togliere eliminare – con mezzi obiettivi; il proprio stesso essere è uno *stato*, una qualità obiettiva).

2. Molestia in quanto ‘occasione’ della serietà, occasione che uno ha di modellarla innanzitutto in quanto tale, di renderla a me esperibile in quanto fatticità, ovvero di afferrarla in termini esistenziali, di avere così la vita nel ricordo e nell’attesa, accrescendo la serietà. (porgere e sviluppare la possibilità esistenziale in quanto possibilità autentica)³¹⁰.

Una analoga prospettiva emerge anche quando Heidegger evidenzia la modalità autentica del divenire problema:

Decisivo è il come: i fenomeni incalzano sensibilmente di più nei contesti di senso dell’attuazione. Tutto ciò che ha carattere di contenuto riceve di là il suo senso.- Problema: come mi esperisco sperando la *tentatio*. Quale modalità della cura, della fatticità!³¹¹

La tentazione può essere compresa nell’orizzonte dell’attuazione del sé storico; oppure in base ad un criterio di valore obiettivo - assiologizzazione.

Heidegger intravede la tendenza all’assiologizzazione della vita, per quanto non in modo così marcato come in Scheler, anche in Agostino; a causa dell’elemento greco-platonico in essa presente. Egli però sottolinea che „tuttavia per l’interpretazione delle *Confessioni* non bisogna proseguire in tale direzione, bensì rimanere nel luogo in cui esse sono assicurate; è a partire di là che va afferrato il disegno esistenziale, tentando di dare inizio alla distruzione. D’altra parte è vero che in Agostino l’analisi assiologica non è solo supplementare, bensì domina completamente ogni considerazione“³¹².

Al contrario per Heidegger, l’esistenza ha „un carattere funesto“, non adatto all’assiologizzazione. Pertanto „ciò che importa non è fuggire, bensì avere costantemente un confronto radicale con il fattuale. Io devo averlo per giungere all’esistenza. Questo avere si chiama *viverci dentro*, non però cedere, ma nemmeno superare comodamente e assiologicamente“³¹³. Facendo riferimento al *De triplice e de duplice* di Lutero, Heidegger afferma che peccato è il cedere e l’arrendersi, l’andare perduti, mentre l’atteggiamento autentico di fronte alla tentazione è il non-cedere che si incarna nella fede. Heidegger si propone di fissare e di fare proprio in modo genuinamente effettivo il mondano, senza valutarlo positivamente, secondo quanto è stato falsamente attribuito a Lutero, e senza fare compromessi, seguendo la variante cattolica del cristianesimo.

Il suo obiettivo è quello di „cercare di ottenere *quella* fatticità che ‘forma’ esistenza“³¹⁴. In questa ottica egli specifica: „La ‘molestia’ va definita in termini esistenziali: non ‘peso’ – in senso greco-ascetico -, bensì occasione della serietà. Devo per prima cosa solo pre-formare la *molestia*, non superarla falsamente“³¹⁵.

Ciò presuppone uno sviluppo radicale della questione della molestia, ovvero sia l’„*appropriarsi* in modo conforme all’attuazione della *moles*, in quanto *qualcosa di sviante*, non lasciarla stare lì come cosa e ‘natura’, bensì afferrare *il senso della fatticità*, attuarlo *in termini esistenziali* e comprenderlo così *storicamente* nel ricordo e nell’attesa. Dare alla vita *questa* fatticità e chiarezza esistenziali, vale a dire accrescere la serietà!“³¹⁶.

³¹⁰ *Ivi*, p. 254; trad. it., p. 325.

³¹¹ *Ibidem*.

³¹² *Ivi*, p. 261; trad. it., p. 333.

³¹³ *Ivi*, p.266; trad. it., p. 338.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ivi*, p. 259; trad. it., p. 331.

Ora per Heidegger che interpreta Agostino, importante è il contesto effettivo dell'attuazione: l'espressione „*um Gottes willen*, ‘per’ amore di Dio“ vuol dire „in termini fenomenologici“, „volere’ l’esistenza di Dio, ovvero volere conquistare l’attuazione autentica in quanto esistenziale“. Heidegger specifica come „decisiva qui non è una predilezione di valori – il risalto [*Absetzung*] costituisce un fraintendimento teoretico del fenomeno vero e proprio – bensì la cura esistenziale (attuazione dell’esistenza)³¹⁷. Tale cura avviene nella fede intesa come „il genuino, radicale amore di sé (l’egoismo assoluto)“ e come „il genuino, assoluto amore di Dio (dedizione assoluta)“; laddove Heidegger specifica „l’essere-‘assoluto’ [*das „Absolut“- Sein*] non è essere -‘generale’, da *dissolversi nel legale*, bensì [...] radicale, concreto, storico ‘essere il singolo’ [*das Der-Einzelne-Sein*]³¹⁸. In contrapposizione a tale atteggiamento c’è l’orientamento al „*Summum bonum* assiologizzato³¹⁹, che trasforma l’intero comportamento in un esteticismo qualsiasi. Heidegger però conclude:

Dato che in ultima analisi ciò che importa è l’esistenza effettiva, ed è in essa che la *distruzione* è propriamente vissuta e ha senso, tutto ciò che va distrutto dev’essere esplicito anch’esso, in definitiva, in relazione al suo ‘come’. Il compito è quindi il seguente: vedere quel passaggio inespresso che finché si vive solo nella ‘cosa’ stessa e, ad esempio si discute, non si è in grado di ottenere. Il passaggio inespresso si può ‘vederlo’ soltanto entro un’anticipazione autentica (esistenziale) come tale. E ciò che importa è *sequire con precisione i passi senza lasciarsi sedurre da alcuna convenzione*³²⁰.

È in questo contesto che si inserisce la riflessione sulle tesi luterane di Heidelberg alle quali abbiamo già fatto riferimento. Sono tali tesi ad offrire l’orizzonte e la chiave dell’interpretazione non assiologizzante del movimento dell’esistenza. Heidegger infatti sottolinea come „il problema della teoria generale dei valori [sia] in relazione con il platonismo e con la dottrina del *summum bonum*, in particolare con la concezione della via mediante la quale il *summum bonum* diventa accessibile“. Il legame fra platonismo e dottrina cristiana si basa però su un’errata interpretazione da parte dell’intera „filosofia“ patristica del passo paolino della Lettera ai Romani, cap. I, 19-20. Esso è stato assunto come prova del platonismo di Paolo e come prova della possibilità di risalire al dio invisibile tramite le opere del creato. La frase „a partire dalla creazione del mondo, l’invisibile di Dio si rende visibile al pensiero per mezzo delle sue opere“ ritorna costantemente negli scritti patristici e dà la direzione all’ascesa (platonica) dal mondo sensibile a quello sovransensibile.

Secondo Heidegger

ciò costituisce tuttavia un fraintendimento del passo paolino, che soltanto Lutero per primo ha compreso correttamente. Nelle sue prime opere Lutero ha inaugurato una nuova comprensione del cristianesimo delle origini, benché in seguito sia caduto vittima egli stesso del peso della tradizione, dando inizio così allo sviluppo della scolastica protestante. Le conoscenze che caratterizzano il primo periodo di Lutero sono decisive per i rapporti intellettuali fra il cristianesimo e la cultura – un fatto questo, che oggi, nel bel mezzo della preoccupazione per il rinnovamento cristiano-religioso viene disconosciuto. La concezione di Lutero è chiaramente espressa nelle *Tesi di Heidelberg*³²¹.

³¹⁷ *Ibidem*.

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ *Ivi*, p. 260; trad. it., p. 332.

³²⁰ *Ivi*, p. 269; trad. it., 342.

³²¹ *Ivi*, p. 282; trad. it., p. 359.

In esse Lutero presenta la natura corrotta dell'uomo e la sua tensione verso la salvezza, la quale non può essere raggiunta attraverso l'adempimento della legge. Il solo tentativo di raggiungere la salvezza attraverso l'orientamento a regole certe e riconoscibili attraverso l'intelletto infatti porta alla dannazione e alla disperazione. Tuttavia questa situazione di totale annullamento dell'uomo dinanzi a Dio corrisponde alla logica divina dell'opera propria nell'opera aliena secondo la quale Dio annulla l'uomo per poter compiere la sua autentica opera di redenzione. Questa concezione dell'uomo e del suo rapporto a Dio è, come abbiamo visto, radicalmente contrapposta a quella della Scolastica, la quale fonda l'autorità della Chiesa sulla dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio e sulla possibilità di poter accedere altrettanto razionalmente a tale Dio attraverso la conoscenza e il riferimento ai suoi comandamenti. La contrapposizione alla Scolastica da parte di Lutero deriva quindi da una opposizione al dominio della ragione sulla quale basare la possibilità della conoscenza di Dio attraverso il creato e la certezza delle norme e dell'autorità della Chiesa.

Il rifiuto della ragione e della gloria si traduce in una accettazione della dimensione umana di dolore: Dio è nel dolore e nella sofferenza. La „molesta” vita fattuale non può essere superata in vista del mondo celeste a cui poter accedere attraverso un retto comportamento. Bisogna saper vivere nella polarità senza assiologizzare la vita, contrapponendo una dimensione all'altra nell'ottica di un suo superamento.

Attraverso l'interpretazione delle lettere di Paolo, Heidegger ha evidenziato la contrapposizione fra legge e grazia come due dimensioni dell'esistenza, individuando nell'esperienza della croce il punto di passaggio, per poi proiettare tale contrapposizione in un orizzonte temporale caratterizzato dalla opposizione di attesa e speranza.

Egli ha messo poi in moto tale contrapposizione radicandola nella dinamica dell'esistenza come molestia, lotta fra direzioni diverse tendenti al peccato e tensione verso la salvezza, attraverso l'analisi del libro X delle Confessioni. Qui Agostino presenta la vita come inquieto essere in cammino, ricerca della vita beata. All'interno di tale ricerca si insinua una tendenza alla mistificazione, in base alla quale dall'interazione dell'eccesso d'amore per la verità e la difficoltà del suo raggiungimento deriva il desiderio di assumere come autentica verità ciò che non lo è. Tale dinamica ha al suo interno però la chiave della sua fluidificazione nel desiderio umano di non voler essere ingannati il quale permane anche nella situazione di maggiore lontananza esistenziale dalla verità. La caduta libera del peccato si interrompe nel punto più alto di singolarizzazione dell'esistenza. Il punto di cesura si trova all'interno del compimento del sé e dipende dall'orizzonte assunto attraverso un'anticipazione che permette di vedere da un'altra prospettiva la situazione in cui siamo quotidianamente immersi. A tale anticipazione si perviene attraverso un atteggiamento risoluto, passo dopo passo, senza lasciarsi „sedurre da alcuna convenzione”. L'uomo nuovo si esplicita in relazione al come del suo compimento: l'acquisizione dell'orizzonte divino si risolve in un radicale, concreto, storico essere-il singolo.

La chiave interpretativa di tale dinamica dell'esistenza è fornita dalla teologia della croce di Lutero, il quale sospende qualsiasi riferimento ad un sistema normativo e ad un ordine gerarchico di valori, individuando la possibilità della salvezza nell'acquisizione dell'orizzonte divino, mediante l'esperienza della croce e del dolore. La salvezza è nella vita fattuale stessa come molestia: non si tratta di uscire dal mondo, ma di viverci, assumendone polarità e contraddizioni.

Capitolo II

*Ontologia della vita contro ontologia della techne:
Lutero e Aristotele in dialogo*

*Für unser Sein, charakterisiert durch die Jüewiligkeit,
lässt sich keine einmalige und absolute Norm geben.
Es kommt darauf an, das Sein des Menschen so auszubilden,
dass es in die Eignung versetzt wird,
die Mitte zu halten.
Das besagt aber nichts anderes als
den Augenblick zu ergreifen.*

Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*

1. La radice religiosa del filosofare

È con la duplice intenzione di *distruggere* l'ingenuità dell'ingerenza del pensiero dello Stagirita nella comprensione cristiana della vita e di *elevare* le strutture di vita cristiana ad una comprensione filosofica che Heidegger si dedica a partire dal semestre invernale del 1921/22 ad un confronto estremamente produttivo con Aristotele. Egli assume una duplice prospettiva: da un lato critica l'ontologia aristotelica, intesa come un'ontologia della produzione [*poiesis/techne*]³²²; dall'altro mette in luce anche nel pensiero di Aristotele, elementi utili alla formulazione di un'ontologia della vita e dell'esistenza.

Un importante passo in questa direzione è quello compiuto nella prima lezione dedicata al pensiero di Aristotele, quella del 1921/22, pubblicata con il titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. È proprio dall'elaborazione del manoscritto di questa lezione che nascerà *Essere e Tempo*. L'orizzonte dell'analisi è chiarito negli appunti pubblicati in appendice in cui Heidegger, pensando all'introduzione del suo „libro”, ragiona su come presentare e giustificare il suo lavoro.

La questione fondamentale affrontata nella lezione è la filosofia stessa: la sua propria essenza e la sua concreta attuazione. È questa problematica a determinare l'impostazione dell'interpretazione di Aristotele, fornendone il criterio, il metodo e l'estensione. Heidegger afferma:

Le ricerche che seguono non hanno in verità né l'intenzione di porre in opera un recupero filosofico e un'apologia di Aristotele, né tanto meno mirano a un suo rinnovamento per dar vita ad un aristotelismo rammendato alla meglio con i recenti risultati delle scienze. Obiettivi di questo genere non sono adatti ad una seria ricerca filosofica, quand'anche pretendano di richiamarsi a Kant o a Hegel. Queste interpretazioni delle lezioni e dei trattati aristotelici nascono piuttosto da una concreta problematica filosofica, e però in forma tale che questa *esplorazione della filosofia aristotelica* non viene a essere solo un'appendice accidentale, un'„integrazione” o illustrazione „sotto il profilo storico”, ma costituisce di per se stessa *un momento fondamentale di questa problematica*³²³.

Seguendo il filo conduttore della comprensione della vita fattuale e del radicamento della filosofia in essa, Heidegger illustra la precoce „grecizzazione” della vita cristiana e cioè quella situazione in cui „già le stesse condizioni di vita del cristianesimo originario erano maturate in un ambiente la cui vita tendeva ad esprimersi in una direzione determinata, non da ultimo dall'interpretazione dell'esistenza e della concettualità (terminologia dei Greci)“³²⁴. Egli crea un insieme problematico in cui l'interpretazione di Aristotele è difficilmente separabile dalla formulazione del suo pensiero. Un particolare esempio di questo modo di procedere è dato dall'elaborazione filosofica della temporalità tipica dell'esperienza storica della vita protocristiana.

Partendo dall'affermazione aristotelica, secondo la quale il tempo è la misura del movimento, e procedendo in analogia ad essa, Heidegger ricostruisce le categorie in cui si esprime la motilità della vita³²⁵, attraverso un'elaborazione ibrida del movimento, in

³²² Nel Natorp-Bericht, Heidegger presenta in modo sintetico la posizione esposta in modo sintetico in: HGA 62. Cfr. BN, pp. 373-375; trad. it., pp. 44-45. Un'esposizione dell'interpretazione heideggeriana dell'ontologia aristotelica è presente in: B. MINCA, *Poiesis: zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

³²³ HGA 61, p. 11; trad. it., p. 47.

³²⁴ *Ivi*, p. 6; trad. it., p. 42.

³²⁵ Cfr. C. WEIGELT, *The logic of life: Heidegger's retrieval of Aristotle's concept of logos*, Stockholm, Almqvist & Wiksell Internat, 2002.

cui le categorie tratte dall'analisi della vita cristiana che riproducono il modello della dinamica di peccato-caduta e salvezza e quelle tratte da Aristotele (non dalla *Fisica* – come una trattazione del movimento lascerebbe presupporre, ma dall'*Etica Nicomachea*) si intrecciano e si sovrappongono.

La pregnanza di questa operazione potrà essere colta se inserita nel quadro complessivo delle riflessioni heideggeriane. Al motto che Heidegger intendeva anteporre alla lezione e al suo significato per l'interpretazione nel suo insieme si è fatto già riferimento. A margine del corpo principale della lezione Heidegger annota il suo programma:

Seguire in termini indicativo-formali la motilità della fatticità, apprendone di volta in volta le strutture, tendendo ad una situazione decisiva fondamentale. Al tempo stesso, elaborazione del senso di motilità del filosofare, interpretazione fenomenologica. Così che, volta per volta, un grado interpreti l'altro. [...]. Quindi *contro-movimento* indicativo-formale e metodologicamente interpretativo che torna indietro fino al punto di partenza nella fatticità, in modo tale che l'elemento del *metodo*, cioè quello espressamente appartenente all'attuazione, venga all'appropriazione in forma genuina. Così emerge la storicità, che nel corso di questa intera interpretazione viene portata all'ad-vento in una forma altamente riflessa, ma proprio per questo tanto più genuinamente autonoma³²⁶.

Il suo obiettivo è quello di portare ad espressione la storicità della vita partendo dalla sua motilità fondamentale, per pervenire alla situazione fondamentale della decisione, intesa come contro-movimento. Tale operazione è rivolta „a coloro che sono pre-socratici in senso stretto e che a Socrate vogliono innanzitutto arrivarci e arrivarci sul serio, per i quali una scuola di ‘sapienza’ è qualcosa per cui non esiste né una definizione né una ‘geometria’ „³²⁷. Questa impostazione prevede che come „norma e scopo“³²⁸ della conoscenza filosofica non possa essere presa „la verità assoluta che rappresenta in sé una ‘droga soporifera’ „³²⁹.

È di fondamentale importanza per il nostro discorso che Heidegger giustifica la necessità di una nuova fondazione della filosofia, proprio partendo da una riflessione sulle contraddizioni legate alla formulazione di un'etica assoluta.

Uno può progettare un *sistema assoluto dell'eticità*, dei valori etici e dei loro rapporti validi in sé, e restare in tutto questo non dico un uomo moralmente cattivo – un argomento simile qui sarebbe fuori luogo, almeno in prima istanza- ma può, proprio in virtù di questa forma di legalità e di questi rapporti di validità assoluti, restare cieco di fronte a oggetti e a riferimenti che nell'eticità vivente – ovvero nella fatticità come modo del suo possibile senso d'essere e d'attuazione – hanno il vizio di riproporsi regolarmente. Magari si dice: ‘qualche volta’ e già si immagina di esagerare; del resto si sa, in fondo, l'uomo è un ben triste soggetto – ma del resto, non meno in fondo, ciò non confuta il filosofo più di tanto.

Nel confronto con dei rapporti di valore di tipo assoluto si può ben constatare che solo di rado o addirittura mai li si ‘realizza’ del tutto. Con una certa aria di modestia di può prendere atto dell'insufficienza rispetto all'ideale. Ma tutto questo in fondo non ha alcuna importanza e viene subito dimenticato. A che scopo voler mettere in conto queste spiacevoli imperfezioni, e per di più in sede di principio, come se avesse voce in capitolo nella determinazione del senso d'essere della vita fattizia? L'importante è che si resti comunque l'indefesso rappresentante di un'etica assoluta.

Il fatto che ogni ora e ogni giorno ci si muova e ci si incontri all'interno di menzogne, compromessi o peggio, il fatto anzi che a volte non ci si incontri proprio per nulla, dopotutto è

³²⁶ HGA 61, p. 183; trad. it., p. 212.

³²⁷ *Ivi*, p. 191; trad. it., p. 218.

³²⁸ *Ivi*, p. 164; trad. it., p. 193.

³²⁹ *Ibidem*.

cosa fin troppo nota perché se ne possa trarre l'occasione per *annunciare ai contemporanei una nuova filosofia*³³⁰.

Eppure – come si evince dal già citato motto che presiede a tutta l'introduzione ad Aristotele e in prospettiva a tutta l'analitica esistenziale³³¹ - Heidegger si auspica un nuovo inizio, un vero inizio, che egli, citando Kierkegaard, intende raggiungere „intimidendo gli uomini e richiamandoli all'ordine col discorso della disperazione e della rabbia“³³². Dall'impossibilità di progettare un sistema assoluto dell'eticità deriva il desiderio di una nuova filosofia che dia voce alla dinamica peccato/salvezza attraverso la disperazione e il contro-movimento. Ma il vero inizio „ha il suo tempo“³³³, o meglio, implica una nuova comprensione del tempo e del suo rapporto alla vita.

Sarà la filosofia come appropriata modalità d'accesso alla problematicità della vita a fornire la possibilità del nuovo inizio, in quanto il movimento contro-rovinante, che implica la possibilità di salvezza dalla tendenza al rovinio propria della vita stessa.

Questa critica all'etica assoluta acquisisce ancora più pregnanza se si considera che anche alla base della lettura heideggeriana di Lutero si colloca, fra l'altro, il desiderio di criticare il sistema assiologico e normativo della teologia della gloria. Non si ritiene di allontanarsi troppo dalla verità nell'affermare che la molla che spinge Heidegger al nuovo inizio non è soltanto la ricerca di un nuovo atteggiamento della filosofia, ma con la filosofia e attraverso di essa.

Bisogna a questo punto chiarire come la dimensione religiosa rappresenti la radice di tale concezione filosofica. È Heidegger stesso a fornire un importante indizio in questo senso, quando negli appunti per l'introduzione del libro che andava progettando afferma:

La problematicità non è un che di religioso, ma è ciò che solo è in grado di portare nella situazione di una decisione religiosa. Nel filosofare non mi comporto religiosamente, anche se come filosofo posso essere un uomo religioso. 'L'arte però sta in questo': filosofare ed essere autenticamente religiosi, vale a dire assumere il proprio compito mondano, sul piano della storicità e della storia, nel filosofare, in un fare e in un concreto mondo del fare, non in ideologie e fantasie religiose³³⁴.

Quando quindi Heidegger afferma che „la filosofia deve essere *a-tea* in senso di principio“³³⁵, lo fa nella consapevolezza che essa „non deve avere l'ardire di possedere o di determinare Dio“³³⁶ e che quanto più essa si presenta, come „un via-da-Lui“, tanto più diviene il più proprio e difficile „presso“ di lui³³⁷. Atea per principio, la filosofia deve scegliere „se stessa in modo decisivo“³³⁸ e deve porre „come suo oggetto la vita effettiva in relazione alla sua effettività“³³⁹.

Rispetto all'articolazione fondamentale del fenomeno vita, valga in termini generali ciò che Heidegger annota a conclusione della lezione, riguardo alla „tentazione“:

Il carattere della *tentazione* [*das Tentative*] - non è religioso. Per esperirlo non occorre che sia viva una qualche esperienza fondamentale di tipo religioso; va detto però che solo attraverso

³³⁰ *Ivi*, p. 164; trad. it., p. 194.

³³¹ *Ivi*, p. 182; trad. it., p. 211.

³³² *Ibidem*.

³³³ *Ivi*, p. 186; trad. it., p. 215.

³³⁴ *Ivi*, p. 197; trad. it., p. 224.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ NB, p. 363; trad. it., p. 31.

³³⁹ *Ibidem*.

il cristianesimo diviene visibile la tentazione come carattere della motilità; visibile: esperibile nella vita fattuale, passibile di essere assunta nell'“(io)sono”. Questo significa però contemporaneamente che il carattere della tentazione non è un in sé, ma un *modo* nella concretizzazione – in quanto respinta, accolta con indifferenza, presa con interesse o afferrata; in un modo o nell'altro essa è presente nella vita ‘non-cristiana’ di oggi³⁴⁰.

Pur derivando la descrizione delle fondamentali categorie della dall'esperienza di vita religiosa, Heidegger intende utilizzare tali strutture tematiche in modo „indicativo formale”, per evitare il fraintendimento dei caratteri dell'esistenza intendendole come „qualità fondamentali, stabili e fisse di un essente“, spacciandoli così „per le determinazioni fondamentali dell'esserci della vita“, correndo il rischio di „istaurare una metafisica ontologica alla maniera di Bergson o di Scheler³⁴¹. In questo modo egli si pone l'obiettivo di neutralizzare l'elemento valutativo. Nell'analizzare, per esempio, la tentazione per Heidegger „non si tratta di dimostrare, con una documentazione storica, che la vita fattizia è esposta a delle tentazioni, ma che il suo proprio senso d'essere è tale che essa si es-pone ogni volta al suo mondo³⁴². La sua intenzione è piuttosto di evidenziare la tentazione „in un senso formale e, dunque, né propriamente etico né specificamente religioso³⁴³ è una dinamica interna alla vita stessa, che fa riferimento alla condizione di povertà e di mancanza tipico della vita. Se e come tale intenzione trovi conferma e applicazione nell'opera di Heidegger è quanto qui di seguito si intende verificare nell'analitica esistenziale.

2. Le categorie „ibride” del movimento: il primo confronto con Aristotele

Sottolineando come l'interpretazione di Aristotele si inserisca in un progetto più complessivo di cui egli ha già ben presente le varie fasi e, in qualche modo anticipando il lavoro che andrà a compiere nei semestri successivi, dedicati ad una esplicitazione dei concetti fondamentali della filosofia aristotelica³⁴⁴, Heidegger chiarifica le linee generali del suo lavoro come segue:

Le seguenti indicazioni di senso relative a delle categorie *fenomenologiche fondamentali* e al loro contesto categoriale sono presentate qui solo per quel tanto che è necessario per le analisi successive. La loro autentica interpretazione ed acquisizione originaria, almeno rispetto a una determinata parte (problema dell'attuazione e temporalizzazione – fatticità), dovrà occuparci in forma estesa e particolareggiata nel corso della stessa interpretazione di Aristotele, in connessione inscindibile con l'interpretazione del senso categoriale³⁴⁵.

Egli considera solo „un atteggiamento di comodo“ - espressione addirittura della „bancarotta della filosofia“ - l'invito a non usare più l'”espressione” vita, a causa delle sue „molte sfaccettature³⁴⁶ e dichiara di voler superare la „singolare vaghezza“³⁴⁷ di

³⁴⁰ HGA 61, p. 154; trad. it., p. 183.

³⁴¹ *Ivi*, p. 141; trad. it., p. 171.

³⁴² HGA 61, p. 142; trad. it., p. 172.

³⁴³ *Ibidem*.

³⁴⁴ Sul legame che intercorre fra la formalizzazione delle categorie della motilità della vita e l'interpretazione teologico-cristiana della vita, si veda: CH. SOMMER, *L'inquiétude de la vie facticielle: Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922)*, in „Les Études philosophiques“, (2006), quaderno 1, *Heidegger, du Nous au Geist*, pp. 1-28

³⁴⁵ HGA 61, p. 77; trad. it., p.113.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 86; trad. it., p. 121.

³⁴⁷ *Ivi*, p. 80; trad. it., p. 114.

tale fenomeno attraverso l'elaborazione di „un concetto rigoroso e filosoficamente incisivo“³⁴⁸.

Egli perviene a tale concetto, sottolineando come in tutte le espressioni verbali e nominali ricorra l'equivalenza: „vita = esserci, 'essere' in e attraverso la vita“³⁴⁹. La vita andrà articolata nelle sue fondamentali categorie, nella consapevolezza che „le categorie non sono un'invenzione o un insieme di schemi logici per sé, delle „griglie“, ma sono invece, in modo originario, in vita *nella vita stessa*; in vita per „formare“ la vita. Esse hanno il loro proprio modo di accesso, che però non è tale da essere estraneo alla vita stessa, da piombare su di essa dall'esterno, ma è invece la maniera prioritaria in cui *la vita perviene a se stessa*“³⁵⁰ ed è posta dinnanzi alla decisione circa se stessa.

Prima di passare all'analisi delle singole categorie, anticipando la distinzione fra esistenza autentica e inautentica e il loro rapporto, Heidegger mette in luce una tensione di fondo presente nella vita:

ciò che fin da principio resta da osservare è quanto segue: la vita riceve in ogni caso una modalità [*Weisung*] fondamentale e cresce al suo interno. È possibile che si giunga ad una presa di consegna esplicita (nei confronti del mondo collettivo, ad esempio), ma non è necessario che ciò avvenga. Le modalità decadono [*fallen zu*], cadono a fianco (slittamenti!). Il mondo ambiente ad esempio si determina a partire dalla frequentazione-di, e tuttavia il carattere di mondo ambiente è più comunemente definibile attraverso gli altri. Dalla presa di consegna esplicita la vita può però ritornare di nuovo al non-evidenziamento del 'vivere' nel rispettivo mondo; in questo caso però, il carattere d'attuazione è comunque diverso da quello di una maniera non evidenziata di vivere in un mondo che non sia mai stata attraversata da alcun evidenziamento³⁵¹.

Una tale dinamica può essere approfondita solo attraverso la specificazione delle ulteriori categorie del senso di riferimento della vita: l'inclinazione, la distanza e la chiusura e le loro interne articolazioni. Esse contengono già nella loro espressione terminologica l'indicazione del movimento ed è attraverso la loro interpretazione che Heidegger intende elaborare „la precognizione necessaria per l'afferramento radicale del senso fondamentale del 'movimento'“, ³⁵², che egli ha già presentato e descritto come „inquietudine“³⁵³.

La prima categoria presa in considerazione è l'inclinazione [*Neigung*]. Essa consiste nella tendenza, implicita nella vita, a prendersi cura di determinate significatività e a direzionarsi sempre verso un mondo che è il suo. Tale tendenza conferisce alla vita una gravità che le deriva da se stessa, una *direzione di gravitazione*. A partire da questo carattere si temporalizza, nel modo della rilucenza, l'essere-incline. Questo essere-incline spinge la vita nel suo mondo e ve la tiene stabilmente: la vita trova se stessa là dove il proprio essere incline la stabilizza. In questo modo le significatività che mano a mano vengono incontro trascinano con sé la vita, la quale, nel suo essere-incline, giunge alla modalità dell'essere-trascinata e si abbandona ad una certa pressione del suo mondo che la distrae, la fa vivere alla giornata, in una dimensione di *autosoddisfazione* fine a se stessa. Co-originaria all'inclinazione è la distanza, con la sua struttura categoriale articolata in cancellazione della distanza, svista, perdere di vista, distinzione nell'essere-incline e iperbolicità. Nel riferirsi al suo mondo nel prendersi cura, la vita ha il suo mondo, le singole significatività *dinnanzi* a se. Nell'inclinazione però questo carattere

³⁴⁸ *Ivi*, p. 82; trad. it., p. 116.

³⁴⁹ *Ivi*, p. 84; trad. it., p. 118.

³⁵⁰ *Ivi*, p. 86; trad. it., p. 120.

³⁵¹ *Ivi*, p. 98; trad. it., p. 130.

³⁵² *Ivi*, p. 102; trad. it., p. 134.

³⁵³ *Ivi*, p. 91; trad. it., p. 126.

viene rimosso, coperto e trascinato nella distrazione. La distanza che rende possibile l'inclinazione viene trascinata con sé da quest'ultima e diviene cancellazione della distanza. Vivendo nell'essere-incline e nella distrazione, la vita infatti non mantiene una distanza: prende una svista, perdendo di vista se stessa, non cogliendosi nella misura ad essa adeguata. In questo modo diviene iperbolica, cioè cerca in maniera frenetica le distanze e le differenze all'interno delle significatività in cui vive. L'ultima categoria in cui si articola il senso di riferimento è la chiusura della vita dinnanzi a sé stessa, avvenuta nella duplice forma dell'inclinazione e della soppressione di distanza. In questa tendenza „la vita si chiude contro se stessa e tuttavia, proprio questa chiusura, non può liberarsi di sé. Nel suo incessante guardare altrove, essa si cerca sempre e si incontra proprio là dove non se lo aspetta, per lo più proprio nei suoi mascheramenti³⁵⁴. Heidegger definisce in sintesi il carattere della chiusura in questi termini:

Il carattere del senso di riferimento che definiamo 'chiusura' caratterizza il modo peculiare in cui la vita fattizia si dà cura di sé nel suo mondo, temporalizzandosi (di fatto) contro se stessa, nell'apprensione e nella cura crescente per il suo mondo, quella che è propriamente una non-cura: una spensieratezza (essa stessa una cura apprensiva); così nella cura la vita c'è ancora, ma appunto come ciò che nella cura e nel suo adempimento è liquidato, annientato. Nell'apprensiva chiusura contro se stessa la vita fattizia dà forma a delle possibilità sempre nuove di significatività delle quali può occuparsi, assicurandosi così il suo 'significato'³⁵⁵.

Con questa molteplicità e infinità di significati la vita si abbaglia e si acceca, lasciando effettivamente fuori se stessa proprio nel gesto di difendersi positivamente. In questo modo la vita assume lo specifico carattere d'attuazione dell'ellittico. In sintesi: „nella sua presa di consegna la vita fattizia si fa strada da sé. Inclinandosi, rimuovendo la distanza e chiudendosi in direzione della vita³⁵⁶.

A conferma della tesi sopra enunciata, secondo cui alla base dell'elaborazione della filosofia aristotelica si colloca la lettura critica di Lutero, si noti come nelle categorie dell'inclinazione - con la sua articolazione in essere incline, essere trascinato, distrazione, auto soddisfazione; della distanza - con la sua articolazione in cancellazione della distanza, svista, perdere di vista, distinzione nell'essere-inclini, iperbolicità; e della chiusura - con il suo carattere di abbagliamento e accecamento e la sua ellitticità, trovi nuovamente voce, su un piano che vuole essere indicativo-formale, l'elencazione delle tappe e dei gradi della perdizione presente nel commento luterano alla Lettera ai Romani, la cui lettura tenne così impegnato il giovane Heidegger ancora nel convitto teologico dell'Università di Friburgo. Così Lutero:

Considera dunque le tappe e i gradi della perdizione [*Verderbens*]. Il primo stadio è l'ingratitude ovvero l'omissione della gratitudine. [...]. L'ingratitude è frutto dell'autocompiacimento [*Selbstgefälligkeit*] in cui si è soddisfatti di ciò che si è ricevuto, ma come se non fosse stato ricevuto, proprio perché non viene preso in considerazione colui che ha dato. Il secondo grado è la vanità [*Eitelkeit*]. In questo caso ci si pasce di se stessi e delle creature, e si gode di ciò che torna a proprio comodo. Il terzo passo è l'accecamento [*Verblendung*]: privati della verità, immersi nella vanità, si diventa necessariamente ciechi in ogni disposizione del cuore ed in ogni pensiero, poiché, in modo radicale, si sono volte le spalle a Dio. E quand'ormai si è immersi nelle tenebre, che cos'altro si può fare, se non ciò cui tiene dietro chi sbaglia da stolto? Infatti un cieco sbaglia molto facilmente, anzi sbaglia sempre. Così al quarto posto viene l'ingannarsi a proposito di Dio. Questo è l'errore peggiore, poiché genera

³⁵⁴ *Ivi*, p. 107; trad. it., p. 138.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 198; trad. it., p. 139.

³⁵⁶ *Ibidem*.

l'idolatria. Essere caduti in esso significa aver toccato il fondo dell'abisso [*in den tiefsten Abgrund gestürzt zu sein*]. [...]. Ecco allora che grave male è l'ingratitude! Essa comporta la tendenza [*Neigung*] alla vanità; questa si trascina dietro la cecità [*Verblendung*], questa porta a sua volta l'idolatria, la quale apre la via al gorgo dei vizi [*den reissenden Strom*]³⁵⁷.

Pur riprendendo sotto molti aspetti la terminologia luterana, Heidegger - fortemente motivato a trasporre sul piano filosofico la struttura di vita cristiana - per determinare il senso unitario della tendenza di vita descritta, farà riferimento ad Aristotele. Non l'Aristotele però dal quale Lutero invitava a prendere le distanze, ma quello dell'*Etica Nicomachea*, il quale pone l'accento sulla difficoltà di cogliere e mantenere, nell'acquisizione della virtù, il giusto mezzo, che in Heidegger diviene il prendere la vita alla leggera, inteso come „il rendersi-facili le cose“³⁵⁸, sotto la pretestuosa maschera „che ci si rende la vita difficile!“³⁵⁹. Così Heidegger traspone, nel suo orizzonte problematico, il passaggio dell'*Etica Nicomachea*:

La vita è cura, e lo è proprio nell'inclinazione del *rendersi-facili le cose*, della fuga. In ciò matura la presa di direzione rivolta alla possibilità dell'errore in quanto tale, all'errabilità, la decandenza, il *rendersi-facili le cose*, il darsi a intendere qualcosa, l'enfasi l'esuberanza. La vita determinata dall'inclinazione va colta in modo più incisivo come vita determinata dalla colpa e dall'opacità. La vita cerca di darsi sicurezza distogliendo lo sguardo da se stessa. Questo sguardo è quello primario, che dà l'indagine fondamentale del modo in cui la vita è vista da se stessa. Essa modella in sé la propria tentazione riguardo a se stessa, che nel suo decadere si tramuta in assenza di cura, in spensierata sicurezza [*securitas*]. Questa sicurezza è essa stessa una forma di cura, di apprensione della vita per se stessa.

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. L'esserci iperbolico si rivela così al tempo stesso ellittico: evita ciò che è difficile, ciò che è *monaco*, semplice (senza orpelli), non definisce alcun limite, non vuole essere posto *di fronte* a una decisione originaria o *in seno* ad essa (nella sua ripetizione)³⁶⁰

Questa tendenza a „prendersi alla leggera“, deve essere compresa a partire dalla motilità specifica della vita che così Heidegger comprende, come si evince dall'esposizione del suo programma:

Si tratta di farsi strada interpretativamente fino a un movimento che costituisca un'*autentica motilità della vita*, in cui e *attraverso* di cui la vita è, in base a cui perciò essa può essere determinata nel suo senso d'essere in una forma o un'altra; una motilità che faccia capire, dunque, in che modo un simile essente possa essere genuinamente portato in una delle modalità di possesso ad esso disponibili e appropriate (problema della fatticità, problema della *kinesis*). In questo modo, all'interpretazione categoriale viene consegnata la possibilità di evidenziare il senso fondamentale da cui tutti gli esistenziali traggono, interpretativamente, il loro senso proprio e il loro senso di riferimento³⁶¹.

Attraverso la comprensione di tale motilità sarà possibile cogliere il senso fondamentale intorno a cui ruotano tutte le categorie in cui la vita si articola, aprendo

³⁵⁷ M. L. UTERO, *Vorlesung über den Römerbrief*, in *Luther Deutsch*, a cura di Kurt Aland, Bd. 1, Göttingen, 1991, p. 114-115; it., *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di Franco Buzzi, Milano 1991, p. 217-218.

³⁵⁸ HGA 61, p. 108; trad. it., p. 140.

³⁵⁹ *Ivi*, p. 109; trad. it., p. 141.

³⁶⁰ *Ivi*, p. 108; trad. it., p. 140.

³⁶¹ *Ivi*, p. 117; trad. it., p. 148.

contemporaneamente la strada ad una possibile appropriazione comprendente della filosofia come conoscenza di principio.

Heidegger individua le categorie del movimento nella rilucenza (il movimento della vita verso se stessa all'interno di ciascun incontro) e nella prestruzione (il movimento del verso-cui progettante e modellante della vita stessa) ed intende innanzitutto presentare un'idea generale delle connessioni tra queste due categorie e le tre categorie del senso di riferimento per poter comprendere il movimento come un fenomeno pieno e articolato, in cui l'inclinazione, la cancellazione della distanza e la chiusura si presentano ciascuna a modo proprio come rilucenti e prestruttive.

In quanto incline, la vita ha una peculiare gravità. Ciò che è significativo provoca o ostacola la vita, facendo ritorcere l'inclinazione all'indietro. Questo movimento della vita verso se stessa è quella che Heidegger chiama la rilucenza. In quanto progettate, la vita nella sua rilucenza è sempre allo stesso tempo prestruttiva. Nella cancellazione della distanza invece prevale il rilucente ritornare su di sé della cura, ma, nel suo iperbolico dar forma a delle distinzioni e a delle nuove possibilità di inseguire una qualche distanza nell'orizzonte rilucente della vita, è presente anche un momento autonomamente prestruttivo in senso positivo. Nella chiusura, in cui la vita scappa via da se stessa, invece prevalgono le categorie della rilucenza:

Il prendersi-cura nel carattere del senso di riferimento della chiusura è rilucente in modo particolarmente forte e trascinante: nell'apprensivo immergersi nel suo mondo, la vita fa sì che essa stessa [...] distolga lo sguardo da sé; proprio in questo modo però la vita fa sì che essa incontri se stessa, che investa se stessa in una motilità particolare e cioè, in un certo senso, impaurendo e spingendo alla fuga in questa sua tendenza di investire-sé. Con questa rilucenza si temporalizza un senso fondamentale del riferimento, che è rilevante per l'intera struttura categoriale della fatticità: il 'via da sé' nel 'fuori di sé'. Il potere della rilucenza nel carattere di motilità della chiusura si esprime proprio nel fatto che in questo 'via-da-sé' della vita, quest'ultima dà forma essa stessa a un 'contro-sé' e in questa formazione e grazie ad essa 'è' [...], per cui la vita fattizia nel suo prendersi cura si struttura proprio in questo 'via da sé', è proprio dal come di questa motilità che essa prende il senso direttivo delle sue prestruzioni; da questa fuga dinnanzi a se stessa essa ricava il modo in cui frequentare il suo mondo e se stessa³⁶².

Sul piano prestruttivo, la chiusura determina la vita come un costante mancare se stessa, caratterizzata dall'ellittica ricerca di occasioni e scappatoie, in fuga dalla vita che, anche nella tendenza di chiusura, fa pressione e incombe. Un'ulteriore intensificazione della motilità del prendersi cura è data dall'apprensione, che si ha quando la cura prende ad oggetto se stessa, radicando l'aver-cura nel suo mondo e togliendogli qualsiasi possibilità di chiarificazione.

Heidegger mette in evidenza le connessioni fra le diverse declinazioni del movimento, definendolo „un 'come' che ha il carattere del muover-si, di una motilità in sé stessa“³⁶³, il quale si organizza secondo un rapporto di reciprocità fra rilucenza e prestruzione, secondo il quale ogni motilità prestruttiva si dà in una rilucenza mondana. Nel sottolineare come „la reciprocità [sia] espressione del fatto che la rilucenza come modo della motilità è pre-struita da quest'ultima, mentre a sua volta questa motilità è tale da modellare e da far maturare sul piano del movimento la prestruzione in quanto rilucente“³⁶⁴, Heidegger intende mettere in evidenza come tale motilità non abbia nulla

³⁶² HGA 61, p. 123; trad. it., p. 154.

³⁶³ *Ivi*, p. 146; trad. it., p. 157.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 148; trad. it., p. 158.

in comune con „un procedere ordinato lungo una fila di oggetti fino all'ultimo della serie, su cui infine si riversa la motilità“³⁶⁵.

3. La filosofia come contro-movimento esistenziale

Heidegger finisce per individuare nella „motilità della vita fattizia [...] che modellando se stessa si porta a se stessa, intensificandosi in tal modo da sé“, una „caduta“. Tale motilità della vita è terminologicamente definita come *Ruinanz* [rovinio]. Esso viene a sua volta definito „in modo indicativo-formale“ come „la motilità della vita fattizia, che la vita fattizia ‘attua’, cioè ‘è’ *in sé* stessa, *in quanto è sé* stessa, *per sé* stessa, fuoriuscendo *da sé* e, in tutto ciò *contro sé stessa*“³⁶⁶.

L'obiettivo di Heidegger, a questo punto, è quello di delineare un movimento contro-rovinante, una „contro“-motilità della vita, che la riporti indietro rispetto al rovinio. Nell'indicare un movimento come conto-movimento, egli mostra di essere consapevole che „il ‘contro’ (rovinante)“³⁶⁷ è „un „presupposto“ dell'interpretazione“³⁶⁸. Di fatto ogni interpretazione filosofica, in quanto modalità della fatticità, parte da un presupposto; „il che dimostra che l'interpretazione è essa stessa fattizia ed è quindi adeguata al proprio oggetto“³⁶⁹. La filosofia, come la vita, è coinvolta, in un gioco sempre perfettibile, contro la deiezione, la caduta, il rovino. Il „contro“ dell'interpretazione fenomenologica esistenziale, intesa come contro-motilità, pertanto, si giustifica in quanto „non è per nulla chiaro a prima vista che l'apprensivo immergersi in qualcosa sia un movimento della vita ‘contro sé’ di modo tale che la vita è ‘ancora’ qualcos'altro, un ‘qualcos'altro’ che nel rovinio è là, cioè ‘avviene’, ma nella forma dell'esser-rimosso“³⁷⁰.

Heidegger procede all'adeguata comprensione del „‘contro’ (rovinante), ovvero (in senso formale) [del] contro-cui inteso come un' *autenticità fattizia* della vita“³⁷¹ attraverso l'analisi del fenomeno dell'apprensione. Il suo obiettivo è quello di „articolare in modo ancora più incisivo il rovinio nel suo proprio senso, in modo che ne diventi comprensibile il peculiare carattere di caduta, inteso peraltro come momento categoriale di un senso d'essere (fatticità)“³⁷².

La *Besorgnis*, apprensione, è quella che potremmo definire una forma deietta di *Sorge*, ovvero una Cura che si riversa su se stessa. In tale fenomeno

Ciò a cui il prendersi-cura nella sua attuazione (nella sua motilità e quindi nel suo senso pieno e nel suo carattere d'essere) ha mirato è ‘esso’ stesso. ‘Esso’ stesso, e non necessariamente *sé* stesso. Con l'uso di questo ‘esso’ va indicato il fatto che qui, dove il prendersi cura prende in cura se stesso, questa cura presa nel prendersi cura viene incontro in forma mondana. [...]. Il prendersi-cura è preso in esso stesso e contenuto nella cura; è ap-preso, cioè ripreso ed assunto esso stesso nella cura³⁷³.

Nell'apprensione la motilità di se stesso viene mossa da esso stesso, la piena motilità del prendersi cura si riversa su esso stesso: la dimensione mondana della vita funge da

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 131, it., p. 161.

³⁶⁷ *Ivi*, p. 132, trad. it. p. 162.

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ *Ibidem*.

³⁷⁰ *Ibidem*.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² *Ivi*, p. 134, trad. it., p. 164.

³⁷³ *Ivi*, p. 136, trad. it., p. 166.

centro di attrazione gravitazionale; dal punto di vista formale, si ha „un'intensificazione della motilità del prendersi-cura“, il cui senso categoriale fondamentale va fissato nel rovinio. Tale intensificazione si accompagna anche ad un accrescimento dell'ambiguità rispetto a se stessi che sfocia in una chiusura [*Abrieglung*] della vita rispetto a se stessa e alle proprie possibilità.

Nella chiusura maturata dall'apprensione, la vita - dietro l'apparenza della più alta attualità, agitazione ed apprensione intesa come serietà ed impegno - radica l'aver-cura nel suo mondo, e così non ri-conosce più se stessa in se stessa e dinnanzi a se stessa; nell'apprensione la vita rovinante ricopre, per così dire, se stessa!³⁷⁴.

Nella situazione emotiva dell'apprensione, piuttosto che „vegliare ed esser desti per non esser sorpresi come un ladro nella notte“, gli uomini sono tenuti „in agitazione notte e giorno“ per aver assunto con fermezza, come un compito, il coinvolgimento nel mondo della cura. In questo compito la vita „sembra essersi impegnata fino in fondo, ma in verità è soltanto [...] un mero farsi trasportare e trascinare, così che in questo rovinare la stessa chiarificazione viene ceduta e abbandonata nel rovinio“³⁷⁵. Tenendo ancora una volta presente la terminologia paolino-luterana Heidegger descrive il punto più alto del rovinio dell'apprensione come segue:

Nell'apprensione, in cui il prendersi cura fattizio prende a cura se stesso, la vita rovinante s'impiglia in se stessa. La cura, nel senso della sua attuazione, grava sempre di più sulla vita e infine si deposita su di essa, cioè la vita fattizia vuole reggere se stessa- nel suo modo fattizio rovinante - e alla fine, espressamente o meno, finisce col diventarne *pazza o folle* [*töricht*]³⁷⁶.

In quanto completamente schiacciata su se stessa, la vita nel suo carattere rovinante è „folle“, è completamente annullata, annichilita, schiacciata sulla dimensione mondana. Tuttavia, il giovane Heidegger, lettore di Lutero, ben sa che Dio ci annulla e ci umilia per salvarci, e nel punto più alto del rovinio cerca il punto di torsione, di ritorno della vita a se stessa, che come vedremo troverà proprio nell'„annullamento“ della vita di luterana memoria.

Nel tentativo di trasporre con Aristotele - o piuttosto, in analogia al suo pensiero - la dinamica religiosa della vita sul piano filosofico, i suoi sforzi sono, a questo punto della elaborazione del suo pensiero, tutti concentrati sulla determinazione della struttura motilo-temporale della vita. Egli ricorda come abbia „già più volte accenno al fenomeno per cui, nell'attuazione del prendersi-cura, la vita avviene, si fa incontro, seppure per lo più in forma mondana, tuttavia in modo tale che, in questa mondanità, essa traspare nella sua autenticità“³⁷⁷. Il suo specifico obiettivo è ora evidenziare „il modo in cui, sotto il profilo cairologico, nell'apprensione si annuncia (avviene) e in generale può annunciarsi (avvenire) la vita“³⁷⁸.

Riprendendo la paradossale logica di coappartenenza di verità e menzogna rilevata nell'analisi della ricerca della vera vita beata, Heidegger sottolinea come anche nel colmo dell'apprensione la vita possa essere colta da „un'afflizione, un rovello“, che lungi dal rappresentare un mero e vuoto „sentimento“, deve essere inteso come un fenomeno che possiede „uno specifico senso d'annuncio“³⁷⁹.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 136; it., trad. it., p. 166.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ *Ivi*, p. 140; trad. it., p. 170. Il corsivo è mio.

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ *Ivi*, p. 137; trad. it., p. 167.

³⁷⁹ *Ivi*, p. 136; trad. it., p. 168.

Nella forma del tormento si annuncia qualcosa che rode la vita. Nella forma del tormento si annuncia cioè un *avvento* nella fatticità (il ‘rodere’, l’affliggere) in cui ad-viene a un tempo anche ciò che nel rodere è roso: ‘la vita stessa’ sul piano del mondo ambiente; dunque, in un certo senso, in una forma non mondana, ma d’altra parte nemmeno in un modo contenutisticamente *diverso* in termini categoriali, bensì, appunto, proprio in questo stesso essere annunciato sotto forma di tormento nella fatticità³⁸⁰.

Heidegger intende in questo modo evidenziare come tale avvento non possa essere compreso come il farsi avanti di un avvenimento e come alla base di tale annuncio vi sia una particolare concezione del tempo e della storicità e del loro legame con la motilità della vita.

Relativamente alla vita fattuale, il tempo non può essere inteso „come la cornice o la dimensione in cui si ordinano i fatti, né tanto meno come carattere (specificamente formale) delle connessioni storiche tra eventi diversi“³⁸¹. Il tempo è la struttura interna della fatticità, è la sua essenza costitutiva, è „modo della motilità“ stessa della vita „nel senso di un carattere che non solo rende possibile la motilità ammettendola al suo interno, ma che entra a farne parte e di fatto genera autonomamente un movimento“³⁸². In quanto struttura interna della vita, il tempo pertanto non può essere descritto come un flusso continuo di istanti sempre identici: „la vita fattizia ha il suo tempo, un ‘tempo’ che le è assegnato e che essa può ‘avere’ in diversi modi“³⁸³. In quanto struttura temporale dell’esistenza, la storicità, di conseguenza, è l’insieme delle modalità in cui

un tale tormento si sia fatto avanti per la prima volta, come si sia avvertito per la prima volta un simile peso sulla coscienza, come dapprima il tormento sia scomparso quasi da sé per avanzare poi nuove pretese nel corso della successione storica, nel corso e nel succedersi del ‘tempo’; come il suo presentarsi stesso si sia quindi insediato in modo del tutto autentico nell’orizzonte delle aspettative, avvenendo ‘più di rado’, ‘a tratti ancora’, ‘di tanto in tanto’, finché la vita infine non ha più ‘avuto tempo’ per esso³⁸⁴.

Nella definizione sopra riportata, infatti il „di rado”, il „talvolta ancora” sono espressioni della crescente sicurezza mondana e implicano „un’intensificazione del rovinio“³⁸⁵.

Sia la possibilità di cogliere il carattere d’annuncio di un fenomeno come quello dell’apprensione, sia la possibilità di lasciarsi trascinare dal e nel rovinio di cui esso è espressione si radica, pertanto, nella dimensione storica della vita, nella possibilità di avere il proprio tempo in diversi modi. Rispetto alla temporalità e alla storicità, il rovinio si presenta nella modalità della cancellazione³⁸⁶ che tenta di cancellare „dalla fatticità il carattere storico“³⁸⁷: „Il rovinio sottrae il tempo; viceversa ‘non avere tempo’ come modo della vita fattizia è espressione del suo rovinio; i diversi caratteri cairologici sono specifiche interpretazioni dell’intensificazione del rovinio, interpretazioni categoriali del carattere di caduta“³⁸⁸.

Ma in che modo nella costituzione storico-temporale della vita si radica insieme alla possibilità del rovinio, anche quella del movimento contro-rovinante? Soffermandosi ulteriormente sull’analisi dell’apprensione, Heidegger procede con l’individuazione dei

³⁸⁰ *Ibidem.*

³⁸¹ *Ibidem.*

³⁸² *Ivi*, p. 137; trad. it., p. 169.

³⁸³ *Ibidem.*

³⁸⁴ *Ivi*, p. 136; it., p. 168.

³⁸⁵ *Ivi*, p. 137; it., p. 169.

³⁸⁶ *Ibidem.*

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ivi*, p. 140; trad. it., p. 170.

suoi quattro caratteri indicativo-formali: il carattere seduttivo, quietivo, alienante e negativo (attivo, transitivo). Nell'apprensione infatti il prendersi cura prende in cura esso stesso, in un orizzonte mondano (carattere seduttivo). In tale orizzonte è quieto e appagato (carattere appagativo). In realtà però è alienato dalla sua dimensione autentica (carattere alienativo), è annullato (carattere negativo); laddove però tale annullamento è transitivo, permette il transito al sé autentico. Il contro-movimento esistenziale quindi deve emergere dall'analisi dell'ultimo momento.

Heidegger formula il problema in questi termini: „rispetto al carattere di caduta della vita fattizia: dove arriva, alla fine, ‘ciò che cade’ (cioè l’oggetto caratterizzato dalla ‘caduta’, che qui può anche essere indicato a sua volta con l’espressione ‘caduta’)? Dove trova alla fine il suo impatto, la sua resistenza?“³⁸⁹. Egli specifica che la caduta è solo e semplicemente caduta e questo „semplicemente“ „sta a significare che il verso-dove della caduta non è qualcosa di estraneo ad essa, ma ha a sua volta il carattere della vita fattizia, ed è precisamente ‘il niente della vita fattizia’“,³⁹⁰. Questo niente non deve essere inteso come „un vuoto“, come una possibilità di sistemare e ordinare gli oggetti ivi reperibili assegnandogli un posto e una relazione reciproca:

in senso originario, il ‘niente’ della vita fattizia che è qui in questione è proprio quello che meno può essere connesso al ‘vuoto’, dato che questo niente è una possibilità che appunto *non* dà luogo, non offre sistemazione e riparo, ma accoglie e in qualche modo porta a compimento la caduta; *il niente* è invece qualche cosa che *partecipa alla maturazione della caduta*; un vuoto che proprio per questo può diventare fatale per la caduta stessa³⁹¹.

Pur consapevole che l’espressione possa „vagamente ricordare una qualche esasperazione metafisica e suscitare immagini cupe e vaghe prediche filosofiche sulla ‘vita’“, Heidegger definisce questo carattere della caduta che si forma a partire dal suo verso-dove, „annientamento“, definendolo come „il niente della vita fattizia“, in quanto „non-avvento nell’esserci rovinante di se stesso“³⁹². Egli chiarifica: „quanto più la vita fattizia vive nella sua maniera rovinante di prendersi-cura, tanto più incalzante e, al tempo stesso, inesperto diviene il modo in cui essa ha cura del non-avvento di se stessa per se stessa“. Evidenziando l’elemento positivo di movimento, Heidegger sottolinea come „questo ‘non-avvento’ non [sia] in questo caso il mancare al proprio posto all’interno di un ordine determinato, di modo che questo posto resta vuoto e il non-esserci può quindi essere accertato in una constatazione obiettiva; questo ‘non-avvento’ è invece un’espressione, in termini di movimento, del modo proprio dell’”esserci-ancora“ della vita mondano-ambientale“³⁹³. Quindi è proprio nel niente della vita, fattizia, nel suo non-avvento, nel suo annullamento di luterana memoria, che Heidegger vede la possibilità per la vita di ritornare a sé stessa:

La vita mondano-ambientale si annuncia ancora nel suo non-poter-avvenire, non nel senso che essa propriamente si evidenzi, ma in quanto proprio in questo suo non-evidenziarsi viene incontro *insieme* al mondo e in quanto mondo, di modo che il mondo assume così il carattere dell’intrasparenza e, nonostante ogni immediatezza, resta, almeno nel suo esserci e nel suo farsi-incontro, un che di enigmatico³⁹⁴.

Heidegger infatti sottolinea:

³⁸⁹ *Ivi*, p. 144; trad. it., p. 174.

³⁹⁰ *Ibidem*.

³⁹¹ *Ivi*, p. 146; trad. it., p. 176.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ivi*, p. 147; trad. it., p. 177.

³⁹⁴ *Ibidem*.

Lo sfrenato, esplosivo gettarsi sul mondo e nel mondo nella forma del prendersi-cura, del precipitarsi nelle cose, dell'intervenire, del porre mano alle singole incombenze – tutto ciò, sul piano della cura, rende esperibile il mondo come ciò che è più immediatamente prossimo e che nell'apprensione viene considerato prima di ogni altra cosa³⁹⁵.

Non è detto però che ciò che è esperito in tale forma immediata sia colto „in una forma da esso genuinamente richiesta“³⁹⁶. L'immediatezza non può essere assunta come criterio fondamentale dell'autodonazione. „D'altra parte però va osservato in linea di principio che, dato l'avvento della vita fattizia nella sua propria fatticità, la possibilità d'accesso può essere ottenuta proprio in base alle suddette motilità della vita fattizia“³⁹⁷.

La breccia all'interno della compattezza della stessa vita immediata è aperta dal dialogo interpretativo proprio dell'attuazione fattizia della vita. Essa infatti possiede una tendenza alla chiarificazione la quale è solo momentaneamente messa fuori gioco dal desiderio di una superiore spensieratezza. In opposizione a tale tendenza

l'interpretazione filosofica della fatticità fa sul serio con questa problematicità [...] in quanto fa maturare questa problematicità e la mantiene in forma concreta e in direzioni concretamente disponibili, tenendo viva però proprio in questo modo l'attuazione dell'accesso alla vita fattizia³⁹⁸.

In questo modo la vita fattizia immediata diventa problematica per se stessa.

Pertanto l'interpretazione del carattere di direzione del rovinio porta all'oggettualità e al senso d'essere del mondo, ed è solo così che il contesto della motilità può definirsi più incisivamente come ciò in cui qualcosa come un contro-movimento ha, in quanto movimento, il suo senso di attuazione. „Una motilità contro-rovinante è quella dell'attuazione dell'interpretazione filosofica, in quanto essa si attua nell'appropriata modalità d'accesso della problematicità“³⁹⁹. Anche l'interpretazione filosofica fattizia deve lottare con il suo rovinio fattizio e questa lotta non può essere effettuata una volta per tutte attraverso una particolare impostazione metodologica, ma è sempre contemporanea all'attuazione del filosofare.

Heidegger conclude, sottolineando come

il carattere rovinante del negativo consista nel fatto che esso fa appunto maturare il niente della vita fattizia in quanto autentica possibilità fattizia del rovinio stesso, di modo che, nella sua maturazione, questa possibilità così maturata riluce a sua volta sulla caduta che si riversa su di essa. Questa è un'intensificazione della caduta, che si attua essa stessa nella sua propria contro-direzione e, attraversando l'intera motilità, fa sì che il niente le venga continuamente incontro e che essa stessa prenda forma proprio in questo suo cadere⁴⁰⁰.

Risulta a questo punto chiaro come l'intenzione dell'interpretazione heideggeriana di Aristotele sia quella di individuare le categorie filosofiche per la comprensione della struttura storica della vita e come il suo presupposto sia la definizione della storicità come inquieto essere in cammino in cui è possibile perdersi o trovarsi. Questa concezione della vita implica una nuova concezione del tempo e del movimento che, secondo la dottrina di Aristotele, ne rappresenta la base. Heidegger deduce le categorie del movimento della specifica temporalità della vita dall'analisi congiunta di Agostino e

³⁹⁵ *Ibidem.*

³⁹⁶ *Ivi*, p. 148; trad. it., p. 178.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 149; trad. it., p. 179.

³⁹⁸ *Ivi*, p. 152; trad. it., p. 181.

³⁹⁹ *Ibidem.*

⁴⁰⁰ *Ibidem.*

Lutero. Assimilando le dinamiche religiose dell'esistenza, egli descrive il movimento del modellamento e della progettazione della vita attraverso il reciproco rapporto di rilucenza e prestruzione. Nell'inquieto cammino si insinua una tendenza della vita a comprendersi in un orizzonte rilucente, rispecchiante, abbagliante, in cui la vita perde di vista se stessa e la propria complessità divenendo „folle”. Questo movimento frenetico, iperbolico – per usare il termine di Heidegger – si attorciglia in modo ellittico ed è espressione della tendenza al rovinio implicita nella vita stessa definita, sulla base di Aristotele, come „un prendersi alla leggera”. Il tempo come struttura stessa della vita è un modo della motilità. Esso non è la cornice in cui si ordinano i fatti: la vita non ha il tempo, ma è il tempo, un tempo che le è assegnato e che essa può vivere in modo diverso. In tale struttura motilo-temporale si radica la possibilità del rovinio, della caduta, che, come annullamento, tendenza al nulla della vita fattuale, porta con sé la possibilità del contro-movimento esistenziale del ritorno della vita a se stessa nella sua pienezza. Tale motilità contro-rovinante viene qui individuata nella attuazione dell'interpretazione filosofica.

Si deve a questo punto chiarire come questa prospettiva interpretativa implichi da un lato la critica radicale dell'ontologia di Aristotele e della sua concezione del tempo e del movimento orientata al modello della produzione e della tecnica, dall'altra il recupero, proprio all'interno del pensiero aristotelico, di categorie del movimento - e non solo - adeguate alla comprensione della vita umana e della sua inquietudine di fondo.

4. *Ontologia della vita contro ontologia della techn_ : l'agathon come determinazione dell'essere dell'uomo*

È con l'intenzione di approfondire il legame fra motilità e temporalità all'interno della vita fattuale che Heidegger si dedicherà nuovamente all'interpretazione di Aristotele. Procedendo, questa volta, attraverso un commento e una ricostruzione puntuale dei testi dello Stagirita, egli darà luogo alla più compiuta testimonianza della „co-appartenenza” di Lutero e Aristotele.

Siamo nel 1924, Heidegger è al suo secondo semestre all'Università di Marburgo⁴⁰¹ e, dopo aver programmaticamente esplicitato la sua posizione fenomenologica, nella lezione del semestre invernale sui *Concetti fondamentali della fenomenologia*, lontano dalla „cattolica” Friburgo, espone, nella lezione *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*⁴⁰², in modo, potremmo dire quasi sistematico, la sua interpretazione di Aristotele. Con l'intenzione di trovare il „terreno” in cui si radica la concettualità aristotelica, Heidegger analizza la determinazione dell'essere dell'uomo come *zhoe praktike tis tou logon echontos*. Egli si propone di dimostrare - attraverso l'interpretazione combinata di passi salienti dell'*Etica Nicomachea*⁴⁰³, del *De Anima* e della *Retorica* - al di là del già rilevato prevalente orientamento dell'ontologia aristotelica al modello della *techne*, la parallela presenza nel pensiero di Aristotele di

⁴⁰¹ Cfr. F. VOLPI, *Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles*, in „Philosophischer Literaturanzeiger”, 37 (1984), pp. 172-188.

⁴⁰² M. H. HEIDEGGER, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, in *Gesamtausgabe* vol. 18, Klostermann, Frankfurt a.M., 2002. D'ora in poi: HGA 18.

⁴⁰³ Sul legame fra l'*Etica Nicomachea* e la strutturazione dell'esistenza in *Essere e Tempo* vedi: F. VOLPI, *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*, cit., pp. 333-370; sulla differenza fra l'analitica esistenziale e l'*Etica Nicomachea* cfr.: F. RESE, *Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis: Zur Verschiedenheit von Aristoteles' Nikomachischer Ethik und Heideggers Sein und Zeit*, in „Heidegger-Jahrbuch”, vol. 3, Freiburg, Alber, 2007, pp. 170-198.

„un’ontologia dell’essere caratterizzato dalla vita“⁴⁰⁴. Heidegger infatti mette in evidenza come la comprensione „tecnica” dell’essere sia una sorta di comprensione media e quotidiana⁴⁰⁵, la quale non riesce a dare ragione dell’“esserci autentico qui ed ora“⁴⁰⁶. Egli parte dalla definizione - che ritiene essere già aristotelica⁴⁰⁷ - della vita come „essere-nel-mondo“, comprendendola come ciò che ci riguarda e che è costituito da una connessione di utilizzabili e di beni. In questo contesto, definisce poi l’uomo come il bene supremo. Sull’accentuazione heideggeriana, all’interno dell’esistenza umana, della dinamica paura/salvezza e sull’operazione che ne consegue di neutralizzazione di qualsiasi elemento normativo nell’orizzonte di compimento della vita, così come descritto nell’*Etica Nicomachea*, si basa l’ipotesi che, nella sua interpretazione, Heidegger abbia ben presenti le critiche mosse dal giovane Lutero alla filosofia dello Stagirita e che, nel giocare l’Aristotele della vita contro l’Aristotele della *techne* e della *poiesis*, proprio a tali critiche tenti di dare una risposta.

Il cuore dell’argomentazione heideggeriana mira ad individuare nell’*agathon* „l’autentico carattere d’essere dell’uomo“⁴⁰⁸. È utile osservare come Heidegger in questo modo attribuisca il ruolo che nella concezione cristiana è di Dio all’*agathon*, inteso come quel limite che definisce l’esserci riportandolo a sé. Non più Dio è il *telos* dell’uomo: l’esistenza non si definisce in relazione all’Ente Supremo, ma è completamente immanente e si trascende soltanto rispetto a se stessa e ad una comprensione deitta di sé. Egli giustifica la sua interpretazione in questo modo:

L’essere dell’uomo è determinato come prendersi cura, ogni cura in quanto prendersi cura ha una determinata fine [*Ende*], un *telos*. Fin tanto che l’essere dell’esserci è determinato dalla *praxis* e ogni *praxis* ha un *telos*, nella misura in cui il *telos* di ogni *praxis* in quanto *peras* è l’*agathon*, l’*agathon* è l’autentico carattere d’essere dell’uomo⁴⁰⁹.

Perché questo carattere possa emergere, però, si deve chiarire la sua essenza di *peras*. A tale scopo, Heidegger intraprende una trattazione sistematica dell’*agathon*, tentando di determinare le possibilità che tale struttura apre all’essere umano. Esso infatti non è un qualcosa di obiettivo, ma un „come dell’esserci stesso“⁴¹⁰. Solo dopo aver chiarito il suo carattere di *telos*, sarà possibile affrontare quale modo di essere dell’uomo soddisfi il *teleion akrotaton*. La sua indagine parte dalla determinazione del bene in generale, per poi affrontare come esso debba essere inteso quale *determinazione dell’uomo*.

La definizione più generale del bene si trova, secondo Heidegger, nell’attacco del primo libro dell’*Etica Nicomachea*, nel quale Aristotele afferma che ogni attività dell’uomo è protesa verso un fine. In modo del tutto generale, quindi, ciò in cui diviene visibile in maniera esplicita il bene è „la *techne*, ‘l’intendersi di qualcosa prendendosene cura di volta in volta’ „⁴¹¹. Heidegger perviene ad una specificazione di tale carattere, mettendo in evidenza la molteplicità dei modi del prendersi cura e, di conseguenza, dei fini presenti nella vita umana e la loro organizzazione in una *connessione gerarchica*. Egli parte dalla distinzione aristotelica fra „ciò che è fine in vista di altro” e „ciò che è fine in sé”, rilevando come ci debba essere, nella molteplicità di preoccupazioni e di fini, una preoccupazione e un fine in sé: „è impossibile che noi nel circolo di tutte le

⁴⁰⁴ HGA 18, p. 101.

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 223.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ Cfr. HGA 18, p. 66: „Forse siete dell’opinione che questa definizione è una forzatura di Aristotele, ma forse più avanti vedrete che interpretazione è porre in risalto ciò che non c’è“.

⁴⁰⁸ HGA 18, p. 65.

⁴⁰⁹ *Ibidem*.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 69.

⁴¹¹ *Ivi*, p. 68.

possibili preoccupazioni nel con-essere afferriamo sempre „l’una a causa dell’altra”. Infatti in questo modo si procede all’infinito, non si ottiene un *peras*, in modo tale che la *orexis*, l’essere proteso verso qualcosa diviene vuoto e futile⁴¹². Sempre riportando Aristotele, Heidegger sottolinea come „il compimento del prendersi cura [sia] possibile solo se ciò di cui ci si prende cura ci è, in modo che il prendersi cura non afferr[i] nel vuoto e cioè solo se esso ha il carattere del *peras*“⁴¹³. È necessario quindi che esista un *telos di’auto*, un fine di cui ci si prenda cura in vista di esso stesso. Tale è il bene umano. Aristotele prova a definire tale bene, attraverso l’orientamento all’esperienza e cioè partendo dalle opinioni correnti che l’esserci ha di se stesso: „dell’esserci – infatti - fa parte un’interpretazione di se stesso che egli, in una certa misura, porta sempre con sé“⁴¹⁴. Questa generica comprensione si basa su quella che Aristotele chiama la *doxa*, un’opinione media e generica delle cose del mondo. „Questa opinione che l’esserci ha di se stesso è la prima delle fonti a partire dalle quali Aristotele si orienta esplicitamente per comprendere come l’esserci pensa la sua finitudine“⁴¹⁵. Dalla contrapposizione delle diverse opzioni di vita, però, non emerge una determinazione univoca del bene umano⁴¹⁶, tanto che, secondo Heidegger, l’analisi del quarto capitolo dell’*Etica Nicomachea* sembra concludersi con il risultato che „non può esserci un bene in sé“⁴¹⁷.

È per superare tale difficoltà e per ottenere una determinazione più precisa del bene, che Aristotele è costretto a lasciare la strada dell’opinione e della tradizione, procedendo ad un’accentuazione del carattere d’essere dell’*agathon* e della sua capacità, in quanto *telos*, di costituire una finitudine. Egli perviene a tale risultato soffermandosi su uno dei caratteri fondamentali del bene in sé: il suo essere *teleion* perfetto, compiuto. Per la funzione strategica che tale concetto assume in vista della comprensione dell’*agathon* come determinazione dell’essere umano, Heidegger si sofferma con particolare attenzione sulla spiegazione di tale termine fornita da Aristotele in *Meth.* 5, 16.

Egli parte dalla constatazione che il *teleion* indica sia l’ente finito [*Fertigseiendes*] sia ciò che costituisce l’essere finito, l’essere determinato, quindi, il modo d’essere dell’ente finito. Partendo dalla traduzione e dal commento del testo aristotelico, Heidegger individua quattro significati fondamentali del termine. *Teleion* viene definito un ente al di fuori del quale non si trova nessuna singola parte, in modo tale che essa possa ancora costituire intrinsecamente l’essere in questione. In questo senso, „finito” è il tempo, il quale di volta in volta può essere finito, compiuto per un esserci, nel senso che al di fuori di esso non c’è più alcun tempo che lo costituisce in modo intrinseco. Inoltre, viene inteso in quanto finito ciò che non ha più un oltre [*Darüberhinhaus*] rispetto alle proprie possibilità d’essere. Finito quindi è anche l’*eschaton*, la morte, ciò che è estremo e l’in-vista di [*ou eneka*], ciò in funzione di cui qualcosa è. L’intenzione di Heidegger è quella di mettere in evidenza come il *teleion* sia „il ciò-oltre-cui-niente che, in quanto determinata possibilità d’essere di un ente, lo determina *nel suo essere in modo autentico*“⁴¹⁸. Egli procede in questa direzione sottolineando come *teleion* abbia innanzitutto il significato di confine [*Grenze*], termine con il quale egli indica „ciò oltre

⁴¹² *Ivi*, p. 72.

⁴¹³ *Ibidem*.

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 73.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 74.

⁴¹⁶ Heidegger sottolinea come il bene non sia qualcosa che è posto lì nel mondo, quanto piuttosto „un modo della vita“ (HGA 18, p. 78).

⁴¹⁷ *Ivi*, p. 79.

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 89.

cui non c'è nulla, fine, ciò presso cui qualcosa finisce⁴¹⁹. Non tutto ciò che finisce però ha carattere di compiutezza. Per esempio un sentiero che attraversa un prato finisce dinnanzi ad un recinto, ma il recinto non rappresenta il suo *teleion*, in quanto non lo porta a compimento. *Teleion* quindi non è confine nel modo in cui un ente è confine per un altro ente, ma indica un essere, un modo d'essere. Solo in quanto tale, esso è la „determinazione dell'essere dell'esserci“⁴²⁰. Tale carattere di confine diviene chiaro nella definizione della morte come *teleut*. La morte è la fine della vita, nel senso del suo compimento; essa esprime l'autentico senso del *telos* come *teleion* in quanto „non fa semplicemente scomparire ciò di cui è fine, [...], ma lo mantiene in esso e in esso lo determina in modo autentico“⁴²¹. In sintesi quindi:

La determinazione più generale e più prossima del *teleion* è da comprendere come il ciò-oltre-cui-non, nella misura in cui, in esso viene ad espressione un *carattere d'essere*. [...]. Il non-più-oltre non deve essere considerato come essere-alla-fine in senso negativo, ma in senso positivo, in quanto ciò che *costituisce/apre l'autentico C*⁴²².

È partendo da questa definizione di *teleion* –secondo quanto Heidegger afferma – che Aristotele procede alla determinazione del bene umano come il più perfetto e compiuto. L'*anthopinion agathon* è *teleion* in senso proprio: poiché la successione dei fini e dei beni non può procedere all'infinito, ci deve essere un bene scelto per sé e non in vista di altro. Ma questo significa per Heidegger che, dal momento che i *tele kath'auto*, il piacere, l'onore, la virtù, possono essere acquisiti, alla fine e in generale, in vista dell'*eudaimonia*, essi hanno un altro *telos*, il quale va identificato con l'autentico essere dell'uomo. Heidegger così giustifica la sua interpretazione:

Se l'*haplos teleion* deve essere qualcosa che è sempre e continuamente *kath'auto*, allora, per quanto riguarda l'esserci dell'uomo, si può prendere in considerazione solo ciò che riguarda l'esserci in quanto tale. [...]. L'essere *di cui in fine ne va* può essere per l'esserci solo *il suo essere*, in modo tale che qui diviene chiara una determinazione fondamentale dell'esserci: *un tale ente per il quale nel suo essere ne va in modo esplicito o implicito del suo essere*, così che l'*apl_s teleion* è ciò che costituisce, in senso proprio, l'essere finito dell'esserci, la *possibilità d'essere per eccellenza dell'esserci stesso*⁴²³.

Non stupisce che, partendo da tale contesto, Heidegger un anno più tardi definisca l'*eudaimonia* come ciò che „apre e costituisce l'autenticità dell'essere dell'uomo“⁴²⁴ in quanto „condizione ontologica dell'esistenza fattuale e concreta“⁴²⁵.

Per comprendere tali connessioni può risultare utile pertanto fare riferimento ad un saggio di Hartmut Buchner, in cui è recepita e assunta l'interpretazione heideggeriana dell'*Etica Nicomachea*. Buchner sottolinea come il testo aristotelico analizzi „per la prima volta e in modo esemplare il dispiegamento, in senso rigorosamente ontologico e in sé concluso, dell'accadere dell'essere umano nell'orizzonte della concezione dell'essere sviluppata nella *Fisica* e nella *Metafisica*“⁴²⁶. Per questo motivo – ritiene

⁴¹⁹ *Ibidem*.

⁴²⁰ *Ibidem*.

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ *Ivi*, p. 95.

⁴²⁴ M. HEIDEGGER, *Platon: Sophistes*, in *Gesamtausgabe*, vol. 19, Klostermann, Frankfurt a. M., 1992, p. 172. D'ora in poi: HGA 19.

⁴²⁵ *Ivi*, p. 179.

⁴²⁶ H. BUCHNER, *Grundzüge der aristotelischen Ethik*, in „Philosophisches Jahrbuch“, Alber, Freiburg, 1963/71, p. 232.

Buchner - „non è un caso e non si giustifica in base ad una preferenza personale, il fatto che un filosofo contemporaneo della statura di Martin Heidegger [...] abbia intrapreso un intenso confronto con Aristotele e in particolare con l'*Etica Nicomachea*. Le tracce di un tale fecondo dialogo si possono vedere e intuire sempre nuovamente, per esempio, in un testo come *Essere e Tempo*⁴²⁷. Nello stesso tempo però, poiché questa etica si basa su una determinata concezione dell'essere⁴²⁸, è chiaro che „laddove questa esperienza ontologico-metafisica dell'essere su cui si basano tutte le questioni riguardanti l'essere dell'uomo, viene messa in discussione nel suo fondamento – ovverosia in Heidegger – si rinunci per principio e con buone motivazioni a ciò che è strettamente connesso con questa concezione ed è noto con il termine 'etica'⁴²⁹. Eppure, partendo dalla definizione di „etica” come „dottrina dell'*ethos*” e quindi come „sforzo pensante per il riuscito e giusto abitare dell'uomo in quanto tale, per il modo in cui l'uomo come uomo è e può essere a casa nel mondo – e tutto ciò in base all'idea dell'autentica e cioè migliore e più elevata possibilità dell'uomo⁴³⁰, Buchner afferma che ciò non significa che anche nel pensiero di Heidegger non si tratti „in senso essenziale e addirittura più profondo, anche se allo stesso tempo provvisorio, del 'vivere dell'uomo su questa terra'⁴³¹. Partendo dai tali premesse, Buchner analizza i tratti fondamentali dell'*Etica Nicomachea* evidenziandone, al di là e oltre il significato etico in senso stretto, la dimensione ontologica. La sua interpretazione ruota intorno alla comprensione del termine *agathon*, inteso come „ciò che è in grado di portare qualcosa nel soggiornare e nel farlo soggiornare in quanto tale⁴³². L'*eudaimonia*, come sommo bene è „il modo in cui di volta in volta l'uomo soggiornante, determinato nell'uno e nell'altro modo, ovverosia nella sua costituzione è in un senso compiuto⁴³³. Essa è *telos* non in quanto ciò presso cui la vita umana finisce e smette, ma nel senso di ciò presso cui la vita si compie. In questa prospettiva la vita umana viene definita come 'movimento', come accadere, essere in cammino, e cioè *essere* cammino⁴³⁴. In una prospettiva che risente dell'interpretazione heideggeriana di Aristotele, ma che ci è utile per comprenderne fino in fondo il significato, Buchner sottolinea come „l'uomo, per Aristotele, è un ente il quale, in quanto è, è sempre in cammino e come cammino. L'uomo non è, come per esempio il *technon*, ciò che è prodotto attraverso la tecnica, prodotto una volta per tutte, per poi essere lì come opera compiuta e per soggiornare, in un certo senso fino alla fine in modo statico, come una casa o una botte. Questo significa contemporaneamente che l'uomo raggiunge la sua „meta”, cioè il suo esser presente in modo riuscito, in quanto questo ente, non alla fine di una produzione, ma solo *nel e come* essere in cammino⁴³⁵.

Un'utile chiave di lettura, a tale proposito, è offerta dalla distinzione, introdotta da Ernst Tugendhat nella sua interpretazione dell'*Etica Nicomachea*, fra una definizione soggettiva del bene, inteso come ciò verso cui tutti tendono e, allo stesso tempo, come ciò in vista di cui qualcosa è, e una definizione oggettiva, legata alla comprensione della virtù umana. Secondo Tugendhat - il quale sottolinea l'ambiguità con cui viene definito il bene nell'attacco del testo aristotelico - sia se si parta dalla definizione del bene come ciò verso cui tutti sono protesi, sia se si parta dalla definizione del bene come ciò in

⁴²⁷ H. Buchner, cit., p. 232.

⁴²⁸ Sul rapporto fra metafisica e etica si veda: P. KAMPITS, *Abschied von der Metaphysik - Morgenröte der Ethik?*, in „Studia hermeneutica”, 1 (1995), vol. 1, pp. 91-116.

⁴²⁹ H. Buchner, cit., p. 232.

⁴³⁰ *Ibidem*.

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² *Ivi*, p. 235.

⁴³³ *Ivi*, p. 238.

⁴³⁴ *Ivi*, p. 239.

⁴³⁵ *Ibidem*.

vista di cui un'azione è compiuta, si perviene ad una definizione soggettiva del bene umano, secondo la quale ciò che è bene è la vita stessa. In questa prospettiva il criterio in base al quale definire il raggiungimento del bene è interno alla vita umana. Tugendhat sottolinea come questa definizione soggettiva del bene si ritrovi anche nel pensiero di Heidegger. Egli afferma: „Ciò verso cui tutti tendono è vivere e vivere bene. Questo sembra essere banale, allo stesso modo che la tesi espressa nel primo capitolo dell'*Etica Nicomachea* nella quale si afferma che noi tendiamo verso ciò che ci fa stare bene. Con l'affermazione che con ciò ne va della nostra vita – una tesi che Heidegger ha ripreso nell'affermazione che all'uomo ne va del suo essere – si vuole solo sottolineare che il benessere ricercato si deve riferire alla vita intera. Questo aspetto è implicato anche nel termine 'felicità',⁴³⁶.

Se - come si evince dalla riflessione di Tugendhat - la questione della definizione del bene è, certo, problematica per lo stesso Aristotele, è chiaro che, prescindendo dalla definizione dell'*ergon* dell'uomo, Heidegger non arriverà mai ad una definizione „oggettiva” del bene, portando – come abbiamo visto – alle estreme conseguenze la sua definizione soggettiva. La comprensione della vita come essere in cammino e l'accentuazione della sola dimensione soggettiva del bene – questa la mia ipotesi – sono il frutto del produttivo confronto di Heidegger con Lutero e sono finalizzate a comprendere la vita in quanto tensione verso la salvezza.

5. La dinamica pericolo-salvezza: *elpis soterias*

La lettura „luterana” di Aristotele diviene ancora più chiara, pertanto, quando Heidegger, partendo da un'interpretazione della dottrina aristotelica dei *pathe*, arriva a rintracciare all'interno della concezione aristotelica della vita umana la tensione verso la salvezza.

Non essendo infatti interessato all'“elaborazione concreta dell'interpretazione dell'esserci”⁴³⁷, Heidegger non prosegue con la determinazione ulteriore del bene umano. Al contrario, con una mossa che preannuncia già l'impostazione fondamentale di *Essere e Tempo*, lascia il tracciato aristotelico e l'approfondimento delle virtù dell'anima e si dedica alla comprensione delle „determinazioni fondamentali”⁴³⁸ „dell'essere della *zhoe* dell'uomo”⁴³⁹. La sua attenzione si sposta quindi, di conseguenza, sul *De Anima*, inteso come „la dottrina dell'essere della vita, l'ontologia dell'essere, caratterizzato dalla vita”⁴⁴⁰. Con l'intenzione di cogliere tale vita nelle sue determinazioni fondamentali, Heidegger - utilizzando un metodo anch'esso ripreso in *Essere e Tempo* - parte dall'analisi dell'esserci nella sua quotidianità, basandosi, a tale scopo, sulla *Retorica*⁴⁴¹⁴⁴², „la disciplina in cui avviene l'interpretazione dell'esserci concreto, l'ermeneutica dell'esserci stesso”⁴⁴³.

⁴³⁶ E. TUGENDHAT, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles: die Schwierigkeiten des Ansatzes*, in Id., *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995³, p. 244.

⁴³⁷ HGA 18, p. 103.

⁴³⁸ *Ivi*, p. 104.

⁴³⁹ *Ibidem*.

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. 101.

⁴⁴¹ Sul ruolo dell'asolare nell'ambito della fenomenologia dell'esistenza heideggeriana si veda: D. ESPINET, *Phänomenologie des Hörens: eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

⁴⁴² Sulla centralità dell'analisi della *Retorica* di Aristotele per la formazione della concettualità di *Essere e Tempo*, si veda il volume collettaneo: D. M. GROSS-A. KEMMANN (a cura di), *Heidegger and rhetoric*, Albany, State University of New York Pr., 2005. In appendice si trova anche un'utile bibliografia aggiornata su Heidegger e la retorica, a cura di A. Kemman, pp.175-188.

⁴⁴³ HGA 18, p. 110.

La meta della retorica è la formazione di una *doxa* e cioè di un orientamento generale e medio nel mondo, in cui si esprime „il modo in cui noi abbiamo la vita nella sua quotidianità“⁴⁴⁴. Con lo sguardo già rivolto alla definizione della chiacchiera e della curiosità come dimensioni deiette dell’esistenza, Heidegger definisce la *doxa* come la comprensione media in cui non si cerca la verità, ma ci si attiene a ciò che gli altri dicono. Essa assume in questo modo una funzione di „dominio e guida del con-essere nel mondo“⁴⁴⁵: „Si riporta agli altri un’opinione. Nel riportare non ci si preoccupa di *che cosa* significa ciò che viene detto. Decisivo non è ciò che è detto, ma *chi* è che dice ciò che è detto. Dietro il dominio della *doxa* si nascondono gli altri, i quali sono indeterminati in senso proprio e non possono essere afferrati – *si* è l’opinione: un dominio, un’ostinazione e una coercizione che si trovano nella *doxa* stessa“⁴⁴⁶. La comprensione media della *doxa* è per Aristotele sia la base del discorso scientifico dell’*episteme*, sia la base del discorso retorico che spinge l’ascoltatore a prendere una decisione. È su quest’ultimo significato che Heidegger si concentra, con l’intenzione di comprendere la dinamica di salvezza e di superamento della medietà e della deiezione.

In questo orizzonte si colloca l’approfondita e complessa analisi dei *pathe*, con la quale Heidegger mira a dimostrare come essi caratterizzino l’intero uomo nella sua situazione emotiva – un aspetto fino ad adesso tralasciato dalla filosofia e che „solo la fenomenologia sta iniziando a tematizzare“⁴⁴⁷. Egli individua nell’*edone*, il *pathos* che conferisce al *bios* dell’uomo la sua struttura e la sua tonalità emotiva fondamentale – non alla vita nel senso di *zhoe*, ma al *bios*, la vita dell’uomo caratterizzata in modo specifico dalla possibilità di decidere.

A partire da tali considerazioni, Heidegger intende esplicitare „quale ruolo gioc[hi] il *pathos* nella formazione della *krisis*, del ‘prendere posizione’ e del ‘decidere’“,⁴⁴⁸. In tale prospettiva egli individua la molla del movimento, proprio della vita, nel *pathos* della paura - una tonalità emotiva che ha una particolare rilevanza nel discorso del giovane Lutero. Così Heidegger:

Faccio riferimento proprio alla dottrina degli affetti, poiché all’interno delle domande fondamentali della teologia medievale e della filosofia, essa è rilevante anche per *Lutero*. È soprattutto la *paura* a giocare un ruolo particolare nel Medioevo, perché il fenomeno della paura è particolarmente connesso con quello di peccato e il peccato è il concetto contrapposto alla fede. Anche Lutero si è confrontato e si è occupato della paura, negli scritti giovanili, in particolare nel *Sermo de poenitentia*⁴⁴⁹.

Interpretando Aristotele a partire dalle sollecitazioni provenienti dalla sua lettura di Lutero⁴⁵⁰, Heidegger descrive la paura come „una situazione emotiva che si prova dinnanzi ad una possibilità che mi riguarda, che mi viene incontro e si annuncia in quanto tale, e che quindi si avvicina attraverso l’annunciarsi“⁴⁵¹. Ciò di cui ho paura è qualcosa che mi manda in subbuglio e mi fa perdere il contegno, in quanto ha il carattere della potenza, è nelle vicinanze e mi minaccia, pur essendo caratterizzato da indeterminatezza. Ripercorrendo la scansione del discorso aristotelico, però, Heidegger

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 138.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 151.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 199.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 169.

⁴⁴⁹ *Ivi*, p. 178.

⁴⁵⁰ R. C. ARBONE, *Temporalità, relazione e angustia nell’esperienza effettiva della vita: Heidegger a confronto con Paolo e Lutero*, in „Protestantesimo“, 61 (2006), pp. 123-152.

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 251.

cerca di evidenziare come proprio ciò che è pericoloso nel senso più ampio abbia un legame con la possibilità della salvezza. Egli afferma:

Il credere di essere in pericolo è tale da muoversi contemporaneamente anche in una *elpis*, la quale consiste nell'appropriarsi di ciò che ci minaccia come di qualcosa che ci riguarda e nello *sperare allo stesso tempo, di riuscire ad evitarlo*. Dell'aver paura fanno parte in modo egualmente essenziale sia la *elpis s_terias* che il credere di essere minacciato. In questa 'speranza di essere salvato' si esprime la situazione emotiva dell'essere preoccupato di ciò di cui si ha paura la quale si esprime nella consapevolezza che esso *mi deve riguardare*, non può essere indifferente⁴⁵².

Attraverso la dinamica paura/salvezza è esplicitata quella motilità della vita fattuale che Heidegger aveva identificato con l'inquietudine, individuando in essa la dinamica dell'esistenza e la sua essenza storica⁴⁵³. Trasponendo sul piano filosofico la concezione della vita cristiana attraverso il ricorso ad Aristotele, Heidegger afferma:

L'inquietudine non è altro che la contrapposizione della *oiesthai* e della *elpis*: credere di essere perduti e, nonostante ciò, sperare. La possibilità della salvezza deve essere tenuta ferma e nel tener fermo, nell'attesa, la possibilità del non poter essere annichilito, si trova il tipico movimento del 'retrocedere' dinnanzi a ciò che mi minaccia [...]. La possibilità di essere salvato: in breve, di *essere*, è lì, si dà, nonostante *mi allontano dall'essere*. Questo è il senso fondamentale della *tarache*. L'esserci non fugge via da sé, ma mantiene nella speranza la possibilità della salvezza⁴⁵⁴.

Riportando tale discorso sul piano dell'analisi della struttura dell'esistenza, egli nota come ciò che nell'ambito della quotidianità appare come paura abbia fondamento nel fenomeno più originario dell'angoscia, quel sentimento che si prova „quando qualcosa è *inquietante* e non sappiamo di che cosa abbiamo paura“⁴⁵⁵. Ponendo tale situazione emotiva in relazione alla possibilità di prendere una decisione⁴⁵⁶, Heidegger afferma:

la paura, qui caratterizzata da Aristotele, ha in sé stessa la possibilità di essere afferrata dagli uomini in modo risoluto. La paura, come *pathos* determinato, implica la possibilità di una *hexis*. Una tale possibilità è il *coraggio*. Ma è evidente che posso avere coraggio in senso autentico, solo se ho paura. *La paura è la condizione della possibilità del coraggio*. Chi non ha paura o dà a intendere di non averne (questo è il caso più diffuso) non può pervenire in senso proprio ad una decisione ed essere coraggioso. Ne va dell'afferrare il *coraggio*. Ne va dell'*avere paura nel modo giusto* e di pervenire in questo modo ad una decisione⁴⁵⁷.

Il legame di tale dinamica con la concezione cristiana di vita emerge ulteriormente quando Heidegger rileva come „in questo contesto si debba anche comprendere la frase

⁴⁵² *Ivi*, p. 260.

⁴⁵³ Cfr. HGA 61, p. 93.

⁴⁵⁴ HGA 18, p. 260.

⁴⁵⁵ *Ivi*, p. 261.

⁴⁵⁶ Se si parte dalla constatazione del legame fra angoscia e decisione risulta chiaro come la domanda: „in che misura la filosofia ha il compito di liberarci dall'angoscia?“ (Davos, p. 228) posta da Heidegger a Cassirer durante l'incontro di Davos, fosse solo "retorica". Compito della filosofia per Heidegger non può essere liberare dall'angoscia, quanto piuttosto, quello di gettare nell'angoscia per trovare in essa la base emotiva della decisione esistenziale. Per Cassirer, al contrario, „la filosofia deve far sí che l'uomo diventi tanto libero, quanto può diventarlo. In quanto lo fa, [...] lo libera, in un certo senso radicalmente, dall'angoscia come semplice tonalità affettiva“ (Davos, p. 229).

⁴⁵⁷ HGA 18, p. 261.

di Agostino: *initium sapientiae timor Domini*, la quale chiarifica la rilevanza fondamentale della paura per l'esserci⁴⁵⁸.

6. *L'autentica virtù? Essere inquieto, in cammino, risoluto nell'attimo della decisione*

Il punto più alto della „co-appartenenza”⁴⁵⁹ di Aristotele e Lutero⁴⁶⁰ e anche il più compiuto esempio di quella che, con Tugendhat, abbiamo definito l'accentuazione della dimensione soggettiva dell'*Etica Nicomachea* viene raggiunto, però, quando Heidegger inserisce l'analisi della genesi della virtù, all'interno del percorso di vita caratterizzato dalla dinamica di perdizione e salvezza. Egli parte dalla caratterizzazione dell'essere dell'uomo, come un essere in cammino, caratterizzato da *praxis*, ovvero sia da quel „modo dell'essere-nel-mondo” altrove definito come „esistenza”⁴⁶¹. Il suo intento è quello di evidenziare come nella *praxis*, quindi nell'esistenza, sia implicita la possibilità dell'*aretè*, intesa come *hexis proaretike*, disposizione alla decisione.

Tale disposizione è definita come „la determinazione dell'*autenticità* dell'esserci in un momento dell'essere raccolto/concentrato per qualcosa”⁴⁶², caratterizzata da „un originario orientamento verso il *kairos*”⁴⁶³. In quanto disposizione alla decisione, la virtù non è quindi una qualità o un possesso che deriva dall'esterno, ma „un essere-sul posto nella situazione”⁴⁶⁴ pronto all'azione, che si esprime nel fatto che „sono qui, può accadere qualsiasi cosa”⁴⁶⁵. Nella sua analisi Heidegger si sofferma soprattutto sul rapporto fra *hexis* e *mesotes* con l'intento di dimostrare che „la *mesotes* non è qualcosa come la „medietà”, non è una determinazione dell'azione umana, in cui ne va della medietà [...], non è un principio di ordine gerarchico, [...] ma relazione fondamentale alla *hexis*, con ciò all'essere dell'uomo, la *praxis*, con ciò al *kairos*”⁴⁶⁶. Tutto questo per dire che l'*Etica Nicomachea* „non è una morale borghese”, ovvero sia che è tutt'altro che „l'etica della mediocre medietà e della convenzione”⁴⁶⁷. Anzi la *hexis*, orientata alla *mesotes*, è tale da trarre fuori l'esserci dalla sua situazione quotidiana, in cui esso „si mantiene costantemente oscillando fra il più e il meno, il troppo e il troppo poco”⁴⁶⁸, portandolo a „guadagnare se stesso”⁴⁶⁹.

Il rapporto esistenza/virtù riguarda quindi la possibilità della vita di pervenire a se stessa, ovvero sia la possibilità della conversione e della salvezza. Questa prospettiva e il legame con l'orizzonte teologico luterano, emerge con maggiore chiarezza quando Heidegger individua le condizioni preliminari per il raggiungimento della virtù nelle

⁴⁵⁸ *Ibidem*.

⁴⁵⁹ Sulla compresenza di una dimensione “pagana” e una “cristiana” nel pensiero di Heidegger si veda: V. VITIELLO, *Heidegger: tra etica pagana e morale cristiana*, in *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, cit., pp. 261-306. Questo aspetto è approfondito anche in ID., *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Brescia, Morcelliana, 2005 (si veda anche la recensione apparsa su „Filosofia e Teologia”.

⁴⁶⁰ Sul rapporto fra Aristotele e Lutero si veda anche J.F. C. OURTINE, „Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther”, in B. Cassin (a cura di), *Nos Grecs et leurs Modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Le Seuil, 1992, pp. 337-362.

⁴⁶¹ HGA 18, p. 176.

⁴⁶² *Ibidem*.

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

⁴⁶⁵ *Ibidem*.

⁴⁶⁶ *Ivi*, pp. 179-180.

⁴⁶⁷ *Ivi*, p. 180.

⁴⁶⁸ *Ibidem*.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

situazioni pericolose della vita: „solo se la vita non sfugge alle proprie possibilità e ai propri pericoli è data l’opportunità di formare questo *come* dell’esserci“⁴⁷⁰. La *héxis* è afferrata „nell’essere presenti corrispondentemente al proprio essere, nel pieno presente della situazione in cui ci troviamo“⁴⁷¹: essa non è una proprietà che si ha una volta per tutte, ma viene di volta in volta acquisita. Accentuando il legame pericolo/virtù/salvezza, Heidegger afferma: „solo in quanto ci portiamo in situazioni pericolose, abbiamo la possibilità di apprendere il coraggio e di superare la codardia, non in una riflessione fantastica sull’esserci, ma nell’*arrischiarsi nell’esserci* secondo le possibilità che ci vengono incontro nell’esistenza in cui di volta in volta ci troviamo“⁴⁷². Il suo intento è quello di dimostrare come per questo arrischiarsi e questo afferrare le opportunità che la vita ci presenta non ci sia una tecnica, né „un comando generale, un’etica aprioristica, secondo la quale l’umanità diviene migliore *eo ipso*“⁴⁷³. Al contrario „ognuno deve dirigere lo sguardo verso ciò che è nell’*attimo* e lo riguarda“⁴⁷⁴, come – secondo Heidegger - emerge chiaramente nella determinazione aristotelica dell’azione giusta come quella che compirebbe l’uomo giusto, assumendo su di sé la responsabilità della decisione.

Questa posizione si giustifica partendo dalla contrapposizione aristotelica fra *praxis* e *techne*, intense come due dimensioni dell’esistenza. Il fine della *techne* è la corretta realizzazione di un prodotto finito attraverso „una corretta conoscenza“ del procedimento e non gioca nessuna importanza „che tipo sono“. Nella *prassi* invece ne va del „come“ dell’azione. Parafrasando Aristotele, Heidegger sottolinea come colui che agisce „debba essere „consapevole [*wissend*] e debba agire nella giusta „visione del mondo circostante [*Umsichtigkeit*], la quale, all’interno del suo contesto, è orientata al *kairos*“, come „debba agire a partire da sé, autonomamente“ e soprattutto come „debba essere saldo e non facilmente scuotibile dal suo contegno“⁴⁷⁵. Questo significa per Heidegger che nella vita umana, intesa come prassi, „caratteristico non è il risultato, l’aver raggiunto un’altra attitudine, o capacità, ma l’essere fuori dall’attitudine, l’essere in cammino da uno stadio all’altro, l’autentica *inquietudine* [...]“⁴⁷⁶, e quindi che per la prassi sono fondamentali la decisione e la risolutezza, le quali non sono „giuste“ per il loro contenuto, ma perché vengono attuate „come“ le attuerebbe l’uomo giusto.

Ne consegue che per Heidegger non è importante „il parlare sulla morale“, ma il „giusto filosofare“. Tale posizione trova conferma nella affermazione aristotelica (1105 b 12) secondo la quale

I più non si preoccupano dell’essere risolti e affidabili, ma trovano rifugio nella chiacchiera e credono in questo modo di filosofare e di essere seri nel modo giusto, assomigliando così a coloro che ascoltano attentamente il medico (e discutono di ciò che ha detto), senza applicare nulla di tutto ciò. Così come coloro che si comportano in questo modo non guariscono, allo stesso modo coloro che moralizzano solo non avranno presso di sé l’esistenza autentica, (ma se ne approprieranno solo come in una discussione)⁴⁷⁷.

⁴⁷⁰ *Ivi*, p. 181.

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ *Ivi*, p. 182.

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ *Ivi*, 183

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

⁴⁷⁷ *Ivi*, p. 184.

Tale posizione rappresenta per Heidegger „una frecciata contro i Sofisti e la maggior parte degli uomini che credono che attraverso la discussione sui conflitti etici e il moralizzare si possa ottenere qualcosa per l'azione morale”⁴⁷⁸.

La mancanza di un criterio univoco per la determinazione di un'azione giusta e l'accentuazione di un motivo „decisionista” nel pensiero di Aristotele diviene ancora più chiara nell'interpretazione della *mesotes* (il giusto mezzo) come „il modo di stare nel mondo in quanto tale”⁴⁷⁹.

Heidegger specifica come il termine *meson* derivi dalla medicina e indichi la situazione di salute dell'uomo e come esso, nel passaggio dalla medicina all'etica, perda la possibilità di essere definito in modo univoco. Nella misura in cui, infatti, questo concetto viene utilizzato per la vita umana, esso non può essere determinato geometricamente, come „l'ugualmente distante dagli estremi”⁴⁸⁰, ma è *pros hemas*, relativo al singolo uomo e alla singola situazione dell'azione. Da ciò deriva che mantenere il centro non significa altro che cogliere l'attimo⁴⁸¹ e che quindi „*al nostro essere, caratterizzato dalla Jeweiligkeit, non si può dare nessuna norma assoluta che valga una volta per tutte*”⁴⁸². Il compito dell'etica pertanto è quello „di formare l'essere dell'uomo in modo tale da porlo in *condizione [Eignung] di mantenere il centro*”⁴⁸³ e la virtù non è altro che „un modo di orientarsi nel mondo”, „un essere aperto per la situazione” che consistente „nel cogliere in modo giusto l'attimo”⁴⁸⁴. Heidegger trova una conferma della sua interpretazione del *meson* come „un originario essere orientato nel mondo” e non come „una qualità misurata”⁴⁸⁵ nell'analisi aristotelica della *aisthesis* in quanto „*meson* dal carattere del *kritikon*, del 'poter differenziare' un aspetto contro l'altro”⁴⁸⁶. Questa concezione deriverebbe dal fatto che Aristotele si accorge che „vedere un colore è sempre un differenziare un colore rispetto all'altro”, per cui „il poter vedere deve essere una tale possibilità, che non è riferita ad *un* oggetto del contesto, ma è tale da poter vedere verso entrambi gli estremi, scuro-chiaro, e con ciò verso tutta l'estensione della molteplicità dei colori. [...]. Il percepire è rispetto agli oggetti nella condizione particolare di essere libero per essa. In questo essere libero esso è un determinato essere orientato a partire dai due estremi”⁴⁸⁷.

È solo seguendo il filo di questo ragionamento che, secondo Heidegger, si può comprendere in che senso Aristotele ritenga che le virtù etiche, di cui la giustizia fa parte, si possano raggiungere attraverso l'abitudine. Portando alle estreme conseguenza la distinzione fra tecnica e prassi, intese come due modi di essere dell'esserci, Heidegger tenta di mettere in senso proprio Aristotele e Lutero in dialogo fra loro. Come abbiamo visto, secondo Lutero la giustizia che vale per Dio non si ottiene attraverso la ripetizione costante di singole azioni come insegna Aristotele. Heidegger mette in discussione questa posizione sottolineando come *ethos*, abitudine, indichi „il portarsi in una determinata possibilità attraverso il fare sempre più spesso [*das Öfter-Durchmachen*]”⁴⁸⁸ e come tale „fare sempre più spesso” assuma un significato differente nella tecnica e nella prassi. Egli chiarisce tale differenza attraverso l'esempio aristotelico dell'apprendimento della scrittura.

⁴⁷⁸ *Ibidem.*

⁴⁷⁹ *Ibidem.*

⁴⁸⁰ *Ivi*, 186.

⁴⁸¹ *Ibidem.*

⁴⁸² *Ibidem.*

⁴⁸³ *Ibidem.*

⁴⁸⁴ *Ivi*, p. 187.

⁴⁸⁵ *Ivi*, 186.

⁴⁸⁶ *Ivi*, 187.

⁴⁸⁷ *Ibidem.*

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 188.

La scrittura è una tecnica che risulta appresa quando se ne dominano le regole. Questo risultato si ottiene attraverso l'esercizio [*Übung*] il quale consiste in un fare sempre più costante che ha come conseguenza il disinnescare la capacità di riflettere. Solo a questo punto, quando non si ha più bisogno di riflettere su ogni passo, la tecnica è appresa. A differenza che per la tecnica, nell'azione invece è centrale la *proairesis*, „il modo del ‘decidersi’”,⁴⁸⁹. L'azione infatti non è finalizzata al raggiungimento di un risultato, ma „ha il suo *telos* nel *kairos*”⁴⁹⁰ e si basa quindi propriamente sulla *decisione*, la quale deriva dalla riflessione e dalla considerazione delle circostanze. Il fare sempre più spesso, ovverosia il modo in cui ci si „abituava” nell'azione quindi non è l'*esercizio* - il quale mette anzi „fuori gioco” „tutto ciò che nell'azione è decisivo”: „il riflettere, il decidere, il come dell'agire” - ma la *ripetizione* [*Wiederholung*] - termine con il quale Heidegger non indica „il mettere in gioco una competenza radicata, ma l'*agire in ogni attimo a partire dalla decisione corrispondente*”⁴⁹¹.

Nella formazione della virtù – questa la risposta che Heidegger dà a Lutero attraverso la sua interpretazione di Aristotele - „non ne va del funzionamento, della *routine*”, in quanto „ogni competenza, intesa come una *routine* radicata, fallisce in relazione all'attimo”, „lo distrugge”⁴⁹². Al contrario: „appropriazione e formazione della virtù [*exis*] attraverso l'abitudine non significano altro che *giusta ripetizione*”⁴⁹³, rinnovamento della decisione nell'attimo dell'azione.

Poco appropriata è quindi, secondo Heidegger, la critica di Lutero alla concezione aristotelica della giustizia: nella vita chiamata a scegliere di volta in volta di se stessa, in cui sono in gioco „l'essere di volta in volta risoluti e l'appropriazione dell'attimo”, „l'agire sempre più spesso” può indicare soltanto il continuo ripetere della decisione in conformità all'attimo. La virtù consiste nel „cogliere l'attimo come tutto”⁴⁹⁴ e in ciò si identifica, per l'appunto, la sua difficoltà, determinando la tendenza della vita a prendersi alla leggera.

Heidegger quindi ha tratto da Aristotele le categorie per portare ad espressione la dinamica di perdizione e salvezza interna all'esistenza e da Lutero ha ricevuto gli stimoli per liberare Aristotele dalla Scolastica, accentuando all'interno della sua concezione dell'esistenza un momento decisionista a discapito di ogni riferimento normativo.

Articolando in questo modo la comprensione aristotelica della vita come prassi e come ricerca della virtù, egli mira ad individuare lo specifico movimento della vita nell'essere in cammino. Conformemente a tale motilità egli intende comprendere la specifica temporalità della vita, rispetto alla quale „le tradizionali determinazioni del tempo falliscono”⁴⁹⁵. Quando sono in gioco „l'essere di volta in volta risoluti e l'appropriazione dell'attimo”⁴⁹⁶, infatti, „l'agire sempre più spesso” non può indicare una durata in base alla quale dopo un tempo determinato si è raggiunta la *routine* in modo definitivo, ma soltanto il continuo „ripetere della prassi”⁴⁹⁷. Non è „il sempre” a spiegare la temporalità propria della vita, ma „il sempre più spesso della ripetizione”.

⁴⁸⁹ *Ivi*, p. 189.

⁴⁹⁰ *Ibidem*.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

⁴⁹² *Ivi*, p. 190.

⁴⁹³ *Ibidem*.

⁴⁹⁴ *Ivi*, p. 191.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*.

Questa affermazione deve essere messa in relazione al desiderio heideggeriano di comprendere le connessioni temporali della vita umana nella sua storicità⁴⁹⁸.

Per accentuare la contrapposizione al proprio modo di vedere la vita, Heidegger fornisce un'immagine della concezione greca del cosmo e del ruolo dell'uomo in esso:

L'autentico-esserci-sempre, ciò che l'orientamento naturale nel mondo non deve cercare a lungo è il cielo. Il cielo greco e il mondo devono essere compresi come volta celeste, nel quale il sole sorge e tramonta. Il prendersi cura pratico dell'uomo si svolge nel centro, nel *meson*. La terra è il centro di orientamento per l'orientarsi nel mondo, il quale non deve essere necessariamente teoretico né scientifico. Questo sistema di orientamento è assoluto. Non c'è nulla a partire da cui il mio esserci sia relativo. C'è solo l'esserci, l'esserci sulla terra come centro d'orientamento assoluto. Per Aristotele ci sono tre movimenti fondamentali: 1. allontanamento dal centro; 2. verso il centro; 3. intorno al centro – tre movimenti in cui l'esserci è come essere-nel-mondo. Tutto ciò che è nel mondo è *kosmos*. L'ente del *kosmos* è caratterizzato dalla presentità di ciò che ci è già sempre, *parousia*. Ogni ente è determinato nel suo essere in quanto *peras*, l'esser-finito, che ha il suo confine – 'confine' non in quanto determina la relazione fra due enti, ma in quanto *momento d'essere dell'ente, peras*, - è il suo luogo, il suo posto, il suo essere prodotto, l'essere-al-suo-posto. In modo tale che l'ente che si muove nel *kosmos* ha sempre il suo determinato confine del movimento, cioè il suo luogo⁴⁹⁹.

Quando avviene „lo strappo nel cielo di carta”, però, quando il mondo smette di essere *kosmos*, per divenire intreccio e connessione di significati all'interno dei quali l'esistenza è gettata, l'uomo è rimesso alla decisione, è ripetizione di se stesso attraverso la decisione.

Ma che cosa decide l'esserci nella decisione? Heidegger sintetizza così il suo discorso su Aristotele:

Il 'vivere insieme' è caratterizzato quotidianamente e mediamente dalla *doxa*. L'esserci nella quotidianità si mantiene nell'indecisione del 'più e del meno', non si prende sul serio, non è *seria* [*unsachlich*] ad un certo livello. L'uomo non è serio rispetto a se stesso. Tuttavia, nella misura in cui è così, contemporaneamente ha la possibilità di decidersi per qualcosa di autentico, è nella possibilità della *proairesis*, ha nella disvelatezza [*Aufgedecktheit*] del suo essere una *exis*. [...] Essa è un *disporre sull'autenticità del rapportarsi agli altri e a se stessi*. Aristotele definisce colui che è determinato da questa *exis* come *aleteuikos*, che vuol dire: disporre dell'esserci nella sua sveltezza, darsi in modo che il proprio darsi a sé e agli altri non sia un contraffare o un nascondersi, ma *un darsi come si è e come si pensa*⁵⁰⁰.

Seguendo Aristotele e la sua analisi della sincerità, Heidegger individua questo essere autentico come una via di mezzo fra l'essere millantatore e l'essere ironico: „L'uomo in generale e per lo più, si comporta come un *olazon* (millantatore/vanaglorioso), nel parlare, si attiene a ciò che è ben visto in generale, oppure, in alternativa, dice di sé cose „che non ha a disposizione” oppure ancora afferma di sé „cose più grandi o più importanti, di ciò che è” – cioè si comporta in modo da nascondere il proprio essere autentico e non mostra tale essere autentico senza contraffazioni⁵⁰¹. L'altra possibilità è quella che Aristotele descrive in EN 1127 a 23 e che Heidegger così traduce: „colui che nega ciò che è, che non ammette il proprio essere, così come esso si mostra in modo immediato, colui che diminuisce il proprio essere⁵⁰². „La via di mezzo è *aleuthikos*, l'essere -'veritiero', essere-'autentico', „, che

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ *Ivi*, pp. 266-267.

⁵⁰⁰ *Ivi*, p. 264.

⁵⁰¹ *Ivi*, p. 264-65.

⁵⁰² *Ivi*, p. 265.

significa per Heidegger: „ognuno agisce e si comporta come è!“⁵⁰³. Questo essere risoluto e deciso in quanto movimento dell'autentico e sincero divenire ed essere cioè che si è ha il carattere della salvezza:

Mi accade qualcosa in modo tale che questo fare o subire un'esperienza ha il carattere del *sozhein*. Per il fatto che qualcosa mi viene incontro, mi accade, non vengo annullato, ma solo allora pervengo nell'autentico stadio, cioè la possibilità che era in me diviene autenticamente effettiva⁵⁰⁴.

E significativamente, - soprattutto per il discorso che andremo a fare di qui a poco intorno all'autenticità dell'esistenza - per spiegare questo tipo di movimento che è alla base di tale fondamentale dinamica della vita, fa riferimento ad Hegel, il quale secondo Heidegger avrebbe „tratto, utilizzando l'espressione *Aufhebung* il fenomeno del *sozhein* da Aristotele“⁵⁰⁵. Riferendosi alla spiegazione del *pathos* fornita da Aristotele nel *De Anima*⁵⁰⁶, Heidegger afferma che, con la salvezza, si innesca un tipo di movimento che non può essere identificato con „il divenire-altro“, così come non si può dire che „un costruttore edile diviene un altro quando costruisce una casa“; al contrario „egli diviene esattamente ciò che è“⁵⁰⁷.

7. La *phronesis* come salvezza contro la tendenza dell'esserci al nascondimento

L'*aleuthikos*, in quanto essere sincero e autentico con se stesso e con gli altri, non è l'unico modo del disvelamento dell'esserci. Nella parte conclusiva della lezione su *I concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Heidegger nota: „Aristotele tratta le diverse possibilità dell'*aletheuein* tematicamente nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*. [...] Due sono le più elevate: 1. *sophia*, 2. *phronesis* – l'‘avvedutezza’ nell'attimo e il *theorein*, quel modo di rendere accessibile il mondo, di dischiudere l'essere, nel quale non c'è nessuna sottesa intenzione pratica,“⁵⁰⁸. Egli si dedicherà ad una dettagliata analisi delle diverse modalità dell'*aletheuein* però nell'attacco della lezione del semestre successivo, di fatto dedicata ad un'interpretazione del *Sofista*⁵⁰⁹ di Platone. È interessante, nel contesto del percorso fin qui compiuto, riflettere sulla motivazione che è alla base della scelta di trattare tale dialogo platonico. „Il *Sofista* - come ogni dialogo – mostra Platone in cammino“⁵¹⁰. In particolare però:

Nel *Sofista* Platone prende in considerazione l'esserci umano nella sua estrema possibilità, ovverosia nell'esistenza filosofica. E cioè Platone mostra *in modo indiretto, che cosa significhi essere filosofo, nella misura in cui affronta che cosa significa essere sofista*. Egli non mette in evidenza questa differenza presentando un programma, e cioè dicendo che cosa bisogna fare se si vuole essere un filosofo, ma filosofando⁵¹¹.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ *Ivi*, p. 196.

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 195.

⁵⁰⁶ *De Anima*, B 5, 427 b 5 e s.: „Neppure ‘subire’ [*paskein*] ha un unico significato, ma in una prima accezione è una specie di distruzione da parte del contrario, in un'altra è piuttosto la conservazione [*soteria*], da parte di ciò che è in atto, di ciò che è in potenza e che gli è simile allo stesso modo che la potenza ha relazione con l'atto“.

⁵⁰⁷ HGA 18, p. 196.

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 265. Si veda a tale proposito: U. REGINA, *La virtù della verità. Heidegger interprete del VI libro dell'Etica Nicomachea*, in „Con-tratto“, 1993, pp. 137-163.

⁵⁰⁹ Cfr. HGA 19.

⁵¹⁰ *Ivi*, p. 14.

⁵¹¹ HGA 19, p. 12.

Il fatto che Heidegger premetta alla „riflessione su cosa significa essere filosofi” l’analisi aristotelica dei diversi modi dell’*aletheia*, è un’ulteriore conferma dello stretto legame che si dà fra questa riflessione e la ricerca di un modello per la comprensione filosofica della vita, come salvezza e contro-movimento. Heidegger parte nella sua analisi dalla considerazione che il termine *aletheia*, che i Greci usano per indicare la verità, ha un carattere negativo, come lascia intendere l’uso dell’*alpha*-privativo. Tale termine indica, quindi, il non essere più nascosto, ovvero sia l’essere scoperto. Heidegger sottolinea: „questa espressione negativa mette in evidenza come i Greci fossero dell’idea che ciò che è scoperto deve essere prima *guadagnato/ottenuto* [errungen], che esso non è qualcosa di disponibile innanzitutto e per lo più⁵¹². Egli individua una duplice forma di nascondimento: da un lato ciò che è nascosto in quanto non ancora conosciuto, dall’altro, ciò che è nuovamente nascosto attraverso false opinioni. „Così – dice Heidegger – l’esserci quotidiano si muove in un duplice nascondimento: innanzitutto nella mera mancanza di conoscenza, indi però in un nascondimento ancora più pericoloso, nella misura in cui ciò che è nascosto diviene non-verità attraverso la chiacchiera⁵¹³.

Da questo stato di cose deriva per Heidegger il duplice compito della filosofia che consiste „in primo luogo nell’irrompere la prima volta in modo positivo verso le cose; dall’altro lato e, contemporaneamente, nell’assumere un atteggiamento di lotta contro la chiacchiera⁵¹⁴. Questa duplice tendenza offre lo stimolo per il lavoro spirituale di Socrate, Platone e Aristotele che si concretizza nella lotta contro la retorica e la sofistica. Heidegger afferma che „l’osservazione più ravvicinata del loro lavoro mostra proprio di quale sforzo ci fosse bisogno, per penetrare nell’essere, passando, contemporaneamente attraverso la chiacchiera⁵¹⁵. E questo significa che „non dobbiamo aspettarci di ottenere questa cosa con meno sforzo, ancor più che su di noi grava una ricca e intricata tradizione⁵¹⁶. Noi siamo, in un certo senso, questa tradizione, in quanto „la nostra filosofia e la nostra scienza vivono a partire da questi fondamenti, e cioè a partire dalla filosofia greca, in modo talmente intrinseco che non se ne è neppure più consapevoli⁵¹⁷. Con l’interpretazione di Platone Heidegger infatti rende trasparenti questi fondamenti e allo stesso tempo determina più da vicino il compito attribuito alla filosofia. Egli infatti afferma: „comprendere la storia non può significare altro che comprendere noi stessi, non nel senso di un poter constatare che cosa ci è successo, ma nel senso di un esperire che cosa *dobbiamo* fare⁵¹⁸. Partendo dal presupposto che Aristotele abbia ben compreso Platone e dal principio ermeneutico secondo il quale nell’interpretazione si deve procedere da ciò che è chiaro in direzione di ciò che è ancora oscuro, Heidegger intende penetrare nel pensiero di Platone, seguendo il filo conduttore della filosofia aristotelica.

In questa ottica egli procede all’analisi del VI libro dell’*Etica Nicomachea* e dei diversi modi di dispiegarsi dell’*aletheia*. Egli parte dalla definizione dell’*aletheia* come „modo d’essere dell’esserci umano⁵¹⁹, il quale deve essere inteso come „l’ *essere scoperto*, e il sottrarre il mondo alla chiusura e al nascondimento⁵²⁰. Come è noto, Aristotele individua cinque modi dell’*aletheuein*: la *techné*, ovvero sia l’aver una conoscenza che riguarda il produrre e l’aver a che fare, l’*epistémè*, cioè la scienza, la

⁵¹² *Ivi*, p. 16.

⁵¹³ *Ibidem*.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ *Ibidem*.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 10.

⁵¹⁸ *Ivi*, p. 11.

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 17.

⁵²⁰ *Ibidem*.

phronesis, ovverosia l'avvedutezza che riguarda la situazione dell'agire, la *sophia*, che è l'autentico comprendere e il *vous*, il presupporre. Di essi, l'*episteme* e la *sophia* riguardano l'ente che è sempre identico a se stesso, la *techne* e la *phronesis* l'ente che può essere diversamente. Il *vous* è la conoscenza intuitiva dei principi. Con l'intenzione di individuare quale è la forma più elevata di sapere e di disvelamento, Heidegger si sofferma in particolare sull'analisi della *phronesis* e della *sophia* e del loro reciproco rapporto. Qui di seguito ci si baserà sulla sintesi di tali connessioni problematiche che in modo esemplare Heidegger ha esposto nel *Natorp-Bericht*, per poi accentuare le specifiche differenze presenti nella trattazione anteposta al *Sofista*.

Nel *Natorp-Bericht* Heidegger definisce la *sophia* come „il puro comprendere che guarda in una direzione ben precisa“⁵²¹ e che „custodisce il ‘da cui’ dell'ente e l'ente stesso che è sempre e necessariamente ciò che è“⁵²²; la *phronesis* come „l'avvedutezza, che giudica nell'aver cura per...“ che „prende in custodia un tale ente che può essere diverso in se stesso e nel suo ‘da cui’ „⁵²³. Entrambi questi *modi del compimento* sono *meta logou* hanno il carattere dell'esplicare discorsivo. Essi comprendono le *archai* non come a se stanti, ma come *archai*- per, proiettandole in un orizzonte di connessioni.

Ponendo come oggetto della filosofia la vita effettiva, Heidegger è particolarmente interessato al modello conoscitivo della *phronesis*, per la sua capacità di mediazione fra particolare e universale, da un lato, e per il suo rapporto con la decisione, dall'altro. Nel VI libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele definisce *phronimos* colui che „sa deliberare bene su ciò che è buono e vantaggioso per lui, non da un punto di vista parziale, come per esempio per la salute o per la forza, ma su ciò che è buono e utile per una vita felice in senso globale“⁵²⁴. La *phronesis* riguarda le azioni, ovverosia quegli enti che possono essere diversamente e che hanno il loro fine in loro stessi. Essa pertanto è „una disposizione vera, ragionata, ovverosia una disposizione all'azione avente per oggetto ciò che è bene e ciò che è male per l'uomo“⁵²⁵. In quanto tale essa non ha conoscenza solo degli universali, ma anche dei particolari⁵²⁶, in senso specifico, dell'ultimo particolare. Nel modo in cui si relaziona a tale ultimo particolare consiste la sua differenza con il *nous*. Questo ha come oggetto sia i termini ultimi che i primi, ma non il ragionamento riguardo ad essi. L'intelletto coglie „da una parte i termini immutabili e primi nell'ordine delle dimostrazioni, e, dall'altra, nelle questioni pratiche, coglie il termine ultimo e contingente“⁵²⁷. La *phronesis* coglie invece l'ultimo particolare con il ragionamento, applicando, nella situazione concreta, la conoscenza degli universali. Essa è una disposizione a deliberare bene „conforme al mezzo, al modo, e al tempo dovuti“, „sia in senso assoluto, sia in relazione ad un fine determinato“⁵²⁸. Essa è quindi la capacità di saper mediare la conoscenza dei principi universali sia rispetto alla singola situazione dell'azione sia rispetto all'orizzonte globale di tale azione che riguarda la vita compresa come intero.

Nella ricostruzione offerta nel *Natorp-Bericht*, Heidegger pone l'accento su tre aspetti della *phronesis*: la sua capacità di cogliere l'intero della situazione dell'azione, il tipo di motilità dell'oggetto con cui essa primariamente si relaziona, la modalità non contemplativa in cui l'oggetto viene colto. Sullo sfondo emerge la questione della

⁵²¹ *Ivi*, p. 55.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ *Ibidem*.

⁵²⁴ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Milano 2000. D'ora in poi: EN. Qui: EN 1140 a 26-30).

⁵²⁵ EN, 1140 b 5-6.

⁵²⁶ EN, 1141 b 15-17.

⁵²⁷ EN, 1143 b 1-4.

⁵²⁸ EN, 1142 b, 30-31.

decisione. Heidegger definisce la *phronesis* in questi termini: „La *phronesis* rende accessibile la situazione di colui che agisce, tenendo fermo l’*ou eneka*, il per-chè, mettendo a disposizione il per-che cosa appena determinato, afferrando l’‘adesso’; prescrivendo [*Vorzeichnen*] il come⁵²⁹. Essa si dirige verso l’ *eskaton*, l’ultimo particolare, ed è „possibile solo perché è prima una *aisthesis*, e cioè, in fin dei conti, semplicemente un guardare oltre [*schlichtes Übersehen*] l’attimo⁵³⁰. Egli, quindi, pone l’accento sulla comprensione dell’intero della situazione attraverso la capacità di dominare l’attimo proiettandolo sull’orizzonte più ampio della comprensione, nel momento della decisione. Nell’ambito della situazione la *phronesis* riguarda, in senso specifico, le azioni umane. Così Heidegger:

La *phronesis* custodisce nel suo proprio essere il verso-che dell’avere-a-che-fare della vita umana con se stessa e il modo di questo avere-a-che-fare. Questo avere-a-che-fare è la *praxis*: il trattare con se stessi non nel modo dell’aver-a-che-fare produttore, ma solo in quello dell’avere-a-che-fare *che agisce*⁵³¹.

L’ente che è disvelato in tale modalità del disvelamento è il *prakton*. Esso viene compreso da Heidegger a partire dall’orizzonte del movimento come „non ancora questo o questo essere⁵³², che, „in quanto verso-che della disponibilità concreta ad un avere-a-che-fare, di cui la *phronesis* rappresenta la costitutiva chiarificazione⁵³³, è „contemporaneamente già questo o questo⁵³⁴. Ciò è possibile perché la modalità d’accesso ad esso non ha il carattere della mera contemplazione. Heidegger comprende la *phronesis* come “la chiarificazione dell’avere-a-che-fare [*Umgangserhellung*] che contribuisce a temporalizzare la vita nel suo *essere*⁵³⁵. Ponendo l’accento sul momento della decisione, infatti, egli definisce la verità pratica come „l’attimo - di volta in volta scoperto nella sua pienezza e disvelatezza - della vita effettiva nel come della disponibilità ad aver-a-che-fare con se stessa nel modo della decisione, e ciò avviene all’interno di un rapporto effettivo che si prende cura del mondo proprio nel momento in cui esso viene incontro⁵³⁶. La *phronesis* è prescrittiva, non lascia l’ente a cui si relaziona immutato, ma spinge l’avere-a-che-fare „nell’atteggiamento fondamentale della disponibilità a ..., del mettersi in cammino verso [*des Losbrechens auf*]⁵³⁷. Heidegger prosegue la sua analisi, mettendo in evidenza come Aristotele descriva le caratteristiche della *phronesis* attraverso un confronto con le altre disposizioni e attraverso la separazione delle diverse prospettive del fenomeno analizzato. L’interpretazione di questo fenomeno mette in luce non solo l’ente e l’essere dell’ente che la *phronesis* custodisce, ma anche il suo *carattere ontologico*. La *phronesis* è „un modo del disporre sulla custodia dell’essere⁵³⁸ e, in quanto tale, è „ciò che si temporalizza nella vita stessa come sua possibilità, portandola in un determinato stadio – cioè portandola a compimento in un determinato modo⁵³⁹. Questi due aspetti: la disposizione sulla custodia dell’essere da un lato, la temporalizzazione della vita come sua possibilità, dall’altro, lasciano emergere, secondo Heidegger, nel fenomeno della

⁵²⁹ NB, p. 584 ; trad. it., p. 56.

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² *Ivi*, p. 385; trad. it., p. 57.

⁵³³ *Ibidem*.

⁵³⁴ *Ibidem*.

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ *Ibidem*.

⁵³⁷ *Ibidem*.

⁵³⁸ *Ivi*, p. 385; trad. it. , p. 59.

⁵³⁹ *Ibidem*.

phronesis un „*raddoppimento* del punto di vista in cui sono posti l'uomo e l'essere della vita⁵⁴⁰. Nella avvedutezza, propria della *phronesis* la vita è lì „in un concreto modo del con-che dell'avere-a-che-fare⁵⁴¹. L'essere di questo con-che, secondo Heidegger, però, non è determinato *dal punto di vista ontologico* in maniera positiva, ma solo *formalmente* come „ciò che può essere anche diversamente e non è necessariamente e sempre come è⁵⁴². Questa determinazione ontologica è compiuta in contrapposizione negativa ad un altro e autentico essere: l'essere che sempre è, che è disvelato e custodito nella *sophia*. Heidegger, però, mette in evidenza come questo essere autentico „non è ottenuto, da parte sua, secondo il suo carattere fondamentale, in modo esplicativo a partire dall'essere della vita in quanto tale, ma deriva la sua struttura categoriale da *una radicalizzazione ontologica, compiuta in un determinato modo, dell'idea dell'essere in movimento*⁵⁴³. Come base fenomenale per questo movimento e per la sua struttura di senso Aristotele assume l'esempio della produzione. Come abbiamo visto, il filo conduttore dell'ontologia aristotelica non è dato, in senso prioritario, dall'ambito tematico della vita, quanto da quello della *techne*. Non è la vita nella sua motilità ad offrire l'autentico oggetto di conoscenza, ma soltanto l'essere „in cui il movimento è giunto alla *sua fine*⁵⁴⁴. Nel quadro dell'ontologia aristotelica, „la struttura ontologica dell'essere dell'uomo diviene comprensibile a partire dall'ontologia dell'ente nel come della sua determinata motilità e nella radicalizzazione ontologica di *questa motilità*⁵⁴⁵. Ma da ciò deriva che il puro comprendere non custodisce la vita nel suo modo di essere effettuale, in quanto essa è quell'ente che è, di volta in volta, proprio in quanto può essere diversamente e che, quindi, „l'essere della vita, in quanto tale, deve essere visto *nella pura temporalizzazione della sophia* solo a causa della motilità disponibile in essa in modo *autentico*⁵⁴⁶. Pertanto la *sophia* risulta essere la forma più adeguata di sapere solo a partire dall'idea aristotelica di movimento.

Tuttavia anche nell'interpretazione della struttura della *sophia* Heidegger in mette in evidenza una duplicità di prospettiva. La *sophia* rappresenta, da un lato, la più autentica temporalizzazione della vita umana, dall'altro, invece, implica in se stessa una tendenza deiettiva che la spinge a perdere di vista proprio la vita in cui essa si radica. Attraverso l'analisi dei primi due paragrafi del primo libro della *Metafisica*, Heidegger sottolinea come la struttura del puro comprendere sia comprensibile „a partire dal suo radicamento, conforme all'essere, nella vita fattuale e nel modo della *sua genesi in essa*⁵⁴⁷. Nella vita sarebbe insita una „tendenza a vedere di più” da cui derivano gradualmente sia la struttura sia l'oggetto tematico della *sophia*. Nella prospettiva di Aristotele, la filosofia, quindi, diviene accessibile solo in quanto „*interpretazione di una motilità effettiva del curare nella sua ultima tendenza*⁵⁴⁸. Allo stesso tempo, però, in quanto esso è il frutto della tendenza a prender distanza dalle attività produttive, il guardare in una direzione ben precisa, caratteristico della *sophia* perde di vista proprio la vita stessa in cui è. Nella misura in cui questo avere-a-che fare, in quanto puro comprendere, invece, temporalizza la vita, lo fa soltanto attraverso la sua motilità in quanto tale⁵⁴⁹. La filosofia si radica nella vita. Essa è il più autentico modo di temporalizzazione della vita stessa. Tuttavia nella sua tendenza a comprendere di più,

⁵⁴⁰ *Ibidem*.

⁵⁴¹ *Ibidem*.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ *Ibidem*.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

⁵⁴⁵ *Ivi*, p. 386 ; trad. it., p. 61.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ *Ivi*, p. 387; trad. it., p. 64.

⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 388; trad. it., p.65.

⁵⁴⁹ *Ibidem*.

essa perde di vista proprio la vita in cui si radica, conservandone solo un inautentico carattere di motilità.

Questa tendenza deiettiva, in Aristotele solo accennata, raggiunge l'apice, quando la *teoria*, per lo Stagirita ancora motilità autentica della vita, viene trasposta nell'ambito della possibilità e della validità della conoscenza. Heidegger, infatti, mette in evidenza come, per quanto l'esigenza di un vedere di più implichi la perdita delle connessioni del mondo circostante, tuttavia, in Aristotele, anche nella più completa autonomia „il comprendere che guarda in una direzione ben precisa non nasconde la sua „provenienza”; anche in questa „autonomia” c'è un modo dell'avere-che-fare e un modo della vita. [...]. Proprio nell'abbandono degli interessi più prossimi e dei calcoli per il successo si ottiene l'autonomia dell'autentico comprendere che rende disponibile e forma per esso *la* decisiva orientazione nell'avere-a-che-fare e l'apertura di senso⁵⁵⁰. La *sophia*, per quanto abbia come suo verso-che connessioni di tipo oggettivo che si allontanano quanto più possibile dalla costellazione del mondo, riesce a conservare nella sua struttura costitutiva una traccia della sua provenienza dalla vita. Heidegger, però, sottolinea come „questa interpretazione del senso dell'autentico comprendere [abbia] il suo senso, per nulla utopico, solo all'interno dello specifico modo della vita e dell'interpretazione della vita greca⁵⁵¹. Questo atteggiamento teoretico diviene, però, „sterile” „laddove, in quanto qualcosa di propriamente [*verdorbenes*] greco, viene invece trasposto in altre connessioni vitali e altre tendenze esplicative⁵⁵².

Sintetizzando i risultati raggiunti da Heidegger attraverso l'interpretazione dell'ontologia aristotelica e dei modi di disvelamento ad essa corrispondenti è possibile constatare come il primato del modo di disvelamento della *sophia* derivi dall'orientamento dell'ontologia aristotelica al modello della *techne*. In seguito ad una tendenza deiettiva alla quale tale ontologia è sottoposta, la comprensione dell'essere, come essere prodotto, perde il suo contatto con il mondo circostante da cui deriva e viene esteso a tutta la vita, perdendo il senso della sua provenienza e dalla sua origine. Contemporaneamente, in ulteriore tendenza deiettiva, essa si consolida nel concetto di 'realtà', che è il corrispettivo ontologico dell'impostazione problematica della teoria della conoscenza. Tutto ciò ha come conseguenza l'assunzione dell'obiettività come caratterizzazione propria dell'oggetto, compreso nella sua essenza come 'natura' e, quindi, l'acquisizione di quest'ultima come il filo conduttore per la comprensione dell'essere in generale. A completare questo quadro si aggiunge lo spostamento della *sophia*, per Aristotele, ancora motilità autentica della vita, nell'ambito delle possibilità e della validità della conoscenza. Se la comprensione della *sophia* come suprema motilità della vita non rappresenta, ancora, nel mondo greco, in tutto e per tutto, un'utopia, Heidegger sottolinea invece come „nel mondo moderno il conoscere fu trasposto in un altro campo di interesse: limiti, validità, possibilità e criteri dell'assicurazione“ e come „a partire da questo campo esso assuma un nuovo senso nella vita, indebolendo la precedente tradizione e trascinandola nella sua struttura problematica⁵⁵³.

Nella misura in cui però, come abbiamo visto, Heidegger, guidato da una suggestione luterana, tenta di contrapporre ad un'ontologia radicata nel campo fenomenico della *techne* un'ontologia della vita come inquieto cammino in vista della salvezza e della „redenzione”, egli mira anche ad un capovolgimento del primato della *sophia*. In un appunto datato 2 settembre 1922, pubblicato nell'appendice del volume 62 della *Gesamtausgabe*, la sua intenzione viene chiarita in questi termini:

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

⁵⁵¹ HGA 62, p. 85

⁵⁵² *Ivi*, p. 84.

⁵⁵³ *Ivi*, p. 119-120.

Lasciarsi prescrivere da Aristotele stesso una *caratterizzazione della ricerca* in quanto tale, in modo tale da poter ottenere, interpretando, noi stessi un'autentica comprensione di questa caratterizzazione (in quanto interpretazione della vita)⁵⁵⁴.

Procedendo parallelamente al discorso di Aristotele, dall'assunzione della vita come tema della filosofia, egli fa derivare il primato della *phronesis*, come suo possibile modello conoscitivo. A sostegno di questo tentativo egli stesso mette in evidenza la duplicità di prospettive presente nella valutazione della *sophia*. Heidegger infatti traduce e commenta la conclusione del discorso aristotelico circa la *sophia*, nella quale si afferma che „tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore“ (Met. A 2, 983 a 10-11), nel modo seguente:

Più urgente [in riferimento alle urgenze della vita derivando da esse per sé] sono *prima di essa* tutte le altre, dotata di maggiore valore, nessuna [nessuna è più significativa se si guarda al carattere di significatività di ciò di cui l'uomo si può appropriare in generale, e a ciò che può riguardare gli uomini secondo il loro senso d'essere. – due diversi punti di vista!]⁵⁵⁵.

Se si guarda alla costituzione dell'uomo nell'ambito dell'ontologia aristotelica solo la *sophia* può essere il tipo di sapere che corrisponde al massimo alle sue potenzialità, nella misura in cui Heidegger, però, si ripropone di comprendere la vita con altre categorie, acquisisce significato il modello conoscitivo della *phronesis*, „più urgente“ rispetto al problema della vita, in quanto dalla vita deriva e in vista della vita si dispiega.

Heidegger conferma questa prospettiva anche nella parte iniziale della lezione sul *Sofista*. In essa egli ritorna sulla trattazione della *phronesis*, arricchendola di alcuni particolari molto utili per la determinazione del suo rapporto con la filosofia e la vita. Partendo dalla definizione aristotelica del *phronimos*, come colui che riflette...?, Heidegger sottolinea come la *phronesis* riguardi „l'essere dell'uomo stesso, la *eu zhen*, e cioè che l'esserci sia un qualcosa di giusto“⁵⁵⁶. Ciò che viene preso in considerazione nella *phronesis* è la vita stessa⁵⁵⁷, il suo telos è l'uomo stesso⁵⁵⁸. Nel mettere in evidenza il legame della *phronesis* con l'*aletheuein*, Heidegger afferma: „nella misura è l'uomo stesso ad essere l'oggetto dell'*aletheuein* della *phronesis*, l'uomo deve essere in un certo senso nascosto, deve essersi perso di vista, in modo tale da avere bisogno di un *aletheuein*, per divenire trasparente a se stesso“⁵⁵⁹. Egli individua diversi motivi per i quali l'uomo non si vede in un orizzonte autentico: una situazione emotiva può nascondere l'uomo a sé stesso, oppure egli può concentrarsi su cose inessenziali o ancora può essere *vergaffen* in sé stesso. Contro „il pericolo“⁵⁶⁰ implicito in tutte queste tendenze al nascondimento, è necessaria, secondo, Heidegger „la salvezza della *phronesis*“⁵⁶¹. Egli infatti ritiene che „non [sia] proprio per nulla scontato che l'esserci scopra se stesso nell'autenticità del suo essere; anche in questo contesto, l'*aletheia* deve essere strappata/ottenuta“⁵⁶². Per sottolineare la potenzialità salvifica della *phronesis*, Heidegger evidenzia come „Aristotele e Platone si riferiscano ad una particolare etimologia: *sophrosune sozhei ten phronesis* (cfr. b 11 e s.), „la *Besonnenheit* è ciò che salva la *phronesis*, ovverosia ciò che custodisce contro la possibilità del nascondimento.

⁵⁵⁴ *Ivi*, p. 42.

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. 45.

⁵⁵⁶ HGA 19, p. 49.

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁵⁸ *Ivi*, p. 51.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

⁵⁶¹ *Ibidem*.

⁵⁶² *Ibidem*.

Platone nel *Cratilo* definisce la *sophrosune* allo stesso modo: „*sophrosune de seteria* [...] *phroneseos*“⁵⁶³. In sintesi Heidegger afferma: „Nella misura in cui della determinazione fondamentale dell'uomo fanno parte *edone* e *lupe*, l'uomo è continuamente nel pericolo di nascondere se stesso attraverso se stesso. La *phronesis* quindi non è scontata, ma è un *compito*, che deve essere raggiunto in una *proairesis*. [...]. In questo modo la *phronesis*, nel suo compimento, è in una continua lotta contro la tendenza al nascondimento, che si trova nello stesso esserci“⁵⁶⁴. Sia il pericolo che la possibilità di resistervi e di contrapporvi si trova nell'esserci stesso. Così che, in ultima analisi, Heidegger può definire la *phronesis* come quella disposizione in cui l'esserci perviene e dispone della „trasparenza di se stesso“⁵⁶⁵.

Attraverso la comparazione con altri due modi del dispiegamento dell'*aletheia*, la *techne* e l'*episteme*, Heidegger mette in evidenza due aspetti della *phronesis*, estremamente rilevanti per la comprensione della sua essenza in rapporto alla vita e la filosofia. In primo luogo egli insiste sulla sostanziale differenza fra la *phronesis* e la *techne*, evidenziando come la tecnica tragga vantaggio dalla possibilità dell'errore, mentre per la *phronesis* l'errore non consista in una possibilità più elevata, quanto in un *Verdeb*. La *phronesis* non può sperimentare con la vita, ma si trova di fronte ad un *aut-aut*. Essa è rivolta e proiettata verso la *mesotes* e questo significa che „nella *phronesis* non c'è un più e un meno, né 'un sia questo che quello' come nella *techne*, ma solo la serietà di una determinata decisione, il centrare il bersaglio o il mancarlo, l'*aut aut*“⁵⁶⁶. La caratterizzazione più propria della *phronesis* emerge dal confronto con l'*episteme*. Mentre la scienza implica la possibilità del „poter-essere-dimenticato“⁵⁶⁷, per la *phronesis* non si dà „la possibilità deiettiva del dimenticare“⁵⁶⁸. In stretta connessione con la concezione cristiana di vita, Heidegger afferma:

Certo la spiegazione che Aristotele dà è breve, ma è chiaro dal contesto che non ci si spinge troppo in là nell'interpretazione, se si afferma che qui Aristotele si è imbattuto nel fenomeno della coscienza. La *phronesis* non è altro che la coscienza messa in movimento, che rende un'azione trasparente. La coscienza non si può dimenticare. Certo ciò che la coscienza disvela può essere nuovamente coperto attraverso [...] le passioni. Ma la coscienza ritorna all'attacco⁵⁶⁹.

Lottando contro la tendenza al nascondimento insita nella vita, la coscienza non indica però in direzione di un *Sollen*, ma invita alla sincerità, all'essere autenticamente se stesso⁵⁷⁰.

Se nella prima lezione dedicata ad Aristotele, Heidegger fornisce un quadro generale delle categorie della motilità della vita come caduta e salvezza, nelle lezioni successive dedicate al pensiero dello Stagirita, egli si sofferma piuttosto sull'analisi di singoli concetti che nella loro interazione contribuiscono alla comprensione della struttura dell'esistenza umana.

⁵⁶³ *Ivi*, p. 52.

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

⁵⁶⁵ *Ibidem*.

⁵⁶⁶ *Ivi*, p. 54.

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 56.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

⁵⁶⁹ *Ibidem*. Cfr. a questo proposito : F.V OLPI, „Das ist das Gewissen!“ Heidegger interpretiert die *Phronesis* (*Ethica Nicomachea VI, 5*), in M. STEINMANN, (a cura di), *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2007, pp. 165-180. Sul tema della coscienza in connessione all'etica, vedi: P. CABESTAN, *Conscience et authenticité: Phénoménologie versus théologie*, in „Alter: Revue de phénoménologie“, 13 (2005), pp. 101-118.

⁵⁷⁰ Al contrario di Heidegger, Sartre intravede in questo ideale di sincerità, secondo il quale il proprium dell'essere-in-sé piuttosto c

Un ruolo fondamentale è svolto dal concetto di *agathon*, ciò in vista di cui l'esserci è e che, in quanto ciò-oltre-cui-nulla, delimita l'esserci riportandolo a se stesso. Attraverso tale struttura Heidegger riporta all'interno dell'orizzonte della sola esistenza quella che altrimenti nella vita religiosa è un'esperienza dialogica: il cristiano si definisce relazionandosi a Dio, l'esserci, così come inteso da Heidegger, a partire e in vista di se stesso. L'unica forma di trascendenza è relativa alla propria caduta, che qui prende forma di *doxa*, una comprensione media della quotidianità della vita, in cui non si cerca la verità, ma ci si attiene a ciò che gli altri dicono.

L'influsso di Lutero in tale lettura di Aristotele è evidente nel tentativo di rintracciare nella concezione aristotelica della vita umana la tensione verso la salvezza, nel particolare *pathos* della paura, intesa come condizione della possibilità del coraggio e quindi come molla del movimento salvifico⁵⁷¹. Heidegger approfondisce tale dinamica di salvezza attraverso lo studio della genesi della virtù. Egli risponde alla critica luterana secondo la quale Aristotele intende raggiungere la virtù, nello specifico la giustizia, attraverso la ripetizione di azioni sempre uguali, contrapponendo la prassi alla *techne*, intese come due dimensioni dell'esistenza. Solo per quest'ultima, finalizzata alla realizzazione di un prodotto attraverso l'applicazione di un protocollo, la critica luterana è pertinente. La vita umana però non è tecnica, ma prassi. Relativamente alla prassi però la ripetizione non è una routine, ma un agire in ogni attimo a partire dalla decisione corrispondente. La *mesotes* a cui l'azione virtuosa si orienta non è una norma assoluta o un principio di gerarchie di valori, ma un modo di stare nel mondo che si caratterizza nella disposizione a mantenere il centro, ovverosia per Heidegger, a cogliere l'attimo. La virtù quindi non è un'abilità finita o un atteggiamento acquisito una volta per tutte, ma un modo di essere orientato nel mondo, che consiste nel giusto afferramento dell'attimo. Lungi dall'essere una routine, la vita come prassi è un continuo decidere della propria esistenza, un essere in cammino da uno stadio all'altro che Heidegger, leggendo Aristotele a partire dall'esperienza di vita cristiana, definisce come la vera inquietudine. Senza essere orientata ad una norma, la decisione non fa altro che portare ad espressione l'essere-autentico di colui che agisce, il che comporta che ognuno agisce e si comporta come è. La salvezza che qui si identifica con il decidere della propria vita proprio della prassi contrapposta allo gestire in modo tecnico la propria vita attraverso l'applicazione di un protocollo, non è divenire altro da sé, ma divenire effettivamente ciò che si è. A tale tipo di movimento – e questa affermazione ci tornerà utile più avanti – avrebbe pensato Hegel ne definire il suo concetto di *Aufhebung*. Questa salvezza però

⁵⁷¹ Cfr. J. H. ABERMAS, *Mit Heidegger ohne Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahren 1935*, in ID., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, pp. 65-72. Qui Habermas spiega il riferimento heideggeriano alla grandezza e alla verità del Nazionalsocialismo nella lezione del 1935 *Einführung in die Metaphysik*, a partire dalla dinamica di pericolo/salvezza, individuata come costante del pensiero di Heidegger. Mentre le lezioni degli anni Venti sono caratterizzate dalla contrapposizione fra colui che è stato scelto (dall'essere) al borghese, fra il pensiero originario e il senso comune, fra il coraggio della morte e l'abitudine di ciò che è senza pericolo, e dall'innalzamento dell'uno e dalla condanna dell'altro; negli anni Trenta, quando l'Europa si trova nella morsa delle due polarità del dispiegamento planetario della tecnica: America e Russia, la salvezza rispetto al pericolo viene individuata nel Nazionalsocialismo. Alla decisione quasi religiosa del singolo subentra l'assunzione, non meno religiosa, del destino della comunità. In un testo successivo Habermas accentua questa tesi, sottolineando come nel pensiero di Heidegger, il passaggio dalla teoria all'ideologia sarebbe avvenuto solo nel 1929. Criticando questa posizione nel suo libro *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991, D. LOSURDO sottolinea „la notevole presenza della *Kriegsideologie* già in *Essere e Tempo* e anche ben prima del '29“ (*Ivi*, p. 177), ritenendo che „la separazione tra teoria e ideologia è per così dire non orizzontale, bensì verticale, nel senso che attraversa la produzione di Heidegger nel suo complesso“ (*Ivi*, p. 178).

secondo Heidegger avviene in Aristotele attraverso quella lotta alla tendenza dell'esistenza al nascondimento di se stessa che egli identifica con quella sorta di coscienza in movimento rappresentata dalla fronesis.

Heidegger ha appreso da Lutero la dinamica di annullamento e redenzione attraverso l'esperienza della croce, della paura e della morte; da Paolo la contrapposizione di uomo nuovo e uomo vecchio, fra legge e grazia, fra rito e fede e la base temporale ad essa sottesa; da Agostino la tensione di questa contrapposizione all'interno del cammino della vita; da Aristotele le categorie filosofiche della motilità della vita protesa fra caduta e salvezza.

Non ci resta che esaminare adesso se e come questo percorso confluisce nell'*opus maximum*.

Parte Seconda

Le radici teologiche dell'analitica esistenziale

*Nel filosofare non mi comporto religiosamente,
anche se come filosofo posso essere un uomo religioso.
„L'arte però sta in questo”:
filosofare ed essere autenticamente religiosi,
vale a dire assumere il proprio compito mondano,
sul piano della storicità e della storia,
nel filosofare, in un fare e in un concreto mondo del fare,
non in ideologie e fantasie religiose*

Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1921/22)*

Capitolo I

La definizione formale di esistenza

1 L'esistenza protesa fra autenticità e inautenticità

Nel 1926 Husserl invita Heidegger a pubblicare un testo in vista della sua *Berufung* come professore ordinario all'università di Friburgo. Raccogliendo l'invito, Heidegger pubblica, prima sulla rivista diretta da Husserl, poi presso Niemayer a Tübingen la prima parte di un'opera dedicata alla ricerca del senso dell'essere che poi resterà incompiuta. Il suo obiettivo era quello di pervenire alla riformulazione dell'ontologia partendo dall'interpretazione delle strutture di un ente particolare: l'Esserci. Questo obiettivo non verrà mai raggiunto, come Heidegger stesso ha suggerito, per problemi legati al linguaggio, ovverosia per l'impossibilità di poter esprimere con il linguaggio l'"essere" senza oggettivarlo e forzarlo in categorie tradizionali inappropriate. Del programma originario resta l'analitica esistenziale, un'analisi delle strutture fondamentali dell'Esserci, comprese nella loro costituzione ontologica.

Heidegger parte nella sua analisi da quella che vuole essere una definizione formale dell'Esserci in quanto esistenza. Dopo aver chiarito l'obiettivo del lavoro e aver fornito indicazioni di carattere metodologico nei primi paragrafi, egli inizia la sua trattazione partendo da una definizione dell'oggetto tematico della ricerca: l'Esserci, definito come l'ente che noi stessi siamo e che si relaziona al suo proprio essere nel modo dell'aver-da-essere. Da questa definizione Heidegger trae coerentemente, due ordini di conseguenze: l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza e questo significa che l'Esserci si rapporta alla propria essenza nel modo della possibilità, a differenza di una qualsiasi altro ente semplicemente-presente. In quanto tale esistenza è sempre mia, essa non può essermi indifferente⁵⁷²: essa è la mia possibilità più propria. In sintesi, l'essenza dell'Esserci consiste nell'esistenza, cioè nel suo aver-da-essere, tale esistenza è la possibilità più propria per ciascuno. Heidegger raccoglie questi due aspetti nell'espressione: l'esserci è quell'ente al quale nel suo essere ne va del suo essere.

Poche righe più avanti, però, procedendo nell'analisi dell'essenza dell'Esserci, Heidegger sposta l'attenzione dal *zu-sein*, l'aver-da essere, essenziale all'esistenza, al *sich zueigen*, l'appropriarsi di sé, il farsi proprio. L'esserci non solo ha da essere, ma „nella sua essenza ha la possibilità di essere *proprio/autentico* (*eigentliches*) e cioè di appropriarsi di se stesso, di farsi proprio [*sich zueigen*]"⁵⁷³. Da tale caratteristica dell'Esserci, l'essere proprio/autentico, e non dal semplice fatto di essere indifferente possibilità, come invece Heidegger afferma, deriva che „questo ente *può*, nel suo essere, o 'scegliersi', conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto o conquistarsi solo 'apparentemente',"⁵⁷⁴. L'esserci non è un indifferente insieme di possibilità, ma ha in se stesso la misura di ciò che gli è proprio e di ciò che gli estraneo, non relativamente alla propria generale essenza, ma in quanto singolo esserci. Quando più tardi, nel § 12 Heidegger definirà „il concetto formale di esistenza"⁵⁷⁵ lo farà in questi termini:

L'Esserci è un ente che, comprendendosi nel suo essere si rapporta a questo essere. [...]. L'Esserci è inoltre l'ente che io stesso sempre sono. L'essere-sempre-mio appartiene all'Esserci

⁵⁷² „L'ente a cui nel suo essere ne va di questo essere stesso, si rapporta al suo essere come alla sua possibilità più propria“, EeT, p. 41; trad. it., p. 65.

⁵⁷³ EeT, p. 42; trad. it., p.65.

⁵⁷⁴ *Ibidem*.

⁵⁷⁵ *Ivi*, p. 53; trad.it., p. 76.

esistente come condizione della possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità. L'Esserci esiste sempre in uno di questi modi o nell'indifferenza modale rispetto ad essi⁵⁷⁶.

Consapevole dell'aver introdotto, attraverso la contrapposizione di autenticità e inautenticità, un elemento valutativo, però già nel § 9 Heidegger si è preoccupato di sottolineare come autenticità e inautenticità siano „espressioni scelte nel loro senso terminologico stretto“, e come l'inautenticità non rappresenti, come potrebbe sembrare, „un minor essere“ o „un grado inferiore“,⁵⁷⁷ di essere, ma semplicemente, potremmo dire, una misura di coerenza o di incoerenza con il proprio se stesso.

Assumendo questa definizione formale dell'esistenza come guida, compito dell'analitica esistenziale è comprendere l'esserci come essere-nel-mondo, un fenomeno unitario che si articola in tre momenti fondamentali, ovverosia la struttura ontologica del mondo nella sua mondità (ovvero, l'essenza del mondo); il chi dell'esserci e il con-esserci (ovvero, l'essenza dell'esistenza) e l'in-essere in quanto tale (ovvero, la relazione fra io e mondo, da un lato, e articolazione dell'io dall'altro).

Attraverso l'analisi di tali strutture e del loro legame ontologico, Heidegger giungerà a definire l'essere-nel-mondo come Cura, fornendo in questo modo la spiegazione ontologica di un'idea dell'uomo già acquisita nell'autointerpretazione ontica dell'esserci⁵⁷⁸.

Heidegger definisce questa struttura unitaria anche apertura: „l'ente la cui essenza è costituita dall'essere-nel-mondo è il suo 'Ci',⁵⁷⁹ l'espressione 'Ci' significa apertura essenziale: „l'esserci è la sua apertura“⁵⁸⁰. Il suo obiettivo è quello di cogliere l'articolazione interna di questa apertura.

2. La mondità del mondo

Con convinzione, Heidegger afferma di non voler presupporre nella ricerca della costituzione ontologica dell'Esserci „una possibile idea concreta di esistenza“⁵⁸¹. Per cercare di evitare tale indebita presupposizione egli parte, nella sua analisi, in un primo momento⁵⁸², dall'esserci che ogni giorno e per lo più è sotto gli occhi di tutti: l'esserci quotidiano, nel suo „indifferente innanzitutto e per lo più“⁵⁸³. Heidegger infatti nota che nell'esplicazione dell'esserci si salta costantemente la quotidianità e ciò comporta che „ciò che è onticamente più vicino e noto è ontologicamente più lontano, sconosciuto e

⁵⁷⁶ *Ibidem*.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 42; trad. it., p. 65.

⁵⁷⁸ *Ivi*, p. 196; trad. it., p. 246.

⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 132; trad. it., p. 170.

⁵⁸⁰ *Ibidem*.

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 43; trad. it. p. 66.

⁵⁸² L'analisi della quotidianità fungerà effettivamente da guida solo per accedere alla mondità del mondo.

Già nei capitoli successivi dedicati al con-esserci e all'articolazione interna all'esserci stesso, Heidegger considererà l'analisi delle modalità quotidiane di esserci e con-esserci solo delle integrazioni dell'analisi strutturale che in realtà precede l'analisi della loro forma deiettiva. Metodologicamente l'analisi della quotidianità lascerà il posto all'analisi del fenomeno dell'angoscia nel momento in cui Heidegger prova ad accedere alla totalità originaria delle strutture dell'esserci: la Cura. A tale proposito Heidegger afferma: „l'esperienza quotidiana e intramondana che, tanto onticamente quanto ontologicamente, non va oltre l'ambito dell'ente intramondano, non è in grado, con i suoi procedimenti ontici, di condurre originariamente l'esserci in cospetto dell'analitica ontologica. Lo stesso dicasi della percezione immanente delle esperienze vissute per quanto concerne la sua capacità di fungere da filo conduttore ontologico. In fine, è fuori dubbio che l'essere dell'esserci non deve essere dedotto da un'idea dell'uomo“ *EeT*, p. 228. È necessaria raggiungere la più ampia e più originale possibilità di apertura dell'esserci: sarà il fenomeno della Cura a rispondere a tale pretesa metodologica.

⁵⁸³ *EeT*, p. 43; trad. it. p. 66.

disconosciuto nel suo significato ontologico⁵⁸⁴. La ormai nota espressione tratta dal libro dal libro X delle *Confessioni: factus sum mihi terra difficultatis*, ripresa da Heidegger in questo contesto, „non vale solo per l’opacità ontica e preontologica dell’esserci, ma anche, e in misura ben maggiore, per il compito ontologico, non solo di non lasciarsi ingannare nella comprensione di questo ente nel suo modo di essere fenomenologicamente più vicino, ma di renderlo accessibile nei suoi caratteri positivi⁵⁸⁵. La quotidianità quindi non è un semplice aspetto della vita, quanto, piuttosto, il trasparente attraverso cui pervenire alla comprensione delle strutture d’essere dell’esserci.

L’ipotesi heideggeriana è che nella quotidianità si incontri, anche se nel modo dell’inautenticità e dell’inadeguatezza, ovverosia della fuga dinnanzi a se stesso, la struttura dell’esistenzialità. Heidegger, infatti, ritiene che „ciò che è onticamente nel modo della medietà, può essere compreso ontologicamente in strutture pregnanti, che non sono strutturalmente diverse, dalle determinazioni ontologiche dell’essere autentico dell’Esserci⁵⁸⁶.

Effettivamente per giungere alla comprensione del primo momento fondamentale dell’essere-nel-mondo, la mondità del mondo, Heidegger parte dalla comprensione della struttura costitutiva dell’ente che si incontra generalmente e per lo più nel mondo. Siamo di fronte al tentativo, a lungo preparato, di „correggere” l’ontologia aristotelica orientata al modello della produzione [*poiesis*], attraverso l’accentuazione della dimensione pratica dell’esistenza.

Heidegger intende chiarire la struttura del mondo che egli definisce „mondità”, partendo dall’esame dell’“essere-nel-mondo quotidiano nel suo fondamento fenomenico⁵⁸⁷. Tale mondo è l’ *Umwelt*, il mondo circostante, al quale l’esserci si rapporta quotidianamente, innanzitutto e per lo più, nella modalità dell’*Umgang*, l’aver-a-che fare, compreso come „prendersi-cura maneggiante e usante, fornito di una propria ‘conoscenza’”,⁵⁸⁸. Ritornando alla modalità greca di intendere il rapporto fra teoria e prassi non come due ambiti nettamente separati, Heidegger sottolinea a tale proposito: „l’aver-a-che-fare che usa e manipola non è [...] cieco, perché ha un suo modo di vedere che guida la manipolazione, conferendole la sua specifica adeguatezza alle cose. [...]. La visione connessa ad un processo del genere è l’*Umsicht*, il guardarsi intorno, rendendosi conto⁵⁸⁹. Da ciò deriva quindi che „il comportamento ‘pratico’ non è ‘ateoretico’ nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teoretico non consiste solo nel fatto che nel primo si *agisce* e nel secondo si contempla, cosicché l’agire, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teoretico; al contrario, il contemplare è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l’agire ha un *suo proprio* modo di vedere⁵⁹⁰.

Per risalire alla comprensione della mondità del mondo Heidegger parte pertanto dalla comprensione dell’essere dell’ente che si incontra in questo prendersi cura maneggiante e usante dotato di una propria capacità conoscitiva. Ciò deve avvenire attraverso una „rimozione delle tendenze interpretative che accompagnano e sopraffanno il fenomeno del „prendersi cura” coprendolo completamente e coprendo assieme ad esso anche l’ente così *come* esso da esso viene incontro *al* prendersi cura⁵⁹¹. Tale rimozione può essere realizzata evitando di attribuire all’ente-cosa, inteso

⁵⁸⁴ *Ibidem*.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ EeT, p. 44; trad.it., p. 67.

⁵⁸⁷ *Ivi*, p. 66; trad.it., p. 91.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 67; trad.it., p. 92.

⁵⁸⁹ *Ivi*, p. 69; trad. it., p. 95.

⁵⁹⁰ *Ivi*, p. 70; trad. it., p. 96.

⁵⁹¹ *Ivi*, p. 67; trad. it., p. 93.

come terreno fenomenologico d'indagine, „il ruolo pretematico“. „Con questa investigazione dell'ente come „cosa” [res] – infatti secondo Heidegger - è introdotta di soppiatto una caratterizzazione ontologica preliminare⁵⁹² che va di pari passo con il predominio della modalità conoscitiva teoretica e la determinazione dell'essere come realtà e semplice-presenza.

In contrapposizione a questo modo tradizionale di procedere derivato, a suo parere, dalla *Metafisica* e dalla *Fisica* di Aristotele, Heidegger contrappone un modo alternativo, che egli deduce da quella che egli ritiene essere una più corretta e approfondita comprensione della tradizione filosofica.

I Greci usavano un termine appropriato per designare le 'cose': *pragmata*, ciò con cui si ha a che fare nel modo dell'avere-a-che-fare che si prende cura [*praxis*]. Ma essi lasciarono ontologicamente all'oscuro proprio il carattere 'pragmatico' specifico dei *pragmata*, determinandone, 'innanzi tutto', il significato come 'semplici cose'⁵⁹³.

Accentuando invece tale significato pragmatico, Heidegger definisce „l'ente che viene incontro nel prendersi cura: *il mezzo* [per]⁵⁹⁴. La comprensione della mondità del mondo avverrà attraverso la definizione rigorosa di ciò che fa di un mezzo „un mezzo per”. Innanzitutto egli sottolinea come non sia concepibile un mezzo isolato e come nella sua struttura sia sempre presente il rimando ad una totalità di mezzi. Il mezzo non rimanda però soltanto ad altri mezzi, ma rimanda in modo ancora più essenziale all'opera da realizzare. L'opera, a sua volta, si comprende a partire dall'„a-che” del suo impiego, e cioè dal suo fine in quanto perché. Anche l'opera, realizzata attraverso l'insieme di mezzi, si inserisce in una serie di connessioni. Heidegger specifica: „l'opera costruita non rimanda soltanto all'„a-che’ della sua impiegabilità e al ‘di-che’ del suo esser-fatta: le condizioni più elementari della sua costruzione implicano anche il rimando a colui che la impiega e la usa. [...]. L'opera non ci fa dunque incontrare soltanto enti utilizzabili, ma anche enti che hanno il modo di essere dell'esserci, al cui prendersi cura l'opera viene incontro, come utilizzabile⁵⁹⁵. Ogni utilizzabile trova la sua appagatività, cioè si compie, si realizza in un'opera. Riprendendo velatamente l'argomentazione aristotelica dell'attacco dell'*Etica Nicomachea* per esteso, secondo la quale tutti gli uomini tendono verso un fine, ma vi è un fine in vista del quale tutti gli altri fini sono, Heidegger sottolinea come „la totalità di appagatività si agganci sempre, alla fine, a un a-che presso il quale non sussiste più nessuna appagatività, in quanto non si tratta di un essente che abbia il modo di essere dell'utilizzabile intramondano, ma di un ente il cui essere è costituito dall'essere-nel-mondo e alla cui costituzione ontologica appartiene la mondità stessa⁵⁹⁶. L'a-che primario, il fine verso cui tutto tende, è „un in-vista-di cui“, ovvero sia l'orizzonte a partire dal quale guardare il tutto delle connessioni e dei rimandi. „L'in-vista riguarda sempre l'essere dell'esserci, a cui nel suo essere ne va essenzialmente di questo essere stesso⁵⁹⁷.

Il mondo pertanto si annuncia nell'insieme di rimandi che si instaura fra mezzo e opera e fra opera e destinatario del suo uso. Questi rimandi infatti non avvengono in maniera meccanica, ma in ogni rimando è implicito un colpo d'occhio preciso sull'ambiente circostante nella sua completezza. Il mondo è scoperto preliminarmente, anche se non tematicamente, in tutto ciò che in esso si incontra. Ma perché il mondo possa in qualche modo apparire, secondo Heidegger, occorre che esso si sia già aperto

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ *Ivi*, p. 68; trad. it. p. 94.

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 70; trad. it., p. 97.

⁵⁹⁶ *Ivi*, p. 84; trad. it., p. 113.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

in generale. L'insieme dei rimandi non è dato dalla somma di singole connessioni mezzo/fine, ma la totalità della connessione di fini e mezzi precede ogni singolo rapporto fra mezzo e fine ed è più originaria di essa. Heidegger localizza tale originarietà nella capacità strutturale dell'esserci di aprirsi in un' autocomprensione.

In sintesi: il mezzo rimanda ad un altro mezzo e si compie nel raggiungimento del suo fine. In questa operazione di rimando si apre contemporaneamente il mondo. Il rimando, infatti, non avviene in modo meccanico, ma implica un colpo d'occhio sul mondo ambiente, che evidenzia da un lato la totalità di mezzi, dall'altro la complicazione di enti che hanno il modo di essere dell'esserci, al cui prendersi cura l'opera viene incontro, come utilizzabile. In tutto ciò che si incontra è scoperto, anche se non tematicamente, il mondo. Esso però appare come ciò in vista di cui avviene la serie dei rimandi e come ciò rispetto a cui è lasciato venire incontro l'ente nel modo di essere dell'appagatività, nel movimento di autocomprensione dell'esserci. Così che Heidegger può affermare a conclusione del capitolo sulla mondità del mondo che il fenomeno del mondo è „l'in-che della comprensione autorimandantesi, in quanto è ciò rispetto a cui è lasciato venire incontro l'ente nel modo di essere dell'appagatività“⁵⁹⁸. Il mondo è cioè quella particolare apertura in cui l'esserci si autocomprende. L'esserci è il fine della catena dei rimandi, in quanto ciò che non è ulteriormente rimandabile e realizzabile, e quindi è ciò in vista di cui la connessione di rimandi avviene. Contemporaneamente esso è ciò che apre l'orizzonte dell'insieme di connessioni attraverso il movimento della propria autocomprensione.

3. *Il con-esserci*

Dopo aver delucidato il momento strutturale del mondo, Heidegger passa all'analisi della struttura del con-esserci⁵⁹⁹.

Già a partire dall'analisi di questo secondo momento dell'essere-nel-mondo, si avverte un cambiamento di direzione rispetto all'uso metodologico dell'analisi della quotidianità. Mentre nell'analisi della prima struttura d'essere dell'essere-nel-mondo la comprensione dell'ente incontrato nella quotidianità ha fatto da guida, a partire dall'analisi della seconda struttura dell'essere-nel-mondo, il con-essere, la quotidianità non rappresenta più il trasparente attraverso cui scorgere le strutture dell'esserci. Capovolgendo l'ordine di priorità metodologica originariamente stabilito, Heidegger parte dalla tematizzazione della fondamentale struttura presa in esame, per poi affrontare la sua dimensione quotidiana solo in un secondo momento come integrazione della struttura autentica, di cui viene considerata una degenerazione. Questo modo di

⁵⁹⁸ *Ivi*, p. 86; trad. it., p. 116.

⁵⁹⁹ A proposito della tematica del con-esserci, si veda il testo di S. B. ACALARI, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Padova, CEDAM, 1999. L'autore prendendo le distanze da quanti (primo fra tutti Löwith) criticano l'insufficienza dell'elaborazione del problema del con-esserci nell'ambito dell'analitica esistenziale, parte dall'ipotesi che invece „il problema dell'essere-con“ costituisca un punto di osservazione privilegiato del pensiero di M. Heidegger“ (p. 5). Considerando il problema del con-esserci un problema ontologico prima ancora che antropologico o etico, Bacalari intende mettere alla prova da questo punto di vista l'ontologia heideggeriana nella sua pretesa di essere l'unico esito rigoroso della fenomenologia. Un'interpretazione in senso etico del con-esserci è presentata invece nello studio di F. A. OLAFSON, *Heidegger and the Ground of ethics. A study of Mitsein*, Cambridge University Press, 1998. Nel testo *Fremdwahrnehmung und Mitsein: zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1997, M. Michalski intenta la fondazione di una filosofia sociale nel pensiero di Scheler e Heidegger. Sulle implicazioni etiche del *Mit-Sein* si veda anche: L. VOGEL, *The fragile "we": ethical implications of Heidegger's "Being and time"*, Evanston, Ill, Northwestern Univ. Press, 1994; A. LUCKNER, *Heideggers ethische Differenz*, in B. WALDENFELS –I. DÄRMANN (a cura di), *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München, Fink, 1998, pp. 65-86.

procedere sarà conservato anche nell'analisi delle strutture essenziali costitutive dell'apertura dell'esserci: la comprensione, la situazione emotiva e il discorso. In questo modo viene in luce un'ambiguità del discorso di Heidegger in cui ontologia e etica⁶⁰⁰ si intrecciano loro malgrado: la quotidianità è da un lato il trasparente attraverso cui guardare la struttura autentica dell'esserci (piano ontologico) e dall'altro la dimensione inautentica che si completa e si integra nella dimensione autentica dell'esistenza (piano etico).

Heidegger parte dall'ipotesi che come „non è dato innanzitutto e non è mai dato, un soggetto senza mondo [...] allo stesso modo non è mai dato, innanzitutto, un io isolato senza gli altri“⁶⁰¹. Tale immediato „con-esserci“ è interpretato in modo *ontologicamente adeguato*, partendo dalla definizione del mondo come un insieme di connessioni significative e strumentali. Nell'insieme delle connessioni dei rimandi che costituiscono il mondo è implicito „un rimando essenziale a un utilizzatore possibile“⁶⁰². Tale utilizzatore non è né un ente utilizzabile, né una semplice-presenza, ma è così come è l'esserci che lo comprende: „anche esso ci è con“. „Gli altri che si 'incontrano' entro il complesso dei mezzi utilizzabili intramondani, non sono pensati come se si aggiungessero alle cose innanzitutto semplicemente presenti. Al contrario queste cose si incontrano a partire da un mondo in cui sussistono come utilizzabili per gli altri; mondo questo che è anche fin da principio il mio“⁶⁰³. Il con-esserci si incontra quindi immediatamente all'interno del fenomeno del mondo: „Il mondo è già sempre quello che condivido con gli altri. Il mondo dell'esserci è con-mondo. L'in-essere è un con-essere con gli altri. L'esserci-in-sé-intramondano è un con-esserci“⁶⁰⁴. Heidegger quindi deduce che „l'esserci proprio di ognuno è incontrato dagli altri come un con-esserci, solo perché l'esserci stesso ha la struttura esistenziale del con-essere“⁶⁰⁵.

Heidegger definisce terminologicamente il modo di rapportarsi al con-esserci, l'*aver cura* [*fürsorgen*]. Se si considera che Heidegger definirà più avanti la struttura dell'esserci come *Sorge*, cura, il termine *Fürsorge* non fa altro che indicare l'aver cura [*Sorge*] per [*für*] gli altri. Esso non è altro che la neutrale definizione terminologico-

⁶⁰⁰ Cfr. a tale proposito: H.OYEN, *Fundamentalontologie and Ethik*, in *Library of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, Vol. 2, 1948, pp. 107-121; F. RAPP, *Ontologie ohne Ethik? Zur Klärung der Heidegger-Kontroverse*, in „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 43 (1989), pp. 695-701.

⁶⁰¹ EeT, p. 116; trad. it., p. 151.

⁶⁰² *Ivi*, p. 117; trad. it., p. 152.

⁶⁰³ *Ivi*, p. 118; trad. it., p.153.

⁶⁰⁴ *Ivi*, p. 118; trad. it.,p. 154.

⁶⁰⁵ *Ivi*, p. 120; trad. it., p. 156. Molto produttiva per il nostro discorso sull'etica è la critica rivolta da Sartre al “con-esserci”, ne *L'Essere e Il Nulla*. Sartre sottolinea come Heidegger abbia ben visto nel considerare il rapporto con gli altri come „una relazione di essere ed essere e non di conoscenza“ (EeN, p. 289). Egli però ritiene che questi „con il suo modo brusco e po'barbaro di tagliare i nodi gordiani, piuttosto che tentare di scioglierli, risponde alla domanda posta con una pura e semplice *definizione*“ (*Ivi*, p. 290), quella secondo la quale gli altri sono una struttura essenziale del mio essere. L'essenzialità di questa relazione implica però anche la sua trasformazione: „il *con* non indica il rapporto reciproco di riconoscimento e di lotta che risulterebbe dall'apparizione *in mezzo* al mondo di una realtà umana altra dalla mia. Essa esprime piuttosto una specie di solidarietà ontologica per lo sfruttamento di questo mondo“ (*Ivi*, p. 291). L'altro rimane nell'ottica di Heidegger oggetto”, „la nostra relazione non è un'opposizione *di fronte*, è piuttosto un'interdipendenza *a fianco*“ (*Ibidem*). Da ciò deriva, secondo Sartre che „l'immagine empirica che meglio può simboleggiare l'intuizione heideggeriana, non è quella della lotta, ma quella della squadra“ (*Ivi*, p. 292). La teoria di Heidegger indica solo in direzione di una soluzione, piuttosto che trovarne una, dal momento che non riesce a spiegare la coesistenza fra i con-esserci. Sartre infatti afferma: „certo è seducente pensare che io possa isolarmi sul fondo differenziato dell'umano con lo slancio della mia libertà, con la scelta delle mie possibilità uniche – e forse questa concezione racchiude in sé un'importante verità, Ma, sotto questa forma, almeno, solleva obiezioni considerevoli“ (*Ibidem*). Per Sartre infatti „l'essenza dei rapporti fra le coscienza non è il “*Mit-Sein*”, ma il conflitto“ (*Ivi*, p. 482).

strutturale del rapporto fra gli esserci intesi come Cura, così come il *be-sorgen*, il prendersi cura descrive il rapporto fra l'esserci e egli enti non conformi all'esserci. Heidegger abbandona però il piano della definizione terminologica neutra, nel momento in cui descrive la *Fürsorge* come premura, secondo quanto emerge dalla descrizione delle due possibilità estreme e contrapposte dell'aver-cura: il modo inautentico del „sostituirsi dominando” e il modo autentico dell'”anticipare liberando”. Heidegger afferma:

L'aver cura può in un certo senso sollevare gli altri dalla „cura”, sostituendosi loro nel prendersi cura, *intromettendosi* al loro posto. Questo aver cura assume, per conto dell'altro, il prendersi cura che gli appartiene in proprio. Gli altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere, a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati⁶⁰⁶.

L'esserci si sostituisce agli altri nelle decisioni, alleviandogli il peso dell'esistenza. Al contrario, l'anticipare liberando è

quella possibilità di aver cura che anziché porsi al posto degli altri, li precede e *anticipa* [*vorausspringen*], nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la 'cura', ma per riportarli autenticamente in essa. Questo aver cura che riguarda essenzialmente l'autentica cura e cioè l'esistenza dell'altro e non un che cosa di cui essi si prendono cura, aiuta gli altri a divenire consapevoli [trasparenti/*durchsichtig*] nella propria cura e liberi per essa⁶⁰⁷.

Come vedremo, questa modalità di comportamento anticipante corrisponde all'anticipazione della fine che porta l'esserci dinnanzi alla decisione di esistere autenticamente. Anticipando la propria fine, l'esserci decide di decidere e assume anche rispetto al con-esserci un atteggiamento anticipante e non di sostituzione. In generale „l'essere-assieme si fonda, innanzitutto e spesso esclusivamente, in ciò in cui in tale essere ci si prende cura insieme”⁶⁰⁸. Il semplice fare le stesse cose, o anche il dedicarsi ad un *affare* comune, non sta però a garanzia di un rapporto autentico, anzi sfocia addirittura in una reciproca diffidenza. Solo quando „l'esserci ha afferrato se stesso in senso proprio”, è in grado di „*giocare tutto in comune per una medesima causa*” e „solo questo legame *autentico* rende possibile la determinazione giusta della cosa in questione che rimette gli altri alla propria libertà”⁶⁰⁹.

L'aver-cura, che anche in questo caso è piuttosto un esser-premuroso, è guidato dai due principi del „riguardo” e dell'”indulgenza”⁶¹⁰. „Nell'aver cura questi due modi possono subire modificazioni difettive e di indifferenza, fino alla *manca di riguardo* e alla negligenza che guida l'indifferenza”⁶¹¹. È questo ultimo modo che prevale nell'aver-cura quotidiano. Esso emerge soprattutto quando l'essere-assieme viene considerato come una somma di più soggetti, ovvero sia come un insieme di numeri. „Questa numerabilità è scopribile solo a partire da un essere-assieme particolare. Questo con-essere 'irriguardoso' 'conta' gli altri senza 'contare su di loro' seriamente e senza 'avere-a-che-fare' con loro”⁶¹².

Heidegger si sofferma soprattutto sull'analisi del modo del con-esserci quotidiano, individuandone il carattere fondamentale nella „contrapposizione commisurante”,

⁶⁰⁶ EeT, p. 122; trad. it., p. 157.

⁶⁰⁷ *Ivi*, 122; trad. it., p. 158.

⁶⁰⁸ *Ivi*, p. 122; trad. it., p. 158.

⁶⁰⁹ *Ibidem*.

⁶¹⁰ *Ibidem*.

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² *Ivi*, p. 125; trad. it., p. 162.

ovverosia in quell'atteggiamento in cui ogni esserci si misura sempre agli altri o per differenziarsene o per portarsi al loro livello, o addirittura per sottomettervisi in un rapporto di dominio. Nell'essere-assieme quotidiano tale commisurazione prende la forma della soggezione:

Questa contrapposizione commisurante, fondata nell'essere, presuppone che l'esserci, in quanto esserci-assieme quotidiano, si muova nella soggezione degli altri. Non è se stesso, gli altri lo hanno svuotato del suo essere. L'arbitrio degli altri decide delle possibilità quotidiane dell'esserci⁶¹³.

In questo caso però gli altri non sono delle persone determinate, ma degli individui neutri e interscambiabili che esercitano sull'esserci il loro potere. Heidegger definisce tali interscambiabili altri l'indefinito Si. Come egli nota, infatti, „questo essere-assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere ‘degli altri’, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza“⁶¹⁴.

Il Si indefinito esercita su gli altri una dittatura in cui il singolo si comporta e decide come ci si comporta e si decide. Heidegger descrive tale dittatura come segue:

ce la passiamo e ci divertiamo come ci *si* diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come *si* deve e come *si* giudica. [...]. Il *si*, che non è un esserci determinato ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità⁶¹⁵.

Tale dittatura determina un livellamento di tutte le possibilità d'essere, cristallizzate nella „pubblicità“, un'interpretazione del mondo e dell'esserci che ha sempre ragione, perché non approfondisce mai le cose, oscura tutto e presenta ciò che risulta in questo modo dissimulato, come notorio e accessibile a tutti. Da ciò deriva quella tendenza – tratta, come abbiamo visto, da una particolare interpretazione dell'*Etica Nicomachea* – a „prendersi alla leggera“ e a declinare qualsiasi responsabilità che Heidegger così descrive:

Il Si c'è dappertutto, ma è tale da essersela già sempre squagliata quando per l'esserci viene il momento della decisione. Tuttavia poiché il *si* ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae ai singoli esserci ogni responsabilità concreta. Il Si non ha nulla in contrario che 'si' faccia sempre appello ad esso. Può rispondere a cuor leggero di tutto perché non è 'qualcuno' che possa essere chiamato a rispondere. [...] Il Si sgrava ogni singolo esserci nella sua quotidianità. Non solo. In questo sgravamento di essere, il Si si rende accetto all'esserci perché ne soddisfa la tendenza a *prendere tutto alla leggera e rendere le cose facili*⁶¹⁶.

Heidegger pertanto conclude che „in questi modi di essere, l'esserci non ha ancora trovato, o ha perduto, il proprio esserci e l'‘autenticità’ degli altri“⁶¹⁷. Il con-essere è inteso come semplice presenza. Questo significa che nel modo della quotidianità l'essere-nel-mondo „fallisce e nasconde se stesso“⁶¹⁸.

Il con-esserci inautentico, determinato dalla dittatura del Si, è il punto di convergenza delle singole dimensioni inautentiche dell'esserci, che Heidegger, attingendo alla tradizione greco-cristiana, descrive come „chiacchiera“, „curiosità“ ed „equivoco“. Queste singole dimensioni quotidiane dell'esserci hanno la loro base ontologica nel fenomeno della deiezione.

⁶¹³ *Ivi*, p. 136; trad. it., p. 163.

⁶¹⁴ *Ivi*, p.127; trad. it.,p. 163.

⁶¹⁵ *Ibidem*.

⁶¹⁶ *Ivi*, 128; trad. it.,p. 164. Il corsivo è mio.

⁶¹⁷ *Ivi*, p. 128; trad. it., p. 165.

⁶¹⁸ *Ivi*, p. 130; trad. it., p. 167.

4. Situazione emotiva e comprensione

Heidegger antepone all'analisi di tali dimensioni quotidiane quella dell'articolazione interna dell'esserci in situazione emotiva [*Befindlichkeit*] e comprensione [*Verstehen*], due dimensioni esistenziali strettamente connesse, dal momento che „la situazione emotiva ha sempre la sua comprensione, anche se magari, tende a deprimerla. La comprensione è sempre emotivamente tonalizzata“⁶¹⁹. La situazione emotiva/*Befindlichkeit* è il corrispettivo ontologico di ciò che onticamente è noto come tonalità emotiva, umore⁶²⁰. L'esserci è sempre in uno stato emotivo e anche l'indifferenza emotiva ne è una prova. Riferendosi implicitamente ad Agostino, Heidegger infatti afferma:

L'indifferenza emotiva, sovente persistente, uniforme e diafana, e tuttavia non confondibile col malumore, è così poco un niente che proprio in essa l'esserci è di *peso a se stessa*. L'essere si è rivelato come *peso*⁶²¹.

Secondo Heidegger l'esserci è sempre emotivamente aperto in una situazione. „Nello stato emotivo l'esserci è già sempre emotivamente aperto come *quell'ente* a cui esso è consegnato nel suo essere in quanto essere che, esistendo, ha da essere“⁶²². La situazione emotiva apre il fatto che l'esserci „c'è e ha da essere“, ovvero sia ciò che Heidegger definisce „l'esser-gettato di questo ente nel suo 'Ci'“, ⁶²³. Il fatto stesso di esserci è emotivamente tonalizzato. La tonalità emotiva è „un modo di essere originario in cui l'esserci è già aperto a se stesso *prima* di ogni conoscere e volere e *al di là* della portata del loro aprire“⁶²⁴. Ora, secondo Heidegger, „che l'esserci quotidiano non „si affidi“ a queste tonalità emotive, non acceda a ciò che esse aprono e non si lasci condurre in cospetto di ciò che è in tal modo aperto non costituisce una prova *contro* il fatto fenomenico dell'apertura emotiva dell'essere del 'Ci', ma ne è piuttosto una conferma“⁶²⁵. L'esserci è aperto nella situazione emotiva anche se si trova nella forma dell'evasione rispetto ad essa:

In quanto ente consegnato al suo essere, l'esserci è sempre consegnato al sentimento della propria situazione; in questo sentimento l'esserci incontra se stesso più nella forma della fuga che in quella della ricerca. La tonalità emotiva non apre l'essere-gettato limitandosi ad esibirlo, ma lo apre in un processo di conversione o di evasione⁶²⁶.

Heidegger infatti ritiene che „la situazione emotiva non solo apre l'esserci nel suo essere gettato e nel suo stato di assegnazione a quel mondo che gli è già sempre aperto nel suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'esserci si abbandona al 'mondo' e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso. La costituzione esistenziale di questa evasione si farà chiara nel fenomeno della deiezione“⁶²⁷. Heidegger non si dedica all'analisi delle „varie forme di situazione emotiva e [alla]

⁶¹⁹ *Ivi*, p. 142; trad. it., p. 182.

⁶²⁰ Uno studio sistematico delle tonalità emotive è realizzato da: A. C. APUTO, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929 - 1946)*, Milano, Franco Angeli, 2005.

⁶²¹ *EeT*, p. 134; trad. it., p. 172.

⁶²² *Ibidem*.

⁶²³ *Ivi*, p. 135; trad. it., p. 173.

⁶²⁴ *Ivi*, p. 137; trad. it., p. 174.

⁶²⁵ *Ivi*, p. 135; trad. it., p. 173.

⁶²⁶ *Ibidem*.

⁶²⁷ *Ivi*, p. 139; trad. it., p. 178.

connessione dei loro fondamenti⁶²⁸, ma si limita a constatare che „questi fenomeni sono noti onticamente da lungo tempo e furono studiati dalla filosofia sotto il nome di emozioni e sentimenti“⁶²⁹ anche se „l’interpretazione onto-logico-fondamentale dei principi delle emozioni non ha compiuto alcun passo in avanti degno di nota, da Aristotele in poi“⁶³⁰. Egli stesso – come si è visto nell’analisi della lezione *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* - fa riferimento ad Aristotele e alla sua *Retorica* per tematizzare sulla base di quella che per lui è „la prima ermeneutica sistematica dell’essere-assieme quotidiano“⁶³¹, la dimensione inautentica della „pubblicità“.

Ma prima di analizzare nei particolari la fuga dinnanzi alla situazione emotiva, egli si sofferma ulteriormente sulla articolazione interna della costituzione dell’esserci, analizzando il momento strutturale della comprensione. „La situazione emotiva è una delle strutture esistenziali in cui l’essere del ‘Ci’ si mantiene. Questo essere è cooriginariamente costituito dalla *comprensione*“⁶³². La comprensione è un modo fondamentale dell’essere dell’esserci. Essa è innanzitutto rivolta all’essere dell’esserci in quanto esistere.

Heidegger definisce il significato di tale comprensione partendo dall’uso generico che di esso avviene nell’espressione „comprendere qualcosa“ come „capirne di qualcosa“:

Nel discorso ontico usiamo sovente l’espressione ‘comprendere qualcosa’ nel senso di ‘essere in grado di affrontare qualcosa’, di ‘essere capace di’, di ‘saperci fare’, di potere. Ciò che costituisce il ‘potuto’ nel comprendere inteso come esistenziale non è una cosa, ma l’essere in quanto esistere⁶³³.

Nel comprendere si radica esistenzialmente il modo di essere dell’esserci come poter-essere.

Come abbiamo visto, l’esserci non è un qualcosa semplicemente presente a cui si aggiunge la modalità della possibilità, ma è „in modo primario essere-possibile“⁶³⁴. L’esserci è di volta in volta ciò che può essere non solo in rapporto con se stesso, ma anche in rapporto al mondo degli enti intramondani e al mondo degli altri.

La possibilità che costituisce l’esserci, non è „una vuota e logica possibilità“, ovverosia „il non ancora reale e il non mai necessario“⁶³⁵, ma, in quanto possibilità in senso esistenziale, essa è „l’ultima positiva determinazione ontologica dell’esserci“⁶³⁶ e definisce ciò che è „*soltanto* possibile“⁶³⁷. Questo significa che l’esserci non ha un’essenza da realizzare diversa dalla sua esistenza. La sua essenza coincide con la sua esistenza: l’esserci è *soltanto* possibilità⁶³⁸. Questa possibilità però non rappresenta un

⁶²⁸ *Ivi*, p. 138; trad.it., p. 177.

⁶²⁹ *Ibidem*.

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ *Ibidem*.

⁶³² *Ivi*, p. 142; trad. it., p. 182.

⁶³³ *Ivi*, p. 144; trad. it., pp. 182-83.

⁶³⁴ *Ivi*, p. 143; trad. it., p. 183.

⁶³⁵ *Ibidem*.

⁶³⁶ *Ivi*, p. 144; trad. it., p. 183.

⁶³⁷ *Ibidem*.

⁶³⁸ È interessante come, da un certo punto di vista, la concezione dell’esistenza heideggeriana non si differenzi da quella di Marx. È probabile che proprio questo aspetto abbia affascinato il giovane Marcuse, il quale come sappiamo, criticò proprio la concezione della storia di Heidegger. Come dire: è condivisibile la comprensione dell’uomo come esistenza storica, non è condivisibile il suo modo di comprendere la storia in modo del tutto astratto e scisso da ogni dimensione sociale. Da ciò deriva anche l’esigenza marcusiana di dedicarsi al tema della storia in un’ottica più decisamente hegeliana come

poter-essere indifferente e indeterminato nel senso della *libertas indifferentiae*. Essa è sempre gettata e quindi radicata in un determinato contesto.

L'esserci, in quanto emotivamente situato nel suo essere stesso, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente alla possibilità del suo essere, alcune riesce a coglierne altre le perde. Ciò significa che l'esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo⁶³⁹.

Da ciò deriva che l'esserci non si trova dinnanzi ad una molteplicità di possibilità indifferenziate, ma che esso è „la possibilità di essere libero *per* il più proprio poter-essere“⁶⁴⁰.

In quanto rivolta all'esserci, inteso come poter-essere, la comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale del progetto. „L'esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare. Il progettare non ha nulla a che vedere con l'escogitazione di un piano mentale in conformità al quale l'esserci edificherebbe il proprio essere; infatti l'esserci, in quanto tale, si è già sempre progettato e resta progettante fin che è“⁶⁴¹. Al contrario „la comprensione, in quanto progettare, è il modo di essere dell'esserci in cui esso è le sue possibilità in quanto possibilità“⁶⁴².

Partendo dal fenomeno della comprensione Heidegger introduce la distinzione fra esistenza autentica e inautentica: „la comprensione *può* attuarsi innanzitutto come apertura del mondo; cioè l'esserci può, innanzitutto e per lo più, comprendere se stesso a partire dal proprio mondo“; in questo caso la comprensione è inautentica. Al contrario, „la comprensione può anche progettarsi primariamente nell'‘in-vista-di-cui’, cioè l'esserci può esistere come se stesso“. In questo caso siamo di fronte ad una conoscenza autentica, „cioè basata su se stesso come tale“⁶⁴³.

Heidegger definisce la comprensione che l'esserci ha di sé, „visione“ e, riprendendo un tema già caro a Kierkegaard⁶⁴⁴, chiama „la visione che si riferisce primariamente e integralmente all'esistenza“⁶⁴⁵ „trasparenza“. „Esistendo, l'esserci vede ‘se stesso’ solo se è divenuto cooriginariamente trasparente a se stesso nel suo essere-presso il mondo e nel suo con-essere con gli altri, quali momenti costitutivi della sua esistenza“⁶⁴⁶. Per questo Heidegger, riprendendo implicitamente Agostino e la sua classificazione della concupiscenza afferma: „di conseguenza, l'intrasparenza dell'esserci non deriva unicamente o primariamente da illusioni ‘egocentriche’, ma altrettanto dalla mancata conoscenza del mondo“⁶⁴⁷. Come vedremo infatti anche la curiosità verrà presa in considerazione come una dimensione inautentica dell'esserci.

Heidegger chiarifica la situazione emotiva partendo dalla comparazione del fenomeno dell'angoscia con quello della paura. Mentre la paura è un sentimento di minaccia che si prova dinnanzi a qualcosa che ci viene concretamente incontro nel mondo, l'angoscia è un sentimento diffuso che riguarda l'insignificatività del mondo e

emerge dal testo H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. Klostermann, 1968².

⁶³⁹ EeT, p. 144; trad. it., p. 183.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ EeT, p. 145; trad.it., p.185.

⁶⁴² *Ibidem*.

⁶⁴³ *Ivi*, p.146; trad. it., p. 186.

⁶⁴⁴ Cfr.: Aut-Aut, it., 7. Qui Kierkegaard afferma: „in ogni uomo vi sono degli ostacoli che, in un certo senso, non gli permettono di diventare completamente trasparente a se stesso“. Più avanti ancora: „l'esteta non possiede liberamente il suo spirito, manca di limpidezza“ (*Ivi*, p. 29).

⁶⁴⁵ EeT, p. 146; trad. it., p.187.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ *Ibidem*.

di se stessi nel mondo. In quanto pone dinnanzi a tale esperienza limite, l'angoscia ha la duplice funzione di aprire conoscitivamente la struttura dell'esserci, come essere-nel-mondo, in quanto Cura e di isolare l'esserci rispetto alla sua immedesimazione con il mondo, aprendogli la possibilità di „essere-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso“, ovverosia „per l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre“⁶⁴⁸. Quest'ultima funzione metodologica verrà approfondita dopo aver analizzato nei particolari le modalità inautentiche dell'esserci.

5. Le modalità inautentiche dell'in-essere

La comprensione dell'esserci inautentico deve essere compresa a partire da queste fondamentali strutture d'essere. Abbiamo già accennato come Heidegger abbia abbandonato la quotidianità come strumento metodologico per accedere alla struttura costitutiva dell'esserci, considerandola piuttosto una dimensione degenerativa.

Impostando la sua analisi delle modalità inautentiche dell'esserci, Heidegger tematizza esplicitamente questa inversione, sottolineando come la quotidianità che doveva fungere da filo conduttore nella scoperta delle strutture d'essere dell'esserci, non solo non abbia svolto il suo ruolo metodologico, ma come „nell'esame delle strutture esistenziali dell'apertura e dell'essere-nel-mondo“ sia stata addirittura „persa di vista“. Pertanto „l'analisi deve ritornare ad essa, in quanto – per definizione - è essa l'orizzonte fenomenico in cui si muove l'impostazione tematica“⁶⁴⁹. L'interpretazione della degenerazione, della dimensione inautentica della situazione emotiva e della comprensione funge da supporto e da chiarificazione del con-esserci inautentico descritto come dittatura del Si.

Procedendo alla chiarificazione di tali fenomeni della vita quotidiana, Heidegger si sente pertanto tenuto a specificare che „è forse opportuno far presente che l'interpretazione ha un intento puramente ontologico, ed è del tutto estranea a ogni critica moralizzante dell'esserci quotidiano e lontana dalle aspirazioni della ‘filosofia della cultura’“,⁶⁵⁰. Ma se l'analisi della modalità quotidiana e inautentica non ha più la funzione metodologica di tramite per la comprensione della struttura autentica dell'esserci, quale è la sua funzione ontologica? Introducendo all'interno dell'esistenza la distinzione fra dimensione autentica/non-quotidiana e in autentica/quotidiana Heidegger non può evitare il riferimento ad un giudizio di valore, pur senza far riferimento in senso stretto ad una gerarchia di valori nel senso scheleriano, quanto piuttosto ad una luterana coappartenenza delle due dimensioni di vita.

Avendo ben presente la critica platonica della Sofistica, considerata, come abbiamo visto, una degenerazione della ricerca filosofica autentica attuata attraverso l'uso improprio della parola, Heidegger, procede all'analisi di specifiche dimensioni inautentiche della quotidianità e affronta in primo luogo la dimensione inautentica della chiacchiera. Heidegger invita a non attribuire a tale fenomeno un significato spregiativo. Tale invito però viene disatteso se si considera la descrizione del fenomeno. Nella chiacchiera

più che di comprendere l'ente di cui si discorre, ci si preoccupa di ascoltare ciò che il discorso discorre. [...] Si intendono le *medesime* cose, perché ciò che è detto è compreso da tutti nella medesima medietà. [...] La comunicazione non „partecipa“ il rapporto originario all'essere dell'ente di cui si discorre; l'essere-assieme si realizza nel discorrere insieme e nel prendersi

⁶⁴⁸ EeT, p. 188; trad. it., p. 236.

⁶⁴⁹ *Ivi*, p. 167; trad. it., p. 211.

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

cura di ciò che il discorso dice. Ciò che conta è che si discorra. L'essere-stato-detto, l'enunciato, la parola, si fanno garanti dell'esattezza e della conformità alle cose del discorso e della sua comprensione. E poiché il discorso ha perso, o non ha mai raggiunto, il rapporto originario con l'ente di cui si discorre, ciò che esso partecipa non è l'appropriazione originaria di questo ente, ma la *diffusione* e la *ripetizione* del discorso. Le cose stanno così perché così si dice⁶⁵¹.

Questa ripetizione che assume la forma della routine e della mancanza di riflessione è tutt'altra cosa dalla ripetizione riprendente che, come vedremo, caratterizza e fonda l'esistenza autentica.

Heidegger definisce pertanto la chiacchiera come un procedimento di chiusura, il quale non è frutto di un inganno consapevole: infatti „basta dire e ridire perché si determini il capovolgimento dell'apertura in chiusura“⁶⁵². Una chiusura che risulta essere quanto più radicale, tanto più la *presunzione* di possedere la comprensione di cui si parla, impedisce ogni riesame e ogni controprova. La chiacchiera è quindi una modalità sradicata di comprensione dell'esserci che produce ulteriore sradicamento. „L'esserci che si mantiene nella chiacchiera è del tutto tagliato fuori dal rapporto primario, originario e genuino del proprio essere col mondo, col con-esserci e con l'in-essere stesso“⁶⁵³. L'ovvietà e la sicurezza di se proprie di questo stato interpretativo medio, impediscono infatti di provare quell'inquietudine dell'infondatezza in cui egli è votato ad una crescente inconsistenza⁶⁵⁴.

Heidegger prosegue la tematizzazione delle modalità d'essere dell'esserci quotidiano attraverso l'analisi del fenomeno della curiosità, una particolare tendenza di incontrare e apprendere il mondo, al quale – come egli stesso ricorda – anche Agostino dedica particolare attenzione⁶⁵⁵. La curiosità nasce dalla tendenza implicita nel prendersi cura, a considerare il mondo nel suo semplice apparire nel suo aspetto. „La curiosità [...] non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, 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 le possibilità derivanti dall'abbandono del mondo“⁶⁵⁶. Per questo motivo la curiosità si caratterizza per la sua incapacità di soffermarsi nel mondo ambientale, per il suo distrarsi in possibilità sempre nuove e per la profonda irrequietezza in cui tiene l'esserci. Heidegger mette in evidenza il profondo legame fra la chiacchiera e la curiosità:

La chiacchiera fa da guida alla curiosità e dice ciò che si deve aver letto e visto. L'essere-ovunque-e-in-nessun-luogo della curiosità è affidato alla chiacchiera. Questi due modi di essere quotidiani del discorso e del vedere, caratterizzati dallo sradicamento, non sono semplicemente-presenti l'uno vicino all'altro; un'*unica* maniera di essere li tiene costantemente *uniti*. La curiosità per cui niente è segreto, la chiacchiera per cui niente è incompreso, danno a se stesse, cioè all'esserci che le fa proprie, sicura malleveria di una vita veramente 'vissuta'⁶⁵⁷.

Da ciò deriva che la caratteristica più propria della vita quotidiana è l'equivocità, un fenomeno indotto dalla curiosità e dalla chiacchiera, nel quale „tutto sembra

⁶⁵¹ *Ivi*, p. 169; trad. it., p. 213.

⁶⁵² *Ivi*, p. 170; trad. it., p. 214.

⁶⁵³ *Ibidem*.

⁶⁵⁴ *Ivi*, p. 270; trad. it., p. 215.

⁶⁵⁵ Heidegger rimanda esplicitamente ad Agostino nella sua conferenza sul Concetto di tempo, in cui annota: „sulla curiositas e la cupiditas experiendi (concupiscentia oculorum) e il primato del vedere cfr. Agostino“ (HGA 64, p. 37); EeT, p. 171; trad. it., p. 216.

⁶⁵⁶ EeT, 171; trad. it., p. 217.

⁶⁵⁷ *Ivi*, p. 173; trad. it., p. 218.

genuinamente compreso, afferrato ed espresso, ma in realtà non lo è⁶⁵⁸. Tale equivocità riguarda il mondo, l'essere-assieme quotidiano e il rapportarsi stesso dell'esserci a se stesso. Nell'equivocità, infatti, „non soltanto ognuno sa e discute di qualsiasi cosa gli sia capitata o gli venga incontro, ma ognuno sa già parlare con competenza di ciò che deve ancora accadere, di ciò che manca ancora, ma dovrebbe 'ovviamente' essere fatto. Ognuno ha già sempre sentito e fiutato ciò che gli altri hanno sentito e fiutato. Questo essere-sulla-traccia, ma per sentito dire (chi è effettivamente sulla traccia di qualcosa non ne parla), è il modo più subdolo in cui l'equivoco può presentare all'esserci le sue possibilità, perché le vanifica dall'inizio⁶⁵⁹. Tale essere-sulla-traccia allontana radicalmente l'esserci dalla sua possibilità di progettarsi in modo autentico.

Infatti, continua Heidegger mettendo in evidenza il profondo legame che esiste fra chiacchiera, curiosità e equivoco, „se un giorno ciò che *si* presentiva e si fiutava si realizzasse, l'equivoco avrà già fatto in modo che venga meno l'interesse per la cosa di cui si tratta. L'interesse ha luogo sotto forma di curiosità e di chiacchiera e non dura più di quanto duri il superficiale presentimento comune⁶⁶⁰. L'avverarsi del presentimento spinge l'esserci in se stesso, facendo perdere ogni forza alla chiacchiera e alla curiosità. „Ma poiché il tempo dell'esserci impegnato nel silenzio della realizzazione o del genuino fallimento è diverso e, visto pubblicamente, di gran lunga più lento di quello della chiacchiera che 'vive in fretta', questa, nel frattempo, si è già volta a qualche successiva novità. Ciò che era presentito e che viene poi realizzato arriva sempre troppo tardi rispetto a ciò che c'è di nuovo⁶⁶¹.

Questo significa che „l'equivocità che caratterizza lo stato interpretativo pubblico accredita il parlare in luogo di fare e il presentimento curioso come vera realtà, screditando l'esecuzione come qualcosa di secondario e privo di interesse⁶⁶² e portando con sé l'inganno rispetto alle proprie possibilità esistenziali.

Fra curiosità, chiacchiera e equivoco si dà un profondo legame: „l'equivoco offre costantemente alla curiosità ciò che essa va cercando e alla chiacchiera l'illusione che tutto sia deciso da essa⁶⁶³.

Heidegger sottolinea come la curiosità determini anche il modo di avere-a-che-fare con gli altri:

La curiosità come modo di essere dell'apertura dell'essere-nel-mondo, investe anche l'essere-assieme come tale. L'altro, innanzi tutto, 'ci' è a partire da ciò che se ne è sentito dire, da ciò che si racconta su di lui e se ne sa. Anzitutto l'essere-assieme originario è regolato dalla chiacchiera. Ognuno tiene gli occhi addosso all'altro per vedere come si comporta e per sapere che cosa se ne dirà. L'essere-assieme dominato dal Si non è affatto una giustapposizione di individui estranei e indifferenti, ma un brulicante ed equivoco starsi a sorvegliare reciproco, uno starsi a sentire costante e vicendevole. Sotto la maschera dell'essere-l'un-per-l'altro domina l'essere-l'uno-contro-l'altro⁶⁶⁴.

Per descrivere la dimensione in autentica dell'esserci con la sua interna articolazione, Heidegger ha attinto tematiche e strutture concettuali dal pensiero della tradizione greco-cristiana. Come è stato già constatato infatti l'analisi del fenomeno della chiacchiera non è altro che la „traduzione ontologica” della degenerazione dell'ideale greco della filosofia proprio della Sofistica, il fenomeno della curiosità è invece la

⁶⁵⁸ *Ibidem*.

⁶⁵⁹ EeT, p. 173; trad. it., 219.

⁶⁶⁰ *Ibidem*.

⁶⁶¹ *Ibidem*.

⁶⁶² *Ibidem*.

⁶⁶³ EeT, p. 174; trad. it., p. 220.

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

traduzione ontologica della maggiore forma di concupiscenza oculis secondo il dettato agostiniano.

Lo sfondo più propriamente teologico del discorso emerge con ulteriore chiarezza quando, proseguendo l'indagine, Heidegger individua le basi ontologico-esistenziali del modo fondamentale della quotidianità nel fenomeno della deiezione.

6. La deiezione come peccato?

La chiacchiera, la curiosità e l'equivoco costituiscono nella loro „connessione ontologica” (interrelazione) il modo fondamentale della quotidianità che nell'orizzonte terminologico di Heidegger prende il nome di *deiezione*, *Verfallen*, caduta. Heidegger specifica però che „il termine non esprime nessuna valutazione negativa”⁶⁶⁵, in quanto indica che „l'esserci è innanzitutto e per lo più *presso* il mondo di cui si prende cura”⁶⁶⁶, per specificare tuttavia subito dopo che „questa immedesimazione in...ha per lo più il carattere dello smarrimento nella pubblicità del Si”⁶⁶⁷. La deiezione indica che l'esserci è già sempre de-caduto [*abgefallen*] da se stesso come autentico poter-essere ed è al contrario „immedesimato nel 'mondo' e nel con-esserci con gli altri”⁶⁶⁸.

Attraverso il fenomeno della deiezione acquisisce tratti più precisi quella dimensione dell'esserci che Heidegger, nella determinazione formale di esistenza, ha definito „inautentica”.

Nel tentativo di evitare qualsiasi rimando alla concezione cristiana del peccato a cui potrebbe far pensare l'identificazione di deiezione/caduta e inautenticità, Heidegger specifica che „lo stato di deiezione dell'esserci non deve essere inteso come 'caduta' da 'uno stato originario' più altro e puro”⁶⁶⁹. La deiezione è una *determinazione esistenziale* dell'esserci stesso e „non ha nulla a che fare con relazioni di fatto con un ente da cui l'esserci 'deriverebbe' o con un ente con cui, successivamente, l'esserci sarebbe entrato in una relazione qualsiasi”⁶⁷⁰. Heidegger intende escludere anche una valutazione di tipo etico/morale quando afferma:

questa struttura ontologico-esistenziale sarebbe ugualmente fraintesa se si volesse concepirla come una qualità ontica, negativa e deplorabile, che il successivo progredire della civiltà umana potrà un giorno annullare⁶⁷¹.

Se si tengono presenti l'analisi di Heidegger della motilità della vita come *Sturz* e le analogie in essa rilevate con la concezione del peccato, ben si comprende come l'esigenza heideggeriana di chiarificazione derivi proprio dalla profonda consapevolezza della radice teologica della propria concezione dell'esistenza e della sua tendenza deiettiva.

Questa ipotesi diviene ancora più plausibile se si considera il proseguimento dell'analisi heideggeriana della deiezione. Heidegger afferma:

Noi chiamiamo questa 'motilità' [*Bewegtheit*] dell'esserci nel suo proprio essere *caduta* [*Absturz*]. L'esserci cade da se stesso e in se stesso nell'infondatezza e nella *nullità*

⁶⁶⁵ EeT, p. 175; trad. it. p. 221.

⁶⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ *Ibidem*.

⁶⁷⁰ *Ivi*, p. 176; trad. it., p. 222.

⁶⁷¹ *Ibidem*.

[Nichtigkeit] della quotidianità inautentica. Lo stato interpretativo pubblico nasconde però questa caduta che è interpretata come 'cperfezione' e 'vita vissuta'⁶⁷².

Heidegger ricostruisce passo dopo passo, i diversi livelli di tale caduta verso l'annullamento del se stesso autentico. Il suo tentativo di mondanizzazione dell'orizzonte dell'esistenza si evidenzia nella considerazione della caduta come un movimento *tutto interno* alla vita e non indotto da un elemento ad essa esterno:

La chiacchiera è lo stesso modo di essere dell'essere-assieme e non il prodotto di particolari circostanze che, 'dal di fuori', influirebbero sull'esserci. Ma se è l'esserci che nella chiacchiera e nello stato interpretativo pubblico offre a se stesso la possibilità di perdersi nel Si, di cadere deiettivamente nell'infondatezza, vuol dire che è l'esserci stesso a preparare se stesso la tentazione costante della deiezione. L'essere-nel-mondo è in se stesso *tentatore*⁶⁷³.

Tale tentazione ha un effetto tranquillizzante:

Chiacchiera ed equivoco, l'aver tutto visto e tutto compreso, creano nell'esserci la *presunzione* che l'apertura dell'esserci che essi portano con sé sia tale da garantire la certezza, la purezza e la pienezza delle possibilità del suo essere. La sicurezza di sé e la disinvoltura del Si creano un'indifferenza crescente verso la comprensione emotiva autentica. La presunzione del Si di condurre una 'vita' autentica e piena crea nell'esserci uno stato di *tranquillità*: tutto 'va nel modo migliore' e tutte le porte sono aperte⁶⁷⁴.

Questo sentirsi tranquilli rispetto alla propria vita non sfocia però in un ozio o in una sorta di serenità, ma porta all'attività sfrenata, iperbolica⁶⁷⁵. Heidegger vede in questo „autolivellamento tranquillizzante e tutto 'comprendete'„⁶⁷⁶ un'estraniamento dell'esserci rispetto al più proprio poter-essere. Evidenziando un ulteriore livello di perdizione e di caduta, egli pertanto afferma: „l'essere-nel-mondo deiettivo, in quanto tentatore e tranquillizzante, è nello stesso tempo *estraniante*“⁶⁷⁷. Questa estraniamento *chiude* all'esserci la sua autenticità, senza spingerlo però ad essere altro da se. Al contrario lo rende *prigioniero di se stesso* e della propria inautenticità. I fenomeni della tentazione, della tranquillizzazione, della estraniamento e dell'autoimprigionamento caratterizzano il modo specifico di essere della deiezione, in quanto caduta, ovvero sprofondamento senza fondo verso la nullità di se stesso la quale avviene in un movimento spirale. Pertanto Heidegger descrive la fase terminale della caduta deiettiva nei termini che seguono:

Il moto di questa caduta verso e dentro l'infondatezza dell'essere inautentico del Si, allontana costantemente la comprensione dal progetto di possibilità autentiche e la sospinge sempre di più nella tranquillizzante *presunzione di possedere e di raggiungere tutto*. Questa costante sottrazione di autenticità, unita alla presunzione del suo possesso e accompagnata allo sprofondare nel Si caratterizza il modo della deiezione come *spirale/gorgo*⁶⁷⁸.

Coerentemente alla sua intenzione di rimanere sul piano esistenziale di descrizione della struttura dell'esserci, Heidegger insiste nel sottolineare che „l'interpretazione ontologico-esistenziale [della deiezione] non ha la pretesa di formulare giudizi ontici

⁶⁷² *Ivi*, p. 178; trad. it., p. 224.

⁶⁷³ *Ivi*, p. 177; trad. it., p. 223.

⁶⁷⁴ *Ibidem*.

⁶⁷⁵ *Ivi*, p. 178; trad. it., p. 224.

⁶⁷⁶ *Ibidem*.

⁶⁷⁷ *Ibidem*.

⁶⁷⁸ *Ibidem*.

sulla ‘corruzione della natura umana’; [...] perché la sua problematica si pone *al di qua* di qualsiasi giudizio sulla corruzione o sulla non corruzione degli enti⁶⁷⁹. Ancora una volta, facendo riferimento alle dispute fra teologia della croce e teologia scolastica a lui ben note, afferma con decisione che „non si tratta di decidere onticamente se l’uomo sia sprofondata nel peccato, se si trovi nello *staus corruptionis*, se proceda nello *status integritatis*, o se viva in uno stato intermedio, lo *status gratiae*“⁶⁸⁰, perché „la deiezione è un concetto ontologico di moto“⁶⁸¹.

Tuttavia la descrizione della dinamica dell’esistenza come movimento di perdizione/salvezza sembra indicare con forza in un’altra direzione. Heidegger infatti non considera il moto deiettivo come „l’ultima parola” circa l’esistenza: alla caduta corrisponde una possibilità di salvezza. Al concetto ontologico di moto corrisponde un riprendersi, un ritornare indietro dalla perdizione nel Sì che Heidegger individua nel concetto ontologico della decisione anticipatrice.

7. La Cura in quanto struttura dell’esserci

Prima di affrontare il problema del rapporto fra esistenza autentica ed inautentica Heidegger si sofferma però sulla totalità originaria delle strutture dell’esserci, Cura⁶⁸², mirando in questo modo al „raggiungimento dei fondamenti *ontologici* di quell’ente che noi stessi siamo e che chiamiamo ‘uomo’“,⁶⁸³. Egli definirà questa struttura Cura, caratterizzandola come verità. A tale proposito egli riconosce apertamente come insufficiente l’espedito metodologico dell’analisi della quotidianità. L’esperienza quotidiana infatti „non va oltre l’ambito dell’ente intramondano“⁶⁸⁴. Sempre nel tentativo di evitare il ricorso ad „un’idea concreta di esistenza“, però, egli attribuisce la funzione di tramite metodologico per accedere alla Cura, intesa come un fenomeno unitario in grado di fondare ontologicamente la totalità delle strutture dell’esserci, alla particolare situazione emotiva cosciente dell’angoscia. Essa infatti offre „il terreno fenomenico per la comprensione esplicita della totalità originaria dell’essere dell’esserci“⁶⁸⁵, in quanto è in grado di fornire la sua più ampia e originale apertura. Heidegger riassume ciò che l’angoscia contiene globalmente come segue: „L’angoscia, in quanto situazione emotiva, è una modalità dell’essere-nel-mondo; il ‘davanti-a-che’ dell’angoscia è l’essere-nel-mondo in quanto gettato; il ‘per-che’ dell’angoscia è il poter-essere-nel-mondo“⁶⁸⁶. Essa quindi non fa altro che manifestare „l’essere-nel-mondo effettivamente esistente“⁶⁸⁷.

A ben vedere però Heidegger perviene alla chiarificazione del fenomeno unitario della cura – caratterizzazione dell’essere dell’esserci che, per sua diretta ammissione, gli è divenuta chiara „nelle ricerche sui fondamenti ontologici dell’antropologia agostiniana“⁶⁸⁸ - attraverso la scomposizione e l’analisi della formale definizione dell’esserci come quell’ente per il quale ne va del suo essere.

⁶⁷⁹ *Ivi*, p. 180; trad. it., p. 226.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ *Ibidem*.

⁶⁸² Le radici greco-cristiane del fenomeno della Cura sono chiarificate in: A. LARIVÉE – A. LEDUC, *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger*, in „Philosophie“, Paris, Nr. 69 (2001), pp. 30-50

⁶⁸³ *EeT*, p. 197; trad. it., p. 246.

⁶⁸⁴ *Ivi*, p. 181; trad. it., p. 228.

⁶⁸⁵ *Ivi*, p. 182; trad. it., p. 229.

⁶⁸⁶ *Ivi*, p. 191; trad. it., p. 239.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ HGA 64, p. 44. In una nota di *EeT* Heidegger conferma questa derivazione, affermando: „Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell’esserci a proposito della cura si rivelò all’autore in

Nella definizione dell'esserci come „un ente per cui, nel suo essere, ne va di questo essere stesso“⁶⁸⁹, „esser-per il proprio poter-essere significa ontologicamente: l'esserci, nel suo essere, è già sempre *avanti* rispetto a se stesso“⁶⁹⁰. Heidegger chiama „questa struttura d'essere dell'essenziale ‘ne va di...’“⁶⁹¹, „l'essere-avanti-a-se dell'esserci“⁶⁹². Poiché l'esistere è sempre effettivo e l'esistenzialità è sempre determinata in modo essenziale dall'effettività, „in una prospettiva più completa l'‘avanti-a-se’ significa *avanti-a-se-essendo-già –in-un-mondo*“⁶⁹³. Ma poiché „l'esistere effettivo dell'esserci non è soltanto, in generale e indifferentemente, un gettato poter-essere-nel-mondo, ma è già anche sempre immedesimato con un mondo di cui si prende cura“⁶⁹⁴, Heidegger conclude che „nell'‘avanti-a-che-essendo-già-in-un-mondo’ è essenzialmente incluso il deiettivo *esser-presso* l'utilizzabile intramondano di cui ci si prende cura“⁶⁹⁵.

La cura pertanto, in quanto totalità formale esistenziale dell'insieme delle strutture ontologiche dell'esserci, viene definita come „avanti-a-sé-esser-già-in (un mondo) in quanto *esser-presso* (l'ente che si incontra dentro il mondo)“⁶⁹⁶. Essa è la totalità unitaria di comprensione, situazione emotiva e deiezione, ovverosia di esistenza, effettività ed *esser-deietto* e viene prima di ogni comportamento o situazione, in essa si fondano fenomeni come il desiderio, la volontà, l'impulso. Questi fenomeni vengono descritti da Heidegger solo in modo approssimativo, perché „la [sua] ricerca di carattere ontologico fondamentale“⁶⁹⁷ „non si propone un'ontologia dell'esserci completa e tematica e neppure un'antropologia concreta“⁶⁹⁸. Di fatto Heidegger intravede „la ‘novità’ ontologica della [sua] interpretazione“⁶⁹⁹ in qualcosa di „onticamente assai antico“⁷⁰⁰: „L'esplicazione dell'esserci in quanto cura non forza questo ente in un'idea astrattamente precostituita, ma conduce a chiarezza concettuale ciò che era stato scoperto in sede ontologico-esistenziale“⁷⁰¹, come testimonia una „favola antica“ in cui l'esserci si auto interpreta come nato dall'unione di „Cura” e Giove⁷⁰².

Heidegger si dedica a ricostruire l'articolazione interna di questo fenomeno nella seconda parte di *Essere e Tempo*, ponendo particolare attenzione al rapporto fra la dimensione autentica e inautentica dell'esistenza.

Prima di passare ad analizzare come in concreto si rapportano tali dimensioni, quale sia la loro interna articolazione e, soprattutto, quale sia „il fenomeno ancora più originario che sottenda ontologicamente l'unità e la totalità del molteplice della struttura della cura“⁷⁰³, Heidegger affronta il rapporto autentico/inautentico anche dal punto di vista della verità, attuando una serie di riflessioni che torneranno utili al nostro discorso.

occasione del tentativo di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica“ (EeT, p. 418; trad. it., p. 527).

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 191; trad. it., p. 239.

⁶⁹⁰ *Ivi*, p. 191; trad. it., p. 240.

⁶⁹¹ *Ibidem*.

⁶⁹² *Ibidem*.

⁶⁹³ *Ibidem*.

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

⁶⁹⁶ *Ivi*, p. 191; trad. it., p. 241.

⁶⁹⁷ *Ivi*, p. 192; trad. it., p. 242.

⁶⁹⁸ *Ibidem*.

⁶⁹⁹ *Ivi*, p. 196; trad. it., p. 245.

⁷⁰⁰ *Ibidem*.

⁷⁰¹ *Ibidem*.

⁷⁰² Cfr. *Ivi*, p. it., p. 246. Heidegger evidenzia come Burchard abbia individuato due significati di Cura: da un lato “pena angosciata”, dall'altro “premura”, “devozione”. Questo duplice significato che è possibile riscontrare anche nelle epistole di Seneca esprime ciò che a livello ontologico Heidegger comprende „progetto gettato“.

⁷⁰³ EeT, p. 196; trad. it., p. 245.

La struttura della cura porta in sé l'apertura, con la quale si raggiunge il fenomeno originario della verità, che Heidegger individua in una qualità fondamentale dell'esserci. Egli infatti ritiene che in quanto aperto l'esserci sia essenzialmente „vero”, ovvero sia che „l'esserci è ‘nella verità’ e questo significa per lui che dell'esserci „fa parte l'apertura del suo essere più proprio”⁷⁰⁴. Tale apertura è essenzialmente effettiva, in quanto è caratterizzata dall'essere-gettato, cioè dall'essere „già sempre in un determinato modo e presso una determinata cerchia di determinati enti intramondani”⁷⁰⁵. Della costituzione d'esserci fa parte però allo stesso tempo anche il progetto, cioè „l'aprente essere per il proprio poter essere”⁷⁰⁶, attraverso cui l'esserci „può comprendersi a partire dal mondo e dagli altri oppure dal suo poter essere più proprio”⁷⁰⁷. Solo nel secondo caso esso rivela „il fenomeno della verità più rigorosamente originario nel modo dell'autenticità”⁷⁰⁸. Heidegger definisce questa apertura originaria „verità dell'esistenza”. Come abbiamo visto però della costituzione dell'esserci fa parte anche la deiezione, attraverso la quale l'esserci si perde nel suo mondo, immedesimandosi nello stato interpretativo pubblico e smarrendo in questo modo la possibilità di progettarsi. Pertanto Heidegger afferma che „*essendo l'esserci essenzialmente deiettivo, esso, a causa della costituzione del suo essere, è nella ‘non verità’*”⁷⁰⁹. Nonostante egli specifichi che „questa espressione, come quella di ‘deiezione’, sia usata in senso ontologico” e che „ogni ‘valutazione’ negativa di natura ontica è estranea all'analitica esistenziale”⁷¹⁰, quando afferma che „l'esserci è nella verità” porta con sé cooriginariamente: „l'esserci è nella non verità”⁷¹¹, sembra riportare sul piano della dinamica dell'esistenza il principio luterano della contemporaneità di uomo giusto e peccatore.

Per quanto la quotidianità rappresenti l'essere innanzitutto e per-lo-più attraverso cui accedere alla struttura dell'esistenza, pertanto è chiaro che dal punto di vista „ontologico” e, solo secondo Heidegger avalutativo, l'apertura viene prima della chiusura. Egli infatti sottolinea: „è soltanto in quanto aperto che l'esserci è anche chiuso; ed è soltanto perché con l'esserci è già sempre scoperto l'ente intramondano che tale ente può essere nascosto o contraffatto quando è incontrato nel mondo”⁷¹². Riprendendo la funzione metodologica attribuita precedentemente alla *phronesis* egli pertanto conclude che „stando così le cose, l'esserci, deve, per essenza, riappropriarsi esplicitamente anche di quanto ha già scoperto, *contro* la parvenza e la contraffazione, e deve sempre nuovamente riassicurarsi della scoperta fatta”⁷¹³ e questo significa che „la verità deve essere strappata all'ente”⁷¹⁴, il quale deve essere „sottratto a forza all'essere nascosto”⁷¹⁵.

Da un lato quindi Heidegger presenta una coappartenenza di verità e non verità, dall'altra una sorta di gerarchia „ontologica”. Ma come si rapportano effettivamente fra loro queste due dimensioni dell'esistenza?

⁷⁰⁴ *Ivi*, p. 221; trad. it., p. 272.

⁷⁰⁵ *Ibidem*.

⁷⁰⁶ *Ibidem*.

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

⁷⁰⁸ *Ibidem*.

⁷⁰⁹ *EeT*, p. 222; trad. it., p. 273.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

⁷¹¹ *Ibidem*.

⁷¹² *Ibidem*.

⁷¹³ *Ibidem*.

⁷¹⁴ *Ibidem*.

⁷¹⁵ *Ibidem*.

Capitolo II Dall'esistenza inautentica all'esistenza autentica

1. In cammino verso l'esistenza autentica

Heidegger affronta questa questione nella seconda sezione di *Essere e Tempo*, dedicata non più alla comprensione della costituzione concreta dell'esistenza nell'articolazione delle sue strutture essenziali, ma al poter-essere-un-tutto dell'esserci. In questo modo egli passa dalla comprensione della struttura dell'esistenza – il che-cosa - alla questione della possibilità dell'esistenza autentica⁷¹⁶ - il come. In questo modo si attua un mutamento di prospettiva che sembra corrispondere al passaggio, rilevato dallo stesso Heidegger nel X libro delle *Confessioni*, dalla domanda sul che cosa è Dio a quella su come sia possibile accedervi, laddove non è più Dio ad essere cercato, quanto l'autentica dimensione dell'esistenza.

È nella tematizzazione di questo passaggio che si rendono riconoscibili gli stimoli forniti da Kierkegaard⁷¹⁷ sul percorso tracciato da Lutero lungo il quale Aristotele ha assunto la funzione di modello.

Heidegger ha affrontato fino ad adesso il problema dell'essere-un-tutto da parte dell'esserci, in un primo momento come „un problema meramente teoretico e di metodo“⁷¹⁸, finalizzato a raggiungere „una datità completa di tutto l'esserci“⁷¹⁹. In corso d'opera, però, aprendo una breccia all'interno della mera determinazione ontologica dell'esistenza, rileverà il significato „effettivo esistentivo“ dell'inautenticità che l'esserci risolve solo come deciso.

Egli ha assunto come filo conduttore dell'analitica esistenziale „l'idea dell'esistenza come il poter-essere comprendente cui ne va sempre del suo essere stesso“⁷²⁰, che, in quanto sempre mio, è stato caratterizzato come „libero per l'autenticità, l'inautenticità o la loro indifferenza modale“⁷²¹. Fino ad adesso però l'analisi si è mossa soltanto nel campo dell'analisi dell'esistere o indifferente o inautentico, senza riuscire a pervenire all'esserci totale e autentico.

Heidegger afferma pertanto che „se l'interpretazione dell'essere dell'esserci [...] vuole farsi originaria, dovrà, prima di tutto, porre esistenzialmente in luce l'essere dell'esserci quanto alle possibilità che esso porta con sé dell'autenticità e della totalità“⁷²²; considerando come originaria quella comprensione che „abbia portato nella pre-disponibilità il tutto dell'ente tematico“⁷²³. Tale „tutto“ indica sia l'esserci „dal suo 'inizio' alla sua 'fine'“⁷²⁴, sia l'esserci nell'insieme della sua dimensione autentica e inautentica.

Heidegger chiarisce il poter-essere-un-tutto autentico dell'esserci attraverso l'analisi del *concetto esistenziale della morte*. È l'essere dinnanzi alla morte, compreso in modo esistenziale, a rendere possibile uno sguardo sul tutto dell'esistenza, ponendola

⁷¹⁶ Questo mutamento di impostazione e di formulazione della domanda rispecchia il mutamento di prospettiva che Heidegger ha rilevato anche nell'analisi del X libro delle *Confessioni* di Agostino, in cui dalla domanda “che cosa è Dio” e dove lo trovo si passa alla questione di “come posso giungere a Dio”.

⁷¹⁷ Cfr. HGA 63, p. 7.

⁷¹⁸ *Ivi*, p. 232; trad. it., p. 284.

⁷¹⁹ *Ibidem*.

⁷²⁰ *Ivi*, p. 233; trad. it., p. 285.

⁷²¹ *Ibidem*.

⁷²² *Ivi*, p. 234; trad. it., p. 286.

⁷²³ *Ivi*, p. 232; trad. it., p. 284.

⁷²⁴ *Ivi*, p. 233; trad. it., p. 285.

contemporaneamente dinnanzi alla possibilità di pervenire ad una dimensione autentica⁷²⁵.

Impostando la sua analisi, Heidegger sembra essere consapevole della necessità di un criterio in base al quale determinare l'autenticità dell'esistenza, quando chiede: „come potrà essere determinata, in linea generale l'autenticità dell'esistenza se non rispetto all'esistere autentico? Ma dove prenderemo il criterio per rintracciarlo?“⁷²⁶. Ciò nonostante, egli sgombra il campo da ogni possibilità di poter rintracciare tale criterio in modo univoco, quando afferma: „Evidentemente è l'esserci stesso che deve offrire nel suo essere la possibilità e la modalità della sua esistenza autentica, dato che essa non può essere imposta all'esserci onticamente né può essere fabbricata ontologicamente“⁷²⁷. Spostando l'attenzione dal piano della conoscenza al piano dell'esistenza, Heidegger sottolinea come „l'attestazione di un poter-essere-autentico [sia] offerta dalla coscienza“ e come „il poter-essere-autentico dell'esserci consiste nel voler-aver-coscienza“⁷²⁸. È attraverso la comprensione esistenziale sia del fenomeno della morte che di quello della coscienza che bisognerà passare per comprendere questa trasposizione.

2. Il morire come determinazione dell'essere più proprio dell'esserci.

Heidegger afferma di aver dedotto il fenomeno ontologico della morte „dalle strutture dell'esserci precedentemente analizzate“, „senza costrizioni esterne“⁷²⁹ e senza far riferimento ad „un ideale esistentivo ‘oggettivo’“. Di fatto però come è stato rilevato nella comprensione esistenziale della morte converge il tema luterano dell'annullamento dell'uomo attraverso la croce, reinterpretato su base ontologica attraverso il ricorso al concetto aristotelico del *telos-teleion*. Qui di seguito si metterà in evidenza poi come Heidegger attinga alle fondamentali strutture di pensiero presenti nelle lettere paoline ai Tessalonicesi per la determinazione dell'atteggiamento dell'esserci rispetto alla morte.

Heidegger si è soffermato sul concetto aristotelico di *telos teleion*, in alcune riflessioni a margine della definizione dell'*agathon* come autentico carattere d'essere dell'uomo, nella lezione sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*. In essa il *telos teleion* era stato definito come il fine, nel senso del limite oltre il quale non è possibile procedere che, allo stesso tempo, determina ciò di cui è fine. Una particolare modalità di tale fine era stata individuata nella morte, la quale, sulla base della definizione aristotelica data in *Met-* 5/16, era stata definita come fine della vita, nel senso del suo compimento, ovvero come ciò che non fa scomparire ciò di cui è fine, ma lo mantiene in esso e lo determina.

Nell'analitica esistenziale partendo da tali riflessioni Heidegger sottolinea come la morte non debba essere compresa come la fine della vita il cui raggiungimento implica „la perdita dell'essere del Ci“⁷³⁰. La morte piuttosto è il compimento dell'esserci nel senso del *telos*: essa lo determina e quindi lo definisce. Relativamente all'esserci, essere alla fine [*das Zu-Ende-sein*] significa *Sein zum Ende*. Il significato esistenziale della fine emerge dal duplice significato della preposizione tedesca *zu*, che indica il complemento di moto a luogo, il verso cui, e il fine, il per-cui. *Sein-zum-Tode* è quindi

⁷²⁵ Un'analisi del rapporto fra fenomeno della morte e etica è attuata in M. BEUCHOT, *Hermeneutica de la muerte y opcion etica en Heidegger*, in „Revista de filosofia“, Mexico, 19 (1986), pp. 211-223.

⁷²⁶ *Ivi*, p. 234; trad. it., p. 286.

⁷²⁷ *Ibidem*.

⁷²⁸ *Ivi*, p. 234; trad. it., p. 287.

⁷²⁹ *Ivi*, p. 265; trad. it., p. 322.

⁷³⁰ *Ivi*, p. 237; trad. it., p. 291.

l'essere-per-la-morte-e-verso-di-essa. La morte è la fine della vita nel senso del *telos*, l'esserci tende verso questa possibilità e si definisce attraverso di essa.

Heidegger chiarifica questo specifico senso dell'essere-per/verso-la-fine partendo da un approfondimento della definizione dell'esserci come cura e della sua interna articolazione in esistenza, effettività e deiezione. Attraverso tale analisi „l'essere-per-la-fine si rivela fenomenicamente come l'essere per la possibilità dell'esserci più caratteristica e specifica”⁷³¹.

Relativamente alla dimensione dell'esistenza che si esprime nel momento strutturale della cura dell'essere-avanti-a-sé, la morte è „la possibilità di non-poter-più-esserci”⁷³², ovvero „la possibilità della pura e semplice impossibilità dell'esserci”⁷³³. In quanto esiste, l'esserci è gettato in questa possibilità, pur non avendone una conoscenza specifica, se non nella situazione emotiva dell'angoscia, che è la specifica „apertura dell'esserci al suo esistere come essere-gettato *per* la propria fine”⁷³⁴. Relativamente alla dimensione deietta della fine, Heidegger afferma:

La constatazione che in linea di fatto molti uomini, innanzitutto e per lo più, non sanno nulla della morte, non può essere addotta a prova che l'essere-per-la-morte non appartiene 'universalmente' all'esserci, ma vale piuttosto come prova del fatto che l'esserci, innanzitutto e per lo più copre il più proprio essere-per-la-morte, fuggendo dinnanzi ad esso. L'esserci muore effettivamente fin che c'è, ma, innanzitutto e per lo più, nella maniera della *deiezione*⁷³⁵.

È questo modo deietto di relazionarsi alla morte a fornire delle indicazioni circa il suo *fenomeno autentico esistenziale*. Secondo la comprensione quotidiana e media dell'esistenza, prima o poi tutti muoiono: „si muore”. Dicendo „si muore”, „la morte è concepita come qualcosa di indeterminato, che, certamente, un giorno o l'altro finirà per accadere, ma che, per intanto *non è ancora presente* e quindi non ci minaccia”⁷³⁶. In questo modo il morire è livellato ad un evento che certamente riguarda l'esserci, ma non concerne nessuno in proprio. Questo equivoco, che nasce dalla „tentazione di coprire a se stesso l'essere-per-la-morte più proprio”⁷³⁷, ha un effetto tranquillizzante riguardo alla morte che determina anche il modo „in cui ci *si* deve, in generale, comportare dinnanzi [ad essa]”⁷³⁸. Il *si* non ha il *coraggio* dell'angoscia dinnanzi alla morte e interpreta tale angoscia come una paura che va superata. „Ciò che 'si addice', secondo il tacito decreto del *Si*, è la tranquillità indifferente di fronte al 'fatto' che si muore”⁷³⁹. Questa indifferenza ha un effetto *estranante* rispetto alle possibilità più proprie dell'esserci che possono invece essere aperte nella situazione emotiva dell'angoscia, la quale conduce l'esserci davanti a se stesso, rimettendolo alla sua possibilità insuperabile. Heidegger però sottolinea che „anche nella quotidianità media, l'esserci si muove costantemente in questo poter essere più proprio, incondizionato e insuperabile, sia pure solo nel modo del prendersi cura di una indifferenza opaca CONTRO la possibilità estrema della propria esistenza”⁷⁴⁰.

Definendolo per differenza rispetto all'interpretazione quotidiana fin'ora delineata, il concetto ontologico esistenziale integrale della morte viene riassunto da Heidegger in

⁷³¹ *Ivi*, p. 250; trad. it., p. 306.

⁷³² *Ibidem*.

⁷³³ *Ibidem*.

⁷³⁴ *Ibidem*.

⁷³⁵ *Ivi*, p. 251; trad. it., p. 307.

⁷³⁶ *Ivi*, p. 253; trad. it., p. 308.

⁷³⁷ *Ivi*, p. 254; trad. it., p. 309.

⁷³⁸ *Ivi*, p. 254; trad. it., p. 310.

⁷³⁹ *Ibidem*.

⁷⁴⁰ *Ibidem*.

questi termini: „La morte, come fine dell'esserci, è la possibilità dell'esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile⁷⁴¹. Questa possibilità „deve essere compresa proprio come possibilità, deve essere posta in atto come possibilità e in ogni comportamento verso di essa deve essere sopportata come possibilità⁷⁴².

Forte della sua interpretazione del fenomeno dell'attesa della *parousia* nelle lettere paoline ai Tessalonicesi, Heidegger individua il modo autentico di rapportarsi alla morte come possibilità nel fenomeno dell'anticipazione. L'esserci infatti non può rapportarsi alla morte come ad una possibilità che va realizzata. Tale realizzazione coinciderebbe con il suicidio⁷⁴³ e implicherebbe l'annullamento della possibilità in quanto possibilità. Nel „pensare alla morte”, nel lambiccarsi il cervello sul suo come, sul suo quando e sul suo perché, invece, non si priva la morte del suo carattere di possibilità, in quanto essa effettivamente è vista come qualcosa che verrà, ma la si svuota del suo significato „tentando di controllarla per mezzo di calcoli⁷⁴⁴. Neanche l'attesa può essere il modo in cui l'esserci si rapporta alla morte come sua possibilità autentica. L'attesa è infatti sempre attesa di qualcosa e blocca il possibile in quanto tale in tutta la sua apertura. Come Heidegger sa dalla Lettera ai Tessalonicesi coloro che attendono la *parousia* e si tranquillizzano di fronte al suo non essere ancora presente sono sorpresi dall'arrivo del Signore come ladri nella notte. L'attesa è una modalità teoretica di rapportarsi a ciò che si manifesta che si risolve nell'“*essere attento*“ alla possibilità. In questo modo però „ha luogo un allontanamento dal possibile“ che implica un radicamento nel reale che funge da orizzonte a partire dal quale ci si attende ciò che è atteso. Muovendo dal reale e tendendo ad esso, il possibile è risolto nel reale che ci si attende⁷⁴⁵. Ogni attesa, in quanto attesa di qualcosa di specifico, pertanto blocca la possibilità e l'annulla in quanto tale. Di conseguenza, attendere la morte significa smettere di vivere.

Nel fenomeno dell'anticipazione, invece, la morte viene compresa come possibilità, viene posta in atto e *sopportata come possibilità*. Nell'anticipazione la vicinanza massima dell'essere-per-la-morte coincide con la sua lontananza massima da ogni realtà. Quanto più autenticamente viene compresa la morte in quanto possibilità, tanto più essa emerge come „l'impossibilità dell'esistenza in generale⁷⁴⁶. La morte in quanto possibilità non offre niente da realizzare all'uomo, ma è la possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento verso ogni esistere. „L'essere-per-la-morte, come anticipazione della possibilità, *rende possibile la possibilità* e la rende libera come tale⁷⁴⁷.

È l'anticipazione a far emergere la morte come la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, certa e indeterminata dell'esserci. L'essere-per-la-morte apre all'esserci il poter-essere più proprio nel quale ne va pienamente del suo essere. Attraverso l'anticipazione della morte l'esserci è sottratto al Si. La possibilità più propria infatti appare come *incondizionata*, in quanto l'esserci ha da assumere esclusivamente da se stesso quel poter-essere in cui ne va del suo poter-essere più proprio. La morte non appartiene indifferentemente all'insieme degli esserci, ma pretende l'esserci nel suo isolamento. In questo modo, l'anticipazione della possibilità incondizionata conferisce all'ente anticipante la possibilità di assumere il suo essere più proprio da se stesso e a partire da se stesso. „L'essere può essere autenticamente se stesso solo se si rende autenticamente possibile per ciò⁷⁴⁸.

⁷⁴¹ *Ivi*, p. 258; trad. it., p. 315.

⁷⁴² *Ibidem*.

⁷⁴³ Cfr.: Löwith.

⁷⁴⁴ EeT, p. 262; trad. it., p. 318.

⁷⁴⁵ *Ibidem*.

⁷⁴⁶ *Ivi*, p. 263; trad. it., p. 319.

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

⁷⁴⁸ *Ivi*, p. 262; trad. it., p. 320.

La possibilità più propria e incondizionata è allo stesso tempo *insuperabile*. Posto dinnanzi a tale insuperabilità in modo autentico l'esserci assume il compito della propria irripetibile singolarità. Attraverso l'anticipazione esso infatti non evade l'insuperabilità come fa l'essere-per-la-morte inautentico, ma si rende libero per essa. „L'anticipante farsi libero per la propria morte affranca dalla dispersione nelle possibilità che si presentano casualmente, in modo che le *possibilità effettive*, cioè situate al di qua di quella insuperabile, possono essere *comprese e scelte autenticamente*“⁷⁴⁹. Giocando intorno al duplice significato del termine „*Selbstaufgabe*“, auto annullamento e compito di sé stesso, Heidegger afferma che, trovandosi dinnanzi alla possibilità della propria dissoluzione e scomparsa, l'esserci si assume come compito e dissolve „ogni solidificazione su posizioni esistenziali raggiunte“⁷⁵⁰. Riferendosi esplicitamente a Nietzsche, egli poi sottolinea:

Anticipandosi, l'esserci si garantisce dal cadere dietro a se stesso e alle spalle del poter-essere già compreso e dal 'divenire troppo vecchio per le sue vittorie' (Nietzsche). Libero per le possibilità più proprie e determinate a partire dalla fine, cioè comprese come finite, l'esserci sfugge dal pericolo di disconoscere, a causa della comprensione finita propria dell'esistenza, le possibilità esistenziali degli altri che esulano da tale comprensione; oppure, misconoscendole, di ricondurle alle proprie, per sfuggire così alla singolarità assoluta della propria effettiva esistenza⁷⁵¹.

La scelta della propria singolarità dinnanzi a cui ci pone l'esperienza dell'insuperabilità della morte apre l'esserci contemporaneamente alla consapevolezza del „poter-essere degli altri che ci con-sono“⁷⁵² e lo pone dinnanzi alla „possibilità di esistere concretamente come *poter-essere totale*“⁷⁵³.

Questa possibilità più propria, incondizionata e insuperabile appare attraverso l'anticipazione come *certa*, seppure questa certezza non rientri nell'ordine dell'evidenza delle semplici presenze e non possa essere raggiunta mediante il calcolo statistico dei casi di morte registrati, ma è la certezza nell'essere-nel-mondo stesso, caratterizzata in tutte e per tutto da indeterminatezza. La possibilità più propria, incondizionata, insuperabile e certa è, quindi, quanto alla certezza, *indeterminata*. La morte infatti incombe come una minaccia certa, ma indeterminata rispetto al suo quando.

L'anticipazione della morte, così compresa, pone dinnanzi ad una possibilità propria (la morte non è un'esperienza interscambiabile), incondizionata (la morte è l'estrema possibilità), insuperabile (la morte è un'esperienza inderogabile), certa (la morte riguarda tutti) e indeterminata (la morte colpisce certamente anche se non si sa quando). Questa anticipazione del proprio autentico limite pone l'esserci di fronte alla possibilità di essere se-stesso in modo autentico.

La costante minaccia della fine e l'indeterminazione di tale certezza infatti si esprimono nella situazione emotiva dell'angoscia che nasce dal trovarsi „di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza“⁷⁵⁴. Questa autentica inquietudine porta l'esserci dinnanzi alla possibilità di un cambiamento che coinvolge l'intera esistenza: angosciandosi per il poter-essere dell'ente così costituito l'angoscia „ne apre in tal modo la possibilità estrema“⁷⁵⁵. Essa infatti „svela all'esserci la dispersione del si-stesso e, sottraendolo fino in fondo al prendente cura avente cura, lo

⁷⁴⁹ *Ivi*, p. 263; trad. it., p. 321.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

⁷⁵² *Ibidem*.

⁷⁵³ *Ibidem*.

⁷⁵⁴ *Ivi*, p. 266; trad. it., p. 323.

⁷⁵⁵ *Ibidem*.

pone dinnanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: la libertà per la morte⁷⁵⁶.

Questa possibilità ontologica dell'essere *libero* per la propria morte viene attestata sul piano esistitivo, non solo come possibile, ma anche come richiesta dall'esserci stesso. Heidegger infatti sostiene che non solo l'assunzione del limite e l'apertura all'autenticità sono possibili, ma che esse sono di fatto anche volute e desiderate dall'esserci. In questo modo ritorna ancora la dinamica descritta da Agostino: gli uomini amano la verità, non vogliono essere ingannati. Lo sfondo teologico del discorso emerge chiaramente quando Heidegger rintraccia la possibilità ontica corrispondente all'essere-per-la-morte autentica nel fenomeno della la voce della coscienza.

3. La voce della coscienza e la decisione esistenziale.

L'esserci è posto dinnanzi alla possibilità di poter-essere se stesso in modo autentico attraverso l'anticipazione dell'essere-per-la-morte. Tale poter-essere se stesso autentico, in quanto modificazione esistitiva del Si-stesso, si manifesta come un capovolgimento della modalità fondamentale d'essere del Si. Tale capovolgimento deve avvenire attraverso la ripresa di quella dimensione autentica perduta nella dimensione del Si⁷⁵⁷, che Heidegger in questo contesto, così descrive:

Con la perdizione dell'esserci nel Si, tutto è deciso circa il poter-essere dell'esserci più prossimo ed effettivo, cioè circa i *compiti, le regole, le misure, l'urgenza e la portata* dell'essere-nel-mondo prendente e avente cura. Il Si ha già sempre esonerato l'esserci dalla comprensione genuina di questa possibilità di essere. Il Si nasconde la tacita sottrazione che esso compie della *scelta* esplicita di queste possibilità⁷⁵⁸.

Se il Si-stesso si identifica innanzitutto e per lo più con questo declinare ogni responsabilità attraverso l'assunzione di norme prestabilite e generalmente accettate, per differenza, la ripresa dell'essere se-stesso autentico „deve aver luogo come *ripresa della scelta*“⁷⁵⁹, ovvero sia come „*scelta di questa scelta stessa*“, una decisione per un poter-essere fondato nel proprio se-stesso⁷⁶⁰. Come l'individuo kierkegaardiano se vuole divenire „etico“ deve scegliere „la realtà della scelta“, così anche l'esserci rende possibile a se stesso il proprio poter-essere autentico⁷⁶¹, scegliendo la scelta.

⁷⁵⁶ *Ibidem.*

⁷⁵⁷ Anche Kierkegaard definisce la dimensione “inautentica“, che per lui è rappresentata come esistenza estetica come un sottrarsi alla scelta. Se l'uomo estetico perde l'attimo della decisione „alla fine giunge un momento in cui non ha più la libertà della scelta, non perché ha scelto, ma perché non l'ha fatto, il che si può anche esprimere così: perché gli altri hanno scelto per lui, perché ha perso se stesso“ (Cfr. Aut-Aut, p. 11). La concezione estetica impedisce una scelta. Anche Kierkegaard però sottolinea come la scelta non sia scelta di qualcosa. La scelta però non è per Kierkegaard scelta della scelta, ma scelta dell'etica. Quindi è immediatamente scelta di una modalità. Kierkegaard afferma: „Ciò che appare come mio aut-aut è l'etica. Perciò non si può ancora parlare della scelta di qualche cosa, non si può ancora parlare della realtà di ciò che è stato scelto, ma della realtà dello scegliere“ (Aut-Aut, p. 26). perciò in Heidegger lo stacco dalla teologia cristiana è netto. Löwith qui ha ragione nel saggio sul decisionismo occasionale di Carl Schmitt a notare questo punto di differenza tra il decisionismo e Kierkegaard

⁷⁵⁸ EeT, p. 268; trad. it., p. 325. Il corsivo è mio.

⁷⁵⁹ *Ibidem.*

⁷⁶⁰ *Ibidem.*

⁷⁶¹ Siamo ancora una volta di fronte al tema kierkegaardiano per eccellenza: la scelta. Cfr. Aut-Aut, p. 15: „Scegliere è soprattutto una espressione rigorosa ed effettiva dell'etica. Sempre quando nel senso più rigido si parla di un aut-aut, si può essere certi che è in gioco anche l'etica. L'unico aut-aut assoluto che esista è la scelta fra bene e male, ma anche questo è assolutamente etico. La scelta estetica o è

Ora, secondo Heidegger, l'attestazione della possibilità del poter-essere se-stesso autentico è data da quel fenomeno che nell'interpretazione quotidiana dell'esserci viene identificato nella voce della coscienza⁷⁶². È la voce della coscienza che spinge l'esserci alla scelta di se stesso e quindi al suo se-stesso autentico.

Heidegger considera la coscienza come un modo di essere dell'esserci, un fatto dell'esistenza effettiva che non va confermato da prove e controprove di alcun genere, ma va compreso nella sua struttura formale. In quanto tale, la coscienza è ciò che „dà qualcosa a conoscere. [Essa] apre e appartiene perciò alla cerchia dei fenomeni esistenziali che costituiscono l'essere del Ci in quanto apertura“⁷⁶³.

Utilizzando un metodo già sperimentato, Heidegger perviene alla determinazione del fenomeno esistenziale della coscienza in quanto apertura, attraverso il capovolgimento di alcuni aspetti deietti e quotidiani dell'apertura stessa. Nella quotidianità l'esserci si comprende a partire dallo stato interpretativo pubblico del Si, in quanto sta a sentire ciò che si dice: „perso nella pubblicità del Si e nelle sue chiacchiere, l'esserci *non ascolta* più il proprio se-stesso, smarrito come è nel dar retta al Si-stesso“⁷⁶⁴.

L'esserci può ritrovare quel se-stesso che ha trascurato di sentire dando *ascolto* al Si, prestando attenzione ad una *chiamata* „le cui caratteristiche siano radicalmente opposte a quelle del *sentire* che definisce la perdizione del Si“⁷⁶⁵. Questo significa che „poiché quest'ultimo sentire è stordito dal 'chiasso' e dalla rumorosa equivocità della chiacchiera ogni giorno 'nuova', la chiamata dovrà farsi sentire silenziosamente, inequivocabilmente e senza appiglio per la curiosità“⁷⁶⁶. Secondo Heidegger, „chi dà a comprendere chiamando in questo modo non è altro che la coscienza“⁷⁶⁷.

Essa è un modo del discorso, non necessariamente articolato verbalmente, in cui il se-stesso è richiamato a se-stesso. La coscienza parla nel modo del silenzio; essa non dice *nulla* al se-stesso che viene richiamato, ma lo ridesta a se-stesso, cioè al suo proprio poter-essere. La coscienza è „il risveglio del se-stesso al suo poter-essere se-stesso, e perciò una chiamata dell'esserci di fronte alle proprie possibilità“⁷⁶⁸, anche se „*il che-cosa di queste possibilità resta vuoto e indeterminato*“⁷⁶⁹.

Heidegger sottolinea come quella che appare come una voce estranea che sovrasta l'esserci, in realtà non sia altro che la voce dell'esserci nel suo sentirsi profondamente spaesato, in quanto originario e gettato essere-nel-mondo come non-sentirsi-a-casa-propria⁷⁷⁰. La chiamata pertanto avviene nel modo spaesato del tacere, la sua voce infatti „non giunge al richiamato insieme alle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo trae fuori da esse *richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente*“⁷⁷¹.

Coerentemente alle possibilità metodologiche a disposizione e conformemente ai compiti posti nell'analisi esistenziale, secondo Heidegger „ciò che può e deve essere determinato non è il contenuto esistentivo contingente delle singole chiamate nei singoli

contemporaneamente spontanea, e perciò non è una scelta o si perde nella molteplicità“. La vera scelta è quella etica e quindi quella assoluta.

⁷⁶² J. Brejda, mette in evidenza come già nell'orizzonte concettuale di Paolo, l'autorità della voce della coscienza sostituisca quella che nel mondo ebraico era stata l'autorità della legge, basando quest'affermazione su Rom, 2. In questo modo mette in evidenza la concezione ebraica del tempo del *kairos* conforme al compimento. Cfr. J. BREJDAK, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt a. M, Lang, 1996, p. 55.

⁷⁶³ EeT, p. 270; trad. it., p. 328.

⁷⁶⁴ *Ivi*, p. 271; trad. it., p. 329.

⁷⁶⁵ *Ibidem*.

⁷⁶⁶ *Ibidem*.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

⁷⁶⁸ *Ivi*, p. 274; trad. it., p. 332.

⁷⁶⁹ *Ivi*, p. 275; trad. it., p. 333.

⁷⁷⁰ *Ivi*, p.277; trad. it., p. 335.

⁷⁷¹ *Ivi*, p. 278; trad. it., p. 336.

esserci, ma ciò che rientra nella condizione esistenziale della possibilità del poter-essere effettivo esistentivo⁷⁷².

Tale condizione viene identificata nell'essere colpevole compreso in modo autenticamente esistenziale. Il legame con la tradizione teologica è evidente e, nello specifico, proprio la radice paolino-luterana non può passare in sordina, se si considera che Heidegger ritiene che la colpa possa essere compresa esistenzialmente se viene „sciolta dal riferimento al dovere e alla legge⁷⁷³ e se si comprende „il carattere del non” che l'idea di colpa porta essenzialmente con sé⁷⁷⁴.

Heidegger definisce l'idea formale dell'essere colpevole come „essere fondamento di un essere che è determinato da un 'non', cioè essere fondamento di una nullità⁷⁷⁵, più precisamente: „l'essere (nullo) fondamento di una nullità⁷⁷⁶. Egli comprende questa definizione formale a partire dall'essenza dell'esserci, determinata in quanto cura, nella sua articolazione di effettività, esistenza e deiezione. L'esserci è „nullo fondamento”, perché può essere fondamento del proprio poter essere solo a partire dal proprio essere-gettato. Ma l'esserci non può essere signore di tale gettatezza. Esso è fondamento di una nullità in quanto, come poter-essere, è „sempre in una o in un'altra possibilità; non è mai l'una e l'altra, perché nel progetto esistentivo ha sempre rinunciato ad una⁷⁷⁷. Da ciò deriva che „il progetto, in quanto gettato, non è soltanto determinato dalla nullità dell'essere-fondamento, ma è essenzialmente nullo proprio in quanto progetto⁷⁷⁸. Questa nullità è il fondamento della possibilità della nullità dell'esserci non-autentico della deiezione, in cui esso già da sempre effettivamente è.

Heidegger sottolinea pertanto che l'essere dell'esserci è nullo precedentemente al suo stesso progettare e quindi la nullità non ha il carattere della „manchevolezza rispetto ad un ideale proclamato e mai raggiunto⁷⁷⁹. Al contrario „questo essere colpevole costituisce la condizione ontologica della possibilità dell'esserci di potere, esistendo, divenire colpevole“, è cioè „la condizione essenziale della possibilità del bene e del male 'morale', della moralità in generale e della possibilità delle sue modificazioni particolari⁷⁸⁰. In quanto nullo fondamento di una nullità l'esserci è ontologicamente inadeguato all'adempimento della legge: è nullo, senza fondamento, ma soprattutto fonda nullità.

La voce della coscienza, che indica in direzione dell'autentico essere colpevole in quanto nullo fondamento di una nullità, viene dallo spaesamento e richiama l'esserci dinnanzi al suo proprio poter-essere. Tale richiamo viene definito da Heidegger come „un richiamare-in-dietro-chiamando-innanzi“: „indietro: nell'essere-gettato, per comprenderlo come nullo fondamento che l'esserci, esistendo, ha da assumere“; „innanzi: alla possibilità di assumere, esistendo, quell'ente gettato che l'esserci è⁷⁸¹. Ascoltando questo richiamo l'esserci può divenire colpevole nel modo più proprio ed

⁷⁷² *Ivi*, p.280; trad. it., p. 339.

⁷⁷³ *EeT*, p. 282; trad. it., p. 343.

⁷⁷⁴ Ne *L'Essere e il Nulla*, Sartre rileva come „a dire il vero, [questa] descrizione di Heidegger lascia troppo chiaramente apparire la preoccupazione di fondare ontologicamente un'etica, di cui pretende di non preoccuparsi, come anche di conciliare il suo umanismo con il senso religioso del trascendente“ (J.P. SARTRE, *L'Essere e il Nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 118).

⁷⁷⁵ *EeT*, p. 282; trad. it., p. 343.

⁷⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁷⁸ *Ivi*, p.284; trad. it., p. 345.

⁷⁷⁹ *Ibidem*.

⁷⁸⁰ *Ivi*, p. 287; trad. it., p. 347. Anche Kierkegaard mette in evidenza come la scelta non sia fra il bene e il male: „Il mio aut-aut non indica la scelta fra il bene e il male; indica la scelta con la quale ci si sottopone o non ci si sottopone al contrasto fra bene e male“ (Aut-Aut, p. 17).

⁷⁸¹ *Ivi*, p.288; trad. it., p. 348.

autentico e progettarsi nel suo essere più proprio. „L'esserci che comprende la chiamata, ascoltando ubbidisce alla possibilità più propria della sua esistenza. Ha scelto se stesso“⁷⁸².

Con questa scelta, l'esserci rende possibile a se stesso quel più proprio essere-colpevole che resta invece nascosto al Si-stesso. Quest'ultimo infatti „non conosce che l'ottemperanza o la violazione di regole pratiche e norme pubbliche“ e „procede computando manchevolezze ed escogitando compromessi“⁷⁸³. Al contrario, „la comprensione della chiamata è una scelta; non però della coscienza che, in quanto tale, non può essere scelta“, ma del voler-aver-coscienza, il quale rappresenta „il presupposto esistente più originario per la possibilità del divenire colpevole effettivo“⁷⁸⁴. Comprendendo la chiamata, l'esserci lascia agire in sé il se-stesso più proprio, a partire dal poter-essere che esso ha scelto e solo così può essere responsabile in senso proprio ed adeguato, assumendo, come abbiamo visto, se stesso come compito⁷⁸⁵.

Relativamente alla tematica del divenire colpevole è chiaro il riferimento al tema kierkegaardiano del pentimento e della conseguente scelta di se stesso da parte dell'individuo come scelta che libera e pone dinanzi alla responsabilità. Kierkegaard infatti sostiene che nel pentimento assumo me stesso liberamente, liberandomi da me stesso. Nella scelta „l'individuo diventa cosciente di sé come questo determinato individuo, con queste doti, queste tendenze, queste passioni, questi ardori, influenzato da questo determinato ambiente, come questo determinato prodotto di un mondo circostante determinato. Mentre diventa cosciente di se in questo modo, egli assume tutto sotto la sua *responsabilità*“⁷⁸⁶. Tale responsabilità consiste nello scegliersi come prodotto. Come abbiamo visto per Heidegger, anche Kierkegaard considera questo scegliersi come un divenire compito a se stessi, ma – e in ciò si caratterizza la profonda differenza fra i due autori – tale compito consiste nell'amalgamare ciò che è casuale e ciò che è universale, ciò che è reale e ciò che è ideale. Secondo Kierkegaard „quando l'individuo ha conosciuto e scelto se stesso, egli sta per tradurre in realtà se stesso; ma poiché egli deve liberamente tradurre in realtà se stesso, egli deve sapere cosa deve tradurre in realtà. Quello che vuol tradurre in realtà è certamente se stesso, ma è il suo ideale, che egli in nessun altro luogo può avere se non in sé“⁷⁸⁷.

Heidegger esprimendo la medesima idea, ma senza riferimento all'universale e all'ideale afferma:

In virtù del modo di essere costituito da quell'esistenziale che è il progetto, l'Esserci è costantemente 'più' di quanto di fatto sarebbe qualora potesse o volesse prendersi in esame come semplice-presenza. Esso però non è mai più di quanto effettivamente sia, perché il poter essere rientra in linea essenziale nella sua effettività. Ma, in quanto poter-essere, non è mai neppure meno, perché ciò che nel suo poter-essere esso *non è ancora*, esistenzialmente lo è già. Soltanto perché l'essere del Ci trova la sua costituzione nella comprensione e nel carattere di progetto di essa, soltanto perché esso è ciò che diviene o non diviene, esso può, comprendendo, dire a se stesso: 'Divieni ciò che sei!'⁷⁸⁸.

⁷⁸² *Ivi*, p. 288; trad. it., pp. 248-249.

⁷⁸³ *Ivi*, p. 288; trad. it., p. 249.

⁷⁸⁴ *Ibidem*.

⁷⁸⁵ Partendo dalla constatazione di questo "primato" della coscienza, J. Brejdek sottolinea come „a chi vuole cercare di spiegare la mancanza di un'etica in Heidegger si deve obiettare che chi afferma l'autorità della coscienza non ha bisogno di un'etica“ (Brejdek, cit., p. 80).

⁷⁸⁶ Aut-Aut, p. 117.

⁷⁸⁷ Aut-Aut, p. 127. Cfr. Anche p. 27: „L'io sceglie se stesso, o piuttosto riceve se stesso. [...] L'uomo non diviene diverso da ciò che era prima, ma diventa solo se stesso; la coscienza si raccoglie e egli è se stesso“.

⁷⁸⁸ EeT, p. 145, trad. it., p. 184.

In altri termini, per Heidegger: „la chiamata non dà a conoscere un poter-essere *ideale e universale*: essa apre il poter-essere come poter-essere *singolarmente* individuato d'un esserci singolo⁷⁸⁹, che nel divenire se stesso non ha più nessun rapporto con l'universale.

4. *Decisione anticipatrice*

Heidegger ritiene che il poter-essere autentico dell'esserci attestato dalla coscienza deve essere compreso nella sua costituzione esistenziale, come decisione⁷⁹⁰, intesa come „il tacito ed angoscioso autoprogettarsi nel più proprio essere colpevole⁷⁹¹. Tale definizione si giustifica se si pensa che – come abbiamo visto –, relativamente alla situazione emotiva, il poter-essere autentico è costituito dall'angoscia, relativamente alla comprensione, esso è l'autoprogettarsi nell'essere-colpevole più proprio, relativamente al discorso, esso è silenzio.

Heidegger però sottolinea che „la decisione è autenticamente e totalmente ciò che essa può essere solo come decisione anticipatrice⁷⁹² e cioè come la decisione che nasce nella „situazione limite⁷⁹³ dell'anticipazione della fine. Alludendo al duplice significato del termine *wiederholen*, ripetere, ma anche riprendere, egli definisce la decisione indotta dall'anticipazione della morte *Wieder-holung*⁷⁹⁴, un riprendersi dalla perdizione del Si che avviene attraverso un tornare indietro ripetente. Tale decisione rappresenta una ripresa „radicale”, in cui l'esserci „assume autenticamente nella propria esistenza di essere il nullo fondamento della propria nullità⁷⁹⁵. In quanto deciso, l'esserci non si rifà a norme e regole codificate da altri e pedissequamente accettate, non si comporta più in modo abitudinario e routinario, ma assumendo su di sé l'essere la propria nullità, come l'individuo etico kierkegaardiano, diviene trasparente a se stesso.

Questo significa che „la decisione anticipatrice non è affatto un espediente per „aver ragione” della morte, ma è una comprensione che, facendo seguito alla chiamata della coscienza, offre alla morte la possibilità di *farsi padrona dell'esistenza* dell'esserci e di sottrarre decisamente quest'ultima a ogni nascondimento ed evasione⁷⁹⁶.

Il richiamo a I Cor, 20-27, passa difficilmente sotto silenzio quando Heidegger sottolinea che l'apertura autentica ottenuta mediante la decisione „modifica cooriginariamente la scoperta del 'mondo' in essa fondato e l'apertura del con-esserci con gli altri⁷⁹⁷. Egli poi specifica che „ciò non significa che il 'mondo' utilizzabile debba mutare quanto al suo 'contenuto' e che la cerchia degli altri subisca alterazioni, ma semplicemente che l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri vengono determinati dal *più proprio poter essere*⁷⁹⁸.

Con ciò, come Heidegger ha già constatato commentando la prima Lettera ai Corinzi, la decisione, così come l'anticipazione della *parousia*, „non scioglie l'esserci nel suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto⁷⁹⁹, „non implica cioè un

⁷⁸⁹ *Ivi*, p. 280; trad. it., p. 340.

⁷⁹⁰ Cfr.: G.TREIBER, *Philosophie der Existenz: das Entscheidungsproblem bei Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus*, Frankfurt a. M., Lang, 2000.

⁷⁹¹ *EeT*, p. 297; trad. it., p. 359.

⁷⁹² *Ivi*, p. 308; trad. it., p. 373.

⁷⁹³ *Ibidem*.

⁷⁹⁴ Come vedremo qui Heidegger sta pensando a Nietzsche e propone una versione esistenzialista dell'eterno ritorno.

⁷⁹⁵ *EeT*, p. 306; trad. it., p. 370.

⁷⁹⁶ *Ivi*, p. 309; trad. it., p. 374.

⁷⁹⁷ *Ivi*, p. 296; trad. it., p. 361.

⁷⁹⁸ *Ibidem*.

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

atteggiamento di distacco e di fuga dal mondo⁸⁰⁰, anzi porta il se-stesso ad essere presso l'utilizzabile, spingendolo nel con-essere avente cura degli altri e „porta l'esserci, affrancato da ogni illusione, nella decisione dell'agire”,⁸⁰¹.

È il rivolgimento interno all'esistenza a donare nuovo senso alla relazione al mondo; nei termini utilizzati nell'interpretazione di Paolo: „Tutto rimane come prima”, tuttavia il rapporto al mondo circostante, al mondo del sé e al mondo degli altri acquista il suo senso in base al nuovo orizzonte di compimento, determinato dalla conversione. Anche Kierkegaard sottolinea come „siccome l'etica giace nel più profondo dell'anima, non è sempre manifesta, e chi vive eticamente può fare le stesse identiche cose di chi vive esteticamente, tanto che per molto tempo ci si può ingannare; ma alla fine giunge il momento in cui appare che chi vive eticamente ha un confine che l'altro non conosce”⁸⁰².

Sgombrando il campo da qualsiasi dubbio circa l'esistenza di un criterio per determinare l'autenticità della decisione Heidegger afferma che la risposta alla domanda sul che-cosa e sul verso-che cosa della decisione „può essere data solo dal decidersi stesso”⁸⁰³: „si cadrebbe in una completa incomprensione del fenomeno della decisione se lo si intendesse semplicemente come l'*assunzione passiva di possibilità offerte e raccomandate*”⁸⁰⁴. Al contrario „il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettamento e la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive. La decisione è sicura di se stessa solo in quanto decidersi”⁸⁰⁵.

A questa „indeterminazione esistente”, questa indifferenza rispetto al contenuto della decisione, corrisponde una „determinatezza esistenziale”⁸⁰⁶, che ha luogo nell'essere chiamato dalla coscienza all'interno di una *situazione*. „La chiamata della coscienza, - infatti - risvegliando al poter-essere, non prospetta un vuoto ideale esistenziale, ma *chiama dentro la situazione*”⁸⁰⁷, progettandosi „in possibilità determinate ed effettive”⁸⁰⁸. In quanto deciso in una situazione, l'esserci quindi, lungi dal sottrarsi alla „realtà”, „scopre per la prima volta il *possibile effettivo* in modo tale da afferrarlo così come esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile *nel Si*”⁸⁰⁹.

La descrizione di tali singole possibilità esistente, così come anche la semplice individuazione di un'indicazione positiva data dalla coscienza, esula completamente dall'indagine heideggeriana dell'esistenza, rivolta solo ad identificare „il poter-essere autentico che l'esserci attesta da se-stesso e per se-stesso nella coscienza”⁸¹⁰. „Il problema del poter-essere-un-tutto-effettivo da parte dell'esserci è un problema effettivo-esistente” che, secondo Heidegger, l'esserci può risolvere solo „in quanto deciso”⁸¹¹. Il solo rilevare la mancanza di tale „positività”, pertanto, equivale ad un cercare „possibilità dell'agire”, via via disponibili e computabili”, che ha come conseguenza il subordinare „l'esistere dell'esserci all'idea di una condotta d'affari

⁸⁰⁰ *Ivi*, p. 309; trad. it., p. 374.

⁸⁰¹ *Ibidem*. Cfr. a questo proposito Kierkegaard: „Chi ha scelto se stesso diviene *eo ipso* attivo” (*Aut-Aut*, p. 94); non dimentica le cose del mondo. Vedi anche *Aut-Aut*, p. 103.

⁸⁰² *Aut-Aut*, p. 124.

⁸⁰³ *Ivi*, p. 296; trad. it., p. 361.

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

⁸⁰⁵ *Ibidem*.

Cfr. A questo proposito Kierkegaard: „Nello scegliere non importa tanto lo scegliere giusto quanto l'energia, la serietà ed il pathos col quale si sceglie” *Aut-Aut*, p. 15.

⁸⁰⁶ *Ivi*, p. 296; trad. it., p. 361.

⁸⁰⁷ *Ivi*, p. 300; trad. it., p. 363.

⁸⁰⁸ *Ivi*, p. 299; trad. it., p. 362.

⁸⁰⁹ *Ibidem*. Il corsivo è mio

⁸¹⁰ *Ivi*, p. 300; trad. it., p. 364.

⁸¹¹ *Ivi*, p. 299; trad. it., p. 373.

regolabile⁸¹². Il compito della coscienza invece non è quello di fornire „ingiunzioni pratiche di alcun genere, unicamente perché essa desta l'esserci all'esistenza, al suo poter-essere-se-stesso più proprio“. Fornendo l'ulteriore e definitiva conferma del rifiuto di ogni riferimento normativo dell'agire, Heidegger afferma:

Se fornisse le massime attese su cui fondare la possibilità dei calcoli precisi, la coscienza sottrarrebbe all'esistenza niente meno che la *possibilità d'agire*⁸¹³.

Al contrario:

Udire autenticamente la chiamata significa portarsi nell'agire effettivo⁸¹⁴.

L'autenticità della decisione deriva solo dall'anticipazione della morte. Heidegger afferma: „la certezza costante può essere garantita alla decisione solo se questa si rapporta ad una possibilità di cui essa possa essere assolutamente certa. Nella sua morte l'esserci deve „riprendersi“ radicalmente, quando sia costantemente certa di ciò, quando cioè sia *anticipante*, la decisione raggiunge la sua certezza autentica e totale⁸¹⁵. In quanto deciso, l'esserci raggiunge „la *verità* originaria dell'esistenza“⁸¹⁶.

Anche dopo la decisione però l'esserci è caratterizzato dalla tendenza alla deiezione e quindi è „cooriginariamente nella non verità“⁸¹⁷. Anche in quanto deciso, infatti l'esserci si trova a dover determinare di volta in volta, in ogni singola decisione, l'indeterminatezza del proprio essere. Quanto più è deciso, però e cioè quanto più ha fatto esperienza della fine, tanto più esso riuscirà ad evitare „la perdizione costante nell'indecisione nel sì“⁸¹⁸.

La fine rappresenta l'orizzonte rispetto a cui misurare l'autenticità della decisione. Quanto più anticipa la fine in modo autentico, tanto più l'esserci è capace di determinare nella singola decisione l'indeterminatezza del proprio esserci senza deviazioni deietive. In quanto deciso, l'esserci può „divenire la 'coscienza' degli altri“⁸¹⁹, creando la condizione di „lasciar 'essere' gli altri che ci con-sono nel loro poter-essere più proprio“⁸²⁰. In questo modo „dall'essere Se-stesso autentico nella decisione“⁸²¹ „scaturisce l'essere-assieme autentico“ e „non dall'equivoco o geloso accordo o dall'affratellamento ciarliero nel Si e nelle sue imprese“⁸²².

Il legame con la teologia cristiana emerge con ulteriore chiarezza quando Heidegger afferma, che, nell'assumere su di sé e solo su di sé la responsabilità dell'agire, l'esserci prova, come il cristiano dinnanzi a Dio⁸²³, una „calma angoscia, che pone di fonte al poter essere isolato“, e una „gioia imperturbabile che questa possibilità porta con sé“⁸²⁴.

⁸¹² *Ivi*, p. 294; trad. it., p. 356.

⁸¹³ *Ibidem*.

⁸¹⁴ *Ivi*, p. 294; trad. it., p. 357.

⁸¹⁵ *Ivi*, p. 308; trad. it., p. 372.

⁸¹⁶ *Ivi*, p. 307; trad. it., p. 371.

⁸¹⁷ *Ivi*, p. 308; trad. it., p. 372.

⁸¹⁸ *Ibidem*.

⁸¹⁹ *Ivi*, p. 299; trad. it., p. 361.

⁸²⁰ *Ibidem*.

⁸²¹ *Ibidem*.

⁸²² *Ibidem*.

⁸²³ Cfr. HGA 60, p. 95; trad. it., p. 135.

⁸²⁴ Si veda a tale proposito J. F. S. H. ANSELMANN, *Ist Gott tot? Ein Versuch über das Problem der Stellung Heideggers zur Theologie*, in „Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung“, Berlin, 7 (1953), pp. 113-117.

5. *Virtù o conversione? Convergenza di modelli*

Con la tematizzazione della decisione anticipatrice, in quanto essere un tutto autentico, Heidegger raggiunge allo stesso tempo il punto più alto della comprensione della totalità delle strutture dell'esserci e della determinazione della sua autenticità. Non a caso quindi egli, arrivato a questo punto, prima di procedere alla determinazione della temporalità come „fondamento originario dell'esistenzialità dell'esserci“⁸²⁵, preparando in questo modo l'ultimo passo verso la comprensione della struttura temporale dell'essere in quanto tale, sente l'esigenza di fare il punto della situazione, soffermandosi su alcune considerazioni metodologiche che danno il senso e l'orizzonte complessivo dell'opera e forniscono non poche conferme alla nostra iniziale ipotesi.

Per questo motivo, prima di lasciare nuovamente la parola ad Heidegger, è giunto anche per noi il momento di tirare le somme del percorso interpretativo fin qui proposto.

All'inizio del nostro cammino abbiamo visto come Heidegger abbia inteso comprendere l'articolazione interna dell'esserci e la sua struttura, seguendo prima il filo conduttore dell'analisi della quotidianità e poi servendosi metodologicamente del fenomeno dell'angoscia. Questa opzione metodologica voleva lasciare intendere che la contrapposizione fra dimensione autentica e inautentica interna all'esistenza deriva dall'autocomprensione dell'esserci stesso. A questo punto della nostra ricostruzione però è possibile vedere come quella distinzione/contrapposizione fra esistenza autentica e inautentica, introdotta, a livello meramente formale, da Heidegger all'inizio del suo percorso, riesca sempre meno, in corso d'opera, a nascondere la sua radice teologica.

Heidegger è partito dall'affermazione che l'esserci ha in sé la possibilità di perdersi o di appropriarsi di se stesso, perché è sempre il *mio* esserci, identificando la condizione di possibilità dell'autenticità e dell'inautenticità nell'“essere-sempre-mio” dell'esistenza. È la comprensione a rivelare all'esserci „come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio“⁸²⁶. Essa infatti „può attuarsi innanzi tutto come apertura del mondo; cioè l'esserci può, innanzi tutto e per lo più, comprendere se stesso a partire dal proprio mondo“; in questo caso la comprensione è inautentica e l'esserci si comprende e si „programma“, di conseguenza, in modo inautentico. Al contrario, „la comprensione può anche progettarci primariamente nell'“in-vista-di-cui”, cioè l'esserci può esistere come se stesso“⁸²⁷; in questo caso la comprensione è autentica e l'esserci si comprende e si progetta a partire da essa in modo autentico.

Seguendo Agostino, Heidegger ha descritto l'inautenticità come una tendenza a „trasformare l'incertezza in comodità“, che si concretizza nel lasciar determinare dagli altri la conoscenza di sé e il proprio comportamento. Ne deriva un atteggiamento abitudinario, basato sull'applicazione di regole e convenzioni, una sorta di *techne* aristotelica, finalizzata al raggiungimento di un risultato mediante ripetizione e routine. Questa modalità d'esistenza, come vedremo, ha alla sua base una comprensione del tempo come successione di istanti sempre identici e infiniti. In alternativa a tale atteggiamento, la dimensione autentica si caratterizza come un assumere su di se la responsabilità di se stessi e dell'azione (come nullo fondamento di una nullità), in un costante riprendersi dall'etero determinazione del si, attraverso una sempre nuova e diversa ripetizione della decisione nella situazione che di volta in volta si presenta. Il presupposto di tale modalità di esistenza è – si vedrà di qui a poco – la temporalità estatica finita che ha il suo primato nel futuro.

A dispetto dell'affermata cooriginarietà formale di autenticità e inautenticità, Heidegger ha individuato però nella costituzione dell'esserci in quanto cura, una

⁸²⁵ EeT, p. 233; trad. it., p. 287.

⁸²⁶ *Ivi*, p.144; trad. it., p. 184.

⁸²⁷ *Ivi*, p.146; trad. it., p. 186.

tendenza alla deiezione e, di fatto, nota che „innanzi tutto l'esserci è il Si e per lo più rimane tale“⁸²⁸. Pertanto „il fenomeno della deiezione non ci fa conoscere una specie di „faccia notturna” dell'esserci“, al contrario esso, „in quanto struttura *ontologica essenziale* dell'esserci stesso“, „ne costituisce tanto poco l'aspetto notturno, da riempire, nella quotidianità, tutti i suoi giorni“⁸²⁹.

Poiché immedesimandosi con il Si-stesso, l'esserci si lascia prescrivere non solo l'interpretazione immediata del mondo e dell'essere-nel-mondo, per cui „io non sono io stesso nel senso del me-stesso che mi è proprio, ma sono gli altri nella maniera del si“, ma anche l'interpretazione ontologica, in base alla quale il mondo è compreso come un ente intramondano, l'essere-nel-mondo nel modo della quotidianità „*fallisce e nasconde se stesso*“⁸³⁰, si perde, per dirla con Kierkegaard⁸³¹.

Questo fallimento è evidente nel modo in cui esso progetta la propria esistenza.

Il comprendente autoprogettamento dell'esserci, in quanto effettivo, è già sempre presso un mondo scoperto. È a partire da questo mondo che l'esserci si installa nelle sue possibilità e, innanzi tutto, in conformità allo stato interpretativo del Si. Questo stato interpretativo ha anticipatamente *ristretto le possibilità* offerte alla scelta nell'ambito del noto, del raggiungibile, del conveniente, del sopportabile e del decente. Questo velamento delle possibilità dell'esserci in conformità a ciò che, quotidianamente, e innanzitutto disponibile, porta con sé un *velamento del possibile* come tale. La quotidianità media del prendersi cura non vede la possibilità e si adagia nella tranquillità del semplice „reale”. Questa tranquillità non esclude l'irrequietezza del prendersi cura; al contrario la eccita⁸³².

In tale condizione, *non si vuole veramente*: ciò che si vuole non è costituito da possibilità nuove e positive; al contrario si modifica „tatticamente” ciò che è disponibile, in modo da suscitare l'illusione che succeda veramente qualcosa. Questo volere tranquillo e soddisfatto non rappresenta una dissoluzione dell'essere per *il proprio poter-essere*, ma è solo una sua *modificazione* che si presenta sottoforma di desiderio. „Nel desiderio, 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 seriamente attesa“⁸³³. In questo modo si ha una incomprendimento delle possibilità effettive, nel mondo dei desideri ci si abbandona a ciò che è disponibile, ma in modo tale che esso è sempre insufficiente in confronto con il desiderato. L'esserci è solo un vagheggiamento di possibilità, che chiude le possibilità e rivela *l'inclinazione dell'esserci a lasciarsi vivere nel mondo in cui già sempre è*. Il sottomettersi a tale inclinazione implica „una *modificazione dell'intera struttura* della cura“: „Accecato, l'esserci *subordina all'inclinazione tutte le sue possibilità*“⁸³⁴. Per uscire da tale situazione non è sufficiente però contrapporre al lasciarsi vivere dagli altri „un impulso alla vita“: esso nella sua precipitosità è implica la riduzione di ogni altra possibilità. Heidegger pertanto conclude che, così come „l'inclinazione a lasciarsi 'vivere' nel mondo non deve essere estirpata“⁸³⁵, „l'impulso 'alla vita' non deve essere distrutto“⁸³⁶,

⁸²⁸ *Ivi*, p. 128; trad. it., p. 166. Cfr. Anche NB, trad. it., p. 21: „Nella motilità del curare è vitale un' *inclinazione* verso il mondo in quanto *propensione* a disperdersi e a lasciarsi prendere da esso“.

⁸²⁹ EeT, p. 179; trad. it., p. 225.

⁸³⁰ *Ivi*, p. 129; trad. it., p. 167.

⁸³¹ Cfr.: *Aut-Aut*, p. 13.

⁸³² EeT, p. 194; trad. it., p. 243.

⁸³³ *Ivi*, p. 195; trad. it., p. 244.

⁸³⁴ *Ibidem*.

⁸³⁵ *Ibidem*.

⁸³⁶ *Ibidem*.

in quanto „l'uno e l'altra, in quanto e solo in quanto si fondano ontologicamente nella cura, debbono essere *modificati, in sede ontologico-esistentiva, dalla cura autentica*⁸³⁷.

Ciò è possibile perchè il se-stesso „non consiste in uno stato eccezionale del soggetto *separato dal Si, ma è una modificazione esistentiva del Si in quanto esistenziale essenziale*⁸³⁸. Il se-stesso è nella forma del si-stesso quando non afferra „l'‘in-vista-di-cui' autentico⁸³⁹, e cioè quando si rapporta alle sue possibilità „ *non deliberatamente*“, ovverosia senza decidere. Al contrario, il se-stesso non è altro che il si-stesso, ma in quanto autentico cioè „posseduto in modo appropriato⁸⁴⁰.

Ora secondo Heidegger, in quanto innanzitutto e per lo più disperso nel Si, l'esserci „*deve prima di tutto ritrovare se-stesso*⁸⁴¹. Questo ritrovarsi e portarsi indietro rispetto ad una situazione di perdizione avviene „sotto forma di *rimozione dei velamenti* e degli *oscuramenti* e come chiarificazione delle contraffazioni con cui l'esserci si rende *prigioniero di se stesso*⁸⁴². Tale portare indietro è messo in atto dalla coscienza, che come la *fronesis*⁸⁴³ non è altro che una continua lotta contro la tendenza al nascondimento di sé dell'esistenza.

Come Heidegger ha appreso dallo studio congiunto di Lutero e di Aristotele, è la situazione emotiva dell'angoscia, innescata dall'esperienza anticipante la propria fine, a portare l'esserci dinanzi alla possibilità della decisione circa la propria modalità di esistenza:

Gettato nel suo 'Ci', l'esserci è già sempre assegnato effettivamente a un determinato (cioè al suo) 'mondo'. Nel contempo i progetti effettivi immediati sono rimessi al Si in conseguenza della *perdizione* del dominio del prendersi cura. La perdizione – però - può essere investita dal richiamo dell'esserci sempre-di-qualcuno e il richiamo può essere compreso nel modo della decisione⁸⁴⁴.

Con la decisione avviene una ripresa „radicale⁸⁴⁵ dell'esserci, un ritornare indietro rispetto alla propria perdizione che si concretizza nella disponibilità alla „ripetizione di se stesso⁸⁴⁶ e cioè nel „mantenersi libero per la propria ripresa possibile e sempre necessaria in linea di fatto⁸⁴⁷. Attraverso tale ripresa l'esserci raggiunge „la trasparenza autentica⁸⁴⁸ di se stesso, la quale determina anche „il suo essere-presso-il-mondo e il suo essere con-gli altri, quali momenti costitutivi della sua esistenza⁸⁴⁹.

Con Paolo⁸⁵⁰, Heidegger sa che la decisione, indotta dall'anticipazione della morte, implica, come l'anticipazione della *parousia*, un rivolgimento totale, in quanto „richiede non solo *un* particolare comportamento dell'esserci, ma anche che esso sia nella piena

⁸³⁷ *Ivi*, p. 196; trad. it., p. 245.

⁸³⁸ *Ivi*, p. 130; trad. it., p. 167.

⁸³⁹ *Ivi*, p. 193; trad. it., p. 241.

⁸⁴⁰ *Ivi*, it., p. 166. Anche Kierkegaard sottolinea come l'individuo autentico non nasca da una rottura, ma da una "trasfigurazione" di quello estetico (*Aut-Aut*, p. 90).

⁸⁴¹ *EeT*, p. 129; trad. it., p. 166.

⁸⁴² *Ibidem*.

⁸⁴³ HGA 19, p. 56. Heidegger definisce qui la *fronesis* una sorta di „coscienza messa in movimento“.

⁸⁴⁴ *EeT*, p. 297; trad. it., p. 360.

⁸⁴⁵ *Ivi*, p. 307; trad. it., p. 372.

⁸⁴⁶ *Ibidem*.

⁸⁴⁷ *Ibidem*.

⁸⁴⁸ *Ivi*, p. 299; trad. it., p. 362.

⁸⁴⁹ *Ivi*, p. 146; trad. it., p. 187.

⁸⁵⁰ Heidegger infatti ha appreso da Paolo, che „la domanda sul 'quando' si riferisce al mio comportamento. Il modo in cui la *parousia* sta nella mia vita, si riferisce invece al compimento della vita stessa“ (HGA 60, p. 104; trad. it., p. 145).

autenticità della propria esistenza⁸⁵¹. Egli però sa anche che il rivolgimento, pensato sul modello della conversione, non avviene una volta per tutte, ma deve essere continuamente rinnovato come l'annuncio della Parola, il quale è costantemente vitale nel compimento della vita del cristiano. Pur se raggiunge la verità esistenziale, anche in quanto deciso, l'esserci è „cooriginariamente nella non verità“⁸⁵² e per quanto tanto più deciso, tanto meno esso rischia di „ricadere nell'indecisione“⁸⁵³, „la decisione, trasparente a se stessa, comprende che l'indeterminazione del poter-essere si determina sempre e solo nel decidersi per una situazione concreta“⁸⁵⁴. La decisione è ripresa e ripetizione: nel determinare tale totale rivolgimento Heidegger integra il modello della conversione, realizzata attraverso un salto esistenziale, con quello della virtù, ottenuta attraverso „la giusta ripetizione“⁸⁵⁵. Rispondendo però alle critiche mosse da Lutero ad Aristotele, egli presenta tale ripetizione come un agire in ogni attimo a partire dalla decisione corrispondente, tendente ad afferrare l'attimo come un tutto⁸⁵⁶ senza alcun riferimento normativo.

Come Heidegger apprende da Paolo, questa apertura autentica in cui l'esserci è portato dalla decisione, modifica cooriginariamente la scoperta del „mondo“ in essa fondato e l'apertura del con-esserci con gli altri, senza però modificarne il „contenuto“. La decisione non implica una *fuga dal mondo*, „l'esistenza autentica non è qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità deiettiva“⁸⁵⁷, così come il „non“ del non-autentico „non significa che l'esserci *si separa da se stesso* per comprendere 'soltanto' il mondo“⁸⁵⁸, in quanto „[esso] fa parte del suo se-stesso in quanto essere-nel-mondo“⁸⁵⁹. Allo stesso tempo, anche e soprattutto come deciso, l'esserci deve relazionarsi al mondo⁸⁶⁰. L'esistenza autentica e decisa è un „afferramento modificato“⁸⁶¹ di quella deietta che si realizza attraverso una scoperta autentica del mondo e un inserimento altrettanto autentico in esso. Heidegger afferma:

Innanzitutto l'esserci è il Sì, e per lo più rimane tale. Quando l'esserci scopre autenticamente il mondo e vi si *inserisce*, quando apre se stesso a se stesso il suo essere autentico, esso realizza sempre questa scoperta del 'mondo' e questa apertura dell'esserci sotto forma di rimozione dei velamenti e degli oscuramenti e come chiarificazione delle contraffazioni con cui l'esserci si rende prigioniero di se stesso⁸⁶².

Ma se l'esserci autentico non fugge dal mondo, inserendosi piuttosto autenticamente in esso e se a questa modificazione cooriginaria del mondo del sé e degli altri non corrisponde un mutamento del *contenuto* dell'azione, come si specifica questo rapporto fra dimensione autentica e inautentica?

Heidegger afferma da un lato che „la comprensione coinvolge sempre l'apertura *totale* dell'esserci come essere-nel-mondo“ e che „il risolversi della comprensione per

⁸⁵¹ EeT, p. 265; trad. it., p. 322 (trad. lievemente modificata).

⁸⁵² *Ivi*, p. 308; trad. it., p. 372.

⁸⁵³ *Ibidem*.

⁸⁵⁴ *Ibidem*.

⁸⁵⁵ HGA 18, p. 190.

⁸⁵⁶ *Ibidem*.

⁸⁵⁷ EeT, p. 179; trad. it., p. 225.

⁸⁵⁸ *Ivi*, p. 146; trad. it., p. 186.

⁸⁵⁹ *Ibidem*.

⁸⁶⁰ Nel modello kierkegaardiano da Heidegger tenuto presente, se „le cose del mondo scompaiono“, „se tutto si ferma“, l'uomo „non ha scelto se stesso, ma come Narciso si è innamorato di se stesso“ (Aut-Aut, p. 93).

⁸⁶¹ EeT, p. 179; trad. it., p. 225.

⁸⁶² *Ivi*, p. 129; trad. it., p. 166.

una possibilità è una modificazione esistenziale del progetto nella sua globalità⁸⁶³; dall'altro che la tendenza alla deiezione implica „una modificazione dell'intera struttura della cura“ e che „l'esserci *subordina* all'inclinazione *tutte* le sue possibilità“⁸⁶⁴. Allo stesso tempo però egli afferma che „il risolversi della comprensione per una di queste possibilità fondamentali non implica l'eliminazione dell'altra“⁸⁶⁵. Per quanto ciascuna dimensione sembri essere totalizzante, essere posti dinnanzi ad un *aut-aut* non significa scegliere una dimensione abbandonando l'altra secondo il modello dell'assiologizzazione gerarchica, propria della teologia della gloria. Per quanto ancora impregnata di una terminologia metafisica, per la determinazione di questo rapporto può essere utile la descrizione che Kierkegaard fa della relazione che sussiste fra individuo etico ed individuo estetico: „dunque con la scelta assoluta è posta l'etica; ma non ne consegue affatto che l'estetica sia esclusa. Nell'etica la personalità è centralizzata in se stessa; l'estetica è quindi esclusa in modo assoluto, ma rimane sempre come il relativo. Quando la personalità sceglie se stessa, sceglie se stessa eticamente ed esclude in modo assoluto l'estetica; ma poiché sceglie se stessa e nello scegliere se stessa non diventa un altro essere, quanto se stessa, tutta l'estetica ritorna nella sua relatività“⁸⁶⁶.

Questo „assumere su di se“ avviene nella decisione - una conversione totale del proprio modo di essere, continuamente ripetuta nella vita quotidiana - per la quale vale „propriamente“ quell'essere „cooriginariamente nella verità e nella non-verità“⁸⁶⁷ che per Heidegger, il quale interpreta e si riappropria di Lutero, è costitutivo dell'esserci. La decisione, infatti, in quanto verità autentica dell'esistenza „si appropria *autenticamente* la non-verità“. È a partire da questa autentica appropriazione che il se-stesso gestisce il suo si-stesso⁸⁶⁸. Heidegger infatti sottolinea che, anche se deciso, „l'esserci è già ora e forse di nuovo, nell'indecisione“⁸⁶⁹. Nonostante „l'indecisione del Si rest[i] dominante, essa [però] non può oppugnare l'esistenza decisa“⁸⁷⁰, allo stesso tempo „anche il decidersi resta rinviato sempre al Si e al suo mondo“⁸⁷¹. Questo significa che, da un lato, la decisione, come la conversione, non avviene una volta per tutte, ma va rinnovata di giorno in giorno⁸⁷², in contrasto alla tendenza alla perdizione; dall'altro che anche l'esserci non è mai o solo deciso o solo indeciso, ma che siamo di fronte ad una luterana coappartenenza di giusto e peccatore.

Per spiegare „concettualmente“ questa coappartenenza di verità e non verità dell'esistenza e soprattutto la loro contemporaneità, Heidegger ricorre in un trattato che precede di pochi anni la pubblicazione di *Essere e Tempo* e di cui più avanti ci occuperemo in maniera più approfondita, al concetto hegeliano della *Aufhebung*:

⁸⁶³ *Ivi*, p. 146; trad. it., p. 186.

⁸⁶⁴ *Ibidem*.

⁸⁶⁵ *Ibidem*.

⁸⁶⁶ *Aut-Aut*, p. 28.

⁸⁶⁷ *EeT*, p. 299; trad. it., p. 362.

⁸⁶⁸ Sul problema del rapporto fra dimensione estetica e etica della vita Kierkegaard afferma: „Si deve vivere o esteticamente o eticamente. Qui, come dissi, non si può ancora parlare, nel senso più stretto, di una scelta; poiché chi vive esteticamente non sceglie, e chi, una volta rivelatosi il mondo etico, sceglie il mondo estetico, non vive esteticamente, poiché pecca e soggiace alle determinazioni etiche, anche se la sua vita deve essere determinata come non etica“ (*Aut-Aut*, cit., pp. 16-17), e più avanti: „la disperazione non è rottura, ma una trasfigurazione“ (*Aut-Aut*, cit., p. 90), in cui „la vita estetica rimane all'uomo, ma subordinata a qualcosa di più alto, e in questa subordinazione viene conservata“ (*Ibidem*).

⁸⁶⁹ *EeT*, p. 299; trad. it., p. 362.

⁸⁷⁰ *Ibidem*.

⁸⁷¹ *Ibidem*.

⁸⁷² Anche Kierkegaard ritiene che „la scelta originaria è sempre presente in ogni scelta seguente“ (*Aut-Aut*, p. 78).

L'autentico essere dell'esserci è ciò che è solo in quanto esso è l'*inautentico autentico*, ovverosia si 'supera' [*hebt auf*] in se stesso. Esso non è un qualcosa che debba e possa sussistere per se accanto all'inautentico; infatti il *come* acquisito nella risolutezza dell'anticipare è autentico solo e soltanto in quanto *determinatezza di un agire da afferrare nell'adesso del tempo dell'essere-assieme*. Colui che è risoluto però *ha* il suo tempo e non ricade nel tempo a cui si deve orientare in quanto colui che si prende cura delle cose del mondo⁸⁷³

Questo non significa che la dimensione inautentica di esistenza scompaia nella dimensione autentica o diviene pura illusione. Anzi, nell'„inautentico autentico”

L'essere temporale che attende, tipico del prendersi cura, *non solo non scompaia* nella misura in cui è autentico – Heidegger sente qui il bisogno di sottolineare che il termine non va inteso in senso 'moralizzante', ma 'esistenziale'!; ma addirittura esso non può essere distinto mondanamente e pubblicamente [*weltlich öffentlich*] dall'essere temporale *solo* deietto. E questo tanto meno, quanto più l'essere temporale si comprende in modo *autentico* nella risolutezza⁸⁷⁴.

Secondo quanto Heidegger afferma in *Essere e Tempo*, „il decidersi non si sottrae alla 'realtà', ma scopre per la prima volta il *possibile effettivo* in modo tale da afferrarlo così come esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile *nel Si*”⁸⁷⁵ e ciò è possibile in quanto, come abbiamo visto, „la chiamata della coscienza, risvegliando al poter-essere, non prospetta *un vuoto ideale* esistenziale, ma chiama *dentro la situazione*”⁸⁷⁶. In questo modo diviene evidente anche come la coscienza sia „quel modo di essere, rientrando nel fondamento dell'esserci, in virtù del quale l'esserci rende possibile a se stesso la sua esistenza effettiva, attestando il poter-essere più proprio”⁸⁷⁷ e richiamando alla realizzazione di esso di volta in volta nella situazione.

Per sottolineare l'impossibilità di determinare la differenza fra la modalità inautentica e autentica di vita relativamente ad un contenuto, a un criterio o a una norma di riferimento, Heidegger accenna, nel trattato sopra citato, ad un passo del libro del Siracide (20,7), secondo il quale „l'uomo saggio sta zitto fino al momento opportuno, lo stolto non sa attendere il tempo giusto”. Poi osserva che „la risolutezza non parla di sé e non si annuncia pubblicamente attraverso programmi”⁸⁷⁸ – egli ben sa che tale programmazione è propria di una dimensione deietta di vita; ma che „il suo modo di comunicare è *l'agire esemplare silenzioso* con gli altri e per sé”⁸⁷⁹.

Detto nei termini di *Essere e Tempo*, l'esserci che ha deciso può diventare la „coscienza” degli altri, divenuto autentico, attraverso l'anticipazione, l'esserci può anticipare gli altri „non già per sottrarre loro la 'cura', ma per inserirli autenticamente in essa”⁸⁸⁰.

Risulta a questo punto evidente che Heidegger, pur distinguendo nettamente la dimensione autentica dell'esistenza da quella inautentica, non individua un criterio certo per definire l'autenticità. Tale criterio infatti non può essere dato all'esserci onticamente, né può essere fabbricato ontologicamente, ma può essere attestato solo dall'esserci stesso⁸⁸¹ il quale è l'unica misura dell'autenticità della sua decisione.

⁸⁷³ HGA 64, p. 81.

⁸⁷⁴ *Ivi*, p. 82.

⁸⁷⁵ *Ibidem*.

⁸⁷⁶ *Ivi*, p. 212; trad. it., p. 263.

⁸⁷⁷ *Ibidem*.

⁸⁷⁸ HGA 64, p. 82.

⁸⁷⁹ *Ivi*, p. 82.

⁸⁸⁰ *EeT*, p. 122; trad. it., p. 158.

⁸⁸¹ *Ivi*, p. 234; trad. it., p. 286.

Heidegger ritiene che alla verità originaria, che l'esserci raggiunge nella decisione, corrisponde una certezza originaria che consiste nell'essere saldo e risoluto in ciò che la verità apre⁸⁸². E poiché la decisione si inserisce e apre di volta in volta in una situazione, senza mai fare riferimento ad un'ideale, la sua certezza consiste nel non irrigidirsi in tale situazione, mantenendosi di volta in volta „libero e aperto per la possibilità singola ed effettiva“⁸⁸³.

L'esserci è presentato come un essere in cammino in tensione fra una dimensione autentica e una inautentica dell'esistere, fra un lasciarsi vivere e determinare dagli altri e un decidere in proprio dell'esistenza. Heidegger pensa il rapporto fra queste due dimensioni attraverso il modello congiunto della conversione e della genesi della virtù. La rimozione dei velamenti avviene come una sorta di conversione, un mutamento repentino e totale di atteggiamento, che tuttavia, come Heidegger apprende ancora da Paolo, va continuamente, rinnovata e ripetuta. La decisione infatti rappresenta una modificazione esistenziale che, per quanto totale, non è mai raggiunta una volta per tutte. Essa non è un *habitus*, in quanto non è una rappresentazione cognitiva di una situazione, ma si è già insediata in essa. L'esistenza risolta inoltre è sempre esposta al „pericolo“ di ricaduta nell'inautentico. Per questo la lotta contro la tendenza al nascondimento di sé, al mistificamento dell'originaria apertura, va effettuato nella ripetizione della singola decisione nella situazione che di volta in volta si presenta. L'esserci deve *inserirsi* adeguatamente *nel* mondo: sul piano effettivo, però, al rivolgimento totale non corrisponde un atteggiamento esteriore individuabile. L'agire autentico – più precisamente, l'inautentico autentico a cui perviene la decisione - che ha assunto su di sé la propria inautenticità, non si distingue di fatto dall'agire di un esserci *solo* inautentico. La misura della sua autenticità è data dall'esserci stesso, dalla sua coscienza. Riprendendo ciò che Heidegger aveva notato relativamente al percorso di vita descritto da Agostino nel X libro delle *Confessioni*, e marcando la differenza da Kierkegaard, possiamo dire di essere di fronte al genuino, radicale, assoluto, cioè sciolto da ogni legalità, concreto e storico essere-il-singolo che ha spezzato ogni ponte verso l'ideale e l'universale.

Ben si comprende perché Heidegger, dopo aver insistito ripetutamente sulla formalità del suo concetto di esistenza e dopo aver messo in guardia da ogni interpretazione in senso etico delle sue categorie, raggiunto il punto più alto della tematizzazione dell'esserci, senta la necessità di riflettere nuovamente sulle radici della propria concezione dell'esistenza. Egli si chiede:

Ci sarà forse una particolare concezione ontica dell'esistenza autentica, un ideale concreto dell'esserci alla base dell'interpretazione ontologica dell'esistenza autentica?⁸⁸⁴

Come abbiamo già visto nell'introduzione di questo lavoro, egli è partito da una definizione formale dell'esserci. Tuttavia, dopo avere realizzato l'intero percorso finalizzato all'individuazione dei fondamentali esistenziali, Heidegger si trova a constatare che „appunto questo fatto non deve né essere negato, né ammesso a denti stretti, ma deve essere compreso ed elaborato nella sua necessità positiva a partire dall'oggetto tematico della ricerca stessa“⁸⁸⁵.

Con una serie incalzante di domande e risposte retoriche egli infatti constata:

⁸⁸² Cfr. *Aut-Aut*, p. 15: „Non importa tanto lo scegliere giusto, quanto l'energia, la serietà, ed il *pathos* con il quale si sceglie“.

⁸⁸³ *Ivi*, p. 308; trad. it., p. 372.

⁸⁸⁴ *Ivi*, p. 310; trad. it., p. 375.

⁸⁸⁵ *Ibidem*.

dove troveremo ciò che costituisce l'esistenza 'autentica' dell'esserci? Senza una comprensione esistenziale ogni analisi dell'esistenzialità resta priva di base. L'interpretazione che abbiamo dato dell'autenticità e della totalità dell'esserci non ha forse alla base una comprensione ontica dell'esistenza, che pur essendo possibile, non è obbligatoria per tutti? L'interpretazione esistenziale non deve mai assumersi il compito di formulare giudizi autoritari su possibilità e obblighi esistenziali. Tuttavia non dovrà forse giustificarsi quanto alle possibilità esistenziali su cui basa onticamente l'interpretazione ontologica? [...]. Dove mai l'interpretazione potrà trovare il proprio filo conduttore se non in un'idea dell'esistenza in generale 'presupposta' come tale? I passi successivamente compiuti dall'analisi della quotidianità inautentica, da che mai saranno stati regolati se non da un concetto di esistenza presupposta? E quando diciamo che l'esserci è 'deiettivo' e che l'autenticità del suo poter-essere deve essere strappata a questo ente contro la tendenza del suo essere, da quale punto di vista avanziamo un'affermazione di questo genere? Tutto non è già illuminato, benché indistintamente dall'idea di esistenza che abbiamo presupposta?⁸⁸⁶.

E una conferma del fatto che, nonostante i tentativi di formalizzazione, la determinazione dell'esserci come Cura rimanga imbrigliata in un orizzonte teologico, è data dalla modalità con cui Heidegger ne tematizza la temporalità come suo senso.

6. La temporalità originaria

La prima trattazione sintetica della temporalità come senso della cura è esposta in effetti da Heidegger in una conferenza sul *Concetto di tempo* tenuta nel 1924 presso la facoltà di teologia di Marburgo. Qui Heidegger marca subito la differenza: la teologia comprende il tempo a partire dall'eternità e quindi in relazione a Dio, sua intenzione, invece, è quella di comprendere il tempo a partire dal tempo⁸⁸⁷. A tale scopo Heidegger assume l'orizzonte della finitudine dell'esistenza, dato dalla morte come estrema possibilità dell'esserci. L'attenzione si sposta dal precorrimiento della *parousia* all'anticipazione della propria fine. Ma se si prescinde da questo spostamento di asse: dall'eterno alla finitudine dell'esistenza umana, è possibile trovare numerose analogie strutturali fra il modello temporale che emerge dalle lettere paoline e la comprensione heideggeriana della temporalità dell'esistenza.

Queste analogie emergono con maggiore evidenza se si tiene presente anche il trattato sul concetto di tempo, concepito nel 1924, come recensione dello scambio epistolare fra Dilthey e il conte York, contemporaneamente alla conferenza omonima. Qui Heidegger individua due atteggiamenti possibili che l'esserci può assumere rispetto alla propria fine. Un atteggiamento inautentico, caratterizzato da indifferenza rispetto alla possibilità della propria morte, in cui si è certi che prima o poi si morirà, ma si è tranquilli perché il quando della propria fine è indeterminato. In questo tipo di atteggiamento, 'si' distoglie il pensiero dalla morte. E ciò avviene in una misura tale che nell'essere-assieme gli altri danno ad intendere a coloro che stanno morendo, che presto andrà meglio. L'interpretazione mondana media pensa in questo modo di consolare gli altri⁸⁸⁸. Un'espressione tipica di questo modo di relazionarsi alla fine è il considerare

⁸⁸⁶ *Ivi*, p. 313; trad. it., p. 378. Sul significato che tali riflessioni rivestono per l'etica cfr.: CH. SOMMER, *L'éthique de l'ontologie: Remarque sur Sein und Zeit (§ 63) de Heidegger*, in „Alter. Revue de phénoménologie“, *Éthique et phénoménologie*, 13 (2005), pp. 119-134.

⁸⁸⁷ Sulla concezione heideggeriana del tempo Cfr. M. H. EINZ, *Zeitlichkeit und Temporalität: Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1982; M. FLEISCHER, *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit". Aporien, Problemen und ein Ausblick*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991.

⁸⁸⁸ HGA 64, p. 50.

„il ‘pensiero della morte’ come angoscia codarda, oscura fuga dal mondo“⁸⁸⁹. Al contrario „lo sfuggire dinnanzi alla possibilità della morte che incombe con certezza viene interpretato come un afferrare la vita, come sicurezza di se stesso“⁸⁹⁰. Rimuovendo la possibilità concreta della morte, invece, si vive in modo abitudinario, secondo una routine consolidata⁸⁹¹, determinata da ciò che ci tiene impegnati ed è oggetto della nostra preoccupazione, delegando, in questo modo, a gli altri la scelta circa la propria esistenza. Potremmo dire con Paolo che coloro che assumono tale atteggiamento inautentico verranno sorpresi dall’arrivo della morte come le doglie sorprendono le partorienti.

A tale modalità d’esistenza, Heidegger contrappone l’anticipazione, come possibilità di relazionarsi in modo autentico alla propria estrema possibilità. Tale modo di interpretare la propria fine è autentico „se invece della fuga rimuovente dinnanzi alla morte, scopre quest’ultima come possibilità, ovverosia come la *propria e certa* possibilità e se questa certezza viene compresa nella sua indeterminatezza“⁸⁹². L’indeterminatezza della fine però non indebolisce la sua certezza. La morte è indeterminata e certa in ogni attimo. Anticipando l’estrema possibilità come certa, per quanto indeterminata, l’esserci si trova di fronte alla possibilità del „non-più-dell’essere-al-mondo“, ovverosia del „possibile ‘non-esserci-più’“, ⁸⁹³. Dinnanzi a tale possibilità „il mondo non può più dare all’esserci il proprio essere a partire da se stesso“⁸⁹⁴. Con „il ritirarsi del mondo“⁸⁹⁵ scompare anche la pubblicità che rappresenta un punto fermo per l’esserci e con essa la struttura significativa del mondo in generale. Come Heidegger afferma nella conferenza sul concetto di tempo, ponendo l’accento sulla vanità e la nullità del mondo:

Siffatto ‘non più’, che come tale io anticipo, in questo mio anticiparlo fa una scoperta: è il non più di *me stesso*. In quanto è tale non più, esso scopre il mio esserci come d’un tratto non più qui; d’un tratto non sono più qui, in queste e quest’altre cose, con queste e questa’altre persone, in queste *vanità*, in questi pretesti, in questa verbosità. Il non più scaccia ogni brigare e ogni affaccendarsi, trascina tutto con sé nel nulla⁸⁹⁶.

Trovandosi dinnanzi al nulla, l’esserci è rimandato a se stesso. „Il ‘non più’ riporta l’esserci, in quanto di volta in volta proprio, indietro rispetto al suo essere perduto nella medietà pubblica del ‘si’“⁸⁹⁷. Di conseguenza „non ‘si’ può più essere il ‘si’, non si possono più ingaggiare gli altri e farli scegliere al proprio posto. Si sbriciola la possibilità di nascondimento del ‘si’. Viene interrotto il cammino verso la fuga nella *manca di responsabilità del ‘nessuno’*“, ⁸⁹⁸. Nell’estrema possibilità l’esserci viene ‘riportato [*überantwortet*]’ a se stesso, ovverosia diviene evidente come l’essere che deve essere a partire da se stesso, se vuole essere *autenticamente* ciò che è“⁸⁹⁹. In sintesi: l’anticipazione porta dinnanzi *alla* scelta fra l’autenticità e l’inautenticità dell’esserci, apre l’orizzonte della scelta e ciò che in essa deve essere scelto, „l’esserci nella sua più propria possibilità: o di essere esso stesso nel come dell’afferrata responsabilità per sé,

⁸⁸⁹ *Ibidem*.

⁸⁹⁰ *Ibidem*.

⁸⁹¹ *Ivi*, p. 54.

⁸⁹² *Ivi*, p. 52, corsivo mio.

⁸⁹³ *Ivi*, p. 52.

⁸⁹⁴ *Ibidem*.

⁸⁹⁵ *Ibidem*.

⁸⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano, Adelphi, 1998, p.39. La conferenza è pubblicata in HGA 64, pp. 105-125.

⁸⁹⁷ HGA 64, p. 53.

⁸⁹⁸ *Ibidem*.

⁸⁹⁹ *Ibidem*.

oppure di essere nel modo del farsi vivere da ciò che è di volta in volta motivo di preoccupazione⁹⁰⁰.

Prima che Heidegger attui la „formalizzazione” dell’idea di esistenza, in *Essere e Tempo*, sembra essere qui più chiaro che l’autenticità si costituisce nell’autodeterminazione in cui si assume la propria gettatezza. Questo significa che l’esserci, a partire dalla propria gettatezza, è posto di fronte ad una *scelta morale*; fra l’assunzione della responsabilità per se stesso e per le proprie azioni e il lasciarsi vivere e determinare dagli altri.

Posto di fronte alla fine, „l’esserci può scegliere l’essere nel *come* del voler-essere-responsabile-per-se-stesso“. Il che-cosa della singola scelta verrà di volta in volta „determinato a partire da questo *come* scelto“⁹⁰¹. Quella modalità che Heidegger già qui chiama il „voler-aver-coscienza“⁹⁰² rappresenta „il come per antonomasia“, l’orizzonte a partire dal quale scegliere ogni singolo che-cosa. Solo in quanto il prendersi cura deietto è anche un modo dell’esserci, esso può essere indicato come „il come decadente“. Anche il non assumersi la responsabilità di sé e il non prendere decisioni rappresentano infatti una modalità dell’esserci e non nulla. Solo che „ogni rimandare *una* decisione è, in senso ontologico, un lasciarsi andare nell’essere-deietto“⁹⁰³; mentre „al contrario l’anticipare l’estrema possibilità non è morire, ma vivere. In questo e non nel morire consiste la difficoltà dell’esserci“⁹⁰⁴. Tuttavia Heidegger sottolinea come nella vita non ci sia „un come in generale“ da assumere nella scelta⁹⁰⁵, e delucida il rapporto fra la modalità quotidiana di vita e l’esserci nel come della scelta di se stesso come segue:

In quanto l’anticipare che va al non più tiene fermo quest’ultimo nel ‘come’ dell’essere di volta in volta, l’esserci stesso diventa visibile nel suo ‘come’. L’anticipare che va al non più è il correre incontro alla propria possibilità estrema da parte dell’esserci; e nella misura in cui tale ‘correre incontro’ è serio, in questo correre l’esserci viene rigettato nel suo esserci-ancora. È il ritornare dell’esserci alla sua quotidianità, che c’è ancora, e precisamente in modo che il non più, in quanto ‘come’ autentico, scopre anche la quotidianità del suo ‘come’, la riprende – nel suo affaccendarsi e industriarsi – nel ‘come’. Ogni ‘che-cosa’, ogni preoccupazione e *programmazione* vengono riportati nel ‘come’⁹⁰⁶.

È possibile scorgere un implicito accenno critico alla teologia della gloria, quando Heidegger nota:

questo non più in quanto ‘come’ porta l’esserci, senza indulgenza, alla sua unica possibilità di essere se stesso, lo rimette completamente a se stesso. Questo non più può spaesare l’esserci nel bel mezzo della *gloria* della sua quotidianità⁹⁰⁷.

Ancora con Paolo, Heidegger sottolinea che l’anticipare, in cui l’esserci viene riportato indietro dall’essere deietto nel mondo, non può essere compreso come „oscura fuga dal mondo“⁹⁰⁸. La fuga dal mondo non porta l’esserci nell’autenticità e originarietà del *suo* essere, ma si preoccupa semplicemente di aprire le porte di „un mondo migliore“. Assumendo la responsabilità di se stesso e risoluto a decidere, l’esserci,

⁹⁰⁰ *Ivi*, p. 54.

⁹⁰¹ *Ibidem*.

⁹⁰² *Ibidem*.

⁹⁰³ *Ivi*, p. 56.

⁹⁰⁴ *Ibidem*.

⁹⁰⁵ *Ivi*, pp. 54-55.

⁹⁰⁶ *Ivi*, p. 117; trad. it., p.39.

⁹⁰⁷ *Ibidem*.

⁹⁰⁸ *Ivi*, p. 57.

accoglie l'invito al *vegliare ed essere sobrio* e si mantiene in „un sobria angoscia“⁹⁰⁹, la quale è un sopportare l'inquietudine del proprio essere come possibilità.

A questo punto può essere utile fare riferimento ad una riflessione su Kant che Heidegger quasi *ab abrupto*⁹¹⁰ inserisce nel suo discorso, individuando nel „come” il principio di ogni etica: „Forse non è un caso che Kant abbia definito il principio fondamentale della sua etica in modo tale che esso meriti di essere detto formale. Sapeva forse, per una familiarità con l'esserci stesso, che esso è il 'come' „⁹¹¹.

Nello stesso contesto, evidenziando ancora una volta, la sua distanza rispetto a qualsivoglia indicazione concreta di comportamento, egli prende le distanze da quanti provano ad offrire „ricette” per la condotta di vita, affermando – e qui sembra di leggere Weber! - che „è rimasta invece una prerogativa dei profeti di oggi organizzare l'esserci in maniera da occultare il 'come' „⁹¹².

E in effetti anche Kant introducendo l'idea di legge⁹¹³ si è allontanato dal come per eccellenza. Secondo „la determinazione *kantiana* dell'uomo“ „l'essenza razionale esiste come *fine in sé*“⁹¹⁴, l'esserci è *worumwillen*, è in vista di se stesso. L'esserci in quanto *come* è „contemporaneamente la condizione ontologica della possibilità dell'*imperativo categorico*“⁹¹⁵. Per Kant pertanto „il modo per antonomasia dell'esserci“⁹¹⁶ è la legge, che egli peraltro, intenderebbe, secondo Heidegger, attraverso l'estensione dell'idea di legge della natura alla legislazione umana, „in senso quasi aristotelico“⁹¹⁷.

⁹⁰⁹ *Ibidem*.

⁹¹⁰ In realtà Heidegger sta preparando la “svolta” verso Kant, che può essere “localizzata” nella lezione del semestre invernale del 1925/26 dal titolo *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, (HGA 21). Cfr. a questo proposito l'articolo di F. VOLPI, *Comincio ad amare sempre più Kant*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburg*, 2006, pp. Su Heidegger e Kant cfr. anche: V. PEREGO, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano, Vita e Pensiero, 2001; S. MASCHIETTI, *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Napoli, Società editrice IL Mulino, 2005; P. REBERNIK, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Pisa, ETS, 2006. Peregò distingue due fasi dell'interpretazione heideggeriana di Kant: un primo confronto è finalizzato ad esplicitare i limiti kantiani della questione della soggettività a causa dell'assunzione dogmatica dell'impostazione cartesiana; il secondo confronto è finalizzato a mettere in luce la presenza di un'impostazione fenomenologica nella *Critica*. Peregò però sottolinea come „entrambe le interpretazione [abbiano] in comune il misconoscimento del fatto che la *Critica della ragion pura* esplicitamente prende in considerazione solo il sapere teoretico-scientifico, in quanto modo d'essere del soggetto e ne mette in luce la strutturale inadeguatezza a conoscere l'originario; in questo modo la deduzione trascendentale non può essere il luogo più idoneo per mettere in luce il problema metafisico della soggettività in Kant. [...]. Il senso della prima *Critica* è proprio quello di autolimitare il sapere scientifico, in quanto l'agire morale dell'uomo è un'esperienza indeducibile e irriducibile al conoscere teoretico-oggettivante. Nella misura in cui Heidegger non prende in considerazione la distinzione fra intelletto, immaginazione e ragione, e, invece, riassume tutto nell'immaginazione trascendentale, l'istanza della regione pratica viene misconosciuta“ (p. 66). Continuando la sua analisi Peregò afferma: „La logica di Heidegger in questo confronto con Kant consiste nel mostrare una parziale sovrapposizione del proprio concetto di *Ganzheit* con quello di *Totalität* kantiano, cioè, *mutata mutandis*, del proprio concetto di essere con le idee della ragione. In realtà ci sembra che se esiste un'affinità tra le impostazioni dei due filosofi, ciò avviene, però, in una direzione opposta a quella percorsa da Heidegger. Infatti la svolta kantiana nella storia della filosofia consiste proprio nella messa in luce del fatto che la relazione alla totalità (e incondizionatezza) non è possibile che a partire dalla libertà e dalla dimensione pratica del soggetto; è solo la libertà morale, e non il sapere teorico, che apre al soggetto un'esperienza *effettiva* della totalità“. Heidegger cerca di trovare in Kant il problema ontologico dove non lo può trovare. La libertà come fondamento della differenza ontologica e la libertà come esperienza dell'incondizionatezza sono analoghe.

⁹¹¹ HGA 64, p. 117; trad. it., p. 39.

⁹¹² *Ibidem*.

⁹¹³ HGA 18, p. 95.

⁹¹⁴ *Ibidem*.

⁹¹⁵ *Ivi*, p. 96.

⁹¹⁶ HGA 18, p. 96.

⁹¹⁷ *Ibidem*.

Come sappiamo Heidegger rifiuta sistematicamente il riferimento a qualsiasi elemento normativo che regoli la condotta di vita. Questa prospettiva trova ulteriormente conferma quando egli nell'ambito del trattato qui preso in considerazione individua esplicitamente la forma più appropriata di „responsabilità“⁹¹⁸ nel „farsi storico“⁹¹⁹, ovverosia nell'„assumere la propria provenienza a partire e in direzione del futuro“⁹²⁰. Il massimo di formalità diviene qui il massimo di concretezza e il massimo punto di distanza dalla teoria kantiana.

Partendo dalla contrapposizione del come per antonomasia al come quotidiano, l'obiettivo di Heidegger è quello di dimostrare che l'esserci stesso che anticipa o manca la propria morte non presuppone il tempo, ma è il tempo.

Egli infatti ritiene che „l'essere-innanzitutto si svela come essere-futuro“⁹²¹ e questo significa che „l'esserci nell'anticipare è futuro“⁹²². Questo futuro però non va compreso come un qualcosa che viene incontro mondanamente: „l'afferrare che anticipa la morte certa non è un *attendere* un avvenimento futuro“⁹²³. Nell'attesa ci si relaziona a qualcosa di futuro come ad un qualcosa di non ancora presente. L'anticipazione non rende presente qualcosa che non lo è, né, invertendo di segno questo atteggiamento, allontana ciò che non deve divenire presente, perché si ha paura di esso. „L'anticipare fa essere futuro proprio ciò che è. *Lontano dal presente* si mantiene nell'esser-innanzitutto come il puro divenire presso se stesso dell'esserci. Il mantenere custodente tale essere possibile dell'esserci è l'essere-futuro“⁹²⁴. L'anticipare non è né un attendere, né un generico avvenire, „un futuro sospeso in aria“⁹²⁵, ma „è' il futuro dell'essere che è se stesso“⁹²⁶.

Nel futuro inteso come anticipazione è implicito l'intero fenomeno del tempo: „L'esserci che nel suo essere è la sua estrema possibilità e questo significa, che è futuro, è in quanto questo essere il proprio essere-passato e il proprio essere-presente“⁹²⁷. Il non-più dinnanzi a cui mi pone l'anticipazione è il non-più dell'esserci già stato e ancora essente. Il futuro e il passato non rappresentano però il non-ancora e il non-più di qualcosa di presente.

L'anticipazione rende visibile il tempo autentico dell'esserci inteso come un essere in cammino che decide di volta in volta circa la propria esistenza.

Heidegger afferma a tale proposito:

Il non più è il non più certo *adesso e in ogni attimo*. Nell'essere-passato così scoperto è implicito: l'esserci *si trovava già* in ogni istante nella possibilità di anticiparsi nella sua estrema possibilità, esso si trovava ogni istante nella possibilità di scegliere fra 'coscienzioso' e 'privo di coscienza'⁹²⁸.

E poiché l'esserci è caratterizzato dalla deiezione, in esso è implicita la tendenza a lasciarsi determinare „nell'agire“ primariamente a partire dal mondo e attraverso il mondo. In questo aprirsi nel mondo può dimenticarsi di sé, ovverosia diventare senza coscienza [*gewissen-los*], ma anche senza certezza“⁹²⁹.

⁹¹⁸ *Ibidem*.

⁹¹⁹ *Ibidem*.

⁹²⁰ *Ivi*, p. 56.

⁹²¹ HGA 64, it., p. 57.

⁹²² *Ivi*, it., p. 57.

⁹²³ *Ibidem*.

⁹²⁴ *Ibidem*.

⁹²⁵ *Ibidem*.

⁹²⁶ *Ibidem*.

⁹²⁷ *Ivi*, p. 59.

⁹²⁸ *Ibidem*.

⁹²⁹ *Ibidem*.

La risolutezza però smaschera questo esserci nel non aver scelto in modo autentico e nel suo lasciarsi scegliere dal mondo circostante. L'essente-stato dell'esserci così scoperto non può essere oggetto di conoscenza storica, „la risolutezza lascia divenire l'esserci colpevole a partire da se stesso nel suo non aver scelto. Nel divenire colpevole e nel rimanerlo l'esserci anticipante è il suo passato. Questo essere passato, che la risolutezza (l'aver-scelto) è in quanto essere futuro, però si precipita nell'afferrare conforme all'attimo in quanto agire nel come. A partire dall'essere possibile autentico ed estremo l'esserci diviene scoperto e reso trasparente attraverso il suo essere passato nella *Jeweiligkeit* dell'attimo afferrato⁹³⁰. In questo modo l'esserci è divenuto trasparente come temporalità. Da ciò deriva che „l'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è *il tempo stesso*, non è *nel tempo*. L'essere futuro così caratterizzato è, in quanto „come” autentico dell'essere temporale, il modo d'essere dell'esserci nel quale e in base al quale esso dà il suo tempo. [...] L'essere futuro dà tempo, forma pienamente il presente e consente di ripetere il passato nel 'come' del suo essere stato vissuto⁹³¹.

Il senso autentico del tempo invece viene meno se prova ad inchiodare l'indeterminatezza della fine chiedendo „quando” o „quanto ancora”, nel tentativo di quantificare e misurare il tempo. „Questo domandare non coglie il carattere indeterminato della certezza del non più per quello che esso è: indeterminato e, in quanto indeterminato, certo⁹³² e rappresenta una fuga dinnanzi all'autentico non più. „Domandare sulla quantità del tempo significa lasciarsi completamente assorbire dal prendersi cura di un 'che cosa' presente. L'esserci fugge dinnanzi al 'come' e si attacca al 'che cosa' di volta in volta presente⁹³³.

Come coloro che attendono la *parousia* chiedendosi „quando”, l'esserci inautentico, „si interroga sulla morte, chiedendo 'quando arriverà?'. Il fatto che il quando sia indeterminabile non modifica in nulla il modo del domandare e il tipo di risposta, con la quale l'esserci persosi nel mondo si cura di consolarsi: 'c'è ancora tempo'. La domanda presentificante circa il quando non più rimane imbrigliata proprio nel 'non ancora passato' e calcola, quanto ci sia ancora da vivere⁹³⁴. Calcolando e attenendosi al tempo, l'esserci non è mai nella sua dimensione autentica. Come abbiamo già anticipato, Heidegger descrive il rapporto fra tempo autentico e il tempo inautentico nei termini di una *Aufhebung*.

Heidegger riproduce questa medesima dinamica anche in *Essere e Tempo*. Qui il tempo viene inteso come ciò che rende possibile l'essere-un-tutto-autentico dell'esserci nell'unità delle sue strutture. Solo in quanto determinato dalla temporalità, infatti, l'esserci è possibile come l'autentico poter-essere-un-tutto nella decisione anticipatrice.

Heidegger chiarifica la struttura interna del tempo scomponendo il fenomeno della decisione anticipatrice. Essa è stata definita come „l'essere-per il poter-essere più proprio e caratteristico⁹³⁵ in quanto permette all'esserci di pervenire a se stesso nella sua possibilità più propria, mantenendo aperta, in questo lasciarsi pervenire, la possibilità in quanto possibilità. L'articolazione di questo movimento dell'anticipare che riporta l'esserci essente-stato nel presente della situazione, rappresenta per Heidegger il tempo. Egli infatti individua nel „lasciarsi pervenire a se stesso nel

⁹³⁰ *Ivi*, p. 60.

⁹³¹ *Ivi*, p. 118; trad. it., p. 40.

⁹³² *Ivi*, p. 119; trad. it., p. 41.

⁹³³ *Ivi*, p. 120; trad. it., p. 42.

⁹³⁴ *Ivi*, p. 81.

⁹³⁵ *EeT*, p. 325; trad. it. p. 391.

mantenimento della possibilità⁹³⁶ il fenomeno originario dell'ad-venire [*Zu-kunft*], esplicando tale fenomeno, a partire dalla scomposizione del termine *Zu-kunft* [futuro]. *Zu*, come abbiamo visto, è la preposizione del moto a luogo, *Kunft* è un segmento temporale, un avvento. Pertanto il futuro è l'ad-venire, il proiettarsi innanzi ritornando indietro, secondo il tipico movimento verso un *telos*. Heidegger specifica: „Avvenire non significa [...] un 'ora' che *non è ancora* divenuto 'attuale' e *che lo diventerà*, ma l'avvento [*kunft*] cui l'esserci perviene a se stesso, in base al suo poter-essere-più-proprio⁹³⁷. Questa proiezione innanzi propria dell'anticipazione riporta l'esserci al proprio „essere come gettato fondamento di una nullità⁹³⁸, ovvero sia al proprio „essere autenticamente come già sempre era⁹³⁹. Quindi l'anticipazione della possibilità estrema e più propria è un ritornare sul più proprio essere stato. Pertanto „l'esserci può autenticamente essere-stato solo in quanto è ad-veniente. Il passato scaturisce in un certo modo dall'avvenire⁹⁴⁰. Anticipando la propria fine insomma l'esserci ritorna al proprio essere-stato, presentificandosi in una situazione. Stigmatizzando il rapporto fra le tre dimensioni del tempo, Heidegger afferma: „Ad-veniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione. L'esser-stato scaturisce dall'avvenire in modo che l'avvenire che è stato (o meglio essente-stato) lascia scaturire il presente da sé⁹⁴¹ e definisce „questo fenomeno unitario dell'avvenire essente-stato e presentante [...] temporalità⁹⁴².

La temporalità così definita esprime il senso della cura. Nell'“esser-già-avanti-a-sé (in un mondo) come esser-presso (l'ente che si incontra nel mondo)⁹⁴³, il momento dell'avanti a sé si fonda nell'ad-venire, il momento dell'esser-già nell'essere-stato e l'esser-presso é reso possibile dalla presentazione. Avvenire, esser-stato e presente non possono essere compresi nel senso tradizionale di futuro, passato e presente, come un „non-più-ora-ma-poi-dopo”, un „non più ora, ma prima si” o semplicemente come un „ora”, ma rappresentano le estasi in cui la temporalità si temporalizza, essendo l'originario fuori di sé in sé e per sé. Tale temporalizzazione non significa affatto una „successione” delle estasi, in quanto „l'avvenire non è posteriore all'essere-stato e questo non è anteriore al presente⁹⁴⁴, ma „la temporalità si temporalizza come avvenire essente-stato e presentante⁹⁴⁵.

Il primato dell'avvenire, da cui scaturiscono essente-stato e presente, e il carattere statico dell'avvenire-essente-stato sono le caratteristiche proprie della temporalità come finitudine. Con ciò egli non intendente che l'esserci abbia una fine, raggiunta la quale cessi di essere, ma che esso, anticipando la propria fine, „esiste finitamente“.

Dopo avere individuato nella temporalità il senso della cura, partendo dall'analisi della struttura della decisione anticipatrice, Heidegger, che si prepara al confronto con Hegel per compiere l'ultimo passo verso la mai realizzata deduzione della struttura temporale dell'essere attraverso l'analisi dell'esserci, si concentra su una „sistematizzazione” del fenomeno della temporalità, evidenziando le diverse accentuazioni e focalizzazioni delle estasi temporali nei principali esistenziali.

⁹³⁶ *Ibidem*.

⁹³⁷ *Ibidem*.

⁹³⁸ *Ibidem*.

⁹³⁹ *Ibidem*.

⁹⁴⁰ *Ibidem*.

⁹⁴¹ *Ivi*, p. 326; trad. it., p. 392.

⁹⁴² *Ibidem*.

⁹⁴³ *Ivi*, p. 327; trad. it., p. 393.

⁹⁴⁴ *Ivi*, p. 350; trad. it., p. 420.

⁹⁴⁵ *Ibidem*.

La sua intenzione è quella di „esibire la costituzione temporale integrale della cura“⁹⁴⁶. Le singole costituzioni temporali di questi fenomeni infatti riconducono sempre all’una temporalità che garantisce la loro unità strutturale.

Attraverso questo tentativo di comprensione sistematica delle diverse modalità di temporalizzazione della temporalità, verrà in luce ancora più chiaramente la derivazione paolina di tale tematizzazione.

12.1 La temporalità della comprensione

Heidegger parte dall’analisi della temporalità della comprensione. Pur essendo un’unità estatica, ogni momento strutturale della cura si temporalizza a partire dal primato di un’estasi temporale. Nello specifico, la comprensione, „in quanto esistere nel modo di un poter-essere comunque gettato, è primariamente ad-veniente“⁹⁴⁷. Essa, cioè, si temporalizza a partire dall’avvenire. La temporalizzazione dell’avvenire ha varie modalità che corrispondono alla modalità autentica o inautentica di autocomprensione dell’esserci. „Il termine che denota il futuro formalmente indifferente, è quello proprio del primo momento strutturale della Cura, l’avanti-a-sé“⁹⁴⁸. L’esserci è, effettivamente, costantemente davanti a sé, ma non sempre in una modalità autentica.

Heidegger designa l’essere avanti-a-sé autentico con il termine „anticipazione“. Il futuro autentico infatti non deve essere compreso a partire dal presente, ma a partire dall’avvenire inautentico. L’essere-avanti-a-sé, esiste in maniera autentica quando anticipa la propria fine, ritornando a se stesso come poter-essere autentico. Pertanto l’avvenire autentico può rivelarsi solo nella decisione.

All’avvenire come anticipazione corrispondono due specifiche modalità autentiche dell’essente-stato e del presente. „All’anticipare, proprio della decisione, corrisponde un presente in conformità al quale il decidersi apre la situazione. Nella decisione, il presente non solo è sottratto alla dispersione nel mondo della cura più prossima, ma è mantenuto nell’avvenire e nell’essere-stato“⁹⁴⁹. Heidegger individua il presente autentico e mantenuto nella temporalità autentica nell’„attimo“, definendolo come „l’staticità dell’esserci, decisa e mantenuta nella decisione“ e con ciò „aperta a ciò che nella decisione si incontra“⁹⁵⁰. Tale fenomeno va nettamente distinto dall’istante, in cui qualcosa sorge, passa o è semplicemente presente. Formalmente ogni presente è presentante, ma non ogni presente è „attimo“. Quest’ultimo si temporalizza a partire dal futuro autentico⁹⁵¹. „Nell’„attimo“ nulla può accadere; ma in quanto presente autentico, esso rende per la prima volta possibile l’incontro con ciò che può essere ‘in un certo’ tempo come utilizzabile o come semplice presenza“⁹⁵².

All’anticipazione e all’attimo corrisponde una particolare modalità di temporalizzazione del passato. „Il pervenire a se stesso autentico, proprio della decisione anticipatrice, è contemporaneamente un rivenire nel se-stesso più proprio e gettato nell’isolamento“. Nell’anticipazione della fine, l’esserci deciso assume l’ente che esso già è, riportandosi indietro dalla sua perdizione nel Si. Da ciò deriva che l’essere-stato autentico è tale ripetizione/ripresa del proprio se stesso. Pertanto, giocando con il duplice significato del termine *Wieder-holen*, ripetere, ma anche tirare

⁹⁴⁶ *Ivi*, p. 335; trad. it., p. 403.

⁹⁴⁷ *Ivi*, p. 337; trad. it., p. 405.

⁹⁴⁸ *Ivi*, p. 336; trad. it., 404.

⁹⁴⁹ *Ivi*, p. 338; trad. it., p. 406.

⁹⁵⁰ *Ibidem*.

⁹⁵¹ *Ibidem*.

⁹⁵² *Ibidem*.

ripetutamente indietro, Heidegger definisce la temporalità autentica della comprensione come l'anticipante riprendere e ripetere nell'attimo.

Anche la comprensione inautentica si temporalizza nella sua temporalità in un'unità estatica ben definita che Heidegger descrive a partire dall'avanti-a-sé inautentico che non è l'anticipazione, ma l'attesa. Heidegger perviene a tale definizione attraverso la seguente analisi.

L'esserci si comprende in generale a partire da ciò di cui si prende cura. Nel caso della comprensione inautentica, esso „si progetta sull'oggetto di cura possibile, su ciò che è fattibile, urgente o indispensabile negli affari quotidiani“⁹⁵³, aspettandosi da esso il suo poter-esser. Da ciò deriva, per Heidegger, che l'avvenire inautentico ha il carattere dell'*aspettarsi*. A tale carattere corrisponde un determinato modo estatico dell'essere presente e dell'essere passato. Il modo estatico dell'essere presente che corrisponde all'aspettarsi è la „presentazione“⁹⁵⁴, espressione con cui si intende „il presente inautentico, privo di attimità e indeciso“⁹⁵⁵. Il correlativo essere-stato che corrisponde all'aspettazione presentante è l'oblio. „L'inautentico autoprogettamento nelle possibilità desunte da ciò di cui ci si prende cura attraverso la presentazione attualizzante, è possibile solo se l'esserci ha obliato il suo poter-essere più proprio e gettato“⁹⁵⁶. Pertanto la temporalità della comprensione inautentica è „l'aspettarsi obliante-presentante“⁹⁵⁷.

6.2 La temporalità della situazione emotiva

Mentre la comprensione si fonda primariamente nell'avvenire, la situazione emotiva si temporalizza primariamente nell'essere-stato. Il carattere esistenziale fondamentale della tonalità emotiva infatti consiste nel „portare indietro verso“⁹⁵⁸: essa rivela sempre all'analisi esistenziale un modo dell'essere-stato.

Il carattere temporale della situazione emotiva viene chiarificato a partire dalle due situazioni emotive principali, già precedentemente prese in considerazione: la paura e l'angoscia. „La paura è un aver paura innanzi a qualcosa di pericoloso che, minacciando il poter-essere effettivo dell'esserci, si avvicina, [...] nella prossimità dell'utilizzabile e della semplice-presenza di cui si prende cura“⁹⁵⁹.

Ad una considerazione superficiale sembra corrispondere al vero che la paura è l'attesa di un male futuro, così come generalmente si crede. Heidegger però sottolinea come l'aspettarsi proprio della paura lascia venire indietro ciò che è minaccioso e come tale tornare indietro sia possibile solo se ciò verso cui esso torna è già estaticamente aperto. Da ciò deriva che „il senso temporale-esistenziale della paura è costituito dall'obliarsi, cioè dallo sconvolto essere-fuori di sé fuggendo davanti a quel poter-essere effettivo in cui consiste l'essere-nel-mondo minacciato che si prende cura dell'utilizzabile“⁹⁶⁰. Lo sconvolgimento della paura nasce dall'oblio di sé e del proprio poter-essere autentico. „Il prendersi cura sconvolto dalla paura, salta da una cosa più vicina all'altra, perché dimentico di sé, non afferra nessuna possibilità determinata“⁹⁶¹. Da questo oblio di sé deriva anche la „sconvolta presentazione del 'quanto più prossimo

⁹⁵³ *Ibidem*.

⁹⁵⁴ *Ivi*, p. 338; trad. it., p. 406.

⁹⁵⁵ *Ibidem*.

⁹⁵⁶ *Ivi*, 339; trad. it., p. 407.

⁹⁵⁷ *Ibidem*.

⁹⁵⁸ *Ivi*, p. 341; trad. it., p. 409.

⁹⁵⁹ *Ibidem*.

⁹⁶⁰ *Ivi*, p. 342; trad. it., p. 410.

⁹⁶¹ *Ibidem*.

tanto meglio',⁹⁶² e la forma futura dell'“aspettazione depressa e sconvolta”⁹⁶³. In sintesi: „l'unità estatica specifica che rende esistenzialmente possibile l'impaurirsi, si temporalizza primariamente a partire dall'oblio che, in quanto modo dell'essere-stato, modifica nella sua temporalizzazione il presente e il futuro che gli sono propri“. Pertanto „la temporalità della paura è un oblio aspettantesi-presentante“.

La temporalità autentica della situazione emotiva è chiarificata a partire dalla situazione emotiva fondamentale dell'angoscia. „Essa porta l'esserci davanti al suo essere gettato più proprio e svela lo spaesamento dell'essere-nel-mondo immedesimato nella quotidianità“⁹⁶⁴. Nell'angoscia „la minaccia non viene dall'utilizzabile e dalla semplice presenza, ma, al contrario, proprio dal fatto che l'utilizzabile e la semplice presenza non ‘dicono’ assolutamente più nulla“⁹⁶⁵. Il mondo è precipitato nell'insignificatività: „l'aspettarsi prendente cura non trova più nulla da cui possa comprendersi e perciò brancola nel nulla del mondo“⁹⁶⁶. L'angosciarsi però non ha il carattere dell'attesa, perché ciò davanti a cui esso si angoscia, in quanto è l'esserci stesso, ci è già. „L'insignificatività del mondo, aperta dall'angoscia svela la nullità di ogni possibile oggetto di cura, cioè l'impossibilità di progettarsi in un poter-essere dell'esistenza che sia primariamente fondato in ciò di cui si prende cura“⁹⁶⁷. La rivelazione di questa impossibilità equivale all'illuminazione della possibilità di un poter-essere autentico. Heidegger si chiede quale sia il senso temporale di questa rivelazione.

L'angoscia si angoscia per il nudo esserci, per l'essere gettato nello spaesamento. Essa riporta indietro sul puro „che” del più proprio e isolato essere-gettato. Questo tornare indietro non ha il carattere dell'oblio divergente e neppure quello del ricordo, né tanto meno l'angoscia è già „la ripetente/riportante indietro assunzione dell'esistenza in quanto decidersi“⁹⁶⁸.

Essa riporta l'esserci indietro al suo proprio essere-gettato come „possibile ripetibile“, svelando in questo modo la possibilità di un poter essere autentico, che riprendendosi in quanto anticipante, torna indietro verso l'esser-gettato. Heidegger definisce quindi il modo estatico caratteristico dell'essere stato proprio della situazione emotiva dell'angoscia, „il portare-innanzi alla possibilità della ripetizione/ripresa“⁹⁶⁹. Il presente dell'angoscia, in quanto tonalità emotiva di un decidersi possibile, non è l'attimo, ma il mantenere „l'attimo pronto al balzo!“⁹⁷⁰. Il tornare indietro rispetto alle possibilità mondane è contemporaneamente un poter essere autentico. Nell'angoscia quindi il futuro e il presente si temporalizzano a partire da un essere-stato originario che ha il senso del riportare indietro verso la ripetizione/ripresa.

Heidegger sottolinea: „L'angoscia può sorgere autenticamente solo in un esserci deciso. Chi ha deciso non conosce paura, ma afferra l'angoscia come *una* tonalità emotiva che non lo paralizza e non lo sconvolge. L'angoscia lo affranca dalle possibilità ‘nulle’ e lo rende libero per le autentiche“⁹⁷¹. Sia la paura che l'angoscia si fondano primariamente nell'essere-stato: „l'angoscia scaturisce dall'avvenire della decisione, la

⁹⁶² *Ibidem.*

⁹⁶³ *Ibidem.*

⁹⁶⁴ *Ivi*, p. 343; p. 411.

⁹⁶⁵ *Ibidem.*

⁹⁶⁶ *Ivi*, p. 344; trad. it., p. 412.

⁹⁶⁷ *Ibidem.*

⁹⁶⁸ *Ibidem.*

⁹⁶⁹ *Ibidem.*

⁹⁷⁰ *Ivi*, p. 345; trad. it., p. 413.

⁹⁷¹ *Ibidem.*

paura dal presente dispersivo che ha paurosamente paura della paura, per cadere proprio per questo in essa⁹⁷². In conclusione Heidegger nota:

Il semplice lasciarsi vivere, il lasciare che le cose ‘vadano’ come vogliono, si fonda in un obliante abbandono di sé all’essere-gettato. [...]. L’indifferenza che può andare di pari passo con un’affannosa operosità, è da tenersi ben distinta dalla imperturbabilità. Questa tonalità emotiva scaturisce dalla decisione che ha il colpo d’occhio dell’attimo sulle situazioni possibili del poter-essere-un-tutto aperto nell’anticiparsi per la morte⁹⁷³.

6.3 Temporalità della deiezione

Il senso esistenziale della deiezione è nel presente. Heidegger ricava la specifica temporalità della deiezione dall’analisi del fenomeno della curiosità.

Essa è una caratteristica tendenza dell’esserci, in base alla quale esso si prende cura di poter-vedere e di poter incontrare l’utilizzabile e la semplice presenza così come appaiono. Tale lasciare incontrare si fonda nel presente. La curiosità non lascia incontrare qualcosa per conoscerlo, ma solo per dire di averlo visto. Da ciò deriva che l’estasi derivante dall’essere innanzi a sé della curiosità in quanto „presentazione aggrovigliandosi in se stessa“, non è altro che un „aspettarsi inseguente“⁹⁷⁴, che volge continuamente lo sguardo altrove, da cui deriva quella incapacità di soffermarsi sulle cose, tipica della curiosità. Essa, in quanto „incapacità dispersiva a soffermarsi, agrovigliandosi in se stessa, assume il carattere del non-essere-mai-ferma“, un modo del presente „diametralmente opposto all’attimo“. Mentre l’attimo, infatti, porta l’esistenza nella situazione e apre il ‘ci’ autentico, nel non essere mai fermo curioso, l’esserci è „ovunque e in nessun luogo“⁹⁷⁵.

Relativamente all’essente-stato, la temporalità della curiosità non può essere ripetente/ri-prendente, „lo ‘scaturire fuggendo’ dal presente presuppone un oblio crescente“⁹⁷⁶, per il quale l’esserci si estrania dal suo poter-essere più proprio. La presentazione, offrendo sempre qualcosa di nuovo, non lascia che l’esserci torni indietro a se stesso e alla sua possibilità autentica, ma lo tranquillizza incessantemente. Tale tranquillizzazione rafforza la tendenza allo scaturire fuggevole. „A produrre la curiosità non è la distesa senza fine di ciò che non si è ancora visto, ma la forma deiettiva della temporalizzazione propria del presente che scaturisce fuggendo via. Anche se tutto fosse stato visto, la curiosità troverebbe pur sempre qualcosa di nuovo da vedere“⁹⁷⁷.

In sintesi:

La comprensione si fonda primariamente nell’avvenire (anticipazione e aspettarsi). La situazione emotiva si temporalizza primariamente nell’essere-stato (ripetizione/ripresa o oblio). La deiezione è radicata in modo temporalmente primario nel presente (presentazione o attimo). Tuttavia la comprensione è sempre presente ‘essente stato’. Tuttavia la situazione emotiva si temporalizza come avvenire ‘presentante’. Tuttavia il presente o ‘scaturisce fuggendo via’ dall’avvenire essente stato o è mantenuto come tale da questo. La temporalità si temporalizza come un tutto in ogni estasi, cioè nell’unità estatica della sempre totale temporalizzazione della temporalità si fonda la totalità dell’insieme strutturale dell’esistenza, effettività e deiezione, cioè

⁹⁷² *Ivi*, p.346; trad. it., p. 414.

⁹⁷³ *Ivi*, p. 345; trad. it., p. 415.

⁹⁷⁴ *Ivi*, p. 347; trad. it., p. 417.

⁹⁷⁵ *Ibidem*.

⁹⁷⁶ *Ibidem*.

⁹⁷⁷ *Ivi*, p. 348; trad. it., p. 418.

l'unità della struttura della cura. La temporalizzazione non significa una successione delle estasi. La temporalità si temporalizza come avvenire essente stato e presentante⁹⁷⁸.

La temporalità si temporalizza come avvenire essente-stato presentante. Tale temporalizzazione non significa però una successione delle estasi. Nel modello heideggeriano, „l'avvenire non è posteriore all'essere stato e questo non è anteriore al presente“⁹⁷⁹. Al contrario, in ogni estasi temporale si ha la compresenza di tutte le estasi con un'accentuazione che varia a seconda dell'esistenziale preso in considerazione. Così la comprensione autentica si caratterizza temporalmente come un anticipare ripetente/riprendente nell'attimo, la situazione emotiva come il portare innanzi alla ripetizione/ripresa anticipante in cui l'attimo si mantiene pronto al balzo. La comprensione inautentica si temporalizza invece come un'attesa obliante presentificantesi e la situazione emotiva in autentica come un oblio attendente presentificante. La deizione, infine, come presentificazione obliante attendente e, nella forma della sua negazione/superamento, come attimo ripetente/riprendente nell'anticipazione.

Dopo aver delineato il senso della cura come temporalità originaria, e dopo aver ricostruito l'articolazione temporale dei principali esistenziali, Heidegger continua il suo discorso sul tempo, soffermandosi sul tempo mondano e intratemporale. Il suo obiettivo è quello di dimostrare come quest'ultimo derivi da un livellamento del tempo estatico originario, dovuto all'uso del tempo all'interno di un orizzonte pubblico. In questo contesto Heidegger non considera problematico tale livellamento, ma il fatto che il tempo pubblico dell'orologio venga inteso come l'unico orizzonte temporale, e il fatto che, tradizionalmente, la stessa concezione filosofica del tempo venga tratta inconsapevolmente da tale livellamento. È ciò che accade nel pensiero di Aristotele, il quale nella sua definizione del tempo come il numerato nel movimento secondo il prima e il dopo, dà voce alla struttura della databilità e del calcolo che è alla base del tempo dell'orologio. Quella che però viene considerata una concezione naturale del tempo non viene messa in discussione relativamente alla propria origine. *Ciò nonostante anche in Aristotele e più tardi in Agostino c'è legame fra l'anima e il tempo.* Pertanto in conclusione della sua dettagliata analisi del rapporto fra tempo originario e tempo derivato, tempo estatico e tempo quotidiano, Heidegger sottolinea che „benché l'esperienza ordinaria del tempo, innanzi tutto e per lo più, conosca solo il 'tempo mondano', essa gli conferisce [...] un particolare riferimento all'*anima e allo spirito*“⁹⁸⁰. Pertanto „l'interpretazione dell'esserci come temporalità non è [...] estranea, in linea di principio, all'orizzonte ordinario del tempo“⁹⁸¹.

7. La storicità dell'esserci e la fedeltà al proprio destino

Heidegger conclude e integra la sua riflessione sulla temporalità con l'analisi della storicità dell'esserci, la quale assume un particolare valore per il nostro discorso circa la dimensione etico-pratica dell'analitica esistenziale e dei suoi limiti.

L'obiettivo di Heidegger è quello di stabilire il luogo ontologico del problema della storicità, ovverosia di chiarire che l'esserci non è temporale perché sta nella storia, ma che esso esiste storicamente in quanto è temporale“⁹⁸². Seguendo un metodo già più volte sperimentato nell'analitica esistenziale, egli fa derivare le caratteristiche

⁹⁷⁸ *Ivi*, p. 350; trad. it., p. 420.

⁹⁷⁹ *Ibidem*.

⁹⁸⁰ *Ibidem*.

⁹⁸¹ *Ibidem*.

⁹⁸² *Ivi*, p. 376; trad. it., p. 452.

fondamentali della costituzione della storicità dell'esserci dalla comprensione ordinaria della storia, non in quanto scienza, quanto piuttosto come realtà storica. Quest'ultima è intesa, in generale, come passato - sia se essa abbia ancora, sia se essa non abbia più efficacia sul presente; come la totalità dell'ente nel tempo in contrapposizione alla natura o come ciò che è tramandato. In conformità a tali significati correnti, „la storia è lo specifico storicizzarsi nel tempo dell'esserci esistente che avviene in modo tale che a valere come storia in senso eminente è quello storicizzarsi che, nell'essere-assieme, è 'passato' ma tuttavia 'tramandato' e tuttora efficace“⁹⁸³.

Questa definizione troverà conferma nell'analisi della costituzione fondamentale della storicità che Heidegger deduce dall'approfondimento della struttura dell'esserci come cura e come temporalità. La storicità in senso proprio, infatti, non è altro che „un'elaborazione più concreta della temporalità“⁹⁸⁴ e, in quanto si radica nella cura, essa può essere o autentica o inautentica⁹⁸⁵. Heidegger identifica la storicità inautentica con „ciò che è stato analizzato sotto la designazione di quotidianità“⁹⁸⁶ e ritiene che lo storicizzarsi autentico dell'esserci si costituisca in quella concretizzazione del tempo autentico che è la decisione anticipatrice. A conferma di ciò egli afferma:

solo un ente che nel suo essere sia essenzialmente ad-veniente, cosicché, libero per la propria morte, possa, infrangendosi in essa, lasciarsi rigettare sul proprio Ci effettivo; cioè, solo un ente che, in quanto ad-veniente, sia co-originariamente essente-stato, può, tramandando a se stesso la possibilità ereditata, assumere il proprio essere-gettato ed essere, nell'attimo, per 'il suo tempo'⁹⁸⁷.

Ovverosia: „soltanto una temporalità autentica, che è nel contempo finita, rende possibile [...] una storicità autentica“⁹⁸⁸, che Heidegger di qui a poco identificherà con il destino.

Nell'analisi della storicità egli, infatti, è particolarmente interessato al modo in cui l'esserci si relaziona al proprio passato, ovvero al proprio essente-stato; come emerge dall'analisi della decisione anticipatrice in quanto ripetizione.

Heidegger infatti ritiene che „nella decisione si costituisce sempre un tramandamento di eredità“⁹⁸⁹: „la decisione, in cui l'esserci ritorna su se stesso, - infatti - apre le singole possibilità effettive di un esistere autentico *a partire dall'eredità* che essa, in quanto gettata, *assume*“⁹⁹⁰. Ora però egli mette in evidenza come nel „tramandamento di possibilità ricevute“⁹⁹¹ che sempre avviene nella decisione, queste possibilità non veng[ano] sempre colte „*in quanto ricevute*“⁹⁹². Le possibilità effettive infatti possono essere ripetute in modo routinario e meccanico, oppure possono essere assunte e ripetute in modo proprio, ovverosia *scelte* in quanto *tramandate*. Il tramandamento di eredità che avviene nella decisione è tanto meno casuale, quanto più l'esserci si decide a partire dall'anticipazione della morte, la quale „elimina ogni possibilità casuale e 'provvisoria'“⁹⁹³. La decisione anticipatrice infatti installa l'esserci nella sua finitudine e lo porta dinnanzi al proprio destino. Con questo termine però non è indicata una necessità insuperabile contrapposta alla libertà dell'esserci, quanto piuttosto

⁹⁸³ *Ivi*, p. 379; trad. it., p. 455.

⁹⁸⁴ *Ivi*, p.382; trad. it., p. 458.

⁹⁸⁵ *Ivi*, p. 376; trad. it., p. 451.

⁹⁸⁶ *Ibidem*.

⁹⁸⁷ *Ivi*, p. 385; trad. it., p. 461.

⁹⁸⁸ *Ibidem*.

⁹⁸⁹ *Ivi*, p. 384, it., p. 460.

⁹⁹⁰ *Ibidem*.

⁹⁹¹ *Ibidem*.

⁹⁹² *Ibidem*.

⁹⁹³ *Ibidem*.

„l'originario accadere dell'esserci che ha luogo nella decisione originaria, in cui l'esserci, libero per la sua morte, si *tramanda* in una possibilità ereditata eppure scelta⁹⁹⁴. Heidegger descrive tale decisione come una ripetizione: „la decisione, ritornante su se stessa e autotramandante, diviene allora la *ripetizione* di una possibilità d'esistenza trasferita. *La ripetizione è il tramandamento esplicito*, cioè il ritorno alle possibilità dell'esserci essenteci-stato⁹⁹⁵. Tale ritorno non è una restaurazione del passato, né consiste in un semplice collegamento fra passato e presente, ma è „una *replica* alla possibilità dell'esistenza essenteci stata “e allo stesso tempo ‘una *revoca*’ di ciò che al momento sta per mutarsi nel ‘passato’,⁹⁹⁶ in cui l'esserci fa esperienza da un lato dell'“*ultrapotenza* della sua libertà finita“, dall'altro dell'“*impotenza* dell'abbandono a se stesso⁹⁹⁷.

Se quindi la ripetizione è „il modo della decisione autotramandantesi mediante cui l'esserci esiste esplicitamente come destino⁹⁹⁸, „la storia non ha il suo centro di gravità né nel passato, né nel presente e nella sua ‘connessione’ col passato, ma nello storicizzarsi autentico dell'esistenza, quale scaturisce dall'avvenire dell'esserci“. È l'anticipazione del futuro infatti a „rigettare l'esistenza verso il suo essere-gettato effettivo, conferendo così all'essere-stato il suo caratteristico primato in seno alla storia⁹⁹⁹. Pertanto, la storicità autentica, in quanto concretizzazione della temporalità autentica, è l'accadere dell'esserci a partire dall'anticipazione della fine, in una ripetizione che assume l'essere-stato effettivo su di sé nell'attimo.

All'interno di tale accadere, per Heidegger, non è importante pertanto stabilire „l'ache cosa l'esserci di volta in volta si decida¹⁰⁰⁰, ma individuare correttamente la storicità come l'orizzonte da cui l'esistenza possa ricavare le sue possibilità effettive, ripetendole nella decisione. Questo non significa che „le possibilità di esistenza effettivamente aperte“ possano essere „ricavate dalla morte“, la quale è solo la garante della „totalità e della autenticità della decisione¹⁰⁰¹, ma che – con Nietzsche¹⁰⁰² – „il fatto che l'esserci scelga i suoi eroi si fonda essenzialmente nella decisione anticipatrice“. Essa, lungi dall'essere un'esperienza vissuta che dura solo quanto l'atto del decidere, apre „la stabilità esistenziale la quale, in conformità alla sua esistenza, ha già anticipato ogni attimo possibile da essa scaturente¹⁰⁰³ e quindi „rende liberi per la lotta successiva e per la fedeltà a ciò che è da ripetere¹⁰⁰⁴. In ultima analisi, la decisione costituisce „la *fedeltà* dell'esistenza al proprio se-stesso“ e il rispetto di fronte „all'unica *autorità* che un esistere libero possa riconoscere, cioè di fronte alle possibilità ripetibili dell'esistenza¹⁰⁰⁵.

Partendo dalla struttura relazionale dell'esserci che, in quanto essere-nel-mondo è sempre immediatamente con-esserci, Heidegger ritiene che nel destinarsi del singolo

⁹⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁹⁵ *Ivi*, p.386; trad. it., p. 462.

⁹⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁹⁷ *Ivi*, p. 384; trad. it., p. 460.

⁹⁹⁸ *Ivi*, p.386; trad. it., p. 462.

⁹⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁰ *Ivi*, p. 383; trad. it., p. 459.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰⁰² Il confronto fra la concezione nietzscheana della storia e quella di Heidegger è il tema di G. FIGAL, *Heidegger und Nietzsche über Geschichte. Zu einer unausgetragenen Kontroverse*, in *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, a cura di A. Grossmann, Amsterdam, Rodopi, 2000, pp. 121-129.

¹⁰⁰³ *Ivi*, p. 391; trad.it., p. 468.

¹⁰⁰⁴ *Ivi*, p.386; trad. it., p. 462.

¹⁰⁰⁵ *Ivi*, p. 391; trad.it., p. 468.

„trova il suo fondamento anche l'invio, cioè l'accadere dell'esserci nel con-essere con gli altri"¹⁰⁰⁶ e approfondisce questa questione come segue:

ma se l'esserci, caratterizzato dal destino esiste in quanto essere-nel-mondo essenzialmente nel con-esserci con gli altri, il suo accadere è un accadere-con ed è determinato come invio [*Geschick*]. Con ciò indichiamo l'accadere della comunità, del popolo. L'invio non si compone di singoli destini, così come il con-esserci non può essere compreso come il convergere di più soggetti. Nell'essere assieme in un medesimo mondo e nella decisione per determinate possibilità i destini sono anticipatamente segnati. Solo nella comunicazione e nella lotta, la forza dell'invio si rende libera. Il destino che l'esserci ha in comune con la sua 'generazione' e nella sua 'generazione' esprime lo storicizzarsi pieno e autentico dell'esserci¹⁰⁰⁷.

Fra la comunità, che Heidegger, utilizzando il linguaggio politico del tempo, identifica con il popolo, e l'esserci, c'è una sorta di corrispondenza, l'una è l'amplificazione dell'altro, quasi senza soluzione di continuità¹⁰⁰⁸.

Come notò, immediatamente dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo*, uno dei primi lettori interessati alla dimensione pratica dell'analitica esistenziale dalle cui considerazioni è partito tutto il nostro discorso, Hebert Marcuse:

Nella rappresentazione dell'autentica esistenza in quanto storicità, in quanto apertura per la situazione storica che si presenta di volta in volta, in quanto atteggiamento fondamentale eccellente si compie la domanda heideggeriana sull'essere dell'esserci¹⁰⁰⁹.

Nella particolare modalità in cui la storicità è tematizzata come determinazione fondamentale dell'esserci, Marcuse intravide non solo „il punto fondamentale della fenomenologia di Heidegger"¹⁰¹⁰, ma anche quell'elemento che fa di *Essere e Tempo* „un punto di svolta nella storia della filosofia: il punto, in cui la filosofia borghese si dissolve nel suo interno e libera la strada per una nuova 'più concreta' scienza"¹⁰¹¹ che egli in questa fase di elaborazione del suo pensiero va formulando come una dialettica ermeneutica. Marcuse identifica tale punto di rottura nella concezione della libertà come destino e nella modalità con cui l'esserci l'afferra tale destino¹⁰¹². Egli afferma:

¹⁰⁰⁶ *Ivi*, p. 386; it., p. 462.

¹⁰⁰⁷ *Ivi*, p. 384; it., p. 461.

¹⁰⁰⁸ Ben descrivendo questa dimensione collettiva, ma non intersoggettiva, in *L'Essere e il Nulla* Sartre afferma: „L'immagine empirica che può meglio simboleggiare l'intuizione heideggeriana, non è quella della lotta, ma quella della squadra. Il rapporto originario dell'altro con la mia coscienza non è il *tu e io*, è la sorda esistenza in comune del vogatore con la sua squadra, quell'esistenza che il ritmo dei remi o i movimenti regolari del timoniere renderanno sensibile ai rematori e che il fine comune da raggiungere, la barca o la jole da superare, ed il mondo intiero (spettatori, gara, etc.) che si profila all'orizzonte, renderanno loro *manifesta*. È sul fondo comune di questa coesistenza che il brusco apparire del mio essere-per-la-morte mi separerà improvvisamente in un'assoluta "solitudine in comune" elevando nello stesso tempo gli altri a questa solitudine" (EeN, p. 292). J. FRITSCHÉ, nel suo libro *Historical destiny and national socialism in Heidegger's "Being and time"*, Berkeley, University of California Press, 1999, mette strettamente in relazione la concezione heideggeriana di destino e l'adesione al Nazionalsocialismo.

¹⁰⁰⁹ H M ARCUSE., *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, p. 362; d'ora in poi: MFA. Recentemente è apparsa una traduzione in inglese degli articoli dedicati dal giovane Marcuse ad Heidegger, con un'interessante introduzione dei curatori, con il titolo *Heideggerian Marxism*, a cura W. Richard e J Abromeit, Univ. of Nebraska Press, 2005.

¹⁰¹⁰ MFA, p. 361.

¹⁰¹¹ *Ivi*, p. 358.

¹⁰¹² Sul rapporto fra Marcuse e Heidegger raltivamente al problema dell'etica, cfr. M. CALLONI, *Dasein im technischen Zeitalter. Moral und Philosophie bei Herbert Marcuse und Martin Heidegger*", in, G.FLEGO E W.SCHMIED-KOWARZIK (a cura di), *Herbert Marcuse: Eros und Emanzipation*; Marcuse-Symposium in Dubrovnik 1988, Gießen, Gerninal, 1989, pp. 11-34.

In quanto riconosce la gettatezza storica dell'esserci, la sua determinatezza storica, e il suo radicamento nell'"invio" della comunità, Heidegger ha portato la sua ricerca radicale al punto più estremo finora raggiunto dalla filosofia borghese e in generale raggiungibile. Egli ha scoperto il modo di comportarsi teoretico dell'uomo come 'derivato', in quanto fondato nel 'pendersi cura' pratico; ha determinato l'istante della decisione, la risolutezza, in quanto situazione storica, e la risolutezza stessa come un assumere su se stessi un destino storico; ha opposto al concetto di libertà borghese e al determinismo borghese l'essere libero in quanto poter scegliere la necessità, in quanto poter afferrare le possibilità prescritte e ha indicato in questa 'fedeltà alla propria esistenza' la storia come unica autorità. In questo modo la radicalità ha raggiunto la sua fine¹⁰¹³.

La filosofia di Heidegger pertanto ha per Marcuse il merito di aver posto la domanda circa „l'esistenza autentica“¹⁰¹⁴ e la sua possibilità, e, in questo senso, è „vera scienza pratica“¹⁰¹⁵. Tematizzando lo storicizzarsi come l'invio che partendo dall'anticipazione della fine ripete l'essente stato nell'attimo, Heidegger però manca qualsiasi senso critico rispetto all'oggi e trascurava qualsiasi analisi della „costituzione materiale della storicità“. Nata come „una riflessione richiesta dal destino e dalla situazione minacciosa dell'uomo contemporaneo“ e non come un rinnovato tentativo di risolvere i problemi della *filosofia perennis*“, l'analitica esistenziale non risponde tuttavia alla domanda su „che cosa [sia] concretamente l'esistenza autentica e come essa [...] sia possibile in generale“¹⁰¹⁶, fornendo delle risposte „vuote per l'esserci in generale, e cioè senza *Bekanntnis* e senza obbligo, caratteri che le sarebbero propri in quanto domande esistenziali“. Inoltre deve essere contraddetto il tentativo di „riportare la risolutezza all'esserci *solo*, invece di spingere alla risolutezza dell'azione“¹⁰¹⁷.

Queste riflessioni sulla concezione heideggeriana della storicità e della libertà come punto estremo della filosofia borghese¹⁰¹⁸ sono tanto più interessanti, se si pensa che lo stesso Marcuse più tardi identificherà, nello scritto *Idee per una teoria critica della società*¹⁰¹⁹, proprio nella concezione luterana della libertà, il punto di partenza della concezione borghese di cui Heidegger rappresenta la crisi.

Marcuse assume come base per la sua analisi lo scritto *Libertà di un uomo cristiano*, redatto dal giovane Lutero nel 1520 e identifica nella contrapposizione luterana fra libertà interiore e completa sottomissione del cristiano all'ordine mondano, la nascita del concetto borghese di autorità, basato sulla scissione fra persona e funzione. Interpretando Lutero, Marcuse sottolinea che „l'uomo rinchiuso nella sua libertà interiore è così libero relativamente alle cose esteriori, da divenire libero *da esse*“¹⁰²⁰. Se l'uomo non ha più bisogno delle opere, allora egli è anche esonerato da ogni legge e comandamento, ciò che accade nel mondo esteriore gli è indifferente. La libertà interiore è indipendente e priva di legami e „viene talmente *prima* [vor] di ogni azione e

¹⁰¹³ MFA, p. 363.

¹⁰¹⁴ *Ivi*, p. 362.

¹⁰¹⁵ *Ivi*, p. 363.

¹⁰¹⁶ *Ibidem*.

¹⁰¹⁷ *Ivi*, p. 364.

¹⁰¹⁸ Da un punto di vista diverso anche M. Scheler, critica la concezione della libertà e della doppia morale luterana. Si veda a tale proposito: M. SCHELER, *Von zwei deutschen Krankheiten*, in ID., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, a cura di M. Scheler, Bern-München, Francke, 1963, pp. 204-219. Una posizione critica rispetto all'interpretazione di Marcuse è esposta in: U. LIEDKE, *Freiheit. Anmerkungen zu Herbert Marcuses Lutherkritik*, in „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie“, 40 (1998), pp. 197-213. Si veda anche: O. BAYER, *Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff*, in ID., *Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 151-175.

¹⁰¹⁹ H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978⁶, p. 362. D'ora in poi: IKG.

¹⁰²⁰ IKG, p. 60.

prima [vor] di ogni opera, che essa è già sempre realizzata quando l'uomo inizia ad agire¹⁰²¹. In questo modo l'uomo libero interiormente è esonerato dalla responsabilità per l'azione, ma allo stesso tempo „è divenuto libero per ogni tipo d'azione, in quanto la persona che si basa sulla libertà e sulla pienezza interiore si può gettare nella prassi esteriore, perché sa che in essa non gli può accadere nulla“¹⁰²².

Interpretando la contrapposizione fra dimensione interiore e esteriore come contrapposizione fra uomo nuovo e uomo vecchio e trasponendola all'interno della dinamica dell'esistenza, Heidegger attribuisce all'esserci risoluto molte caratteristiche che secondo Lutero sono proprie della libertà interiore del cristiano. L'esserci per Heidegger è libero in quanto risoluto, in quanto anticipando la propria fine assume su di sé la propria gettatezza e agisce senza riferimento ad una norma, libero per ogni tipo di azione. A differenza di Lutero, però, Heidegger, non articola la contrapposizione fra uomo interiore ed esteriore nella scissione fra individuo e società secondo quanto Marcuse intravede in Lutero, ma, collocandosi nel punto di maggiore crisi del mondo borghese, porta la scissione e la separazione all'interno del singolo e all'interno della comunità che immediatamente gli corrisponde. Quest'ultima, nell'orizzonte di Heidegger, non si contrappone al singolo, ma ne rappresenta, al contrario, l'amplificazione e l'eco. Sembra di poter rivolgere ad Heidegger quella critica che Marx aveva rivolto al Riformatore, dicendo:

Lutero ha combattuto la schiavitù derivante dalla devozione, perché ha messo al suo posto la schiavitù derivante dalla convinzione. Egli ha interrotto la fede nell'autorità, perché ha restaurato l'autorità della fede.

In un orizzonte del tutto mondano, ma non per questo meno teologico, Heidegger introietta la critica al sistema dell'autorità Scolastica basata sulla possibilità di risalire razionalmente a Dio e ai suoi comandamenti, per affermare all'interno dell'esistenza risoluta e convinta l'autorità della decisione e della sua sempre possibile ripetizione nell'orizzonte di fedeltà al proprio autentico se stesso, mancando in questo modo qualsiasi possibilità di distacco critico del presente¹⁰²³.

Conclusioni

Con le considerazioni intorno alla storicità dell'esserci siamo giunti alla fine della nostra analisi sulle ricadute dell'interpretazione della concezione di vita greco-cristiana nell'analitica esistenziale. A questo punto dovrebbe risultare più chiara l'origine della tensione etico-pratica che in essa ravvisarono i suoi primi lettori.

¹⁰²¹ *Ivi*, p. 61.

¹⁰²² *Ibidem*.

¹⁰²³ Un'interessante prospettiva in relazione al potenziale critico del pensiero di Heidegger e al suo rapporto con Lutero è quella presentata in B. D. CROWE, *Heidegger's phenomenology of religion: realism and cultural criticism*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 2008. Crowe sottolinea l'importanza dell'influenza di Lutero su Heidegger soprattutto relativamente all'assunzione del metodo della distruzione. Attraverso questo metodo Heidegger acquisisce una misura critica del presente e la capacità di saper vedere possibilità vitali per il futuro. La distruzione è la risposta heideggeriana al suo tempo. Crowe sostiene che „attraverso la lente dell'influenza di Lutero sul pensiero di Heidegger diviene chiaro che la motivazione ultima per intraprendere una pratica di distruzione è il valore di un modo di vita "autentico". La distruzione è una pratica filosofica il cui obiettivo è quello di coltivare l'autenticità come una concreta possibilità per uomini e donne“ (*Ivi*, p. 3). L'autore analizza il rapporto fra Heidegger e Lutero anche in: B. D. CROWE, *On the Track of the Fugitive Gods: Heidegger, Luther, Hölderlin*, in „The Journal of Religion“ 87 (2007), pp. 183-205.

L'intenzione heideggeriana di utilizzare concetti tratti dalla tradizione in una funzione meramente indicativo-formale, infatti, non trova riscontro in *Essere e Tempo* e, quanto più Heidegger, nei punti nodali del suo ragionamento, invita a non interpretare la sua analisi dell'esistenza in senso etico¹⁰²⁴, tanto più sembra confermare in essa la presenza di una dimensione valutativa, per quanto programmaticamente non intenzionata.

Tale presenza non può essere ricondotta, a nostro avviso, ad una semplice incapacità dell'autore di districarsi nel suo compito. Si è infatti evidenziato come una delle matrici fondamentali dell'esigenza heideggeriana di rinnovamento della filosofia, confluita nell'analitica esistenziale, sia la critica di un „sistema assoluto dell'eticità”, basato sul concetto di legalità e su rapporti di validità assoluti, in vista di una filosofia in grado di comprendere l'„eticità vivente”.

L'ex-studente di teologia, che aveva preso parte attivamente all'*antimodernismus Streit*, dà voce a questa sua esigenza contrapponendosi innanzitutto alla Scolastica, ovvero ad un'interpretazione „razionalistica” del cristianesimo, che sull'analogia fra Creatore e Creatura basa la possibilità di risalire alla conoscenza di Dio e, in questo modo, di orientare razionalmente il proprio comportamento secondo le sue leggi e i suoi comandamenti¹⁰²⁵. „Compagno di viaggio” in questo percorso critico è il Lutero che nelle *Tesi di Heidelberg* – il cui insegnamento Heidegger non aveva mai dimenticato – mette in guardia sull'inadeguatezza dell'adempimento della legge come via per la salvezza, facendosi portavoce della paradossale logica divina dell'*opus proprium in opus alienum*. Seguendo l'insegnamento del Riformatore, attraverso la mediazione di Paolo e Agostino, da un lato e di Aristotele, dall'altro, Heidegger porta ad espressione nella sua concezione dell'esistenza „un radicale, concreto, storico essere-il singolo”, caratterizzato da una dinamica di annullamento e redenzione, pericolo e salvezza¹⁰²⁶, che esclude qualsiasi riferimento al normativo e, in senso più generale, all'universale¹⁰²⁷.

La critica alla Scolastica e l'assunzione della prospettiva luterana nella tematizzazione dell'esistenza è pertanto lo specifico modo heideggeriano di dare voce

¹⁰²⁴ Cfr. NB it., p. 29; EeT, it., p. 211; p. 221; p. 222.

¹⁰²⁵ Secondo la ricostruzione di Losurdo, Heidegger si contrappone in chiave antimoderna al Cristianesimo, posto come portatore di universalismo sullo stesso piano della democrazia. Come abbiamo visto però Heidegger non si contrappone al Cristianesimo *tout court*, ma solo ad una particolare interpretazione del Cristianesimo, propria della teologia della gloria.

¹⁰²⁶ Cfr. J. HABERMAS, *Mit Heidegger ohne Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, pp. 65-72. Qui Habermas spiega il riferimento heideggeriano alla grandezza e alla verità del Nazionalsocialismo nella lezione del 1935 *Einführung in die Metaphysik*, a partire dalla dinamica di pericolo/salvezza, individuata come costante del pensiero di Heidegger. Mentre le lezioni degli anni Venti sono caratterizzate dalla contrapposizione fra colui che è stato scelto (dall'essere) al borghese, fra il pensiero originario e il senso comune, fra il coraggio della morte e l'abitudine di ciò che è senza pericolo, e dall'innalzamento dell'uno e dalla condanna dell'altro; negli anni Trenta, quando l'Europa si trova nella morsa delle due polarità del dispiegamento planetario della tecnica: America e Russia, la salvezza rispetto al pericolo viene individuata nel Nazionalsocialismo. Alla decisione quasi religiosa del singolo subentra l'assunzione, non meno religiosa, del destino della comunità. Nel testo Habermas accentua questa tesi, sottolineando come nel pensiero di Heidegger, il passaggio dalla teoria all'ideologia sarebbe avvenuto solo nel 1929. Criticando questa posizione nel suo libro *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991, D. Losurdo sottolinea „la notevole presenza della *Kriegsideologie* già in *Essere e Tempo* e anche ben prima del '29” (*Ivi*, p. 177), ritenendo che „la separazione tra teoria e ideologia è per così dire non orizzontale, bensì verticale, nel senso che attraversa la produzione di Heidegger nel suo complesso” (*Ivi*, p. 178).

¹⁰²⁷ Nel suo libro *La comunità, la morte, l'occidente*, op. cit., Losurdo pensa che „il risultato della progressiva distruzione del concetto universale dell'uomo” (Losurdo, op. cit., p. 184) sia la catastrofe dell'affermazione del Nazismo.

alla generale difficoltà della filosofia dopo Hegel nel conciliare singolarità e universalità. Mentre per Kierkegaard, che pure ha fornito ad Heidegger non pochi stimoli¹⁰²⁸, l'uomo etico incarna „l'unità dell'universale e del particolare“¹⁰²⁹ e, in un dovere per quanto concretamente inteso, obbedisce alla legge morale nella sua universalità, Heidegger abbandona qualsiasi tensione verso l'universale¹⁰³⁰ e porta all'estreme conseguenze l'assolutizzazione del singolo. Come in Kierkegaard, l'aut-aut di fronte a cui è posto l'esserci non ha un carattere escludente e come in Kierkegaard la vera e autentica scelta è solo la scelta del se-stesso autentico; la scelta del Si è piuttosto una non-scelta. Come in Kierkegaard, l'esser deciso è „la condizione esistenziale della possibilità del bene e del male 'morale', cioè della moralità in generale e della possibilità delle sue modificazioni particolari“¹⁰³¹. A differenza di Kierkegaard, però, la chiamata „non dà a conoscere un poter-essere ideale e universale, ma apre piuttosto il poter-essere come il poter essere singolarmente individuato di un esserci singolo“¹⁰³². L'esserci deciso, quindi, non è l'individuo etico, l'incarnazione dell'universale, ma continua ripetizione della decisione che assume se stessa come unica misura di autenticità. Anche se la decisione apre il campo della morale, e „comprendendo la chiamata, l'esserci lascia agire in sé il se-stesso più proprio, a partire dal poter essere che esso a scelto“¹⁰³³, divenendo in questo modo „responsabile“, nell'orizzonte di Heidegger non è prevista nessuna imputabilità dell'azione.

In questo modo Heidegger raggiunge il punto di massima distanza dall'etica kantiana e dalla pretesa universalistica del suo imperativo¹⁰³⁴. E se nell'incontro di Davos¹⁰³⁵,

¹⁰²⁸ Cfr. HGA 63, p. 7.

¹⁰²⁹ Aut-Aut, p. 132.

¹⁰³⁰ A questo proposito cfr. l'introduzione all'edizione italiana del *Discorso del rettorato: Autoaffermazione dell'Università tedesca*, trad. it. a cura di C. ANGELINO, Genova, il Melangolo, 1988, pp. Qui Angelino sottolinea come: „l'opzione originaria da cui ha preso le mosse negli anni Venti la rivoluzione filosofica di Heidegger è proprio la netta esclusione dell'Eterno dal novero dei problemi filosofici“ (*Ivi*, p. 11). All'oblio dell'Eterno può essere ricondotta „l'infausta decisione di Heidegger del 1933“ (*Ibidem.*) perché „abdicare al problema dell'eterno significa per il pensiero rinunciare a priori ad ogni criterio assoluto, incondizionato del Vero, del Bene, del Bello; significa in altri termini porre il pensiero al servizio del tempo e delle sue potenze“ (*Ibidem.*).

¹⁰³¹ EeT, it., p. 347.

¹⁰³² *Ivi*, it., 340.

¹⁰³³

¹⁰³⁴ A questo proposito sono molto interessanti alcuni appunti di E. Cassirer rispetto al rapporto fra Spirito e Vita in Heidegger: Cfr. E. CASSIRER, *Spirito e Vita: Heidegger*, in Id., *Spirito e vita*, a cura di R. Racinaro, Salerno 1992, pp. 177-182. Marcando la differenza con il suo pensiero, Cassirer appunta: „ogni 'universale', dedizione all'universale é per Heidegger una 'deiezione' – un toglier via lo sguardo dall' Esserci "autentico" – una dedizione alla inautenticità, al 'Si'. Qui essenzialmente si separa la sua via dalla nostra – Non é possibile dividere l'elemento ontologico da quello ontico, l'individuale dall'universale nella maniera tentata da Heidegger – ma l'uno si trova solo nell'altro“ (*Ivi*, p. 178). Cassirer sembra cogliere anche la derivazione religiosa del rifiuto dell'universale quando afferma: „La dedizione al mondo 'universale' vale anche qui come un semplice *distogliere lo sguardo* da sé, come una specie di 'peccato orginario',“ (*Ibidem.*) Cassirer nota come nella filosofia di Heidegger non vi sia nessun „elemento sovra-personale“ (*Ivi*, p. 179). In essa vi é „un senso per la vita storica, ma ogni comprensione storica é tuttavia soltanto ripetizione, ripetizione e richiamo [*Wieder-Herauf-Holung*] di un Esserci personale, di destini personali individuali e comuni“ (*Ibidem.*) Secondo Cassirer „qui viene scorto, in maniera profonda e chiara, un tratto della storicità – ma quella che ci viene incontro é pur sempre una concezione religioso-individualistica della storia – La storia in quanto storia della cultura, *storia del senso*, in quanto vita dello 'spirito oggettivo' con ciò *non* viene aperta“ (*Ivi*, p. 179).

¹⁰³⁵ *Dibattito di Davos tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, in M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1991⁵, pp. 274-296. Sullo scontro/incontro fra Heidegger e Cassirer vedi anche: D. KAEGI-E. RUDOLPH (a cura di), *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Meiner, 2002; O. FERON, *De Marbug a Davos, ou o outro Colóquio da Última Ceia*, in „Kant: Posteridade e Actualidade“, Lisboa, CFUL, 2006, pp. 549-556; Id., *Contingentia y antropología en la filosofía francesa y alemana*, in „*Daimon*. Revista International de Filosofia, n. 46, 2009, pp. 33-42.

messo alle strette dal suo interlocutore, egli sembra pendere per un momento per la versione conciliativa di Kierkegaard, quando invita a meditare sulla „funzione interna della legge per l'esserci“ e sul „modo in cui la legge è costitutiva per lo stesso esserci e per la personalità“¹⁰³⁶, in realtà è piuttosto costante in *Essere e Tempo* e dintorni, la critica a qualsiasi momento normativo, astratto ancor più che concreto.

Heidegger sembra apprezzare che per Kant „l'essenza razionale esist[a] come *fine in sé*“¹⁰³⁷. Egli però ritiene che, attraverso l'introduzione del concetto di legge, il filosofo critico perda di vista tale „come per eccellenza“; infatti „nella misura in cui viene introdotta questa *idea di legge*“, la determinazione dell'essere razionale come fine in sé acquisisce „un nuovo aspetto“: „l'idea della legge è orientata alla *legalità della natura*, anche se la legge viene compresa qui in modo più ampio. Tuttavia la natura è qui il modo dell'esserci, nel senso della *physis* di Aristotele. [...] La massima non deve divenire legge della natura in quanto legge esplicita, ma deve divenire *il modo dell'esserci per eccellenza*“¹⁰³⁸. Questa medesima posizione verrà difesa anche in un corso di lezioni immediatamente successivo alla pubblicazione di *Essere e Tempo*, in cui l'etica kantiana non viene tanto criticata dal punto di vista dell'etica materiale dei valori, in quanto formale, cioè in quanto „manchevole per l'agire pratico morale effettivo, il quale richiede sempre decisioni determinate“¹⁰³⁹, ma quanto in essa la libertà è una forma particolare di causalità che riproduce la causalità della natura e quindi, in ultima istanza la concezione aristotelica dell'essere come essere-prodotto.

Tuttavia nell'analitica esistenziale è presente un momento etico: esso però non trova espressione in un'etica astratta e universale, quanto piuttosto nella contrapposizione fra una dimensione autentica e una dimensione inautentica¹⁰⁴⁰ dell'esistenza, fra un uomo nuovo e un uomo vecchio, fra due diversi *ethos*.

Relativamente all'incontro di Davos V. Perego mette giustamente in evidenza come „per Cassirer la finitezza è solo un *terminus a quo* e non un *terminus ad quem*“, in quanto la ragione pratica apre una breccia verso l'infinito. „Per Heidegger invece la finitezza è la possibilità di porre la questione ontologica“, la quale può essere posta solo da un ente finito e cioè recettivo. Cfr. V. PEREGO, *Finitezza e libertà*, cit., pp. 92-93.

¹⁰³⁶ Davos, it., p. 223.

¹⁰³⁷ HGA 18, p. 95. Cfr. Anche HGA 21, pp. 220-222. Qui Heidegger afferma il fatto che a l'esserci ne vada di se stesso è ciò che Kant ha in mente quando „con le categorie della tradizione dice: l'uomo fa parte di quelle „cose il cui esserci è fine a sé“; o secondo una sua formulazione: „l'esserci esiste come fine a sé“,„. Secondo Heidegger però „non la constatazione che all'esserci ne va del suo essere è decisiva, ma l'interpretazione di questo fenomeno in direzione di una fondamentale comprensione dell'essere“. Partendo da tali constatazioni, C. F. Gethmann come „la differenza decisiva [fra Kant e Heidegger] consiste nel fatto che per Heidegger la risolutezza deve essere determinata come „il luogo“ sufficiente della moralità e che il riferimento ad altri sé, così come il fondamento contenutistico delle decisioni determinate, avviene solo sulla base della risolutezza“. Questa posizione è per Gethmann problematica non solo relativamente alla fondazione dell'etica kantiana, ma anche rispetto alla stessa analisi esistenziale: „sarebbe stato possibile per Heidegger arrivare una variante esistenzialistica dell'imperativo categorico partendo dai concetti dell'in-vista-di [*Worumwillen*] e di colpa“. Cfr. C. F. Gethmann, *Heideggers Konzeption der Handelns in Sein und Zeit*, in A. Getmann-Siefert- O. Pöggler (a cura di), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988, p. 167.

¹⁰³⁸ HGA 18, p. 96.

¹⁰³⁹ HGA 30, p. 279. Cfr. Anche HGA 18, p. 96.

¹⁰⁴⁰ A tale proposito cfr. B.D. CROWE, *Heidegger's religious origins*, cit., p. Nel capitolo dedicato alle radici dell'autenticità, Crowe identifica le fonti del concetto di autenticità nel personalismo romantico e nel protestantesimo, ne analizza il potenziale etico, evidenziando anche i punti di contatto con il movimento della *Gioventù libera tedesca*. Crowe sottolinea che è possibile interpretare la contrapposizione fra esistenza autentica e esistenza inautentica nei termini di una teoria morale che assuma come suo modello critico „l'etica impersonale della società di massa“. All'interno di questo contesto si giustifica anche l'entusiasmo giovanile per gli *Jugendbewegungen*. Tuttavia Crowe conclude che „se questa attitudine radicale non persegue l'obiettivo di un consolidamento della democrazia e del

L'inautentico che affronta e gestisce le difficoltà, le contraddizioni, in una parola, la molestia della vita, in modo meccanico, ripetitivo e etero-determinato, senza decidere della propria esistenza, ma adempiendo piuttosto a compiti, regole e misure già decise, secondo quanto Heidegger attribuisce al rituale religioso, al protocollo tecnico o alla convenzione borghese.

L'autentico che, riprendendosi dalla perdizione, si assume come compito, diviene trasparente a se stesso, e contrapponendosi a qualsiasi routine, decide di decidere, assumendo su di sé la responsabilità della propria finitezza e destinandosi di volta in volta nell'attimo della decisione, senza il riferimento ad una norma o ad un criterio e come unica personale misura di autenticità.

Heidegger descrive l'esserci in quanto apparentemente posto dinnanzi all'indifferente scelta fra queste due dimensioni dell'esistenza: quella inautentica che scorre secondo il ritmo del tempo cronologico e quella autentica che si invia nel presente a partire dall'anticipazione del futuro e la ripresa del proprio passato nella decisione. Solo quest'ultima però rappresenta la forma più elevata di esistenza.

Da un lato quindi egli pone l'esserci di fronte alla possibilità di una scelta libera fra le due dimensioni, dall'altro però individua la più alta forma di esistenza in un destinarsi fedele al proprio se stesso, il quale esclude la possibilità di divenire altro da sé. La libertà, in senso proprio, non è libertà di scelta fra possibilità, ma la libera scelta del proprio destino. E anche se qui destino non significa necessità, passiva accettazione del proprio passato, ma sua attiva ripresa, l'esserci non può mai divenire altro da sé, e la scelta non è mai veramente una libera scelta fra possibilità, quanto piuttosto una scelta fra il subire il proprio se stessi e il riprenderlo nella decisione, rendendolo in questo modo libero.

Assumendo su di sé l'essere nullo fondamento di una nullità, l'esserci „trasvaluta” la cristiana molestia della vita e, in un gesto profondamente umanistico, si assume la responsabilità della propria esistenza, risoluto nell'attimo della decisione, fedele al proprio se stesso e rispettoso dell'unica autorità accettabile per un'esistenza libera: le possibilità ripetibili dell'esistenza.

Con l'aiuto metodologico della *Aufhebung*, Heidegger riesce ancora a tenere forzatamente insieme queste due dimensioni contraddittorie, descrivendo il loro rapporto come *l'inautentico autentico*, *la verità non vera*, *la paradossale coappartenenza di giusto e peccatore*, ponendoci di fronte, in questo modo, ad una sua personale variante dell'epocale contrapposizione fra tipi umani già descritta in *Mercanti e Eroi* e che da qui a pochi anni verrà portata alle estreme conseguenze nell'*Operaio* di Jünger.

Tenendo conto di tale ambiguità, uno dei primi lettori ad individuare in *Essere e Tempo* una dimensione etico-pratica: Hebert Marcuse, interpretò il pensiero di Heidegger come il punto più alto raggiunto dalla filosofia borghese e contemporaneamente come il suo punto di rottura. Riprendendo questa tesi, Lucaks¹⁰⁴¹, intravede nell'irrazionalismo persistente nel pensiero di Heidegger la cifra di questa crisi, mettendo in stretta correlazione tale irrazionalismo con l'adesione di Heidegger al Nazismo¹⁰⁴². In una costellazione del tutto diversa anche Löwith mise in relazione

liberalismo durante la Repubblica di Weimar, certo sarebbe però troppo estremo suggerire che essa contribuisca in modo diretto all'adesione al Nazismo“ (*Ivi*, p.).

¹⁰⁴¹ Cfr. G.A. DI MARCO, Presentazione a A.P. Ruoppo, *Vita e Metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Firenze, Le Cariti, 2008.

¹⁰⁴² Il rapporto di Heidegger con il Nazionalsocialismo è un tema molto controverso. Un'ampia selezione dei testi riguardanti il periodo del rettorato è pubblicato in: HGA 16, pp. 81-364 e in „Heidegger-Jahrbuch“, vol. 4, 2009, pp.13-52. Il primo lavoro su Heidegger e la politica è quello di V. Farias, *Heidegger e il Nazionalsocialismo*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1998. Per una panoramica su

l'errore politico di Heidegger alla persistente mancanza di riferimento ad un universale e al primato della dimensione storica nell'ambito dell'analitica esistenziale¹⁰⁴³. Pur se

questo argomento cfr.: A. CAPUTO, „La questione politica,, in *Vent'Anni di recezione heideggeriana (1979-1999). Una bibliografia*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 210-229; B. GRÜN, *Fehlbarkeit auf fremden Felde. Ein Literaturbericht über Heidegger und die Politik*, in G. Schramm - B. Martin (a cura di), *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik*, Freiburg i. Br., Rombach, 2001, pp. 13-74; D.THOMÄ, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers (1910-1976)*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990. Sul dibattito in lingua inglese si veda: CH.BAMBACH, *Heidegger's roots. Nietzsche, national socialism, and the Greeks*, Cornell up, Ithaca, 2003; M. de Beistegui, *Heidegger and the political. Dystopias*, Londres, Routledge, 1998; J. D.CAPUTO, *Demythologizing Heidegger*, Indiana up, Bloomington-Indianapolis, 1993; J. COLLINS, *Heidegger and the Nazis*, Duxford, Icon Books, 2000; J.Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Univ. of California Pr., 1999; T.KISIEL, *Heidegger's Philosophical Geopolitics in the Third Reich*, in R. Polt-G. Fried (a cura di), *A Companion to Heidegger's Introduction of Metaphysics*, New Haven et Londres, Yale up, 2001, pp. 226-249; ID., *Heidegger als politischer Erzieher: Der ns-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat:1933-1934*, in N. Lesniewski (a cura di), *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt a.M., Lang, 2002, pp.71-87; ID., *In the middle of Heidegger's three concepts of the political*, in F. Raffoul-D. Pettigrew (a cura di), *Heidegger and practical philosophy*, Albany, State Univers. of New York Pr., 2002, pp. 135-157; ID., *On the Purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address*, in C. D. Partenie -T. Rockmore (a cura di), *Heidegger and Plato: toward dialogue*, Northwestern up, Evanston, Ill., 2005, pp. 3-21; ID., *The Essential Flaw in Heidegger's "Private National Socialism"*, in M. Heinz-G. Gretic (a cura di), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2006, pp. 291-311; ID., *Political Interventions in the Lecture Courses of 1933-1936*, in „Heidegger-Jahrbuch“ 5, 2010, pp.110-129; B.RADLOFF, *Heidegger and the Question of National Socialism. Disclosure and Gestalt*, Toronto,Univ. of Toronto Pr., 2007; D.THOMSON, *Heidegger on ontotheology: technology and the politics of education*,Cambridge,Cambridge up, 2005; R. WOLIN, *The Heidegger controversy: a critical reader*, Cambridge, MIT Press, 1998; H.SLUGA, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Harvard up,1993. Sul dibattito in Germania, si veda: R. MEHRING, *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Inszenierung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992; D. MORAT, *Von der Tat zur Gelassenheit: Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen,Wallstein, 2007; O. PÖGGELER, *Von Nietzsche zu Hitler? Heideggers politische Optionen*, in *Annäherungen an Martin Heidegger*, a cura di H. Schäfer, Frankfurt a. M., Campus, 1996, pp. 81-101; G. ROHRMOSER, *Deutschlands Tragödie: der geistige Weg in den Nationalsozialismus*, München, Olzog, 2002; A. SCHWAN, *Politische Philosophie im Denken Martin Heideggers*, Opladen, Wv,1989; B. H. F. TAURECK (a cura di), *Politische Unschuld?: in Sachen Martin Heidegger*, München, Fink, 2008; H. ZABOROWSKI, „Eine Frage von Irre und Schuld?“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M., Fischer, 2010; Sul dibattito italiano: F. FISTETTI (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Bari, Dedalo, 2001; D., LOSURDO, *La comunità, la morte, l'Occidente: Heidegger e l'“ideologia della guerra“*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991. Sul dibattito in lingua francese: J.-M. BROHM-R. DADOUN-F. OLLIER, *Heidegger, le berger du néant: critique d'une pensée politique*, Paris, Ed. Homnisphères, 2007; J.DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question*, in *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 9-143; ID., *Heidegger, l'enfer des philosophes* seguito da *Comment donner raison?*, in *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, pp.193-207; ID., *L'oreille de Heidegger, Philopolémologie (Geschlecht IV)*, in *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 341-419; F. FÉDIER, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, 1988, Paris, Laffont, 1988; M. AMATO (a cura di), *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007; E. FAYE, *Heidegger, l'introduction du nazisme en philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005; D. JANICAUD, *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Grenoble, Millon,1990; PH.LACOUE-LABARTHE, *Heidegger*, in *L'imitation des modernes*, Paris,Galilée, 1986, pp.135-200; A. MÜNSTER, *Heidegger, la „science allemande „ et le national-socialisme*, Paris, Kimé, 2001; ID., *Heidegger, La "science allemande" et le national-socialisme: suite d'une polémique*, Paris, Kimé, 2002. Più specificamente concentrato sul Discorso del rettorato è il numero monografico dal titolo: *Autour de Heidegger, Discours de rectorat (1933): contextes, problèmes, débats*, pubblicato da CH. SOMMER (a cura di), in „Les Études philosophiques“, 92 (2010/2); vedi in particolare la presentazione del curatore con una bibliografia aggiornata sul tema “Heidegger e la politica”, pp. 155-162.

¹⁰⁴³ Subito dopo la Seconda Guerra Mondiale, Löwith, antico allievo di Heidegger, scrive un breve intervento dal titolo *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, sulla rivista francese, „Les Temps Moderns“ (II, 1946, n.14, pp. 343-360). In seguito al dibattito apertosi sulla rivista, Löwith chiarisce la sua posizione prima nella *Réponse a M. de Waelhns* nel numero 34, anno 4

Heidegger è lontano dall'assumere una posizione critica¹⁰⁴⁴, non ci sembra però corretto far derivare necessariamente dal suo irrazionalismo o dal suo storicismo l'adesione al Nazismo¹⁰⁴⁵.

(1948), pp. 370-73 e poi in *Der europäische Nihilismus Betrachtungen zur geistigen Vorgeschichte des europäischen Krieges* (1940), (in *Sämtliche Schriften*, vol. 2, Stuttgart, Metzler, 1983, pp. 473-540), in particolare nel paragrafo *Der politische Horizont von Heideggers Existentialontologie*, (*Ivi*, pp. 514-528) il quale, sostanzialmente, riprende l'argomentazione esposta in *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*). In sintesi, Löwith ritiene che l'errore politico di Heidegger si radica „in una mancanza del suo pensiero“. L'importanza storica della sua filosofia quindi deve essere messa in relazione con l'assunzione di responsabilità e di complicità politiche conformemente alla tesi centrale del paragrafo 74 di *Essere e Tempo*, secondo la quale l'uomo che ha accettato la morte è „nell'istante per il suo tempo“. Löwith considera il pensiero di Heidegger come una forma di storicismo radicale che prescinde da ogni rapporto con la trascendenza. Le categorie con cui esso comprende l'esistenza sono vuote e formali e nel 1933 egli fornisce a tali categorie il contenuto del *Führer* e della sua politica. Löwith apporta a sostegno di questa tesi il Discorso che Heidegger tenne quando, nell'aprile del 1933, accettò l'incarico di Rettore dell'Università di Friburgo. Tale discorso è estremamente ambiguo, in quanto tenta di utilizzare le categorie ontologico-esistenziali per l'istante storico (secondo il §74 di *Essere e Tempo*), in modo da suscitare l'idea che le intenzioni filosofiche di Heidegger possano e debbano procedere di pari passo con la situazione politica. Alla ricerca di ciò che si deve fare e che perciò è necessario nell'istante storico, Heidegger si orienta a Kierkegaard, appropriandosi della sua tematica religiosa attraverso il metodo dell'indicazione formale. Nell'insistenza su ciò che si deve fare però permane, secondo Löwith, un *pathos* religioso che si risolve in una vuota risolutezza e in una „teologia senza dio“. Heidegger assume da un punto di vista non religioso il motto luterano: „Unus quisque robustus sit in existentia sua“, affermando che „in gioco è il proprio poter essere, oppure la delimitazione esistenziale alla propria fatticità storica“. Löwith ritiene pertanto che già l'affermazione contenuta nella lettera del '21 secondo la quale la fatticità del singolo contiene un io devo di cui non si parla sia sintomatica della successiva adesione al nazionasocialismo. Perché si giunga alla decisione politica del '33 e alla sovrapposizione delle vuote categorie esistenziali al movimento generale dell'esistenza tedesca manca solo l'allontanamento dalla singolarizzazione ancora in parte religiosa del “proprio” esserci verso il proprio esserci tedesco e il suo destino storico.

Questa presa di posizione aprì un dibattito che vede intervenire, nello stesso numero di *Les Temps Moderns*, per primo Sartre, il direttore della rivista, il quale – alla difesa dell'esistenzialismo – sostenne la mancanza di un legame intrinseco fra l'intervento politico di Heidegger e il suo pensiero. Le prese di posizione si moltiplicano nel numero successivo di *Les Temps Moderns*, su cui intervengono De Waele (*La philosophie de Heidegger et le nazisme*) e Weil (*Le cas Heidegger*), e ancora una volta Löwith a chiarificare la sua posizione. In una sorta di tentativo di discolpare l'esistenzialismo heideggeriano (piuttosto che Heidegger!), Eric Weil sottolineava che si fa un errore stabilendo una connessione di causa ed effetto fra esistenzialismo e nazismo, in quanto in gioco è solo la decisione del singolo. Il filosofo trascendentale non può fondare la sua scelta politica filosoficamente e l'esistenzialismo non detiene una regola positiva di condotta. La “verità” tedesca non può essere dedotta da *Essere e Tempo*. Pertanto identificando la verità storica concreta con la volontà del popolo tedesco, Heidegger ha fatto una scelta che era possibile nella sua filosofia, come erano possibili tutte le scelte fra le possibilità politiche date. L'esistenzialismo heideggeriano non conduce a nessuna decisione concreta, ma solamente alla Decisione. In una prospettiva che può essere definita più sartriana, De Waele individua la problematicità del pensiero di Heidegger piuttosto che nella mancanza di un riferimento all'assoluto (il che equivarrebbe a dire che ogni filosofia non credente sfocia nel nazismo), nella carente elaborazione del fenomeno del *Mit-Sein*, dal momento che nell'analitica esistenziale manca una descrizione dell'essere in comune autentico e del divenire dialettico dell'esistenza autentica o quotidiana.

¹⁰⁴⁴ A tale proposito sono interessanti le riflessioni di Cassirer, il quale dall'esilio americano annotava che la filosofia di Heidegger appartenne alla stesse temperie culturale dello splengleriano declino dell'occidente, e per quanto questa filosofia non debba essere intesa come un'anticipazione del Nazionasocialismo, l'accentuazione della gettatezza è indice di un pensiero concentrato sulla decadenza della cultura e non più in grado di aprire una prospettiva etica. Cfr. E. CASSIRER, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, a cura di v. D. Ph. Verende, New Haven London, 1979, p.230.

¹⁰⁴⁵ Cfr. a tale proposito D. Losurdo, op. cit., il quale critica l'impostazione ermeneutica di quanti si chiedono se esista un nesso necessario fra la filosofia di Heidegger e l'adesione del filosofo al Nazismo. A tale proposito egli afferma: „bisogna allora chiedersi non se tra il pensiero di Heidegger e la sua adesione al Nazismo ci sia un rapporto di deduzione necessaria, ma se, come crediamo di aver dimostrato, nel primo sono presenti temi e motivi che, in una determinata situazione storica, spingevano,

Certo, nel pericolo l'uomo Heidegger si decide per il Nazionalsocialismo e ne assume il linguaggio¹⁰⁴⁶. La sua decisione però non è universalizzabile. E nella misura in cui l'unico criterio dell'azione risoluta è la fedeltà al proprio se stessi e l'unica autorità accettabile è la ripetibilità della decisione, dal decisionismo di Heidegger non deriva né l'adesione a Nazismo, né la sua critica¹⁰⁴⁷. Mantenendosi sulla *linea della crisi*, nel tanto criticato § 74 di *Essere e Tempo*, egli afferma: „la decisione in quanto destino è la libertà per la *rinuncia* a questo o a quel determinato decidersi secondo le esigenze della situazione. Il che, però non rompe la continuità dell'esistenza, ma al contrario la riconferma nell'attimo¹⁰⁴⁸, nell'attimo della decisione.

e non casualmente, in direzione dell'adesione al Nazismo, la quale, dunque non è un fatto meramente privato, ma ha una sua precisa dimensione filosofica“ (*Ivi*, p. 201).

¹⁰⁴⁶ Un esempio di tale commistione è dato dal seminario tenuto da Heidegger nel semestre invernale del 1933/34 i cui protocolli sono stati recentemente pubblicati con il titolo *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34*, in „Heidegger-Jahrbuch“, 4 (2009), pp. 53-88. Cfr. a tale proposito l'articolo di M. HEINZ, *Volk und Führer. Untersuchungen zu Heidegger Seminar Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34*, „Heidegger-Jahrbuch“, 5 (2009), pp. 55-75.

¹⁰⁴⁷ A conclusione del suo saggio sulla concezione dell'agire in *Essere e Tempo*, C. F. G. ETHMANN afferma: „Fondamentalmente la concezione filosofica dell'agire in Heidegger non ha nessuna affinità politica o teoretica-politica. Per questo motivo la filosofia di *Essere e Tempo* non si può collegare in linea di principio con nessuna teoria politica. Se si guarda alla storia della filosofia politica moderna, in particolare la tradizione che va da Kant fino al Ventesimo Secolo tuttavia sembra essere chiaro che la concezione dell'agire di *Essere e Tempo* non fornisce alcun possibile accesso ai fondamenti filosofici di una concezione politica democratico-repubblicana“ (Gethmann, p. 170). Significativamente, Gethmann giustifica la polivalenza politica della concezione dell'agire di Heidegger facendo riferimento agli studi giovanili di Marcuse e alla definizione che Habermas dà di quest'ultimo come “Heideggermarxista” (*Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in Id., *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963 p. 330). Sulla possibilità di un confronto fra il pensiero di Heidegger e quello di Marx e su i suoi limiti, mi permetto di rimandare al mio lavoro: *Heidegger interprete di Marx*, in „Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche“, CXIX, a. 2009, pp. 235-260.

¹⁰⁴⁸ EeT, it., p. 468.

NOTA BIBLIOGRAFICA

LA GESAMTAUSGABE DI MARTIN HEIDEGGER

I testi di Martin Heidegger sono editi, fatta esclusione per pochi esemplari, nella *Gesamtausgabe*, presso la casa editrice “Vittorio Klostermann” di Frankfurt a. M. Il piano di pubblicazione, ancora in corso d’opera, prevede 102 volumi. Essi sono suddivisi in quattro sezioni fondamentali:

I *Veröffentliche Schriften 1910-1976*. (Scritti pubblicati in vita dall’autore): volumi 1-16.

II *Vorlesungen 1919-1944* (Corsi universitari): volumi 17-63, così suddivisi:

a) *Marburger Vorlesungen 1923-1928* (vol. 17-26)

b) *Freiburger Vorlesungen 1928-1944* (vol. 27-55)

c) *Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923* (vol. 56/57-63).

III *Unveröffentliche Abhandlungen. Vorträge-Gedachtes* (vol. 64-81).

IV *Hinweise und Aufzeichnungen* (vol. 82-102).

La sigla HGA seguita dal numero ordinale indica il corrispettivo volume della *Gesamtausgabe*. Qui di seguito sono riportati i testi presi in considerazione e analizzati nel seguente lavoro:

- *Zur Bestimmung der Philosophie (1919)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 56/57, a cura di B. Heimbüchel, Frankfurt a. M., Klostermann, 1999², p. 117; trad. it., a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli, Guida, 1999². Nel testo citato come: HGA 56/57.

- *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, a cura di H.-H. Gander, in *Gesamtausgabe*, vol. 58, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993. Nel testo citato come: HGA 58.

- *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen” (1919/20)*, in Id., *Wegmarken*, Frankfurt a.M., 1996³.

- *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung (1920)*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993, *Gesamtausgabe*, vol. 59. Nel testo citato come: HGA 59.

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 62, a cura di G. Neumann, Frankfurt a.M., Klostermann, 2004; trad. it., a cura di A.P. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele: elaborazione per la facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, con un saggio di G. Figal, Napoli, Guida Ed., 2005. Nel testo citato come: NB.

- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (1923)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 63, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M., Klostermann, 1995²; trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Ontologia (Ermeneutica della fatticità)*, Napoli, Guida, 1992. Nel testo citato come: HGA 63.

- *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie (1924)*, in *Gesamtausgabe* vol. 18, Frankfurt a.M., Klostermann, 2002. Nel testo citato come: HGA 18.

- HEINRICH SCHIELER e di N.N., *Das Problem der Sünde bei Luther*, in B. Jaspert, *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentarischen Seminare 1921-1951*, Marburg, Elwert, 1996, pp. 28-33.
- *Der Begriff der Zeit (1924)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 64, a cura di F.W. von Herrmann, Frankfurt a. M., Klostermann, 2004. Nel testo citato come: HGA 64.
- *Platon: Sophistes (1924/25)*, in *Gesamtausgabe*, vol. 19, Frankfurt a. M., Klostermann, 1992, p. 172. Nel testo citato come: HGA 19.
- *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993¹⁷; trad. it., a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976. Nel testo citato come: EeT.
- *Brief über den Humanismus*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1991⁹, p. 43; trad. it., a cura di F. Volpi, *Lettera sull'Umanismo*, Milano, Adelphi, 1995.
- *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: 1910 - 1976*, in *Gesamtausgabe* vol. 16, a cura di H. Heidegger, Frankfurt a. M., Klostermann, 2000; trad.it, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita: 1910 – 1976*, a cura di N. Curcio, Genova, Il Melangolo, 2005. Nel testo citato come: HGA 16.
- *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.
- *Phänomenologie des religiösen Lebens*, in *Gesamtausgabe* vol. 60, a cura di M. Jung, Frankfurt a.M, Klostermann, 1995; trad. it., *Agostino e il Neoplatonismo*, a cura di G. Guirisatti, Milano, Adelphi, 2005.
- *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34*, in „Heidegger-Jahrbuch“, 4 (2009), pp. 53-88.
- M. HEIDEGGER-H.RICKERT, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, a cura di A. Denker, Frankfurt a. M., Klostermann, 2002. Nel testo citato come: HRB.
- M. HEIDEGGER – K. JASPERS, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel – H. Saner, Frankfurt a. M., Pieper, 1992. Nel testo citato come: HJB.
- M. HEIDEGGER-R.BULTMANN, *Briefwechsel*, a cura di A. Großmann, Klostermann, Frankfurt a. M., Mohr, Tübingen, 2009.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- AGAMBEN G., *Il tempo che resta. Un commento alla „Lettera ai romani“*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- AMATO M., (a cura di), *Heidegger á plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007.
- ARDOVINO A., "Quomodo ergo iustus dirigi potest, nisi in occulto?": *Considerazioni di struttura sul rapporto tra fenomenologia e teologia in Heidegger (1919-1927)*, in „Rassegna di teologia“, 41 (2000), pp. 367-394.
- ID., (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, Milano, Guerini, 2003.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Milano, BUR, 2000.
- BACALARI S., *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, Padova, CEDAM, 1999.
- BADIOU A., *La fondation de l'universalisme*, coll."Les Essais du Collège international de philosophie", Paris, PUF, 1997, trad. it., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, a cura di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 1999.
- BAINTON R., *Lutero*, Torino, Einaudi, 2005.
- BAYER O., *Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff*, in Id., *Reformation und Neuzeit im Konflikt*, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 151-175.
- BECK M., *Referat und Kritik von Martin Heidegger: "Sein und Zeit" (Halle 1927)*, in „Philosophische Hefte“ (Berlin), 1 (1928), pp. 5-44.

- BERCIANO M., *Herbert Marcuse: el primer marxista heideggeriano*, in „Pensamient“, 36 (1980), pp. 131-164.
- DE BERRANGER O., *Être et Temps et la théologie*, in „Gregorianum“, 74 (1993), pp. 543-561.
- BEUCHOT M., *Hermeneutica de la muerte y opcion etica en Heidegger*, in „Revista de filosofia“, Mexico, 19 (1986), pp. 211-223.
- BOLLNOW O. F., *Existentialismus und Ethik*, in *Die Sammlung* 4 (1949), pp. 321-335.
- BOWLER M., *Heidegger and Aristotle: philosophy as praxis*, London, Continuum, 2008.
- BRANDNER R., *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*, Wien, Passagen-Verl., 1992.
- BREJDAK J., *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt a. M., Lang, 1996.
- BRITO E., *Les théologies de Heidegger*, in „Revue théologique de Louvain“, 27 (1996), pp. 432-461.
- BRITO MARTINS M., *L'herméneutique originaire d'Augustin en relation avec une ré-appropriation Heideggerienne*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1998.
- ID., La relación filosófica entre Agustín y Heidegger según la investigación contemporánea, in „Augustinus“, 53 (2008), pp. 329-337.
- BRKIC P., *Martin Hedegger und die Theologie. Ein Thema in freifacher Fragestellung*, Mains, Matthias-Grünewald-Verlag, 1994.
- BROHM J.-M. - DADOUN R. - OLLIER F., *Heidegger, le berger du néant: critique d'une pensée politique*, Paris, Ed. Homnisphères, 2007.
- BUCHNER H., *Grundzüge der aristotelischen Ethik*, in „Philosophisches Jahrbuch“, Alber, Freiburg, 1963/71, p. 232.
- BULTMANN R. -GOGARTEN F., *Briefwechsel 1921-1967*, H. Götz Göckeritz (a cura di), Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, pp. 52-53.
- BURER J. V., „Martin Heidegger, Martin Luther“, in T. Kiesel e J. van Buren, *Reading Heidegger from the start*, State University Press, Albany, 1994, p. 160.
- CABESTAN P., *Conscience et authenticité: Phénoménologie versus théologie*, in „Alter: Revue de phénoménologie“, 13 (2005), pp. 101-118.
- CAMILLERI S., *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger: commentaire analytique des "Fondements philosophiques de la mystique médiévale" (1916 - 1919)*, Dordrecht, Springer, 2008.
- CALLONI M., *L'epistolario Marcuse-Heidegger: 1947-1948*, in „Fenomenologia e Società“, 1 (1989), pp. 165-173.
- ID., *Dasein im technischen Zeitalter. Moral und Philosophie bei Herbert Marcuse und Martin Heidegger*, in, G.FLEGO E W.SCHMIED-KOWARZIK (a cura di), *Herbert Marcuse: Eros und Emanzipation; Marcuse-Symposion in Dubrovnik 1988*, Gießen, Germinal, 1989, pp. 11-34.
- ID., *Heidegger e la filosofia pratica*, in „Fenomenologia e Società“ 1989, n. 2, pp. 3-31.
- ID., *Le ragioni di Heidegger. 1948: La risposta a Marcuse*, in „Fenomenologia e Società“, 1992, n. 3, pp. 189-192.
- CAPELLE P., *M. Heidegger entre philosophie et théologie: Une triple topique*, in „Revue des sciences religieuses“, 67 (1993), pp. 59-77:
- CAPUTO A., *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929 - 1946)*, Milano, Franco Angeli, 2005.
- CASLA BIURRUN C., *Heidegger y la etica*, in „Apuntes Filosóficos“, 16 (2000), pp. 71-84.
- CASSIRER E., *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, a cura di v. D. Ph. Verende, New Haven London, 1979.
- ID., *Spirito e Vita: Heidegger*, in Id., *Spirito e vita*, a cura di R. Racinaro, Salerno 1992, pp. 177-182.

- CASTELLON E. L., *Dimensiones cristianas de la etica de situacion*, in „Estudios Filsóficos“, 21 (1972), pp. 377-442.
- CARBONE R., *Temporalità, relazione e angustia nell'esperienza effettiva della vita: Heidegger a confronto con Paolo e Lutero*, in „Protestantesimo“, 61 (2006), pp. 123-152.
- COLLINS J., *Heidegger and the Nazis*, Duxford, Icon Books, 2000.
- CORETH E., *Filosofia e teologia in Heidegger*, in „Rassegna di teologia“, 42 (2001), pp. 283-289.
- CORTI C.A., *Zeitproblematik bei Heidegger und Augustinus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.
- COURTINE J.F., *Une difficile transaction: Heidegger, entre Aristote et Luther*, in B. Cassin (a cura di), *Nos Grecs et leurs Modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Le Seuil, 1992, pp. 337-362.
- CROWE B. D., *Heidegger's phenomenology of religion: realism and cultural criticism*, Bloomington, Indiana Univ. Press, 2008.
- ID., *On the Track of the Fugitive Gods: Heidegger, Luther, Hölderlin*, in „The Journal of Religion“ 87 (2007), pp. 183-205.
- DENKER A., *Ein Samenkorn für etwas Wesentliches. Martin Heidegger und Erzabta Beuron*, in „Erbe und Auftrag“, 79 (2003), pp. 91-106.
- DERRIDA J., *De l'esprit. Heidegger et la question*, in *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, pp. 9-143.
- ID., *Heidegger, l'enfer des philosophes* seguito da *Comment donner raison?*, in *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, pp.193-207.
- ID., *L'oreille de Heidegger, Philopolémologie (Geschlecht IV)*, in *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, pp. 341-419.
- DE PAULO C. (a cura di), *The influence of Augustine on Heidegger: the emergence of an Augustinian phenomenology*, Lewiston, Mellen, 2006.
- DE VITIIS P., *Heidegger e la filosofia della religione*, in M. Olivetti, (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, Padova, CEDAM, 1989.
- DI GIOVANNI P. (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, Flaccovio, 1994.
- DI MARCO G.A., *Presentazione a A.P. Ruoppo, Vita e Metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Firenze, Le Cariti, 2008.
- ELLIOTT B., *Anfang und Ende in der Philosophie: eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*, Berlin, Duncker und Humblot, 2002.
- ESPINET D., *Phänomenologie des Hörens: eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.
- ESPOSITO C., *Heidegger und Agustinus*, in Schafer H. (a cura di), *Annäherungen zu Martin Heidegger*, Frankfurt a. M., New York, Campus-Verl., 1996, pp. 275-309.
- YFANTIS D., *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles: ihre Entstehung und Entfaltung sowie ihre Bedeutung für die Entwicklung der frühen Philosophie Martin Heideggers (1919 - 1927)*, Berlin, Duncker & Humblot, 2009.
- FADINI G., *Necessità del tempo: note sull'interpretazione heideggeriana di San Paolo*, Padova, Imprimerie, 2003.
- FAHRENBAACH H., *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1969, pp. 99-131.
- FAYE E., *Heidegger, l'introduction du nazisme en philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005.
- FARIAS V., *Heidegger e il Nazionalsocialismo*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1998.
- FÉDIER F., *Heidegger: anatomie d'un scandale*, 1988, Paris, Laffont, 1988.
- FERON O., *De Marbug a Davos, ou o outro Colóquio da Última Ceia*, in „Kant: Posteridade e Actualidade“, Lisboa, CFUL, 2006, pp. 549-556.

- ID., *Contingentia y antropología en la filosofía francesa y alemana*, in „Daimon. Revista International de Filosofia, n. 46, 2009, pp. 33-42.
- FIGAL G., *Heidegger und Nietzsche über Geschichte. Zu einer unausgetragenen Kontroverse*, in *Metaphysik der praktischen Welt: Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, a cura di A. Grossmann, Amsterdam, Rodopi, 2000, pp. 121-129.
- FISCHER N. (a cura di), *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Hamburg, Meiner, 2007.
- ID., *Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustinus "Confessiones" und Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, in Id., *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, cit., pp. 55-90.
- FISTETTI F. (a cura di), *La Germania segreta di Heidegger*, Bari, Dedalo, 2001.
- FRITSCHÉ J., *Historical destiny and national socialism in Heidegger's "Being and time"*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- FLETTEREN F.VAN, (a cura di), *Martin Heidegger's interpretations of Saint Augustine*, Collectanea Augustiniana, Lewiston, NY, Mellen, 2005.
- FRANCO DE SÁ A., *Heidegger e a questão da ética: Entre as duas vias da questão do ser*, in „Phainomenon: Revista de fenomenologia“, Lisboa, 5/6 (2002/2003), pp. 141-166.
- FRANCK D., *Heidegger et le christianisme: l'explication silencieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- ID., *Il problema religioso in Heidegger*, Roma, Bulzoni, 1995.
- FRANZ H., *Das Denken Heideggers und die Theologie*, in O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Königstein, Athenäum, 1984, pp. 179-216.
- FRITSCHÉ J., *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Univ. of California Pr., 1999.
- GADAMER H.G., *Die Religiöse Dimension*, in *Gesammelte Werke*, vol. 3, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1987.
- GENT W., *Existenzphilosophie und Ethik*, in „Philosophische Studien“, Berlin 2 (1950/1951), pp. 126-136.
- GETHMANN C. F., *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in Id., *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963.
- GETHMANN-SIEFER A., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg, Alber, 1974.
- GETHMANN-SIEFERT A. - PÖGGLER O. (a cura di), *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989².
- GORGONE S., *Il tempo che viene: Martin Heidegger; dal kairós all'Ereignis*, Napoli, Guida, 2005.
- GRISEBACH H., *Gegenwart. Eine Kritische Ethik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005.
- GROLLO S. G., *Temporalità e fatticità: Heidegger e l'esperienza protocristiana*, in L. Samonà (a cura di), *Soggettività e intersoggettività tra l'idealismo e l'ermeneutica*, vol. 1, *Il soggetto dell'ermeneutica*, „Giornale di metafisica“, 25 (2003), pp. 65-82.
- GROßMANN A., *Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heidegger's "Marburger Religionsgespräch mit Rudolf Bultmann"*, in „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, 95 (1998), pp. 37-62.
- GROSS D. M. - KEMMANN A. (a cura di), *Heidegger and rhetoric*, Albany, State University of New York Pr., 2005.
- GURVITCH G., *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930.
- HABERMAS J., *Mit Heidegger ohne Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, pp. 65-72.

- HAEFFNER G., *Christsein im Denken: zu Heideggers Kritik der "christlichen Philosophie"*, in „Theologie und Philosophie“, 68 (1993), pp. 1-24.
- HANSELMANN J. F. S., *Ist Gott tot? Ein Versuch über das Problem der Stellung Heideggers zur Theologie*, in „Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung“, Berlin, 7 (1953), pp. 113-117.
- HATAB L. J., *Ethics and finitude: Heideggerian contributions to moral philosophy*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- HEINZ M., *Volk und Führer. Untersuchungen zu Heidegger Seminar Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. Übung aus dem Wintersemester 1933/34*, „Heidegger-Jahrbuch“, 5 (2009), pp. 55-75.
- HERRMANN F.W.V., *Die "Confessiones" des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers*, in C. Esposito (a cura di), *Heidegger e i medievali. Atti del Colloquio internazionale Cassino, 10/13 maggio, Turnhout-Brepols, Quaestio, 1/2001*, pp. 113-146.
- ID., *Gottsuche und Selbstausslegung: Das 10. Buch der Confessiones des heiligen Augustinus im Horizont von Heideggershermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens*, in „StudiaPhaenomenologica: Romanian journal for phenomenology“, 1 (2001), pp. 201-219.
- ID., *Augustinus im Denken Heideggers*, in, G. Pöltner-M.Flatscher (a cura di), *Heidegger und die Antike*, Frankfurt, Lang, 2005, pp. 149-160.
- ID., *Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiösität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe*, in N. Fischer (a cura di), *Heidegger und die christliche Tradition, Annäherungen an ein schwieriges Thema, Hamburg, Meiner, 2007*.
- HODGE G., *Heidegger and ethics*, London, Routledge, 1995.
- ITTEL G. W., *Der Einfluss der Philosophie M. Heidegger auf die Theologie R. Bultmann*, in „Kerygma und Dogma“ 2 (1956).
- ISAGA A., *Es posible hablar de una ética en Martin Heidegger?*, in „Franciscanum“, Bogota, 6 (1964), pp. 48-56.
- JACOB A., *Heidegger e la questione etica*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano, Angeli, 1992, pp. 108-113.
- JANICAUD D., *Heidegger en France*, I e II, Paris, Albin Michel, 2001.
- ID., *L'ombre de cette pensée. Heidegger et la question politique*, Grenoble, Millon, 1990.
- JONAS H., *Heidegger und die Theologie*, in „Evangelische Theologie“, 24 (1964), pp. 621-642.
- JUNG M., *Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, in „Theologie und Philosophie“, 61 (1986).
- KAEGI D., *Die Religion in den Grenzen der blossen Existenz. Heideggers Religionsphilosophische Vorlesungen von 1920-1921*, in „Internationale Zeitschrift für Philosophie“ 1, (1996), pp.133-149.
- KAEGI D. - RUDOLPH E. (a cura di), *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Meiner, 2002.
- KAMPITS P., *Abschied von der Metaphysik - Morgenröte der Ethik?*, in „Studia hermeneutica“, 1 (1995), vol. 1, pp. 91-116.
- KISIEL T. J., *War der frühe Heidegger tatsächlich ein „christlicher Theologe“?*, in A. Gethmann-Siefert (a cura di), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart-Bad Canastan, 2 (1988), pp. 59-75.
- ID., *Heidegger's Philosophical Geopolitics in the Third Reich*, in R. Polt-G. Fried (a cura di), *A Companion to Heidegger's Introduction of Metaphysics*, New Haven et Londres, Yale up, 2001, pp. 226-249.

- ID., *Heidegger als politischer Erzieher: Der ns-Arbeiterstaat als Erziehungsstaat: 1933-1934*, in N. Lesniewski (a cura di), *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt a.M., Lang, 2002, pp.71-87.
- ID., *In the middle of Heidegger's three concepts of the political*, in F. Raffoul-D. Pettigrew (a cura di), *Heidegger and practical philosophy*, Albany, State Univers. of New York Pr., 2002, pp. 135-157.
- ID., *On the Purported Platonism of Heidegger's Rectoral Address*, in C. D. Partenie -T. Rockmore (a cura di), *Heidegger and Plato: toward dialogue*, Northwestern up, Evanston, Ill., 2005, pp. 3-21.
- ID., *The Essential Flaw in Heidegger's "Private National Socialism"*, in M. Heinz-G. Gretic (a cura di), *Philosophie und Zeitgeist im Nationalsozialismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2006, pp. 291-311.
- ID., *Political Interventions in the Lecture Courses of 1933-1936*, in „Heidegger-Jahrbuch“ 5, 2010, pp.110-129.
- KREIML J., *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger. Ein Vergleich von "Sein und Zeit" mit dem "Brief über den Humanismus"*, Regensburg, Roderer, 1987.
- LACOUÉ-LABARTHE PH., *Heidegger*, in *L'imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986, pp.135-200.
- LAMBERT C., *Consideraciones sobre la religión en la fenomenología del joven Heidegger*; in „Teología y vida“, 49 (2008), pp. 305-314.
- LARIVÉE A. –LEDUC A., *Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger*, in „Philosophie“, Paris, Nr. 69 (2001), pp. 30-50
- LEWIS M., *Heidegger and the place of ethics: being-with in the crossing of Heidegger's thought*, London, Continuum, 2005.
- LIEDKE U., *Freiheit. Anmerkungen zu Herbert Marcuses Lutherkritik*, in „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie“, 40 (1998), pp. 197-213.
- LÖWITH K., *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in O. Pöggeler (a cura di), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Königstein, Athenäum, 1984, pp. 54-77.
- ID., *Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger*, in „Les Temps Moderns“, II, 1946, n.14, pp. 343-360.
- LOSURDO D., *La comunità, la morte, l'occidente. Heidegger e l'“ideologia della guerra“*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1991.
- LUCKNER A., *Heideggers ethische Differenz*, in B. WALDENFELS –I. DÄRMANN (a cura di), *Der Anspruch des Anderen: Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, Fink, 1998, pp. 65-86.
- LUTERO M., *Prefazione all'Epistola di S. Paolo ai Romani*, 1522. Edizione di Erlangen, vol. 63, p. 35.
- ID., *Vorlesung über den Römerbrief*, in *Luther Deutsch*, a cura di Kurt Aland, Bd. 1, Göttingen, 1991, p. 114-115; it., *La Lettera ai Romani (1515-1516)*, a cura di Franco Buzzi, Milano 1991.
- MARCUSE H., *Frühe Aufsätze, in Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, vol. I, 1981², pp. 347-468.
- ID., *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M. Klostermann, 1968².
- MASCHIETTI S., *L'interpretazione heideggeriana di Kant. Sulla disarmonia di verità e differenza*, Napoli, Società editrice IL Mulino, 2005.
- MAUER H., *Von Martin Heidegger zur praktischen Philosophie*, in M. Riedel (a cura di), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, Rombach, 1971, pp.415-454.

- MEHRING R., *Heideggers Überlieferungsgeschick. Eine dionysische Inszenierung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992.
- MIYASAKI D., *A Ground for Ethics in Heidegger's Being and Time*, in „Journal of the British Society for Phenomenology“, 38 (2007), pp. 261-278.
- MOLINARO A., *Heidegger e l'etica*, in „Aquinas“, 2 (1977), pp. 238-254.
- MORANDI R. E. (a cura di), *Heidegger e l'etica*, in „Con-tratto“, 2,1/2, (1993), Padova, Il Poligrafo.
- ID., (a cura di), *Heidegger e San Paolo: interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, Città del Vaticano, Urbaniana University Pr., 2008.
- MICHALSKI M., *Fremdwahrnehmung und Mitsein: zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bonn, Bouvier, 1997.
- MINCA B., *Poiesis: zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.
- MORAT D., *Von der Tat zur Gelassenheit: Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*, Göttingen, Wallstein, 2007.
- MÜNSTER A., *Heidegger, la „science allemande„ et le national-socialisme*, Paris, Kimé, 2001.
- NELSON E. S., *Heidegger and the questionability of the ethical*, in „Studia phaenomenologica: Romanian journal for phenomenology“, *Phenomenology and literature*, 8 (2008), pp. 411-435.
- NICOLETTI E., *L'etica originaria in Martin Heidegger*, in „Aquinas“, 25 (1982), pp. 479-498.
- OYEN H., *Fundamentalontologie and Ethik*, in *Library of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, Vol. 2, 1948, pp. 107-121.
- OLAFSON F. A., *Heidegger and the Ground of ethics. A study of Mitsein*, Cambridge University Press, 1998.
- OTT H., *Alle radici cattoliche del pensiero di Heidegger. Il filosofo teologico*, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano, Angeli, 1992, pp. 313-330.
- PEREGO V., *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Milano, Vita e Pensiero, 2001.
- PETERSON E., *Existentialismus und protestantische Theologie*, in Id., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg, Echter, 1995, pp. 52-55.
- PÖGGELER O., *Die ethisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie*, in: GRAU G.-G. (a cura di), *Probleme der Ethik*, Freiburg, Alber, 1972, pp. 45-81.
- ID., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963; Stuttgart, Cotta, 1994⁴.
- ID., *Von Nietzsche zu Hitler? Heideggers politische Optionen*, in *Annäherungen an Martin Heidegger*, a cura di H. Schäfer, Frankfurt a. M., Campus, 1996, pp. 81-101.
- ID., *Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt*, in „Heidegger-Jahrbuch“, n. 1/2004, p. 185.
- ID., *Philosophie und hermeneutische Theologie. Heidegger, Bultmann und die Folgen*, München, Wilhelm Fink, 2009.
- PRAUS G., *Erkennen und Handeln in Heideggers „Sein und Zeit“*, Freiburg i. Br., 1977.
- RADLOFF B., *Heidegger and the Question of National Socialism. Disclosure and Gestalt*, Toronto, Univ. of Toronto Pr., 2007.
- RAPP F., *Ontologie ohne Ethik? Zur Klärung der Heidegger-Kontroverse*, in „Zeitschrift für philosophische Forschung“, 43 (1989), pp. 695-701.
- REBERNIK P., *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, Pisa, ETS, 2006.
- RECALCATI M., *Abitare nella legge dell'essere: Heidegger e l'etica*, in Id., *Abitare il desiderio. Sul senso dell'etica*, Milano, Marcos y Marcos, 1991.

- RECKI B., *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- REGINA U., *La virtù della verità. Heidegger interprete del VI libro dell'Etica Nicomachea*, in „Con-tratto“, 1993, pp. 137-163.
- RENAUT A., *Il caso Heidegger in Francia*, in, F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano, Angeli, pp. 295-309.
- RICHARDSON W. J., *Heidegger and Aristotle*, in „The Heythrop Journal“, 5 1964, pp. 58-64.
- ROCKMORE T., *Heidegger and French philosophy. Humanism, antihumanism and being*, Routledge, Ny, 1995.
- ROHRMOSER G., *Deutschlands Tragödie: der geistige Weg in den Nationalsozialismus*, München, Olzog, 2002.
- RUBIO R., *Continuidad de la cuestión de Dios en el pensar de Heidegger? La especificidad del planteo heideggeriano tras la crisis de Ser y Tiempo*, in „Teología y Vida“, 49 (2008), pp. 289–303.
- RUOPPO A. P., *Heidegger interprete di Marx*, in „Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche“, CXIX, a. 2009, pp. 235-260; Id., *Vita e Metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Firenze, Le Cariti, 2008.
- ID., *Heidegger interprete di Marx*, in „Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche“, CXIX, a. 2009, pp. 235-260.
- SARTRE J-P., *Carnets de la drôle de guerre: septembre 1939 - mars 1940*, a cura di A. Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, 1995.
- ID., *L'Essere e il Nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. cura di F. Fergnani e M. Lazzari, Milano, Il Saggiatore, 1997.
- SAVARINO L., *Heidegger e il cristianesimo prima di 'Essere e tempo'*, in *Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza*, a cura di M. Gardini, Macerata, Quodlibet, 2000, pp. 39-74.
- ID., *Heidegger e il cristianesimo (1916-1927)*, Napoli, Liguori, 2001.
- SCHELER M., *Von zwei deutschen Krankheiten*, in ID., *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, a cura di M. Scheler, Bern-München, Francke, 1963, pp. 204-219.
- SCHERWATZKY, *Philosophie und Theologie: Gedanken zu Heideggers neuem Buch: Sein und Zeit*, in „Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht“, 24 (1931), pp. 81-89.
- SCHUMACHER B., *Deux ennemies irréductibles: la philosophie et la théologie selon Heidegger*, in „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“, 44 (1997), pp. 279-296.
- SHEEHAN T., *Heidegger e il suo corso sulla „Fenomenologia della religione“ (1920-21)*, „Filosofia“ 3 (1980), pp.131-146.
- SICHÈRE B., *Le jour est proche: la révolution selon Paul*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- SITTER B., *'Sein und Zeit' als Theorie der Ethik*, in „Philosophische Rundschau“, 16 (1969), pp. 273-281.
- SLUGA H., *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Harvard up,1993.
- SOMMER CH., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- ID., *L'inquiétude de la vie facticielle: Le tournant aristotélien de Heidegger (1921-1922)*, in „Les Études philosophiques“, (2006), quaderno. 1, *Heidegger, du Nous au Geist*, pp. 1-28.
- ID., (a cura di), *Autour de Heidegger, Discours de rectorat (1933): contextes, problèmes, débats*, in „Les Études philosophiques“, 92 (2010/2).

- STAEHLER T., *Unambiguous calling? Authenticity and ethics in Heidegger's Being and time*, in „Journal of the British society for phenomenology“, 39 (2008), pp. 293-313.
- STAGI P., *Der faktische Gott*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.
- ID., *Il giovane Heidegger. Verità e rivelazione*, Teramo, Zikkurat, 2010.
- SCHWAN A., *Politische Philosophie im Denken Martin Heideggers*, Opladen, Wv, 1989.
- TAUBES J., *Die politische Theologie des Paulus*, a cura di A. Assmann, München, Fink, 2003³; trad. it. P. Dan Santo (a cura di), *La teologia politica di san Paolo*, Milano, Adelphi, 1997.
- TAURECK B. H. F. (a cura di), *Politische Unschuld?: in Sachen Martin Heidegger*, München, Fink, 2008.
- THOMSON D., *Heidegger on ontotheology: technology and the politics of education*, Cambridge, Cambridge up, 2005.
- TREIBER G., *Philosophie der Existenz: das Entscheidungsproblem bei Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Camus*, Frankfurt a. M., Lang, 2000.
- TUGENDHAT E., *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles: die Schwierigkeiten des Ansatzes*, in Id., *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995³.
- UBBIALI S., *Teologia e fenomenologia: sulla lezione heideggeriana*, in „Teologia“, 28 (2003), pp. 215-219.
- VAN BUREN J., *The Ethics of 'Formale Anzeige' in Heidegger*, in „American Catholic Philosophical Quarterly“ 69, (1995), pp. 157-170.
- VITIELLO V., *Heidegger: tra etica pagana e morale cristiana*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Palermo, 1994, pp. 261-306.
- ID., *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Brescia, Morcelliana, 2005.
- VOGEL L., *The fragile "we": ethical implications of Heidegger's "Being and time"*, Evanston, Ill, Northwestern Univ. Press, 1994.
- VOLPI F., *Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles*, in „Philosophischer Literaturanzeiger“, 37 (1984), pp. 172-188.
- ID., *"Sein und Zeit": Homologien zur "Nikomachischen Ethik"*, in „Philosophisches Jahrbuch“, 41 (1989), pp. 225-40.
- ID., *L'esistenza come "Praxis": le radici aristoteliche della terminologia di "Essere e Tempo"*, in „Filosofia '91“, Bari, Laterza, 1991, pp. 215-253.
- ID., *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "Riabilitazione della filosofia pratica"*, in C.A. Viano (a cura di), *Teorie etiche contemporanee*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995², pp. 128-148.
- ID., *L'etica rimossa di Heidegger*, in „MicroMega“, 2 (1996), pp. 139-63.
- ID., *L'etica dell'inesprimibile fra Wittgenstein e Heidegger*, in „MicroMega“, 2 (1998), pp. 180-195.
- ID., *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, in „Acta philosophica“, 11 (2002), pp. 291-313.
- ID., *Comincio ad amare sempre più Kant*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger a Marburg*, 2006.
- ID., *„Das ist das Gewissen!“ Heidegger interpretiert die Phronesis (Ethica Nicomachea VI, 5)*, in M. STEINMANN, (a cura di), *Heidegger und die Griechen*, Frankfurt a. M., Klostermann, 2007, pp. 165-180.
- WEBB D., *Heidegger, ethics, and the practice of ontology*, London, Continuum, 2009;
- WEIGELT C., *The logic of life: Heidegger's retrieval of Aristotle's concept of logos*, Stockholm, Almqvist & Wiksell Internat, 2002.
- WOLIN R., *Introduction to Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters*, „German Critique“, 53 (Primavera 1991), pp. 19-27.
- ID., *The Heidegger controversy: a critical reader*, Cambridge, MIT Press, 1998.

WUCHERER-HULDENFELD A. K., *Das ursprünglich Ethische im Ansatz von Heideggers "Sein und Zeit"*, in *Orte des Schönen: Phänomenologische Annäherungen*, a cura di R. Esterbauer, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, pp. 217-237.

ZABOROWSKI H., „*Eine Frage von Irre und Schuld?*“ *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt a.M., Fischer, 2010.

ZACCAGNINI M., *Christentum der Endlichkeit: Heideggers Vorlesungen Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Münster, LIT, 2003.