



Università degli Studi di Palermo

FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia
Storia e Critica dei Saperi



FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi

3

Dicembre 2005

ISSN 1824-6966

Direttore Luigi Russo

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI)
Viale delle Scienze, Edificio 12 – I-90128 Palermo
Telefono-Fax +39.091.6560232
E-Mail: dirfieri@unipa.it
Web Address: <http://fieri.unipa.it>

Il giovane Heidegger
tra neokantismo, fenomenologia e storicismo

a cura di Pietro Palumbo

Indice

<i>Presentazione</i> , di Pietro Palumbo	7
<i>Metodologia e ontologia nel giovane Heidegger: storicità e «scienza della storia» nei testi per la venia legendi (1916)</i> , di Flavio Cassinari	9
<i>Interrogazione radicale della filosofia e vita nelle lezioni heideggeriane del 1919-1920</i> , di Leonardo Samonà	29
<i>Ontologia e storia nel giovane Heidegger Note sul confronto con Dilthey (1919-1925)</i> , di Andrea Le Moli	43
<i>Heidegger: da Agostino ad Aristotele</i> , di Costantino Esposito	63
<i>Dal vivere all'essere. Heidegger e il problema della fatticità tra λόγος τῆς ζωῆς e λόγος τοῦ ὄντος</i> , di Adriano Ardovino	85
<i>Generalizzazione, formalizzazione, epoché: le radici husserliane dell'indicazione formale</i> , di Stefano Bancalari	113
<i>L'elaborazione dell'idea di filosofia nel giovane Heidegger tra neokantismo, filosofia della vita e fenomenologia</i> , di Riccardo Lazzari	133
<i>Passione kantiana e debito aristotelico nell'Heidegger interprete del problema della verità</i> , di Anna Maria Treppiedi	151

Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele,
di Martin Heidegger
a cura di Adriano Ardivino e Andrea Le Moli

165

Pietro Palumbo
Presentazione

Il progetto di una Giornata di studio su *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, svoltasi il 6 maggio 2005 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, è nato per concentrare l'attenzione degli studiosi e degli studenti su di un tema particolarmente significativo per gli studi heideggeriani. Grazie alla recente disponibilità di materiali appartenenti ai primi anni di insegnamento friburghese del filosofo, infatti, la critica ha oggi la possibilità di ricostruire quanto più precisamente l'orizzonte di formazione del pensiero heideggeriano a partire dal periodo giovanile lungo tutto il cammino che conduce alla pubblicazione di *Essere e Tempo*.

All'interno di questo quadro storico di riferimento, le correnti citate nel titolo del convegno rivestono un'importanza centrale perché specificano tre coordinate teoriche tra loro intrecciate e interagenti al cui incrocio muove i suoi primi passi, in modo particolarmente originale, lo sviluppo della riflessione heideggeriana. Unitamente ad altri importanti elementi quali la formazione cattolico-scolastica, l'ancor più determinante influsso di Lutero e l'originale appropriazione della filosofia greca, è nei fatti il confronto con il neokantismo e la fenomenologia, mediato dalla lezione dello storicismo e della *Lebensphilosophie*, a determinare l'orizzonte di questioni che domina la quasi totalità dei corsi, lezioni e seminari che Heidegger tiene in quel periodo.

Invero l'approfondimento della torsione speculativa che queste prospettive subiscono all'interno della recezione heideggeriana, non ancora sufficientemente scandagliata e vagliata, si rivela particolarmente significativo per una migliore e diversa comprensione anche della produzione heideggeriana più matura, nella misura in cui si riesca ad evidenziare come il riproporsi di assunzioni e concetti propri di quel primo periodo di elaborazione filosofica determini le diverse interpretazioni del senso del pensare nonché della storia del pensiero occidentale che compaiono e trovano un'articolazione più matura nel cosiddetto secondo Heidegger.

I saggi riuniti nel presente volume (che comprendono, oltre alle relazioni presentate e discusse nel corso dell'intensa giornata, i contributi di diversi partecipanti al convegno) restituiscono in tal senso un quadro quanto mai ricco e articolato della riflessione heideggeriana degli inizi. Nella loro successione essi ripercorrono la maturazione del pensiero di Heidegger dagli scritti per l'abilitazione e la libera docenza ai primissimi corsi friburghesi, fino alle ricognizioni sul senso storico generale della sua esperienza giovanile di pensiero e agli approfondimenti critici e teoretici di problemi specifici.

Il volume è arricchito dalla traduzione (la prima in Italia) dell'edizione critica dello scritto heideggeriano *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* del 1922, vale a dire di quell'elaborato, conosciuto anche come "Natorp-Bericht" ("Rapporto Natorp"), che costituì la ragione principale della chiamata di Heidegger a Marburgo e che ben evidenzia i presupposti concettuali e le forme attraverso cui Heidegger giunge all'appropriazione della filosofia aristotelica e nello stesso tempo perviene a un'originale visione della filosofia in quanto tale e del suo radicamento nell'esperienza vissuta dell'uomo.

Ringrazio la Presidenza della Facoltà di Lettere e Filosofia e l'Ateneo di Palermo per aver favorito e sostenuto l'organizzazione del convegno, e la Direzione del Dipartimento FIERI per averne promosso la pubblicazione degli Atti nei propri Annali.

Flavio Cassinari

Metodologia e ontologia nel giovane Heidegger: storicità e «scienza della storia» nei testi per la *venia legendi* (1916)

Analizzando *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, un breve saggio pubblicato nel 1916, intendiamo, anzitutto, mostrare come già agli esordi della sua riflessione Heidegger, esaminando il problema della conoscenza storica dal punto di vista della natura specifica del concetto di tempo in gioco in essa, rispetto alla natura del concetto utilizzato dalle scienze fisico-matematiche, abbia considerato il problema metodologico della conoscenza storica nella prospettiva del problema ontologico circa l'essenza del concetto di tempo.

L'interesse, più in generale, di questo snodo della riflessione heideggeriana consiste nel fatto che viene alla luce, al di là di essa, come la considerazione ontologica del concetto di tempo anzitutto rappresenti l'esigenza correlata, benché confliggente con le premesse, del tentativo di ridurre la realtà del tempo a quella di elemento costitutivo della metodologia delle singole discipline scientifiche. In secondo luogo, l'approccio ontologico, che determina la gerarchizzazione – strutturata sulla misura della differente capacità di cogliere la realtà del tempo – assiologica tra modalità diverse della conoscenza umana, cioè tra le diverse discipline scientifiche, incontra difficoltà nel mostrare la rilevanza, per queste ultime, del concetto ontologico del tempo.

1. *Il tempo: realtà metodologica e realtà ontologica. La duplice valutazione del loro rapporto come dipendente dal duplice approccio al concetto di tempo*

1.1 *Logica, teoria della conoscenza, metafisica*

L'intento di *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, saggio che Martin Heidegger pubblica nel 1916, è quello di chiarire la struttura del concetto di tempo considerato quale «categoria singola» (*Einzelkategorie*), cioè quale «elemento fondamentale logico» (*logisches Grundelement*), in una forma deter-

minata di conoscenza, quale è la «scienza della storia» (*Geschichtswissenschaft*).¹ Seguendo l'impostazione neokantiana, Heidegger dichiara di assumere, in questo caso, la scienza storica come un dato di fatto (*factum*); attraverso l'analisi della «funzione fattuale» (*tatsächliche Funktion*) che il concetto di tempo svolge in essa, sarà possibile determinare la «struttura logica» di quest'ultimo.² Assumendo questa prospettiva, il problema della natura del tempo si formula, dunque, nei termini della domanda che chiede conto della sua struttura logica; quest'ultima dipende dal ruolo che il concetto di tempo svolge all'interno della metodologia della scienza che si sta prendendo in esame, che è, in questo caso, quella storica. Detto altrimenti: il problema della natura oggettuale del tempo, in quanto risulta compreso come problema della funzione logica che esso svolge all'interno di ciascuna scienza, risulta essere un problema di analisi epistemologica, che fa dipendere l'essenza del tempo dagli scopi della disciplina scientifica che ha a che fare con esso.³

Questa impostazione, che considera il problema della natura del tempo come un problema relativo all'indagine epistemologica sui metodi delle scienze, assegna dunque, al tempo stesso, una natura essenzialmente logica, intendendo questo termine, come Heidegger stesso indica, «in senso lato», cioè come designante la sfera delle ricerche relative alla «mera teoria della conoscenza».⁴ D'altro lato, tuttavia, il problema del tempo impone, per usare ancora i termini di Heidegger, di seguire «un certo impulso metafisico», che trascende «il sostare in problemi di teoria della conoscenza», impulso che corrisponderebbe, secondo il filosofo, «a una concezione più profonda della filosofia e dei suoi problemi».⁵ Fin dal suo esordio, dunque, in questo saggio heideggeriano *emerge una tensione fra due diverse concezioni del tempo*: la prima, quella più esplicita, che risolve la questione del tempo in un problema di ordine epistemico e, al limite, epistemologico, dal momento che assegna al tempo il carattere di variabile funzionale del metodo delle singole discipline scientifiche; d'altra parte, la seconda concezione del tempo, che corrisponde a «una concezione più profonda della filosofia», colloca la questione della natura del tempo – al quale viene riconosciuta una realtà che trascende il suo intervenire nel procedimento epistemico – al di là della dimensione puramente logica della teoria della conoscenza, assegnandola, invece, alla sfera della «metafisica».

In che cosa consista, a questa data, ciò che Heidegger definisce, nella sua differenza dalla sfera meramente logica, come «metafisica», nonché quale sia il decisivo rapporto che essa intrattiene con la realtà del tempo (o, più precisamente, con quella della storia), è possibile appurarlo mettendo in relazione il testo della *Probevorlesung*, sostenuta per il conseguimento della *venia legendi* presso l'Università di Friburgo, con la *Conclusion* di *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cioè il testo della dissertazione presentata allo stesso scopo.⁶ Qui, la «logica della teoria delle conoscenze» (*erkenntnistheoretische Logik*) può essere preservata, sostiene Heidegger, dalla «limitazione esclusiva allo studio delle strutture» nella misura in cui si sappia «porre il pro-

blema del senso logico *anche secondo il suo significato ontico* [in corsivo nel testo].⁷ Questo «significato ontico» evita alla dimensione logica della ricerca di rimanere confinata, come si dice nella *Probevorlesung*, nei limiti della «mera teoria della conoscenza» e permette di guadagnare la sfera metafisica, la sola che, in quanto «ottica autenticamente propria (*eigentliche Optik*) della filosofia», consenta di andare al di là della sfera logica del significato e della sua struttura, vedendo, nella loro vera luce, «la logica e i suoi problemi in genere» da un punto di vista che è, necessariamente, «translogico» (*translogisches*).⁸

Il punto di vista translogico, ovvero il «significato ontico» delle categorie della conoscenza umana, è acquisibile, sostiene Heidegger, adottando un'«impostazione *ontico-trascendentale* del concetto di oggetto [in corsivo nel testo]» (*transzendental-ontische Fassung des Gegenstandsbegriffes*); tale comprensione, facendo perno sul concetto di «spirito vivente» (*lebendiger Geist*) e sul suo carattere di radicale immanenza, si qualifica, dunque, come un'indagine di carattere metafisico che permette di «riconoscere come parziale la trattazione *soltanto* logico-oggettiva (*objektiv-logische*) del problema delle categorie».⁹

Emerge dunque, sia dalla *Conclusion*e della dissertazione, sia dal raffronto fra essa e il testo della *Probevorlesung*, una significativa ambivalenza del concetto di «logico» e, in connessione con essa, della valutazione tanto dell'indagine logica, tanto di ciò che Heidegger definisce come «teoria della conoscenza». Per un verso, sia la prospettiva della logica, sia quella della teoria della conoscenza – determinazioni che, in ogni caso, non si sovrappongono – appaiono come il terreno imprescindibile dell'indagine filosofica, terreno che deve essere attraversato in modo adeguato alla misura dei problemi autenticamente filosofici, cioè seguendo l'«impulso metafisico», ma che non può, comunque, essere abbandonato. È questo il punto di vista dal quale Heidegger proclama la necessità di adottare un'impostazione «ontico-trascendentale», che sappia preservare l'essenza autentica della logica della teoria della conoscenza sollevando il problema del «significato ontico» del senso logico, ed è questo il punto di vista dal quale ha senso, come si intende fare nella *Probevorlesung*, impostare l'indagine circa il concetto di tempo in una determinata disciplina scientifica come un'analisi della sua struttura logica, analisi che muova dalle finalità che orientano la costituzione logica della disciplina in questione e che consideri il tempo stesso come un suo «elemento fondamentale logico».

Tuttavia, per altro verso, logica e teoria della conoscenza appaiono *in quanto tali* inadeguate a cogliere ciò che invece coglie la prospettiva più propria dello sguardo filosofico, cioè la «metafisica». È questo secondo punto di vista quello dal quale Heidegger può affermare, assegnando l'essenza più propria della filosofia a una dimensione «translogica», che occuparsi di soli problemi di teoria della conoscenza impedisca di per sé «alle questioni di fine e decisive (*Ziel- und Endfrage*) della filosofia di giungere al loro significato immanente»,¹⁰ e può altresì dichiarare che la figura del soggetto, in quanto appartenente alla teoria della conoscenza (*erkenntnistheoretisches Subjekt*), «non

spiega il senso più significativo, dal punto di vista metafisico, del concetto di «spirito».¹¹

Questa ambivalenza del concetto di «logico» e la connessa duplice valutazione circa la natura della teoria della conoscenza si correlano, riteniamo, alla tensione che abbiamo individuato, nel testo della *Probevorlesung*, fra due diverse concezioni del tempo, quella che lo legge, in quanto «elemento fondamentale logico», come costituente metodico della struttura logica di una determinata scienza, e quella che lo legge, invece, come una realtà ontologica, in qualche misura indipendente dal procedimento epistemico in cui essa interviene: è questa seconda prospettiva quella che rivendica la necessità di collocarsi nella dimensione metafisica «ontico-trascendentale», dove il senso «trascendente» della logica, in quanto radicato nell'immanenza dello «spirito vivente», «garantisce la vera effettività e oggettività (*die wahre Wirklichkeit und Gegenständlichkeit verbürgt*)».¹²

A prova di questa correlazione, due aspetti devono essere sottolineati. In primo luogo, la sfera che definiamo come ontologica, in virtù della quale il tempo acquisisce la pienezza della sua realtà di «elemento fondamentale logico», cioè di elemento costitutivo del procedimento epistemico di una disciplina scientifica, coincide con la sfera che Heidegger designa come «metafisica» e che è definita dal suo carattere «ontico-trascendentale», che coniuga trascendenza e immanenza: la trascendenza non è qui, infatti, per nulla da intendersi come «lontananza radicale, alienata dal soggetto [...] ma è da paragonare alla corrente di flusso e riflusso dell'esperienza vissuta in individualità spirituali elettivamente affini».¹³ Per questo, «l'accento del valore non gravita esclusivamente sul trascendente, ma viene, per così dire, riflesso dalla pienezza e assolutezza di questo e riposa nell'individuo».¹⁴

La dimensione ontologico-metafisica è dunque, secondo queste indicazioni della *Conclusion* di *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, quella in cui il piano dell'immanenza riceve la propria pienezza dal riverbero dell'assolutezza del trascendente, il quale, del resto, non si dà altrimenti, in quanto «spirito vivente», se non nel garantire «effettività e oggettività» all'individualità: nell'«unità vivente» (*lebendige Einheit*) dell'individualità convergono singolarità (*Einzigkeit*) e universalità (*Allgemeingültigkeit*), in virtù del «consistere in sé del *sensu* [in corsivo nel testo]» (*Ansichbestehen des Sinnes*), cioè della trascendenza metafisica.¹⁵

Da qui, il secondo aspetto che è necessario sottolineare, a prova della correlazione, in questi testi heideggeriani, fra il verificarsi da un lato di una duplice considerazione – logica e ontologica – della natura del tempo e, dall'altro, lemergere di una duplice valutazione del rapporto fra metafisica, logica e teoria della conoscenza. Che cosa garantisce, infatti, il coniugarsi, nello «spirito vivente», di immanenza e trascendenza? Che cosa garantisce, cioè, l'acquisizione, da parte di questo concetto, della dimensione metafisico-ontologica che si connota come «translogica»? È il carattere storico della realtà designata dal

concetto di «spirito vivente»: «lo spirito è comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la pienezza delle sue prestazioni, cioè *la sua storia* [in corsivo nel testo] (seine Geschichte)», dal momento che «*lo spirito vivente è, come tale, per essenza spirito storico* (wesensmäßig historischer Geist) *nel senso più ampio del termine* [in corsivo nel testo]». ¹⁶ Per questo, il problema del senso logico «secondo il suo significato ontico», cioè secondo la dimensione metafisico-ontologica (dimensione che sola permette l'accesso all'«unità vivente» in cui si coniugano immanenza e trascendenza, individualità e universalità), può essere affrontato soltanto collocando la questione in una dimensione temporale, in quanto storica: «la storia e la sua interpretazione teleologica secondo una prospettiva di filosofia della cultura (*kulturphilosophisch-teleologische Deutung*) *devono diventare elemento determinante quanto al significato del problema delle categorie* [in corsivo nel testo]». ¹⁷

È evidente che alla storia, cioè alla dimensione temporale, in questa prospettiva viene riconosciuto un carattere di realtà che non può in alcun modo esaurirsi in quello di «elemento fondamentale logico» della disciplina che la studia: in questo caso, il tempo storico si presenta come una realtà ontologica, cioè come quella realtà metafisica «ontico-trascendentale» che, in quanto «senso in sé consistente», garantisce «effettività e oggettività», cioè significato, alle categorie di questa stessa disciplina. Per riprendere i termini utilizzati da Heidegger, in questo caso il *factum*, cioè il dato di fatto dal quale muove l'indagine, è costituito non dalla scienza storica, bensì dalla realtà metafisica, cioè dal senso della trascendenza immanente che fonda il carattere significativo delle categorie della disciplina storica. ¹⁸

Per questa via, la correlazione fra la duplice considerazione del tempo da un lato e la duplice considerazione del rapporto fra logica e metafisica dall'altro si rivela come determinata dalla prima delle due coppie. In questi testi heideggeriani, infatti, *l'ambivalente caratterizzazione della realtà del tempo, come elemento logico costitutivo del metodo di una scienza da un lato e come realtà ontologica dall'altro, determina l'ambivalente caratterizzazione del rapporto fra metafisica e logica, nonché la valutazione di quest'ultima: come luogo imprescindibile dell'indagine filosofica che esige la propria fondazione, oppure come ambito che, per conseguire questa stessa fondazione, deve essere trasceso*. Infatti, la considerazione ontologica della natura del tempo, a differenza di quella metodologica, impone di considerare quella di «logica» e «teoria della conoscenza» come una prospettiva in linea di principio inadeguata a cogliere la realtà del tempo.

Dunque, il problema della duplice interpretazione della realtà del tempo, realtà da un lato risolta nel procedimento di alcune discipline scientifiche, dall'altro concepita come dimensione fondativa di ogni procedimento epistemico, costituisce la chiave d'accesso, negli scritti heideggeriani che stiamo considerando, per la concezione del sapere filosofico in essi presente; anche per questo, è opportuno esaminare più da vicino il nodo costituito, nel testo della *Probevorlesung*, dalla duplice interpretazione della realtà del tempo.

1.2 Carattere circolare della giustificazione per la scelta dell'approccio metodologico all'analisi del concetto di tempo

È anzitutto da rilevare che l'impostazione che potremmo definire come «metodologicista», che risolve la realtà del tempo nel procedimento epistemico delle scienze, confligge apertamente, prima che con la soluzione, con l'approccio adottato in *Sein und Zeit*, dove l'analisi del fenomeno del tempo, colto nella sua realtà essenziale, risulta assegnata non al piano dell'indagine concernente il metodo delle «ricerche scientifiche», bensì a quello dell'indagine mirata alla loro fondazione ontologica, in quanto indagine rivolta al «senso dell'essere in generale». ¹⁹ Tuttavia, ciò che qui interessa non è tanto confrontare due diverse concezioni del tempo in due diverse fasi della riflessione heideggeriana, quanto mostrare come dalla prima si pervenga alla seconda e come la seconda sia, nella riflessione heideggeriana, già implicata nella prima, al fine di mostrare, nell'esame del rapporto fra l'approccio metodologicista inizialmente dichiarato e l'approccio ontologico reso esplicito successivamente, le conseguenze, anche al di là della riflessione heideggeriana, di quest'ultimo.

Lo stesso Heidegger prevede una possibile obiezione all'approccio metodologicista: perché intraprendere, nella determinazione del concetto di tempo proprio della scienza storica, un percorso che, risalendo alla struttura logica di quest'ultima a partire dai suoi fini, si presenta come indiretto, se non come più difficoltoso, rispetto a quello che potrebbe determinare il concetto di tempo storico muovendo dall'esame della cronologia, definita da Heidegger come «disciplina ausiliaria che si occupa in proprio della determinazione temporale (*Zeitbestimmung*) nella scienza storica»? ²⁰ La risposta a questa obiezione è, sintomaticamente, data soltanto al termine del saggio, cioè al termine dell'analisi che ha, appunto, determinato il carattere del concetto di tempo nella scienza storica muovendo dall'analisi della costituzione logica di quest'ultima, a partire dall'esame delle sue finalità: il carattere del tempo nella scienza storica si differenzia da quello utilizzato dalla cronologia perché la determinazione quantitativa delle relazioni temporali, determinazione alla quale la cronologia mira e che ne definisce la modalità operativa fondamentale, non coincide con la struttura qualitativa del concetto di tempo proprio della scienza storica.

Del resto, il carattere ausiliario, per la scienza storica, della cronologia si giustifica, secondo Heidegger, con il fatto che la stessa determinazione dell'inizio della cronologia esige l'applicazione di un principio – qualitativo – di significatività, che si esplica nell'individuazione di «qualche avvenimento *storicamente* [corsivo nostro] significativo (*historisch bedeutsames Ereignis*)», quale la fondazione di Roma, la nascita di Cristo o l'Egira. ²¹ Il principio qualitativo della significatività gode dunque del primato, nella scienza storica, rispetto al carattere quantitativo del tempo proprio della cronologia, e definisce, in questo modo, il ruolo subordinato della seconda nei confronti della prima: la cronologia ha un ruolo strumentale nel contesto delle finalità perseguite dalla scienza

storica, dal momento che è la scienza storica a definire il modo d'essere, cioè la stessa struttura logica, della cronologia.

Perché è sintomatico, nonché rilevante per ciò che intendiamo sostenere, il fatto che la giustificazione, da parte di Heidegger, della tesi circa la preferibilità di determinare il concetto di tempo nella scienza storica attraverso l'esame di finalità e procedimento di quest'ultima, anziché attraverso l'esame del concetto di tempo proprio della cronologia, avvenga soltanto al termine della determinazione del concetto di tempo a partire dalla disamina di fini e procedimento della scienza storica? Perché questa strategia argomentativa heideggeriana, che può fornire la risposta circa la preferibilità di una via nei confronti dell'altra soltanto dopo averla imboccata, cioè può giustificare l'assunzione di una tesi soltanto dopo averla presupposta, mette in luce la circolarità dell'argomentazione heideggeriana stessa, in virtù della quale la cronologia risulta subordinata alla scienza storica dal momento che la cronologia muove dall'individuazione di un evento che è «storicamente» significativo, e che cosa sia «storicamente» significativo lo decide la scienza storica, non la cronologia.²²

La tesi heideggeriana circa la necessità di scegliere, per determinare la natura del concetto di tempo nella scienza storica, la via dell'analisi di finalità e procedimento di quest'ultima anziché assumere il concetto di tempo in uso nella cronologizzazione appare giustificata soltanto dal giudizio sulla diversità dei due concetti di tempo, giudizio che, in primo luogo, è preliminare rispetto all'esame della struttura logica della scienza storica, ma che viene presentato come il risultato di tale esame – da qui la necessità, per l'argomentazione heideggeriana, di svolgersi attraverso una *petitio principii*, che assume come presupposto ciò che dovrebbe dimostrare, cioè la preferibilità di una via rispetto all'altra – e giudizio che è, in secondo luogo, relativo al tempo concepito come una realtà oggettuale – in qualche misura diversa nel caso della scienza storica e in quello della cronologia – al di là del suo costituire una mera variabile della struttura logica della scienza in questione. In altri termini, *proprio la via che si propone di determinare la natura del concetto di tempo quale «elemento logico fondamentale» di una disciplina scientifica, in quanto articolazione della sua metodologia, pone capo, nell'argomentazione heideggeriana, alla considerazione del tempo quale realtà ontologica.*

2. L'approccio metodologico: il concetto di tempo nella scienza fisica

Per mettere a fuoco l'intreccio fra l'interpretazione metodologica della realtà del tempo, che la riconduce alla struttura logica delle singole scienze, e l'interpretazione ontologica, che delinea invece, per il tempo, una realtà autonoma e fondativa rispetto a queste strutture, conviene seguire, in *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, la strada attraverso la quale Heidegger delinea l'elemento a suo parere specifico del concetto di tempo nella scienza

della storia – consistente nella caratterizzazione qualitativa della realtà temporale – attraverso il confronto, per contrasto, con il concetto di tempo proprio della scienza fisica: la struttura logica del concetto di tempo peculiare a quest'ultima viene fatta emergere, in accordo con i presupposti dell'approccio metodologicista, dall'analisi delle finalità della scienza fisica che orientano la sua costituzione logica, cioè che orientano il suo procedimento.

Heidegger muove, anzitutto, dal rilievo circa il carattere di novità dell'indagine sulla natura nella modernità, che si qualifica, di contro alla speculazione antica e a quella medioevale sulla natura, per una diversa *finalità* che determina un diverso *modo* del procedimento nei due casi: laddove la filosofia della natura antica e quella medioevale erano orientate a indagare «l'essenza metafisica dei fenomeni che si impongono nell'effettività immediata e le loro cause nascoste (*das metaphysische Wesen der in der unmittelbaren Wirklichkeit sich aufdrängenden Erscheinungen und deren verborgene Ursachen*)», la fisica moderna, da Galilei in poi, ha avuto quale proprio fine, invece, quello di «dominare la varietà dei fenomeni per mezzo della legge, e il *come* essa perviene alla legge rappresenta la sua prestazione peculiarmente nuova [in corsivo nel testo]»; per questo, insiste Heidegger, la scienza di Galilei comporta *sul piano metodologico* qualcosa di fundamentalmente nuovo [in corsivo nel testo].²³ La diversità del fine – il dominio sui fenomeni, in luogo della speculazione pura sulle loro cause nascoste – comporta, dunque, una diversità di metodo – la formulazione di leggi, cioè di relazioni quantificabili, espresse attraverso termini matematici, anziché la definizione di essenze – tra la fisica moderna e le indagini antiche e medioevali sulla natura.

Secondo il percorso argomentativo qui scelto da Heidegger, data la specificità metodica dei saperi, il concetto di tempo proprio a ciascuno di essi, ovvero la sua «struttura logica», dipende dalla sua funzione all'interno del metodo del sapere in questione. Nella fisica moderna, il ruolo del concetto di tempo è quello di permettere la determinazione dei rapporti matematici tra i fenomeni, cioè la formulazione delle leggi che quantificano questi rapporti; in altri termini, nella fisica moderna «*la funzione del tempo è quella di rendere possibile la misurazione* [in corsivo nel testo]». ²⁴ Questo ruolo del tempo, cioè la sua funzione di *medium* della misurazione, determina la sua struttura: all'interno della scienza fisica, il tempo stesso è qualcosa di quantificabile, cioè di misurabile, in quanto «è presupposto come variabile indipendente, in modo che, appunto, esso varia costantemente, cioè esso fluisce uniformemente senza soluzioni di continuità da un punto all'altro. Esso rappresenta una serie costituita semplicemente, in cui ogni punto del tempo si distingue soltanto attraverso la sua posizione, misurata dal punto di partenza [...] il tempo è diventato un ordine omogeneo di posizioni, una scala, un parametro». ²⁵

A questa caratterizzazione, di per sé usuale, del tempo utilizzato nella fisica Heidegger fa seguire una precisazione che rivela ciò che riteniamo un'ambivalenza, in questo scritto, della sua considerazione del tempo. Rispondendo

a un'ipotetica obiezione che rilevasse come, nell'approccio metodologicista fin qui seguito (in virtù del quale la realtà del tempo viene determinata, quale elemento logico costitutivo del procedimento di una determinata scienza, da finalità e metodo di quest'ultima), non si sia tenuto conto della concezione del tempo che emerge dalla teoria einsteiniana della relatività, Heidegger dichiara che «nella teoria della relatività come *teoria fisica*, si tratta del problema della *misurazione* del tempo, non del tempo in sé [in corsivo nel testo]»; anziché smentito, il concetto di tempo fin qui definito per la fisica moderna, che ne mostra il carattere «omogeneo, quantitativamente determinabile», ovvero «matematico», risulta confermato dalla sua determinazione, nella teoria einsteiniana, come quarta dimensione dello spazio.²⁶

Questa precisazione heideggeriana solleva, immediatamente, la questione circa la realtà di ciò che qui Heidegger designa come «tempo in sé» (*Zeit an sich*): si dà forse, al di là del tempo misurabile e misuratore della scienza fisica, un «tempo in sé»? La precisazione heideggeriana sembra affermarlo; tuttavia, ciò contrasta con l'approccio metodologicista inizialmente dichiarato ed effettivamente perseguito dal filosofo nel determinare la realtà del tempo fisico. Secondo questo approccio, infatti, nella misura in cui esso risolve la realtà del tempo in quella del ruolo che esso gioca quale elemento metodico del procedere di una scienza determinata, non sarebbe legittimo ipotizzare la realtà «in sé» del tempo: al di là del tempo proprio della scienza fisica (quello misurabile e misuratore), può darsi il tempo di altre discipline (per esempio, quello della scienza storica), ma non un «tempo in sé», cioè una realtà – né fisica, né ontologico-metafisica – eccedente la metodologia delle singole scienze.

Del resto, una perplessità analoga a quella provocata da questa precisazione riguardante la teoria della relatività è sollevata, anche, dallo stesso procedere dell'argomentazione heideggeriana in *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*. Come si è visto, il filosofo sostiene, infatti, la tesi circa il carattere di novità della scienza fisica, in quanto sapere proprio dell'età moderna, rispetto alla speculazione sulla natura nell'età antica e in quella medioevale;²⁷ il concetto di tempo che lo definisce come misuratore e come misurabile sarebbe, si è detto, peculiare della sola scienza fisica moderna, determinato come tale da finalità e procedimento di quest'ultima. Quale sarebbe, allora, il concetto di tempo proprio delle speculazioni sulla natura antiche e medioevali? Dal momento che finalità e procedimento dell'una e dell'altra sono diversi da finalità e procedimento della fisica moderna, diverso sarà anche il concetto di tempo in esse in gioco: ma sarà sullo stesso piano, oppure il concetto antico e medievale avrà un carattere, rispetto a quello della scienza fisica, di maggiore originarietà, in virtù del fatto che esso saprebbe attingere quella dimensione «ontico-trascendentale», ovvero «metafisica», che costituisce il fondamento di senso, quale «trascendenza immanente», per la significatività delle categorie dei saperi umani? Nella *Probevorlesung*, Heidegger non risponde a questa domanda, dal momento che – con un'asimmetria argomentativa estremamente signi-

ficativa – egli non affronta, qui, il problema del concetto di tempo proprio della speculazione antica e di quella medioevale sulla natura.

La posta in gioco della domanda circa il rapporto fra il concetto di tempo proprio della scienza moderna e quello delle speculazioni antica e medioevale, nella misura in cui il secondo sia più vicino alla realtà del tempo colta nella sua «originarietà», costituisce uno dei temi decisivi della riflessione heideggeriana successiva (in particolare, di quella che si sviluppa a partire dagli anni trenta del secolo scorso), ma la risposta fornita dall'approccio metodologicista nella *Probevorlesung* va in una direzione diversa da quella più tardi imboccata da Heidegger: risolvendo la realtà del tempo in quella dell'elemento costitutivo del procedimento metodico dei saperi (o di alcuni di essi), i concetti di tempo propri di ciascuno sarebbero, tutti, sullo stesso piano, e non sarebbe possibile, in ogni caso, prospettare una realtà «in sé», al di là di quella epistemico-operazionale, del tempo.

Per questo, così come è significativa, nel suo confluire con l'approccio metodologicista, la menzione, in *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, del «tempo in sé», così è altrettanto sintomatico il fatto che, nel testo della *Probevorlesung*, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, non venga tematizzato, come posto sullo stesso piano del concetto di tempo proprio della fisica moderna, il concetto di tempo peculiare della speculazione antica e di quella medioevale sulla natura, ma che l'argomentazione heideggeriana si volga immediatamente, dopo l'individuazione della concezione quantitativa del tempo, alla determinazione, in quanto diverso da essa, del concetto di tempo proprio della «scienza della storia». È un segnale, questo, che punta nella medesima direzione indicata dall'apparire della figura concettuale del «tempo in sé»: il *superamento dell'approccio metodologicista*, verso un'interpretazione ontologica del fenomeno del tempo e verso una ridefinizione del rapporto tra filosofia, ovvero «metafisica», quale riflessione mirata alla sfera del senso «ontico-trascendentale», e «logica», ovvero «teoria della conoscenza», quale sapere circoscritto all'ambito, epistemologico più che epistemico, della significazione.

3. *La conversione dell'approccio metodologico in quello ontologico: le sue conseguenze e il suo presupposto*

Per quale via l'approccio che abbiamo definito come metodologicista si converte, nell'impostazione heideggeriana, in quello ontologico e soprattutto quali sono, al di là della posizione heideggeriana, le conseguenze di tale conversione? Per individuare il luogo dello snodo fra le due prospettive, è necessario esaminare la determinazione, in *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, del concetto di tempo proprio della scienza storica che lo caratterizza, all'opposto di quello peculiare alla scienza fisica, come qualitativo.

Ciò avviene, conformemente all'approccio metodologicista e dopo aver

scartato – in modo, come si è visto, problematico riguardo alla giustificazione di tale scelta: cfr. *supra*, § 1.2 – la possibilità di determinare il concetto di tempo nella scienza storica assumendo quello utilizzato nella cronologizzazione, a partire dalla determinazione della finalità della scienza della storia, che consisterebbe, secondo Heidegger, nel «presentare il nesso degli effetti e degli sviluppi delle obiettivazioni della vita umana nella loro unicità e irripetibilità comprensibili per rapporto ai valori della cultura». ²⁸ Questa finalità orienta la «metodica» (*Methodik*) della scienza della storia: a essa, insiste Heidegger seguendo le prescrizioni dell'approccio metodologicista da lui stesso definito, è necessario volgersi per determinare la funzione del concetto di tempo, nonché, da qui, la sua struttura logica, che è funzionale, nella scienza della storia, al «superamento del tempo» (*Zeitüberwindung*) a essa necessario. ²⁹

Ma è fedele Heidegger a queste prescrizioni, cioè all'approccio metodologicista che egli ribadisce nell'intraprendere l'analisi del concetto di tempo nella scienza storica? No, dal momento che tale analisi si muove sulla base di un presupposto che consiste in una caratterizzazione – che può ben definirsi, anche nell'accezione qui proposta da Heidegger, come «metafisica» – concernente la realtà «in sé», cioè ontologicamente determinata, del tempo. Quale argomento, infatti, legittima Heidegger a sostenere la necessità, per la scienza della storia, del «superamento del tempo»? Soltanto l'assunzione, quale tratto fondamentale del tempo storico, ovvero quale *factum* da cui la scienza storica e la stessa riflessione su di essa devono muovere, del *carattere – assunto come preliminare rispetto all'approccio metodologicista – qualitativo della realtà ontologicamente determinata del tempo storico*, consistente nell'«alterità qualitativa» (*qualitative Andersheit*) del passato nei confronti del presente: «il passato ha senso sempre soltanto se visto da un presente. Ciò che è passato non soltanto non è più in quanto da noi considerato, ma era anche un *altro* da quel che siamo noi e il nostro contesto vitale oggi, nel presente. Dunque il tempo – questo è già chiaro – ha, nella storia, un significato del tutto originale. Soltanto là dove emerge in genere alla coscienza del presente questa alterità qualitativa dei tempi passati, s'è destato il senso storico». ³⁰ Per questo, nella scienza storica, secondo Heidegger, «si tratta di superare il tempo, di trasferirsi vitalmente dal presente nel passato al di là della frattura del tempo». ³¹

È evidente, qui, che il concetto di tempo, contrariamente alle dichiarazioni programmatiche della *Probevorlesung*, non è affatto determinato nella sua «struttura logica», quale «elemento fondamentale logico» costitutivo della «metodica» di una scienza determinata, muovendo dal procedimento di quest'ultima, in quanto orientato dalle sue finalità; al contrario, nel percorso argomentativo che risulta effettivamente seguito da Heidegger in *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, la finalità della scienza storica (il «superamento del tempo», allo scopo di pervenire alla comprensione del passato da parte del presente), che ne determina il procedimento, cioè la «metodica», risulta dedotta da una *caratterizzazione preliminare della realtà ontologica del tempo storico*.

È, infatti, la caratterizzazione della realtà temporale (storica) come qualitativa, cioè come delinente un rapporto di alterità qualitativa fra passato, presente e futuro («*i tempi della storia si distinguono qualitativamente* [...] il concetto di tempo nella scienza della storia non ha, in tal modo, nulla del carattere omogeneo del concetto di tempo delle scienze naturali [in corsivo nel testo]»),³² a porre come problema la commensurabilità del passato con il presente, cioè a porre come problema la comprensibilità del primo da parte del secondo: una volta che l'uno e l'altro siano da considerarsi, come sostiene Heidegger chiosando Dilthey, quali «obiettivazioni dello spirito umano» (*Objektivationen des menschlichen Geistes*),³³ ovvero quali «obiettivazioni della vita umana» (*Objektivationen des Menschenlebens*),³⁴ cioè una volta che passato e presente siano concepiti, in quanto oggettualità, come dati di fatto,³⁵ si pone il problema di superare la «frattura temporale che sussiste fra lo storico e il suo oggetto [corsivo nostro]». ³⁶

Sulla base della tesi, che qui non è più giustificata di una dichiarazione di principio, secondo la quale sia il presente, sia il passato sono «obiettivazioni della vita umana», Heidegger sostiene la commensurabilità fra i due termini,³⁷ cioè sostiene la comprensibilità del secondo da parte del primo, malgrado l'alterità qualitativa che li differenzia; il tempo dovrebbe fondare questa commensurabilità, dal momento che in esso, sostiene Heidegger citando Ranke, «le "tendenze-guida" (*leitenden Tendenzen*) di un'epoca forniscono le direttive per la delimitazione di essa rispetto a un'altra [in corsivo nel testo]»,³⁸ cioè per l'instaurazione dei rapporti fra passato e presente.³⁹ Tuttavia, è legittimo sostenere, riteniamo, che il compito così assegnato al tempo storico non possa essere svolto da esso, come è dimostrato dal fatto che si pone la necessità, per giungere alla comprensione del passato da parte del presente, di «superare» il tempo stesso. Detto altrimenti: nel testo della *Probevorlesung*, la posizione heideggeriana finisce in un'impasse, consistente nel fatto che, *poste le articolazioni della successione temporale come oggettualità e riconosciuta la loro reciproca alterità qualitativa, il problema di giustificare la comprensibilità del passato da parte del presente risulta insolubile.*

È dunque l'impossibilità di giustificare la possibilità della conoscenza storica l'esito al quale giunge l'interpretazione heideggeriana della «scienza storica» nello scritto del 1916. Come questo problema sia risolto successivamente, è noto: in *Sein und Zeit*, la distinzione fra la comprensione «originaria» (*ursprüngliches Verständnis*), «autentica» (oppure «propria», a seconda di come si intenda tradurre il termine *eigentlich*), raggiunta dallo sguardo che colga la dimensione ontologica della *Geschichte*, da un lato, e la comprensione «derivata» (*abgeleitetes Verständnis*), alla quale perviene lo sguardo della *Historie*, dall'altro, passa attraverso la distinzione fra l'interpretazione del passato come «esser-ci stato» (*da-gewesen*) dell'esistenza umana nel primo caso, come «esser trascorso» (*vergangen*) di un'oggettualità nel secondo: attraverso la caratterizzazione esistenziale della storia, la comprensione storica originaria (*geschich-*

tliches) viene resa possibile, in questa prospettiva, dall'identificazione della comprensione stessa con la condizione di storicità ontologica (*Geschichtlichkeit*) dell'uomo (che è, in questo senso, ente *geschichtlich*, prima che, e per poter essere, ente *historisch*), del cui «autoestendersi esteso» (*erstreckten Sickerstrecken*), cioè della cui «struttura ontologicamente storica» (*Geschensstruktur*), passato, presente e futuro diventano articolazioni.⁴⁰

In altri termini, nello *Hauptbuch*, la soluzione heideggeriana del problema della comprensibilità del passato da parte del presente consiste, sulla base di una considerazione ontologica della condizione di storicità dell'esistenza umana, nella rinuncia alla considerazione dei due termini della relazione (nonché del futuro) quali datità oggettuali, cioè nella rinuncia a quella «alterità qualitativa», che, secondo il testo della *Probevorlesung*, li connoterebbe, in quanto *facta*. In questa prospettiva, il *factum* dell'indagine non sono più i singoli eventi storici empiricamente determinati, bensì è la *Geschichte*, cioè l'istanza ontologica della temporalità storica, che consiste, secondo *Sein und Zeit*, nella dinamica della costituzione ontologica dell'uomo. Nell'opera del 1927, il dato di fatto da cui muovono sia la comprensione storica, sia la riflessione su di essa consiste, dunque, nella datità fenomenologica attraverso la quale si manifesta la temporalità storica.⁴¹

Non si tratta di prendere partito per una delle due soluzioni, quella del 1916 oppure quella del 1927, in quanto, ciascuna, maggiormente adatta dell'opposta a dare conto della conoscibilità del passato: piuttosto, sembra opportuno rilevare che è la prima a richiedere l'intervento della seconda. Occorre, dunque, mettere a fuoco l'elemento comune fra esse, individuando le conseguenze, che rivestono un interesse che trascende quello per la ricostruzione dell'evolversi della riflessione heideggeriana, del passaggio fra le due soluzioni fornite da Heidegger al problema di dare conto della possibilità della conoscenza storica.

Anzitutto, va sottolineato che il termine medio fra le due prospettive è costituito da quello che, esaminando gli scritti del 1916, abbiamo definito come «approccio ontologico»: emergendo, già nei testi presentati per la *venia legendi*, come esigenza posta dallo stesso approccio metodologicista, l'interpretazione del fenomeno del tempo storico quale realtà ontologica, articolata secondo unità di senso qualitativamente differenziate, comporta, nel 1916, il problema di dare conto della frattura che, aprendosi fra l'una e l'altra, determina la loro incommensurabilità e, di conseguenza, l'impossibilità di giustificare la comprensione, da parte del presente, del passato, nonché la possibilità di prospettare un futuro. Adottata l'interpretazione ontologica della realtà del tempo, per giustificare la possibilità della conoscenza storica Heidegger persegue dunque, nel 1916 e nel 1927, due strade differenti. Nel primo caso, propone il «superamento del tempo» per comporre la frattura dell'alterità che si apre fra le sue articolazioni; nel 1927, egli punta direttamente, invece, all'espunzione di questa alterità, dal momento che, secondo *Sein und Zeit*, la

realtà temporale consisterebbe, come si è ricordato, nel movimento di auto-estensione del presente.

Il che, a ben vedere, può essere considerato come un altro modo di proporre il «superamento del tempo», superamento perseguito, in questo caso, attraverso la riduzione del decorso temporale alla puntualità adimensionale dell'«accadere»: dal momento che la «storia» (*Geschichte*) è, nel suo senso più proprio, l'«accadere» (*Geschehen*) dell'esistente,⁴² la valenza processuale del tempo, cioè quella in cui il tempo appare come un decorso cronologico, risulta espunta dalla sfera «originaria» della storicità. La polemica, riscontrabile in *Sein und Zeit*, contro l'interpretazione del fenomeno del tempo quale decorso viene resa ancora più esplicita negli scritti heideggeriani che, a partire dagli anni trenta, si collocano nella prospettiva della *Seinsgeschichte*, dove la temporalità storica «originaria» consiste nell'«accadere dell'essere» al quale, in quanto «destino» dell'essere medesimo, risulta del tutto estranea la valenza processuale: «nell'ambito del destino dell'essere, la storia dell'essere non è pensata dalla prospettiva di un accadere caratterizzato da un decorso e da un processo».⁴³

Da questo punto di vista, gli sviluppi teorici della riflessione heideggeriana, all'epoca della *Seinsgeschichte*, relativi al decisivo rifiuto dell'interpretazione della storicità come decorso, ovvero come processo, non costituiscono altro se non l'esplicitazione delle premesse, poste nello *Hauptbuch* del 1927 ma già fondate dalla *Probevorlesung* del 1916, che distinguono fra la dimensione originaria della realtà ontologica del tempo storico e della comprensione di quest'ultimo e la dimensione derivata della realtà di questo stesso tempo e della sua comprensione.

Questa distinzione, che si presenta come un'opposizione, costituisce il secondo elemento che, a partire dall'analisi del testo del 1916, permette di essere valutato nella sua problematicità, al di là dei suoi sviluppi nell'evoluzione del pensiero di Heidegger. Nella *Probevorlesung*, l'approccio metodologista disegna la realtà del tempo come variabile epistemica delle singole discipline scientifiche che con il tempo hanno a che fare; in questa prospettiva, risulta esclusa la gerarchizzazione fra le singole comprensioni del tempo realizzate da ciascuna disciplina, così come, più in generale, risulta esclusa, a maggiore ragione, la gerarchizzabilità delle conoscenze acquisibili attraverso queste discipline.

È proprio questa duplice gerarchia la conseguenza derivante, invece, dall'approccio ontologico: dalla considerazione del tempo come una realtà ontologica, che diverse discipline scientifiche e lo sguardo filosofico (ovvero, «metafisico») attingerebbero in modo e misura diversi, deriva l'esplicito carattere fondativo attribuito a una determinata comprensione del tempo nei confronti di altre. Questa conseguenza è già presente nello scritto del 1916, laddove si sostiene, come si è visto, che la caratterizzazione quantitativa del tempo presuppone, almeno nella «scienza storica», quella qualitativa; in *Sein und Zeit*, dove la «databilità» (*Datierbarkeit*), in quanto condizione di possibilità di

ogni datazione effettiva,⁴⁴ cioè la considerazione del tempo come calcolabile, è assegnata all'ambito del «concetto volgare del tempo» (*vulgärer Zeitbegriff*), opposizione e gerarchia fra la comprensione originaria e quella derivata del tempo sono sostenute in modo ancora più esplicito.⁴⁵

Il problema che sorge è, a questo proposito, immediatamente evidente: in che senso può essere riconosciuto, allo sguardo «originario», un ruolo fondativo nei confronti di quello «derivato»? Oppure, più esplicitamente: in che senso l'interpretazione qualitativa del tempo può risultare rilevante a proposito di quella quantitativa, cioè di quella, come Heidegger stesso riconosce in *Sein und Zeit*, propria dell'esperienza intersoggettiva del tempo? Anche questa difficoltà è già presente nel testo del 1916, dove il tentativo heideggeriano, esercitato all'interno della sola scienza storica, di cogliere la valenza di significatività della realtà temporale da un lato non si spinge fino a sostenere un analogo carattere di significatività del tempo della scienza fisica, dall'altro, correlativamente, preferisce, invece, insistere sul carattere ontologicamente fondativo del tempo qualitativo del senso nei confronti del tempo quantitativo del calcolo, aprendo così la strada alla gerarchizzazione fra le due determinazioni e fra le prospettive che le adottano.

Qui sta, dunque, il motivo di maggiore interesse del testo della *Probevorlesung* heideggeriana: esso mostra, infatti, come il tentativo di riduzione della realtà del tempo al ruolo di elemento epistemologico del metodo delle singole scienze, quali modalità relative all'indagine nei confronti di un insieme di dati oggettuali, porti invece con sé, contro le proprie premesse, l'esigenza di una considerazione oggettuale del tempo, quale *factum*, in quanto realtà ontologica comune alle diverse discipline, che risultano gerarchizzate sulla base della diversa capacità di comprenderla; questa considerazione del tempo rende, tuttavia, problematica la spiegazione del ruolo del concetto ontologico del tempo all'interno delle singole discipline scientifiche.

Per questo, appare necessario rinunciare a quella che è, nel testo del 1916, la premessa comune all'approccio metodologicista e a quello ontologico, consistente nell'interpretazione del tempo storico come un dato di fatto, cioè come il termine primitivo dal quale la comprensione storica e la stessa riflessione su di essa muovono. Questa premessa, cioè l'«essere dato» del tempo, come dice Heidegger, quale *factum*, non verrà mai meno nell'evolversi della riflessione heideggeriana, anche se nel 1916 tale *factum* ha le caratteristiche di un dato di fatto determinabile empiricamente, nel 1927 quelle del dinamismo proprio della storicità ontologica dell'uomo e, successivamente, quelle dell'«accadere dell'essere», ovvero quelle del suo «evento».⁴⁶

In luogo della considerazione oggettuale del tempo quale dato di fatto – empirico oppure ontologico, non importa – per l'uomo, considerazione che nel testo della *Probevorlesung* dà luogo all'alternativa fra l'approccio metodologicista e quello ontologico, alternativa in seguito sciolta, da parte di Heidegger, a favore del secondo, occorrerebbe, dunque, muovere dalla considerazione del

tempo quale elemento costitutivo della dinamica di configurazione dell'identità umana, sul piano dei singoli come su quello delle collettività; non è questa, tuttavia, la strada battuta dal filosofo tedesco, né nel 1916, né successivamente.

¹ M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in Id., *Frühe Schriften*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 1, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, p. 417 [trad. it. a cura e con introd. di A. Babolin, *Scritti filosofici (1912-1917)*, La Garangola, Padova 1972, p. 212]. Questo articolo riproduce, «adattato alla forma di un saggio», il contenuto della *Probevorlesung* tenuta da Heidegger, nel luglio del 1915, all'Università di Friburgo per il conseguimento della *venia legendi* (ivi, p. 436 [210]).

² Ivi, p. 418 [213].

³ Ivi, p. 417 [213].

⁴ Ivi, p. 415 [210-211].

⁵ *Ibidem* [210].

⁶ Come Heidegger avverte nel *Vorwort* a *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, lo *Schluß*, che appare nel testo pubblicato alla fine del 1916, venne aggiunto al testo presentato all'Università nella primavera del 1915 in un momento successivo, presumibilmente nel corso del 1916 (M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in Id., *Frühe Schriften*, cit., p. 193 [trad. it. a cura e con introd. di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto* Laterza, Roma – Bari 1974, p. 3]); la composizione della *Conclusione* è dunque coeva a quella del testo pubblicato della *Probevorlesung* (cfr. *supra*, nota 1) e i due scritti devono essere letti, essendo in totale accordo, a chiarimento l'uno dell'altro. La maggiore «sobrietà» – rilevata, insieme a un più lineare debito nei confronti della prospettiva di Heinrich Rickert, da T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1993, p. 29 – dell'articolo rispetto alla chiusa della dissertazione deve, perciò, essere spiegata esclusivamente con la diversa origine dei due testi a stampa: una prova di lezione impone un orizzonte più limitato delle conclusioni di un libro. Sull'orientamento teorico generale della chiusa della *Habilitationsschrift*, si veda A. Marini, *Introduzione storico-sistemica*, § 6, in M. Heidegger, *Il senso dell'essere e la «svolta»*, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze 1995.

⁷ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 406 [250]. Secondo S. G. Crowell, *Making Logic Philosophical Again (1912-1916)*, in *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, ed. by T. Kiesel and J. van Buren, State University of New York Press, Albany 1994, p. 70, questa nozione di «significato ontico» circoscrive l'ambito di ciò che, successivamente, Heidegger definirà come «ontologico». Sull'intenzionale «ambiguità», da parte di Heidegger, di queste dichiarazioni programmatiche nei confronti della posizione neokantiana, si veda R. Thurnher, *Vorboten der Hermeneutik der Faktizität*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, hrsg. v. A. Denker – H.-H. Gander – H. Zaborowski, Alber, Freiburg – München 2004, p. 337.

⁸ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 405 [249]; su questa nozione heideggeriana di «translogico», si veda C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, pp. 78-79. Sulla concezione della metafisica alla quale il concetto di translogico fa riferimento (relativamente, in particolare, a un mutamento di prospettiva riscontrabile, rispetto allo scritto di abilitazione, nella sua *Conclusione*), si veda S. G. Crowell, *Making Logic Philosophical Again (1912-1916)*, cit., § 5; sulla caratterizzazione in senso lato «panteistica» della figura della metafisica adottata sia nella chiusa della *Habilitationsschrift*, sia nella *Probevorlesung*, si veda A. Marini, *Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919)*, «Magazzino di filosofia», (1), 2000, p. 125; sulla prospettiva rickertiana entro la quale, in questi scritti, risulta collocato il concetto di metafisica, si vedano K. Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers* (1964); trad. it. a cura di S. Poggi e P. Tomasello, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, in *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, a cura di S. Poggi e P. Tomasello, LED, Milano 1995, pp. 71-72, e R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 92-93. Diversamente, secondo O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1990; trad. it. a cura di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991, pp.

25-26, nello scritto di abilitazione il pensiero di Husserl giocherebbe, in modo diretto, il ruolo di filo conduttore dell'indagine, a dispetto del fatto che, come sottolinea H.-H. Gander, *Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 295-296, proprio l'elemento decisivo della *Conclusion*, cioè la dimensione storica, segni una distanza rilevante fra la prospettiva heideggeriana in questo scritto e quella husserliana.

⁹ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 407 [250-251].

¹⁰ M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, cit., p. 417 [210].

¹¹ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 407 [251].

¹² M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., pp. 406-407 [250]. A. Marini, *Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919)*, cit., § 14, rilevando l'ascendenza rickertiana in cui si colloca questa caratterizzazione trascendentale del senso, ne sostiene l'intrinseca problematicità; V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e pensiero, Milano 2003, pp. 64-65, sottolinea tuttavia, a questo proposito, la possibilità per Heidegger, in virtù dell'apertura alla dimensione storica, di sottrarsi alle difficoltà incontrate da Rickert nel definire il rapporto fra immanenza e trascendenza. Del resto, il programma heideggeriano relativo all'«inquadramento ontico-trascendentale del concetto di oggetto» (*transzendental-ontische Fassung des Gegenstandsbegriffs*) si pone in dichiarata polemica con una prospettiva logico-trascendentale (W.-D. Gudopp, *Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von «Sein und Zeit»*, Verlag marxistische Blätter, Frankfurt a. M. 1983, p. 81).

¹³ «Die Transzendenz bedeutet keine radikale, sich verlierende Entfernung vom Subjekt [...] sondern dem hin- und zurückfließenden Strom des Erlebens in wahlverwandten geistigen Individualitäten zu vergleichen ist» (M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 409 [252]). Su questo concetto di trascendenza, quale strumento utilizzato da Heidegger, nella chiusa della *Habilitationsschrift*, per porre la questione ontologica, si veda K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, cit., p. 84. A questo proposito, C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., pp. 74-75, che qui Heidegger intende sostenere il carattere correlativo di immanenza e trascendenza contro l'interpretazione oggettuale del categoriale, che lo concepisce come una trascendenza ipostatizzata. In questo modo, come sottolinea W.-D. Gudopp, *Der junge Heidegger*, cit., p. 81, la stessa «tesi di immanenza», qui sostenuta da Heidegger, risulta fondata metafisicamente.

¹⁴ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 409 [252]. Che l'individualità divenga, per questa via, comprensibile in virtù del carattere temporale che il rapporto con la trascendenza le conferisce è ciò che, secondo S. J. McGrath, *Die scottische Phänomenologie des jungen Heidegger*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 256, in contrasto con la tradizione scolastica, Heidegger acquisirebbe dallo studio di Duns Scoto. Analogamente, secondo P. Capelle, «Katholizismus», «Protestantismus», «Cristentum» und «Religion» im Denken Martin Heideggers. *Tragweite und Abgrenzungen*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 353-354, è grazie al duplice patrocinio di Duns Scoto e Hegel che si verificherebbe, nel tentativo di pensare l'assoluto attraverso la correlazione di immanenza e trascendenza, la presa di congedo di Heidegger dalla Scolastica.

¹⁵ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 410 [253].

¹⁶ Ivi, pp. 407-408 [251]. Sul ruolo, a questo proposito, del richiamo a Hegel, tanto ellittico, quanto importante, nello *Schluß* dello scritto di abilitazione, si vedano C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., pp. 89-90 e M. Steinmann, *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., pp. 281 sgg. Proprio il rapporto con la dialettica hegeliana costituirebbe, secondo W.-D. Gudopp, *Der junge Heidegger*, cit., pp. 87-88, l'elemento di continuità fra lo scritto di abilitazione e gli sviluppi successivi della riflessione heideggeriana. Sulle diverse ascendenze qui presenti, in particolare a proposito della connessione tra la figura dello «spirito vivente» e il tema della storicità, si veda l'analitico esame della *Conclusion* dello scritto del 1916 da parte di D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1990, pp. 60-78 (in particolare, pp. 62 sgg., 69 sgg.), nonché, con particolare riguardo all'influenza, su Heidegger, della «filosofia della vita cristiana» (Friedrich Schlegel e i Romantici), W.-D. Gudopp, *Der junge Heidegger*, cit., pp. 89 sgg.

¹⁷ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, cit., p. 408 [251]. Secondo J. van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Indianapolis 1994, pp. 102 sgg., nello *Schluß* dello scritto di abilitazione – a differenza che nel resto dell'opera, dove la dimensione storica ricoprirebbe il solo ruolo di fattore operativo per definire, attraverso la ridu-

zione eidetica, una «struttura noematica atemporale» (Ivi, pp. 84-85, 87-88); sulla tensione, a questo proposito, fra il complesso dello scritto di abilitazione e la sua chiusa, aggiunta posteriormente, si veda, anche, S. G. Crowell, *Making Logic Philosophical Again (1912-1916)*, cit., pp. 56-57 – la storicità costituisce la modalità manifestativa essenziale alla realizzazione immanente della trascendenza del senso. Tuttavia, la tesi, formulata nella *Conclusion* dello scritto di abilitazione, circa il carattere decisivo della storicità per l'articolarsi della dimensione categoriale resta, in questa sede, una mera dichiarazione di principio, dal momento che, come sottolinea C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., p. 85, qui Heidegger non fornisce indicazioni su come la storia costituirebbe elemento determinativo di significato per le categorie. Della «svolta verso la storia», che si verifica nello *Schluß* dello scritto di abilitazione, H. Zaborowski, «*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*». *Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919*, in *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, cit., p. 152, sostiene la stretta connessione con una comprensione del fenomeno religioso determinata dall'influenza della tradizione protestante.

¹⁸ Del resto, è significativo il fatto che, in questi luoghi heideggeriani, non sia riscontrabile la posteriore distinzione fra *Geschichte* e *Historie*, né nei termini della distinzione fra la «realtà storica» e la disciplina che la studia, né, tantomeno, nei termini della contrapposizione fra una comprensione «originaria» e una «derivata» del fenomeno storico (cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976 [trad. it. a cura e con introd. di P. Chioldi, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978], §§ 72-73; cfr. *infra*, § 3). L'assenza della distinzione fra *Geschichte* e *Historie* in questi testi è significativa, perché rivela, in essi, sia l'assenza della separazione dell'approccio metodologico dell'indagine da quello ontologico, sia l'esigenza di comprendere teleologicamente, «secondo una prospettiva di filosofia della cultura», le vicende storiche empiricamente determinate.

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 14-15 [63-64].

²⁰ Ivi, pp. 427-428 [222-223].

²¹ Ivi, p. 432 [231].

²² Si può altresì rilevare che, utilizzando l'argomentazione heideggeriana secondo la quale la cronologia risulta subordinata alla scienza storica in virtù del fatto che è quest'ultima a definire l'inizio della cronologia, non si distingue la specificità del procedere della scienza storica stessa nei confronti per esempio, del procedere della fisica, oppure della biologia, dal momento che anche in queste scienze la determinazione del momento iniziale di una misurazione costituisce l'esito di un atto arbitrario, operato in base a criteri di significatività che rispondono alla strategia operativa di chi li adotta.

²³ M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, cit., pp. 418-419 [214].

²⁴ Ivi, p. 423 [219].

²⁵ Ivi, p. 423-424 [220]. In questa caratterizzazione del tempo fisico, F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Puf, Paris 1990, p. 16, sottolinea l'influenza di Bergson.

²⁶ Ivi, p. 424 [222-221].

²⁷ Una tesi, questa, che Heidegger riprenderà più volte, in fasi diverse dell'evolversi della sua riflessione, da differenti punti di vista (quello del rapporto fra soggetto e oggetto, quello della questione della verità, quello del rapporto tra filosofia e scienza): tra i molti luoghi in proposito, si veda M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in Id., *Holzwege*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, pp. 75-113 [trad. it. a cura di P. Chioldi, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. a cura e con *Presentazione* di P. Chioldi, La Nuova Italia, Firenze 1978, pp. 71-101].

²⁸ «*Ziel der Geschichtswissenschaft ist demnach, den Wirkungs- und Entwicklungszusammenhang der Objektivierungen des menschlichen Lebens in ihrer durch Beziehung auf die Kulturwerte verstehbaren Einzigartigkeit und Einmaligkeit darzustellen*» (M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, cit., p. 427 [224]). Sull'influenza congiunta della posizione di Dilthey (la storia come «oggettivazione della vita umana») e di quella di Rickert (il riferimento ai «valori della cultura») e sul prevalere di quest'ultima, nella concezione della scienza storica sostenuta dalla *Probevorlesung* heideggeriana, si veda D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, cit., p. 83.

²⁹ M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, cit., p. 428 [226]. Secondo F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, cit., pp. 15-16, la contrapposizione fra tempo e identità e il ruolo fondativo conferito alla seconda nei confronti del primo, quale annullamento di quest'ultimo, costituirebbero i fattori decisivi per il passaggio, in questi testi heideggeriani, da una concezione epistemologica a una ontologica del fenomeno del tempo.

³⁰ «Vergangenheit hat immer nur Sinn von einer Gegenwart aus gesehen. Das Vergangene ist nicht nur nicht mehr, es war auch ein Anderes, als wir und unser Lebenszusammenhang heute in der Gegenwart sind. Die Zeit hat – soviel wird schon deutlich – in der Geschichte eine ganz originale Bedeutung. Erst wo sich überhaupt diese qualitative Andersheit vergangener Zeiten einer Gegenwart ins Bewußtsein drängt, ist der historische Sinn erwacht» (M. Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, cit., p. 427 [225]). Per una critica – vertente sulla presunta mancanza, in questa prospettiva, di realtà oggettiva degli eventi storici e di obbiettività della conoscenza a essi relativa – si veda W-D. Gudopp, *Der junge Heidegger*, cit., pp. 83-84.

³¹ «Es gilt, die Zeit zu überwinden, über die zeitliche Kluft sich von der Gegenwart in die Vergangenheit einzuleben» (Ivi, p. 427-428 [225]).

³² Ivi, p. 431 [229].

³³ Ivi, p. 426 [223].

³⁴ Ivi, p. 427 [225].

³⁵ A proposito del carattere di datità oggettuale delle articolazioni della successione temporale storica, Heidegger è esplicito: «il primo compito fondamentale» (*die erste grundlegende Aufgabe*) per la scienza della storia consiste nello «stabilire con sicurezza in generale almeno l'esistenza di fatto degli eventi passati che essa deve presentare» (*sie überhaupt erst einmal die Tatsächlichkeit der von ihr darzustellenden Vorgänge sicherzustellen hat*: Ivi, p. 428 [226]), mentre il «secondo compito decisivo» (*zweite Hauptaufgabe*) dello storico è costituito dall'«evidenziazione della connessione fra i dati di fatto già prima stabiliti nella singolarità di ciascuno [in corsivo nel testo]» (*Herausstellung des Zusammenhangs der zuvor im einzelnen festgestellten Tatsachen*: Ivi, p. 430 [228]).

³⁶ «[...] die zeitliche Kluft zwischen dem Historiker und seinem Gegenstand besteht» (Ivi, p. 427 [225]).

³⁷ «Insofern die historische Vergangenheit immer eine Andersheit von Objektivierungen des Menschenlebens ist und wir selbst in einer solchen leben und solchen schaffen, ist vornherein die Möglichkeit gegeben, die Vergangenheit zu verstehen, da sie kein unvergleichbar Anderes sein kann» (*Ibidem*).

³⁸ Ivi, p. 431 [229].

³⁹ Oppure, più precisamente, fra presente e passato, dal momento che, come si è visto, «il passato ha senso sempre solo se visto da un presente»: Ivi, p. 427 [225].

⁴⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., pp. 495-496 [539]. Su questi temi, ci permettiamo il rinvio a F. Cassinari, *Passato e presente. La comprensione ermeneutica della storia come paradigma per la fondazione delle scienze umane*, Benucci, Perugia 2000, cap. III.

⁴¹ In questo caso, sebbene non intenda corrispondere al carattere di oggettività proprio dell'oggetto in quanto ente contrapposto, sul piano gnoseologico, al soggetto e sebbene pretenda, anzi di fondare questa stessa oggettività, nondimeno l'«essere dato» del tempo, pur nel suo carattere manifestativo, lo qualifica come un *factum*, cioè come un dato di fatto nei confronti dell'altro *factum*, cioè la realtà umana, che lo esperisce. Per questo aspetto, nonostante le molteplici, capitali differenze, riteniamo rimanga illuminante, per chiarire questo aspetto della posizione heideggeriana, il carattere di *absolute Gegebenheit* attribuito al tempo da E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. v. R. Boehm, Nijhoff, Haag 1966, pp. 5 sgg., 199 [trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 44 sgg., 217]; ci permettiamo, a questo proposito, il rinvio a F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 219-220, 397. Del resto, come rileva C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, cit., pp. 105 sgg., il carattere di datità della forma categoriale, che si rende manifesto nell'atto di conoscenza, rappresenta l'anello di congiunzione fra la prospettiva fenomenologica heideggeriana all'epoca della *Habilitationsschrift* e quella all'epoca di *Sein und Zeit*.

⁴² «Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierendem» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 501 [544]). Per questo, «die Freilegung der Geschehensstruktur und ihrer existenzialzeitlichen Möglichkeitsbedingungen bedeutet die Gewinnung eines ontologischen Verständnisses der Geschichtlichkeit» (Ivi, p. 496 [539]). Già nel testo, risalente al 1925, di alcune conferenze dedicate a Dilthey, Heidegger afferma che il termine «storia» indica «l'accadere che noi stessi siamo, laddove noi siamo presenti», sostenendo che «la storia accade con me; io sono questo accadere» («Geschichte besagt ein Geschehen das wir selbst sind, wo wir dabei sind [...] Geschichte geschieht mit mir selbst; ich bin dieses Geschehen»: M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, hrsg. von F. Rodi, «Dilthey-Jahrbuch», 1992-93, (8), p. 174).

⁴³ «Im Geschick des Seins ist die Geschichte des Seins nicht von einem Geschehen her gedacht, das

durch einen Verlauf und einen Prozeß gekennzeichnet wird» (M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, p. 109 [trad. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, a cura di F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 111]).

⁴⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 538 [580].

⁴⁵ Ivi, §§ 80-81.

⁴⁶ Nella prospettiva della *Seinsgeschichte*, infatti, la storia è storia dell'essere, la quale «non è né la storia dell'uomo e dell'umanità, né la storia del rapporto umano con l'ente e con l'essere. La storia dell'essere è l'essere medesimo, e nient'altro» (M. Heidegger, *Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. B. Schillbach, Bd. 6.2, Klostermann, Frankfurt a. M. 1997, p. 447 [trad. it. a cura e con postfazione di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 938]).

Leonardo Samonà

Interrogazione radicale della filosofia e vita nelle lezioni heideggeriane del 1919-1920

1. *Il “radicalismo” della domanda filosofica*

Lo stretto rapporto che Heidegger istituisce nei corsi del primo dopoguerra tra le nozioni di “vita” e di “fenomenologia” è motivato dalla pressante “esigenza di assoluto radicalismo del domandare e della critica”¹ che anima il suo pensiero sin da quegli anni. L’intreccio in cui vengono a trovarsi due diverse tendenze filosofiche dell’epoca, la fenomenologia husserliana da una parte e le filosofie della vita e della storicità dall’altra (in particolare Dilthey²), non ha in questo senso nulla di sincretistico, e anzi passa per un’intensa trasformazione degli elementi concettuali ereditati, accompagnata anche da una più o meno esplicita polemica nei confronti delle posizioni da cui quegli elementi stessi provengono. Il distacco da Husserl comincia già nel corso del 1919. Particolarmente dure sono poi le critiche a ogni “compiaciuta filosofia della vita”: essa “fornisce un’originarietà solo apparente (*Scheinursprünglichkeit*). Proprio una filosofia del genere va posta in questione, analizzandola per vedere quale motivo filosofico di fondo – che quella filosofia stessa non vede né riesce ad afferrare, a causa della sua misera consistenza – parli in essa, sia pure in forma quanto mai decaduta”³. Ma qui è in realtà proprio l’incrocio speculativo di quei concetti e di quelle eredità a rivestire una notevole importanza nel travaglio filosofico che produrrà già a breve momenti di sorprendente maturità e compiutezza e che resta alla base del successivo cammino di pensiero. Il lavoro di scavo heideggeriano ha agli inizi un andamento magmatico, nel quale i concetti di “scienza originaria”, “fenomenologia” e “vita” sono profondamente intrecciati nel tentativo di riformulare e radicalizzare il compito della filosofia. Per dar conto di quest’intreccio in un momento germinale seguiremo il corso del 1919/20 che mette al centro dell’attenzione giustappunto i “problemi fondamentali della fenomenologia”.

La domanda di fondamento che preme in questo corso è circondata da

un alone di nuovo, di “svolta”, che trova espressione nel termine “fenomenologia”: un termine reinterpretato però a sua volta, e in qualche modo corretto, alla luce di quella che viene concepita come una sua tendenza fondamentale verso “i motivi più originari della vita”⁴. Nella sua radicalizzazione del domandare filosofico Heidegger non fa appello a una definizione tradizionale e consolidata di filosofia che la vuole senza ulteriori problemi nel ruolo di un sapere dei principi. E si mostra d’altra parte consapevole (con un’argomento che dà implicito inizio a un dialogo, ‘carsico’ ma pervasivo, con la dialettica hegeliana) del modo artificioso in cui la problematica dell’inizio (*Anfang*) viene in genere sviluppata all’interno di una teoria filosofica della conoscenza, descritta come una pratica che “affila costantemente il coltello, senza mettersi mai a tagliare”⁵. La semplicistica “immagine di un attacco in un punto e di un procedere *lungo una linea*”, senza tener conto del fatto che “stiamo già nella linea”; la pretesa di un metodo svincolato dal peculiare contenuto della scienza in questione – la filosofia –, vengono subito dichiarati come effetti ingannevoli di un’“oggettivazione” dell’inizio, cioè di una ricerca filosofica già distolta dal proprio tema verso un “che-cosa (*Was*) oggettivato”. In realtà la ricerca di un inizio ‘assoluto’ si mostra molto al di sotto della complessità effettiva della problematica filosofica dell’inizio.

Significa questo che la domanda filosofica di fondamento è un controsenso? Che invece di “riflettere sul cominciare”, la filosofia *deve* semplicemente cominciare “di fatto (*faktisch*)”? O non è proprio una tale “fatticità” a presentarsi qui in un’antinomia, nel senso che il pensiero si trova piuttosto “gettato” in essa in modo da trovarsi *all’inizio* di un riferimento che scaturisce dall’“autodatià (*Selbstgegebenheit*)”⁶ dei suoi oggetti, cioè dai fenomeni, intesi fenomenologicamente come provenienti da sé e dunque tali da respingere il pensiero in se stesso, nella “manifestazione di sé nel suo oggetto”⁷? Senza cercare appoggio nell’autorevolezza della tradizione, ma senza d’altra parte rinunciare preventivamente al rapporto (che evolverà in senso “distruttivo”) ad essa, Heidegger comincia a cercare il bisogno di filosofia nella “fatticità” della vita, un’espressione per mezzo della quale inizia a svilupparsi il concetto di “esistenza”, e con esso una trasformazione decisiva della filosofia della vita. Egli dunque, sia pure attraverso un percorso distruttivo nei confronti del compito della filosofia ereditato dalla tradizione, riprende nel suo approccio radicalizzante i problemi “fondamentali” della filosofia: “occorre portare alla ‘vita’ originariamente e radicalmente, a partire da una situazione fondamentale nuova, questa vocazione intima, vivente, il destino della filosofia, la sua idea, le cui più grandi manifestazioni conosciamo con i nomi di Platone, Kant, Hegel”⁸.

La difficoltà dell’inizio – questo appare subito chiaro – non può essere accantonata quale mero effetto di un’astratta problematica gnoseologica e metodologica, sviata dalla propria concretezza, e in questo senso dalla propria radicazione “vitale”. Proprio in quanto “gettato” *via dall’origine*, in quanto immesso già sempre – “di fatto” – nella relazione al proprio oggetto e nel-

l'avanzamento (*Fortgang*) in direzione di esso, il pensiero si trova allo stesso tempo "gettato", in forma dunque negativa, *nell'inizio*. Nello stesso modo d'essere del pensiero, nell'articolazione stessa del domandare c'è un riferimento irriducibile all'inizialità. Il domandare umano, nel suo legame *indigente* con il domandato, nasconde sempre una svolta verso la propria situazione: la domanda chiede ciò che la sostiene e dunque ciò che è capace di suscitarla e di giustificarla, e non semplicemente di estinguerla. È in base a una tale svolta insita nella traiettoria del domandare che Heidegger cerca il carattere fondamentale della domanda filosofica; ed è in base alla medesima svolta che ridefinisce la filosofia come fenomenologia. Nell'essere 'via dall'origine' c'è il carattere, in se stesso articolato, dell'originarietà del domandare fenomenologico. Nella fenomenologia Heidegger vede la questione del fondamento sempre questionata a sua volta nella sua aporetica radicazione in una dimensione fondamentale. Il paradigma di radicalizzazione che così si instaura delinea i contorni di quello che per Heidegger diviene pertanto il contrassegno essenziale dell'approccio fenomenologico: "il più bruciante e incancellabile, il più originario e ultimo (*endgültigste*) problema fondamentale della fenomenologia è *essa stessa* per se stessa"⁹. Alla fenomenologia Heidegger attribuisce il titolo di "scienza originaria (*Urwissenschaft*)" proprio alla luce di questo tratto aporetico: essa va intesa come scienza dell'"origine assoluta dello spirito in sé e per sé – 'vita in sé e per sé'".

Qui affiora il terzo concetto di cui abbiamo parlato: la "vita". In quanto ha come problema se stessa la fenomenologia è "scienza dell'origine", cioè filosofia in senso univoco e radicale; ma in quanto scienza dell'origine è scienza della vita e scaturisce dalla vita stessa. Quest'ultima connessione è strettamente legata alla prima. Come abbiamo visto, la domanda è una domanda filosofica, cioè un'autentica domanda, se interroga ciò che è primo, ossia ciò da cui essa stessa proviene e da cui dunque è sostenuta e giustificata in quanto domanda. La domanda filosofica si ritrova così in linea di principio in una condizione aporetica, avvolta com'è in un circolo: perché il perché?¹⁰ Quella filosofica è una domanda per un verso costretta a ripetere il termine di cui sospende la validità (sicché la sua *epoché* sembra non riuscire), per altro verso capace, in questa ripetizione, di cogliere distanza e opposizione dentro l'oggetto ricercato, e dunque di far entrare l'*insecuritas* del domandare, l'antitesi e la negazione che l'articolano, nell'ambito stesso del fondamento chiamato a risponderne. Il "radicalismo" della fenomenologia consiste nel suo tenersi nell'"atteggiamento fondamentale (*Grundhaltung*)"¹¹ senza "cader fuori" di esso: la ricerca fenomenologica si muove contro "lo scivolare per lo più inavvertito dentro un atteggiamento non originario". Per questo la fenomenologia è prevalentemente un "dire di no"¹²: essa si mantiene nella posizione in cui si ritrova a partire dall'origine, muovendosi contro la tendenza a decadere da se stessa che la costituisce proprio in quanto *domanda* che *va in cerca* dell'origine. Il dire di no, l'antitesi, l'aporia in cui si trova il pensiero dipendono dal suo stare

nell'origine, e in questo senso sono radicati nel modo d'essere dell'origine: il manifestarsi a partire da sé, lo scaturire da sé, il raggiungersi nell'allontanarsi da sé.

Ma qui diviene esplicito un aspetto essenziale del "radicalismo" della "scienza originaria": quest'ultima si connota in base alla distanza dall'origine, in base a un rapporto in certo modo negativo ad essa. L'oggetto della filosofia intesa come fenomenologia non è dato o stabilito in anticipo (*vorgegeben*) ma deve essere "mediato"¹³, deve essere sempre di nuovo ricercato, sicché esso anzi, in un certo senso, non sarà mai dato, fissato una volta per tutte. Il concetto di "datità (*Gegebenheit*)" acquista in Heidegger uno spessore ermeneutico che già nel KNS 1919 ha portato alla definizione di "intuizione ermeneutica", primo inizio di una correzione sempre più decisa della fenomenologia husserliana. Parafrasando un paradosso tipicamente heideggeriano, che qui ci può introdurre al problema fondamentale di una fenomenologia intesa come scienza dell'origine, potremmo dire che la datità, "innanzitutto e per lo più", non è data. Essa ha infatti un carattere di "autodatità" attraverso il quale, come cercheremo di mostrare, si insinuano innanzitutto nella sua definizione un contrasto e una "contromotilità (*Gegenbewegtheit*)"¹⁴, un allontanamento da sé.

2. Il carattere fondamentale della vita e la filosofia

Il pensiero è già sempre "catturato (*gefangen*)" nel riferimento al principio, non può uscire da un tale riferimento "per porsi al primo punto"¹⁵ della linea che percorre; ed è dunque sempre già distante dal proprio principio. La ricerca filosofica è così espressione e modificazione di un modo di essere che è "sempre in qualche modo (espressamente o inespressamente) un essere orientato (*Gerichtetsein*)"¹⁶, instabile e tendente alla stabilità, problematico e tendente al riempimento, e, in quanto motivato da sé e tendente a sé, "autosufficiente (*selbstgenügsam*)". La ricerca filosofica è insomma immersa nel moto da e verso se stessa che caratterizza la vita. La vita non è qui però da intendere, nel modo oggettivato di un approccio naturalistico o biologistico, come un caotico magma che tutto ingoia, come un'oscura corrente o una "forza originaria (*Urkraft*)" percepita quale fondo agitato di ogni altra cosa. La vita viene invece definita da Heidegger in termini *formali* e *negativi* come un qualcosa di talmente vicino che "noi non abbiamo alcuna distanza da esso"¹⁷. "È la distanza da esso manca", aggiunge il filosofo tedesco, tentando con espressione aggrovigliata di far emergere al fondo della vita un'ontologia della prima persona, "perché noi siamo questo stesso qualcosa, e vediamo noi stessi solo a partire dalla vita stessa, che noi siamo, che è noi (accusativo), nelle sue proprie direzioni".

Dunque la filosofia, in quanto questione del fondamento, è questione dell'origine nel suo provenire da sé, è fenomenologia; in quanto fenomenologia è questione della posizione del pensiero rispetto all'origine, è questione della

questione; in quanto questione circolarmente orientata verso se stessa, si alimenta già di se stessa, le “manca” una distanza “assoluta” dall’origine, è già sempre immessa nella relazione al suo oggetto, cioè nella “vita”, ed è vita essa stessa, inseparabile, nel suo tratto più originario, da “chi filosofa (*der Philosophierende*)”¹⁸: in questo senso viene definita da Heidegger “scienza storica” o “ermeneutica”¹⁹. Catturata nella relazione all’origine, la “filosofia scientifica” non ha come già dato “l’ambito del (suo) oggetto”²⁰: questo ora, alla luce della definizione formale e negativa della “vita”, significa che un tale oggetto è troppo vicino, che il pensiero si trova già sempre afferrato in una tendenza verso di esso, e che “la problematica fenomenologica non è data in anticipo (*vorgegeben*) alla vita in se stessa, ma è da dare solo in un processo motivato in qualche modo a partire dalla vita stessa”. Ciò che è sempre già dato definisce nel suo significato essenziale la vita: ma ciò impedisce di considerare come data allo stesso modo la domanda filosofica dei principi.

In che modo una tale condizione custodisce la possibilità di esercitare in modo radicale la domanda filosofica, insieme alla possibilità, che sembra dominante rispetto alla sua contraria, di vanificarla? Il cammino che Heidegger negli anni del primo dopoguerra propone si muove con difficoltà e non senza ambiguità nel cerchio di questi rimandi reciproci tra “radicalismo” della filosofia e “fatticità” della vita: si tratta infatti di rimandi tra elementi che sembrano incompatibili e allo stesso tempo inseparabili, presi dunque in un’insormontabile aporia. Nel suo eventuale tentativo di emanciparsi dalla fatticità, di ricondurla a un ordine e di risalire a un inizio assoluto, la filosofia segue infatti già il *Tendenzcharakter* che definisce nella sua costituzione la vita. In altri termini, la filosofia è già un “esser-orientato” che si porta via da sé verso il mondo *in cui* è. La filosofia ripete così l’“autosufficienza” che costituisce la vita; sicché anche di essa si può dire che “non si volge mai via da se stessa (*dreht sich nie aus sich selbst heraus*)”²¹. Ne segue che il “carattere di tendenza”, che instaura e giustifica il domandare filosofico, non solo appare come un ostacolo per una “scienza dell’origine”, ma sembra renderne intrinsecamente impossibile il progetto. “La nostra vita è il mondo in cui viviamo, in direzione del quale e all’interno del quale scorrono le tendenze vitali. E la nostra vita è *in quanto vita* solo nella misura in cui vive in un mondo”²². La nostra vita ha insomma un tratto ontologico peculiare e paradossale: essa è il mondo *in cui* essa stessa vive; in generale un mondo-ambiente (*Umwelt*), formato in particolare dallo stesso mondo-ambiente – le cose e i viventi –, dal con-mondo (*Mitwelt*) – gli altri –, e perfino dal mondo del Sé (*Selbstwelt*) – questo o quel *modo* in cui il mondo ci capita e conferisce un “ritmo personale” alla nostra vita –, in modo tale che noi viviamo anche *nel* mondo del sé ed esso stesso *ci* viene incontro. La vita faticosa si “acuisce” perfino nel mondo del Sé: “gli eventi (*Begegnisse*) del mondo della vita vengono sempre incontro (*begegnen*) a una situazione del Sé. Il mondo della vita si annuncia in questi o quei modi ogni volta in e per una situazione del mondo del Sé. Questa persistenza (*Zustän-*

dlichkeit) labile, fluttuante, del mondo del Sé determina sempre, quale carattere situazionale, l'“in-qualche-modo (*Irgendwie*)” del mondo della vita”²³.

La vita tende al mondo del Sé anche nel senso che, “scaturendo dall'origine (*aus dem Ursprung entspringend*)”²⁴, è dunque caratterizzata da “un'articolazione originaria”²⁵, che la configura mai semplicemente in un ‘che-cosa’ ma sempre anche ed essenzialmente in un ‘come’: la vita vive se stessa; ed è per questo che essa ha la propria “acutizzazione (*Zugespitztheit*)” nel mondo del Sé. Lo “spostamento del baricentro della vita fattica nel mondo del Sé” si ha storicamente con il sorgere del cristianesimo²⁶, che porta a espressione, come fa Agostino con l'“inquietum cor nostrum”, “la grande, incessante inquietudine della vita”, e “vede nuovi fenomeni”²⁷, pur restando in una concettualità sostanzialmente antica. In generale Heidegger nota che “il destino della psicologia [...] è strettamente connesso con quello della filosofia”²⁸, non solo per oggetto e significato filosofico, ma anche per il costante tentativo di conoscere il mondo del Sé “in modo sistematico in una scienza”.

Da una parte il mondo del Sé permette di vedere appunto “nuovi fenomeni”, cioè l'essere del Sé nella sua costitutiva tendenza a *identificarsi* con il mondo *in cui* vive, sicché diviene possibile comprendere il carattere essenzialmente ‘storico’ di una tale identità; e diviene possibile volgersi verso un “oggetto” che trascina nella propria tendenza la propria motivazione; o, ancora, che mostra un contrasto nella propria stessa tendenza, nel senso che mentre tende verso altro (il mondo, le “significatività”), fa ritorno verso la propria provenienza ed è, in questo senso conflittuale, lo “stesso (*Selbst*)”. Proprio nel cristianesimo, secondo l'interpretazione che Heidegger dà al “crede ut intelligas” come rivolgimento verso il proprio *esser-ci* nel mondo esperito (per cui lo riformula: “vivi vivamente il tuo Sé”²⁹), l'attuazione della vita corrisponde all'acutizzazione verso il carattere articolato, relazionale, raccolto nella connessione del vissuto, della vita stessa, e dunque verso lo “Stesso” in un tale mondo, verso il mondo del Sé. Tutto ciò che incontriamo nella vita vissuta, infatti, “si manifesta in una connessione di avvenimenti. Le tendenze e i riempimenti di tendenze si esprimono sempre in qualche modo (*irgendwie*)”³⁰: nella “storicità” della vita, costitutivamente situata tra motivazioni e tendenze, si esprimono sempre connessioni di stati di cose, che si concentrano in un mondo del Sé. D'altra parte, attraverso l'“acutizzazione” verso il mondo del Sé l'esperienza fattica diviene anch'essa tratto costitutivo della nozione originaria di vita; un tratto che tende a sua volta alla conoscenza “sistematica” in una scienza. La conoscenza si edifica sulla base di questa acutizzazione verso il Sé; e la scienza stessa è un particolare “mutamento della situazione del mondo del Sé”³¹.

3. *Scienza e fenomenologia*

Il concetto di vita, proprio nella sua tendenza ad acutizzarsi nel mondo del

Sé, viene dunque stretto da Heidegger in una connessione essenziale con il “comportamento conoscitivo”. Il tendere di questo comportamento allo “Stesso”, all’unità, alla totalità, è radicato nella tendenza della vita a raccogliersi e riprendersi in altro, a stare nella connessione, svolgendosi da qualcosa verso qualcosa, lasciandosi alle spalle la propria provenienza e la propria lontananza per slanciarsi verso un esito unitario. Per parte sua la scienza, secondo Heidegger, modifica la tendenza della vita vissuta in direzione di una “stabilizzazione (*Verfestigung*) della connessione, che sottomette le esperienze a una tendenza alla totalità orientata in modo determinato, e che apre da tutte le parti la connessione nelle sue fasi momentanee e così la distingue dallo scorrere inarticolato”³². In questo modo, la cognizione (*Kenntnisnahme*) della scienza consiste in una modificazione di una tendenza vitale all’unità e alla connessione, che l’esperire fatico (connaturato alla vita “fattica”) percorre senza tematizzarla, senza riprenderla, ma lasciandosela incessantemente alle spalle. La cognizione “esplicita una connessione che l’esperire fatico di per sé non conosce”³³, perché esso piuttosto “nuota”³⁴ nel presente di ogni fase momentanea e nell’inarticolato fluire di ogni fase nella successiva. L’esperire fatico è immerso nella connessione senza mai farne l’oggetto del proprio tendere. La scienza invece indirizza la tendenza non più verso ciascuna delle fasi dell’esperire, ma verso quella connessione che in esse ogni volta si configura come un “relativamente intero”³⁵.

Così, la ricchezza dei “mondi fattici della vita” entra nella connessione scientifica; e in quest’ultima anzi emerge quell’articolazione di motivazioni e tendenze che non è mai tematica nell’esperienza fattica del mondo: la scienza tematizza le connessioni e tende verso le strutture. In questo senso essa ha una vocazione all’originarietà, dal momento che l’origine trova espressione nella connessione costituita da quella che Heidegger chiama la “struttura originaria (*Urstruktur*) della situazione”³⁶, articolata in senso di contenuto, di riferimento e di attuazione. La vita, che in un certo senso – il senso di contenuto (*Gehaltssinn*) – è il suo mondo, ha, come si è visto, un modo d’essere sempre già “catturato” nel riferimento a sé: “c’è nella vita un determinato provenire da determinati *motivi* e un procedere e un tendere verso determinate *tendenze*. C’è un senso di riferimento (*Bezugssinn*) della vita, nel quale essa stessa vive senza avere se stessa; questo è il rapporto del *motivo* alla *tendenza* [...] Nella medesima situazione ciò che è motivo può essere allo stesso tempo vitale come tendenza. Il *senso di riferimento* non è una relazione tra due oggetti, ma è già esso stesso senso di un’attuazione (*Vollzug*), un esserci (*Dabeisein*) del Sé”³⁷. Heidegger, anticipando la futura distinzione tra autenticità e inautenticità, precisa poi che il Sé non è un “io puntuale” ma può essere più o meno vicino al senso di riferimento: “si può vivere senza avere se stessi”. Il “senso di attuazione” indica il grado di “concentrazione dell’attuazione (del senso di riferimento)”, il modo dell’avere o non avere sé. Infine Heidegger vede nell’“idea” una particolare modificazione di senso, di “tipo contenutistico”, della tendenza, tale da far assumere un particolare “senso di contenuto” alla vita fattica, cioè da configurare un particolare mondo della vita.

Tenendo conto di questa “struttura originaria”, si può dire che la scienza tende a configurare *oggettivamente* la “situazione” che caratterizza il modo d’essere della vita fattica. Quello che essa guadagna in direzione del tratto d’essere fondamentale della vita – la tematizzazione del senso di riferimento – lo perde, paradossalmente, proprio nella misura in cui segue e in certo modo estremizza la tendenza (vitale) verso il mondo vitale fattico. Rispetto a quest’ultimo, la modificazione della concentrazione del mondo della vita nel mondo del Sé consiste nel caso della scienza in un’estrema trasposizione “oggettiva” dell’intero mondo vitale, e comporta l’effetto paradossale di una completa perdita del tratto irriducibilmente “situato” e “storico” della stessa *tendenza* all’oggettivazione. Nella scienza “ogni riferimento a un proprio mondo del Sé non sussiste più e non può (*darf*) sussistere”³⁸. Ma poiché questo riferimento è essenziale per il modo d’essere della vita, dal momento che essa è il mondo *nel quale* vive, per cui questo a sua volta ha la propria “acutizzazione” nel mondo del Sé, il mondo della vita, entrando nella “connessione manifestativa della scienza”, perde la propria specifica vitalità, viene preso “in una tendenza alla svitalizzazione (*Entlebung*)”, viene privato dell’accesso al senso d’attuazione e viene livellato in un ambito cosale. L’idea di “cosalità (*Dinglichkeit*)”³⁹, intesa come “oggettività” resa indipendente da ogni riferimento al Sé, diviene l’“idea guida della scienza”.

Ma se la tendenza teoretica, per sua natura svitalizzante, alla conoscenza della cosalità è inseparabile dalla capacità della scienza di rendere tematica la connessione significativa della vita e di cogliere il senso di riferimento, come può la filosofia osare una ricerca dell’ambito originario della vita stessa, “dal momento che anche le origini devono avere per la vita carattere di mondo”⁴⁰, e l’approccio al mondo della vita da parte di una “scienza” che si pretende “dell’origine” si ritrova necessariamente nell’antinomia, inseparabile dalla tendenza (essa stessa vitale) della scienza alla svitalizzazione in una perfetta oggettività? Per risolvere questa *impasse* si dovrebbe riuscire a cogliere nella tendenza della vita verso il proprio mondo una controtendenza verso l’originario. “Il problema”, dichiara Heidegger, “è: accessibilità dell’ambito dell’origine a partire dalla vita fattica”⁴¹. Non si può *tendere* se non in modo intrinsecamente contraddittorio alla liberazione dalla *tendenza* al mondo che è propria della vita. È invece in quest’ultima che bisogna trovare il motivo per un rivolgimento verso l’origine. E Heidegger cerca la via d’accesso alla sfera dell’originario insistendo nella tendenza della vita ad “acutizzarsi” nel mondo del Sé. Questa via sembra dapprima destinata al fallimento per la filosofia in quanto “scienza”, cioè in quanto tendenza vitale alla “cognizione (*Kenntnisnahme*)”. La filosofia condivide infatti con le altre scienze – e senza possibilità di evasione – la ricerca della “via che porti fuori dalla vita naturale”⁴² o “fattica”. Ma qui la medesima via finisce in una divaricazione che vede la filosofia prendere una direzione opposta a quella delle altre scienze. “La scienza in senso proprio”⁴³ si volge infatti via dalla vita “naturale” verso i “nessi di stati di cose (*Sach-*

verhaltenszusammenhänge)”, che esprimono la vita come struttura di motivi e tendenze; ma lo fa per portare anche questa struttura nel mondo fattico, e in questo senso “oggettivarla”, seguendo in ciò la stessa tendenza della vita naturale verso la fatticità. Invece la scienza dell’origine – che in questo senso non è per niente una scienza – tende alla vita come a una “totalità” non più in senso soltanto cosale (cioè svincolato dalla particolarità del vissuto soggettivo e dalla sua immersione nel movimento vitale), ma nel senso che essa implica necessariamente il “partecipare (*Mitmachen*)”⁴⁴, l’esserci del Sé presso (*dabei*) la “corrente della vita”.

La scienza dell’origine inizia facendo riferimento in modo esplicito a una sfera determinata della vita fattica: il centrarsi (*Zugespitztheit*) della vita fattica stessa nel mondo del Sé. Con questa “riduzione” emerge il fenomeno dell’“avere sé (*Sich-selbst-haben*)”⁴⁵, e con ciò una particolare possibilità del “senso di riferimento”, nella quale “è avuto (*gehabt*)” il Sé. In questo riferimento della vita “fattica” si definisce il fenomeno che Heidegger chiama “situazione”: la vita ha parte in ciò cui si riferisce, si trova “espressa” in esso, è ciò *in cui* vive, e in questa relazione assume il suo carattere fondamentale (l’“autosufficienza”). Un tale riferimento, costitutivo per il concetto di vita, mostra un’opposizione e un rovesciamento, uno scambio reciproco dentro di sé: indica una circolarità per la quale “‘io stesso’ sono un nesso di significatività nel quale io stesso vivo”⁴⁶. La vita mostra qui il suo modo di essere, che ha il senso irriducibile dell’“io sono” (e che ben presto diventerà la nozione di “esistenza”). La circolarità di questo modo d’essere si radica in un’opposizione tra fatto e senso, e mostra l’apertura essenziale e insuperabile della relazione vitale motivo-tendenza, dalla quale scaturisce la possibilità di un ritorno nell’originario.

Una tale articolazione della vita “in e per se stessa” motiva la filosofia come fenomenologia o scienza dell’origine. La vita ha il suo carattere fondamentale nella “situazione”, e questa nel senso d’attuazione, che determina il tratto più “prossimo” della vita stessa, quello rispetto al quale un concetto vitalistico o biologistico si rivela come superficiale, derivato: il tratto appunto della “familiarità (*Vertrautsein*) con sé”, dell’“esserci (*Dabeisein*) del Sé”. La comprensibilità e la comprensione definiscono la sfera più “acuta”, più “concentrata” della vita fattica; e motivano il rivolgimento della filosofia verso l’origine intesa come “essere a partire da sé”. La filosofia, ridefinita in questo senso come fenomenologia, ha il suo specifico tratto metodico nel “dire di no”: questo è anche il tratto specifico dell’*epoché* husserliana di fronte a tutte le “obiettivazioni trascendenti”⁴⁷, nelle quali si esprime la tendenza (in se stessa però, come si è visto, antinomica) della vita a fuggire dal proprio carattere fondamentale. Nel delimitare la sfera della situazione la filosofia non procede però in maniera “semplicemente negativa”: anzi si ha un positivo seguire la vita, un “accompagnarsi con (*Mitgehen*)” e un “essere trascinato (*mitgerissen Werden*)” dalla corrente della vita: cosa che può sembrare uno stravolgimento dell’*epoché* husserliana se in quest’ultima si vede appunto solo il lato nega-

tivo; ma che non appare tale se si tiene presente che l'approccio fenomenologico deve partire "dal comprendere stesso" o dall'"esigenza dell'aver parte" dell'esperienza personale di vita"⁴⁸, non però nel senso di una svolta nell'interiorità o nel "puro io", ma nel senso "aperto" e circolare dell'"avere-se-stessi".

2. La strada della fenomenologia e quella della dialettica

Il carattere positivo dell'*epoché* è radicato nel senso positivo dell'opposizione insita nella tendenza della vita verso sé. Come il contrasto vitale tra porsi fuori di sé, oggettivarsi, uscire in un mondo, da una parte, e far ritorno in sé, riprendersi, dall'altra, riposa sul senso positivo della vita quale originario scaturire da sé, così il "dire di no", l'*epoché* fenomenologica corrisponde positivamente al modo di darsi dell'originario. Nella sua "distruzione delle oggettivazioni" la filosofia, in quanto fenomenologia, non modifica la tendenza della vita verso la fatticità col mero orientarla verso nuovi contenuti (come il soggetto della psicologia o l'io trascendentale), ma, per usare le parole del corso del 1923, modifica "il modo della ricerca", ossia "il 'come' dell'accesso, del coglimento e della custodia" del fenomeno "così come esso si mostra e solo nella misura in cui si mostra"⁴⁹. Pertanto, quello che appare un approccio negativo, un allontanarsi da qualcosa e un'opposizione al dato e alla fatticità, diviene il tratto metodico produttivo che Heidegger comincia a chiamare "indicazione formale (*formale Anzeige*)"⁵⁰: un accesso positivo alle cose conforme all'ambito concreto della vita nel suo tendere a sé; una concretezza ripresa in modo originario proprio attraverso una tale "limitazione"⁵¹ metodica, che permette di accedere all'esser-presso-sé della vita fattica, cioè a quel tratto fondamentale e contrastante che esige il modo del tutto specifico di accesso all'originario (il "dire di no" della fenomenologia) a partire dal "non-fuggir-via (*Nichtweglaufen*)", cioè, positivamente, a partire dall'"esser-presso (*Da-bei-sein*)", dall'"esserci (*Da-sein*)"⁵² della vita fattica. Nel suo tendere a sé, infatti, nel suo "avere sé", nel suo "esser-presso-sé", la vita fattica implica una negazione e un'opposizione, ha il carattere negativo del "non-fuggire-sé" e il carattere circolare del "soffermarsi (*Verweilen*)", del fare ritorno a sé.

Emerge a questo punto quello che mi sembra essere un assillo intimo e prevalentemente segreto che accompagnerà costantemente la ricerca heideggeriana. Nell'ambito di contrasto e opposizione che viene a caratterizzare la vita fattica, l'approccio fenomenologico si trova sfidato in modo speciale dalla dialettica, perché quest'ultima ha fatto dell'opposizione lo spazio all'interno del quale cercare il principio come l'originariamente unificante; ha definito il suo percorso metodico come capacità di risalire a una "potenza creativa (*schöpferische Kraft*)"⁵³ del negativo in grado di tenere assieme gli estremi dell'opposizione in un'unità originariamente sintetica; e tramite questo ha messo in opposizione quelli che Heidegger chiama i "concetti di espressione", capaci di

esprimere l'unità articolata del mondo della vita, con i "concetti di ordine", che ricostruiscono un'unità astratta e devitalizzata. La dialettica sfida lo stretto legame della fenomenologia con l'intuizione e con l'immediatezza della datità proprio in base alla radicalizzazione dell'approccio al vitale, la cui "espressione" autentica non vede attuata nell'immediatezza ma appunto nel contrasto e nel conflitto, che consegnano al pensiero il compito della riconciliazione. Di fronte a una simile sfida, che Heidegger vede per molti aspetti effettivamente radicata nel carattere fondamentale della vita fattica, proprio in quest'ultima però il filosofo tedesco cerca non solo il motivo del rifiuto filosofico del ricorso a "formali concetti di ordine"⁵⁴, con i quali si cerca di portare l'inquietudine del moto vitale alla statica compresenza di elementi diversi, posti l'uno accanto all'altro in una forma solo esteriormente unificante, ma anche la necessità di rigettare qualunque "costruzione concettuale" che, in opposizione all'immediatezza degli oggetti, pretenda di superare la loro disarticolata opposizione nell'unità del pensiero. Anche in questo caso la filosofia segue infatti la tendenza vitale ad allontanarsi da sé; a guardare al contrasto vitale come a un problema cui rimediare con la forza costruttiva del pensiero; e dunque, in base a quanto si è detto sul tratto più radicale della vita fattica, a lasciarsi alle spalle, senza comprenderla, "la paradossalità originaria (*Urparadoxie*) della vita in e per se stessa".

Anche la fenomenologia "combatte incessantemente" con una tale paradossalità. Ma non per abbandonare la datità in favore di un'unità costruita dal pensiero e come pensiero. L'unica dialettica che una filosofia in quanto scienza dell'origine può ammettere quale "forma dell'espressione" non è una "dialettica nel senso di accostamento sintetico di concetti" ma soltanto una "diaermeneutica"⁵⁵, che, in base a quanto abbiamo detto, Heidegger sembra intendere come un intreccio vitale e non sintetico o ricostruito, o ancora come un rimando reciproco di concetti, e allo stesso tempo come un ri-prendersi della tendenza filosofica nel carattere paradossale della "motilità" vitale, in modo da "attuare" il "senso di riferimento" della coppia concettuale motivo-tendenza, cioè in modo da trattenersi nell'irriducibile apertura dell'esser-ci della vita fattica. "La dialettica è cieca nei confronti della datità"⁵⁶: scambiando tra loro coglimento dell'oggetto, intuizione, ed espressione, essa perde il radicamento nella propria tendenza verso l'origine, cioè segue *soltanto* la tendenza della vita ad allontanarsi da sé, a uscire dalla propria paradossalità. Il combattimento della fenomenologia con la paradossalità della vita si radica invece nella stessa datità, nel coglimento del darsi da sé della vita, e dunque nel contrasto e nel paradosso insiti nella stessa vita, nel suo "senso di riferimento" intrinsecamente aperto ad attuazioni opposte.

Questo "combattimento" viene definito alla fine del corso del 1919-20 con il termine platonico di *eros*, tuttavia con una "funzione molto più vitale che in Platone"⁵⁷. L'atteggiamento filosofico della fenomenologia è "un abbandonarsi alle ultime tendenze della vita e un retrocedere ai suoi ultimi motivi".

In questo contrasto di tendenze, in questa “contromotilità”, non si tratta né di un mero attaccamento a qualcosa né di una mera lotta contro qualcosa di immediato in vista di un’elevazione oltre l’immediato. Nella pagina di appunti del manoscritto heideggeriano che possiamo mettere in corrispondenza con queste battute finali della *Nachschrift* di Becker, Heidegger descrive l’amore che caratterizza la ricerca filosofica dell’originario come una “dedizione – non a dati di fatto ma al senso in quanto viventi riferimenti della vita”⁵⁸. Nell’ambito del “senso di riferimento” che la vita “attua” sempre “in qualche modo”, il “senso di attuazione” che caratterizza la filosofia *ripete* l’originaria paradossalità della vita nella misura in cui è definito come un “amare la vicinanza (*Nähe*)”, uno “spogliare la vicinanza da ogni lontananza e così giungere nell’autentica lontananza dell’origine”. La filosofia *ripete* quel carattere essenziale della motilità della vita che è il trattenersi presso sé: dunque il suo è per un verso un “procedere... in direzione di un nuovo ambito trascendente o trascendente – per poi vivere”. La filosofia percorre la via difficile del trascendimento verso la lontananza dell’origine. Ma il suo è per altro verso il raggiungimento di ciò presso cui la vita già è, e in questo senso un amore della vicinanza e un accoglimento del fenomeno fenomenologicamente inteso, cioè dell’origine così come si mostra da sé e a partire da sé.

A quella che viene vista come una deriva “costruttiva” della dialettica un tale approccio, profondamente inquieto anche nella sua forma espressiva, torna però alla fine a opporre ancora l’intuizione, in quanto insostituibilmente capace di radicamento nella cosa stessa dalla quale la forza negativa della dialettica trae il suo nutrimento. La preminenza di una problematica ontologica fondamentale (cioè fondata sul modo d’essere *originario* dell’esistenza) comincia a divenire il punto di riferimento per una critica della “caduta” epistemica della dialettica. Mi sembra che qui cominci allo stesso tempo una lotta contro l’oggettivazione, cioè contro una tendenza, difficile da sradicare anche nella fenomenologia “ermeneutica” di Heidegger (e qui presente nel contrasto *immediato* di intuizione ed espressione), a preservare un riferimento immediato del comprendere, una “datità” (in questo caso suggestivamente rappresentata dalla nozione di vita con le sue molteplici risonanze), da un coinvolgimento e da una contaminazione troppo forti con l’opposizione dialettica. Questa lotta prefigura in qualche modo un destino della filosofia heideggeriana nei suoi motivi più profondi e radicali e allo stesso tempo nelle sue strettoie conflittuali rispetto ad alternative che incalzano la sua direzione di ricerca.

In particolare potremmo dire, con le poche battute concesse dalla necessità di concludere, che una sorta di *philautia* è il terreno paradossale nel quale Heidegger in questa fase cerca ostinatamente un’apertura e una distanza irriducibili nei quali l’esistenza umana e quella sua possibilità fondamentale che è costituita dalla filosofia sono situate. Per una ricerca che punta a un “accesso” all’originario questo terreno è ovviamente di per sé una *terra difficultatis*. Ciò diviene specialmente evidente nel confronto particolarmente ravvicinato con la

rottura dialettica del cerchio *vitale* del Sé (che ha portato il pensiero dialettico verso la “vita” dello “spirito”, con una formula indicante una sorta di riasunzione del primo termine nel secondo). Rispetto alla strada intrapresa in modo specifico da Hegel, Heidegger resiste nel riferimento alla non mediabile tensione vitale, all’“immediatezza” in qualche modo paradossale del *polemos* insito nella vita, per preservare l’apertura della vita faticosa da un’unità *costruita* dal pensiero: ma così si ritrova sempre di nuovo alle prese, in un modo rischioso per il suo stesso progetto, con un’ultima opposizione nella quale la fatticità della situazione diviene il punto di riferimento irriducibile contro il dominio distruttivo dell’opposizione ma quindi anche contro un’elaborazione possibile delle aporie di quel dominio e contro ogni *bisogno* di conciliazione.

¹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, HGA 58, a cura di H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, p. 5. Per una presentazione degli anni del primo insegnamento a Friburgo cfr. A. Fabris, *L’ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza (nuova edizione riveduta e aggiornata), Bari 2005, p. 59 ss. Cfr. anche J. Greisch, *L’arbre de vie et l’arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l’herméneutique heideggerienne (1919-1923)*, Cerf, Paris 2000.

² Alla filosofia della vita di Dilthey le filosofie “successive, quali derivazioni più scadenti, devono l’elemento decisivo” (M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’ (1919-21)*, (d’ora innanzi APW), in Id. *Wegmarken*, HGA 9, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, p. 14 (tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 443).

³ APW p. 4 (tr. it. p. 434).

⁴ HGA 58, p. 3.

⁵ Ivi, p. 4.

⁶ Ivi, p. 219.

⁷ Ivi, p. 1.

⁸ Ivi, pp. 1-2. Il tema della “distruzione di quanto è stato tramandato” compare programmaticamente in APW p. 3 (tr. it. p. 434) e, parallelamente, in M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, a cura di C. Strube, HGA 59, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993. Sulla *Destruktion* a partire dal corso del 1920 cfr. U. Regina, *Noi eredi dei cristiani e dei greci. Destruktion e Faktizität nel cammino di Heidegger*, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 195 ss.

⁹ HGA 58, p. 1.

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem” (KNS 1919), in Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, HGA 56/57 a cura di B. Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, p. 63.

¹¹ HGA 58, p. 145.

¹² Ivi, p. 148.

¹³ Ivi, p. 27.

¹⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, HGA 61 a cura di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, p. 131.

¹⁵ HGA 58, p. 4.

¹⁶ Ivi, p. 64.

¹⁷ Ivi, p. 29.

¹⁸ APW p. 42 (tr. it. p. 470).

¹⁹ HGA 58, p. 55n.

²⁰ Ivi, p. 27.

²¹ Ivi, p. 35.

²² Ivi, p. 34. Sulla centralità del tema del mondo in questi anni cfr. la ricostruzione di S. Galanti Grollo, *Esistenza e mondo. L'ermeneutica della fatticità in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002, in particolare, per il corso che ci interessa, p. 65 ss.

²³ Ivi, p. 62.

²⁴ Ivi, p. 82. Su questo modo di darsi della vita cfr. R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid 1997, p. 21 ss.

²⁵ HGA 58, p. 157.

²⁶ Ivi, p. 61.

²⁷ Ivi, p. 90.

²⁸ Ivi, p. 89.

²⁹ Ivi, p. 62.

³⁰ Ivi, p. 45.

³¹ Ivi, p. 77.

³² Ivi, p. 121.

³³ Ivi, p. 118.

³⁴ Cfr. ivi, p. 117.

³⁵ Ivi, p. 118.

³⁶ Ivi, p. 261. La citazione è tratta dalla *Nachschrift* di Becker che sostituisce l'ultima parte, solo frammentariamente attestata dal manoscritto, del corso. Cfr. comunque p. 161 n. Su "senso di riferimento" e "senso di attuazione" cfr. le precisazioni di S. Galanti Grollo, cit., p. 105 ss.

³⁷ Ivi, p. 260.

³⁸ Ivi, p. 77.

³⁹ Ivi, p. 126. In questo senso assume un significato più specificamente *oggettivante* l'affermazione di Heidegger secondo cui la scienza "ha il suo punto di partenza nel mondo-ambiente. Questo è il suo terreno più prossimo, cui in certo modo fa sempre di nuovo ritorno" (*ibid.*, p. 46).

⁴⁰ Ivi, p. 37.

⁴¹ Ivi, p. 82.

⁴² Ivi, p. 228. Cfr. anche p. 221.

⁴³ Ivi, p. 230.

⁴⁴ Ivi, p. 254.

⁴⁵ Ivi, p. 253 e p. 246, dove Heidegger critica l'approccio della psicologia, per il suo "scivolare" nell'oggettivazione del Sé.

⁴⁶ Ivi, p. 248.

⁴⁷ Ivi, p. 249.

⁴⁸ Ivi, p. 254. Cfr. su questi temi A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini e associati, Milano 1998, in part. p. 59 ss.

⁴⁹ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, HGA 63, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988, p. 71.

⁵⁰ HGA 58, p. 248. Sul tema cfr. G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heidegger formalanzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 142 ss. e T. Kiesel, *L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation*, in J.-F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996.

⁵¹ HGA 63, p. 45.

⁵² Ivi, p. 7. La vita faticca viene qui espressamente identificata come "il nostro proprio esserci in quanto 'ci- (da)' in una qualche esplicitezza conforme all'essere del suo carattere d'essere". La filosofia come afferramento della propria "esperienza filosofica" (HGA 59, p. 169), come attuazione di sé, è esplicitamente connessa, nel corso del 1920, con la "preoccupazione (*Bekümmerung*) del sé" (*ibid.*, p. 173. Cfr. anche il "*bekümmerte Haben seiner selbst*" in APW p. 30, tr. it. p. 459).

⁵³ HGA 58, p. 240.

⁵⁴ Ivi, p. 2.

⁵⁵ Ivi, pp. 262-263.

⁵⁶ Ivi, p. 225.

⁵⁷ Ivi, p. 263.

⁵⁸ Ivi, p. 168.

Andrea Le Moli

Ontologia e storia nel giovane Heidegger Note sul confronto con Dilthey (1919-1925)

La questione del ruolo che la filosofia diltheyana gioca nel contesto di formazione del giovane Heidegger (e in generale nello Heidegger anteriore ad *Essere e Tempo*) è, com'è noto, assai dibattuta¹. Il primo dato rispetto al quale la critica si trova costretta a prendere posizione è certamente, oltre la presenza massiccia all'interno degli scritti e dei corsi di lezioni di questo periodo di riferimenti al filosofo di Biebrich², il fatto che parecchi nodi concettuali a prima vista originariamente heideggeriani sembrerebbero in realtà mutuati dal repertorio problematico (e in molti casi addirittura dal lessico) di Dilthey, al punto da arrivare spesso a tracciare un parallelismo evidente tra il progetto storicista di elaborazione di un punto di vista a partire da cui descrivere, dall'interno, le dinamiche fondamentali della vita dello Spirito e quello heideggeriano di garantire un accesso autentico (vale a dire: non estrinseco e non obiettivante) al fenomeno originario della "vita fattuale" (*faktisches Leben*), vero tema centrale della riflessione del filosofo di Messkirch in questo periodo. Entrambi i tentativi appaiono inoltre poggiare su di una rilettura del concetto di "esperienza interna" che si traduce in due forme rinnovate di "meditazione interiore" (*Selbstbesinnung*), entrambe caratterizzate da un'analogia struttura a carattere *ermeneutico*. Tratto comune tanto al concetto diltheyano di "esperienza vissuta" (*Erlebnis*) quanto a quello heideggeriano di "esperienza fattuale di vita" (*faktische Lebenserfahrung*) appare infatti quello di collocarsi in uno spazio problematico risultante dal fatto che la tendenza ad assumere il campo della vita interiore come oggetto di indagine è già un'estrinsecazione di questa stessa vita. Ciò comporta la necessità, per la vita che voglia autenticamente perseguire la propria tendenza naturale a divenire "questione" e "problema" a se stessa, di disporsi sin da subito in una prospettiva di "circolarità" che specifica più chiaramente il movimento del "vivere" come un costante "tendere" all'"interpretazione", all'"espressione" e alla "comprensione" di se stessi.

È in questo senso che il rapporto tra Heidegger e Dilthey assume una rilevanza centrale, in quanto questo tipo di “circolarità” era già emerso nel filosofo di Biebrich come quel tratto che qualifica l’uomo nella sua tendenza all’autointerrogazione e in generale come una struttura di rapporti che specifica ogni evento della vita dello Spirito. Muovendo dall’inscindibilità delle tre dimensioni dell’espressione (*Ausdruck*) della comprensione (*Verstehen*) e dell’interpretazione (*Auslegung*) nel quadro di ogni indagine il cui oggetto sia un evento della vita dello Spirito, infatti, Dilthey riconosceva l’impossibilità strutturale di un’analisi del fenomeno della “vita” che non si risolvesse in un tentativo di descrizione “dall’interno” (autodescrizione) delle proprie dinamiche effettuali. Per il fatto che la tendenza che la vita ha alla descrizione di sé come oggetto è già una forma in cui essa si esplica e che come tale dovrebbe costituire ulteriore oggetto di indagine, il fenomeno della “vita” nella sua generalità appariva a Dilthey caratterizzato originariamente da una struttura circolare di auto-comprensione, -interpretazione ed -espressione, a cui diventava possibile guardare solo in una prospettiva metodologica nuova rispetto a quella propria delle discipline che studiano “fatti” od “oggetti” esterni alla vita, sociale o individuale, del soggetto umano: le cosiddette “Scienze della Natura” (*Naturwissenschaften*)³.

Il modello di questo nuovo impianto metodologico veniva, com’è noto, elaborato da Dilthey tra le altre cose sulla base di un’analisi della struttura dell’esperienza *storica*, ossia del rapporto problematico che nelle discipline storiografiche si instaura tra il soggetto che concretamente opera l’indagine e l’oggetto su cui questa si esercita. In questo senso la ricerca storica si definiva, da un lato, come una sfera al cui interno il fatto passato, inattingibile nel suo essere “passato”, poteva essere oggettivato solo nel “presente” di una descrizione storica, a sua volta dipendente dal modo in cui il passato condiziona il presente dello storico che opera l’indagine, dall’altro come quella dimensione nel cui contesto diventava impossibile isolare fatti ed eventi singoli dal complesso significativo-situazionale in dipendenza del quale essi si erano generati, obbligando di volta in volta lo storico a liberarsi dal riferimento, per certi versi “mitico”, ad un supposto “dato” oggettivo ed a concentrarsi sulla ri-elaborazione di nessi e contesti significativi (*Sinnszusammenhänge*) rispetto ai quali solo i fatti potevano entrare in relazione di senso.

A motivo di questa problematicità, contenuta in radice nella sua struttura, l’esperienza storica diventava per Dilthey un modello capace di garantire un accesso “originario” (ossia: non già diretto o “non mediato”, bensì ogni volta consapevole della mediazione ineliminabile da cui nasce) al piano dei fatti complessi che strutturano la vita dello Spirito. In questo senso essa presentava una struttura di rapporti analoga a quella che caratterizzava l’esperienza interiore dell’individuo. Anche quest’ultima, infatti, dimostrandosi organizzata secondo una sequenza circolare di riferimenti che si determinano vicendevolmente (per il fatto che la descrizione di un evento psichico è già in se

stessa un evento psichico che attenderebbe a sua volta di essere descritto), non poteva più essere la semplice “constatazione di fatti da parte di un soggetto autonomo”, ma diventava la descrizione della “complessità strutturale del processo vivente che si compie nell’esperienza di una percezione interiore”. La “profondità del Me Stesso”, vale a dire la “profondità vivente” del soggetto che in questo modo si palesava, dovevano dunque diventare per Dilthey il centro di un’analisi⁴ che, in quanto indagine sulle strutture interne di auto-comprensione dello Spirito, assumesse la veste di una *psicologia descrittiva*⁵, ossia di una ricerca di tipo “filologico-ermeneutico” applicata al complesso dei fenomeni della coscienza.

La prima conseguenza di questo cambio di impostazione era il ripensamento cui doveva venire sottoposto il concetto tradizionale di “soggetto-Io” nel senso di “polo” unitario di attrazione, riconduzione e riconoscimento dei significati, in favore di un’idea di “soggetto-mondo” strutturato secondo una più complessa rete di interdipendenza tra un dato supposto esterno (un “fatto” o “evento” nel mondo) e un “significato” o “senso” che esso assumerebbe per l’Io. Nella sua teorizzazione del “vissuto” e dell’“esperito” (*Erlebnis*) come fatto originario fondamentale della vita interiore, Dilthey (così come, in un’altra direzione, Husserl) si opponeva in tal senso alla concezione tradizionale (ancora sostenuta da larga parte del Neokantismo) di un “soggetto” come polo unitario di attrazione e riconduzione del significato e del senso, essenzialmente a motivo del fatto che tanto la costruzione del mondo storico quanto quella dell’universo psichico mostravano come nell’esperienza storica e psicologica la vita dello Spirito si articolasse secondo nessi di significazione più complessi di quelli comunemente riconosciuti nell’esperienza conoscitiva, in quel “fatto teoretico puro” che i neokantiani ponevano a fondamento dell’attività produttrice e organizzatrice della coscienza in rapporto al mondo. La vita dello Spirito, nelle sue articolazioni psicologiche e storiche, manifestava infatti un’interrelazione talmente profonda tra le varie sfere e dimensioni di cui si compone da rendere impossibile stabilire un ordine di priorità o una gerarchia tra le varie funzioni che la strutturano. Caratteristica di un evento della vita dello Spirito nel senso indagato dalla psicologia diltheyana, ad esempio, era quella di non presentarsi mai isolato bensì sempre costitutivamente connesso ad eventi appartenenti a campi percettivi diversi, così da rendere fortemente problematica, ad esempio, la questione di un possibile “primato” della sfera teoretica (superiore, cosciente) su quella preteoretica (profonda) della sua attività.

È proprio a partire da questa conclusione che il modello che Dilthey adoperava come chiave per intendere i processi che appartengono in generale alla vita dello Spirito può apparire al giovane Heidegger idoneo a spiegare la tensione filosofica dell’esserci umano come espressione (*Ausdruck*) di questa stessa vita, nonché la questione del rapporto tra l’attività teoretica e tutte quelle forme primigenie di relazione attraverso le quali l’uomo si scopre già in rappor-

to a contenuti di senso ben prima della loro formalizzazione in un orizzonte di tipo noetico o riflessivo. In questo contesto, il primo luogo in cui Heidegger affronta una trattazione organica della filosofia di Dilthey⁶ è il corso friburghese del semestre estivo 1920, intitolato *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione filosofica dei concetti*⁷, una serie di lezioni in cui il giovane docente prosegue nel suo programma di "unificazione"⁸ tra l'impianto metodologico della fenomenologia husserliana, intesa come via privilegiata di accesso (*Zugang*) ai fenomeni, e l'elaborazione del piano problematico originario su cui la stessa indagine fenomenologica deve a suo avviso applicarsi: quello della "vita" (*Leben*) in generale e delle strutture che costituiscono il mondo (*Welt*) vivente dell'esserci umano (*menschliches Dasein*)⁹.

All'interno di questo progetto complessivo, uno dei meriti che Heidegger riconosce, in primo luogo alla "psicologia" diltheyana, è quello di aver chiarito, a monte delle problematiche relative all'organizzazione del materiale noetico all'interno dell'esperienza di una "coscienza", i termini in cui il sostrato originario (preteoretico) della vita si articola nell'espressione di una tendenza da parte dell'individuo a descrivere la propria esperienza interiore nei termini di un complesso di "connessioni" e "riferimenti" animato da una *processualità* costante e infinita:

Qual è il nucleo, l'elemento primigenio della connessione effettuale (*Wirkungszusammenhang*)? L'autentica cellula originaria è l'*Individuum*, l'unità vivente nella misura in cui vive nel suo ambiente (*Milieu*). [...] L'intero della connessione dell'esperienza vissuta è un tutto di processi. Ogni fatto psichico è processo. L'unica cosa che assolutamente permane in questa processualità è il Sè nel suo rapporto di correlazione ad un ambiente¹⁰.

E nell'aver specificato questa processualità nei termini di una tensione ermeneutica che l'esserci avverte *verso* se stesso, quindi di un movimento di "dislocazione interiore" che, in un modo ancora da verificare, gli consente di rapportarsi a sé come ad un "oggetto" di indagine.

A dover essere indagato è allora il modo specifico attraverso il quale, tanto nell'indagine psicologica quanto nella ricerca storica (che a detta di Heidegger costituisce "una forma elaborata" di quel "sapere di sé" che è oggetto della psicologia¹¹), l'uomo diventa capace di "rapportarsi a se stesso". Tanto il modo "psicologico" quanto quello "storico" di considerazione dell'uomo rappresentano infatti, per Heidegger, delle espressioni "privilegiate" della vita, ossia delle modalità attuative (*Vollzüge*) del vivere attraverso le quali si rende trasparente la tendenza della vita all'autointerpretazione e alla "messa in questione" di sé e così facendo si evidenzia una possibilità per il fenomeno "vita" di diventare il "tema" di un'indagine che scaturisca dalle profondità mobili della stessa.

Anche nella conoscenza storica, come in quella psicologica, si attua infatti una forma di "autoconoscenza" (*Wissen um sich selbst*) basata sulla strutturale impossibilità a) di isolare fatti ed eventi semplici, dovendo considerare il fatto

che qualunque evento della vita dello Spirito si dà sempre come già inserito in un sistema di connessioni viventi e significative (*Lebens- und Sinnszusammenhänge*) con altri eventi; b) di scindere la considerazione del soggetto conoscente dall'oggetto che ci si propone di conoscere, dovendo considerare che il modo in cui il soggetto tematizza l'oggetto da conoscere diventa parte costitutiva del modo di darsi dell'oggetto stesso. Basti pensare che nella conoscenza storica l'accesso al passato avviene solo tramite la mediazione di un racconto che accade in un tempo diverso (il presente dello storico) e che questo racconto è costituito da un sistema di "nessi" che lo storico elabora per conferire un "senso" al materiale sparso dei documenti e delle testimonianze. Dichiarato da Dilthey "inattuabile" in una sua supposta "datità" e "oggettività" assoluta, il passato può quindi emergere solo nella mediazione interpretativa (effettuata nel presente) dello storico, il quale fa risultare un preciso "sistema di connessioni" da un'ipotesi interpretativa da cui ha già escluso a principio ogni pretesa di "oggettività" nel senso di una volontà di riproposizione "obiettiva" di ciò che sarebbe "realmente accaduto". Analogamente, nell'esperienza dell'indagine interiore (la conoscenza psicologica che avviene nell'*Erleben*), i fenomeni della vita dello Spirito emergono come sempre già costitutivamente correlati gli uni agli altri. L'*Erlebnis* di un colore, ad esempio, non è mai percezione "pura" di un fenomeno esterno come la riflessione della luce secondo una certa frequenza, bensì una percezione sempre mediata dal sentimento che a quel colore si accompagna, dalle condizioni soggettive che intervengono nell'atto del percepire, e così via, così che anche nella conoscenza psicologica appare impossibile separare l'influenza che l'atto soggettivo della percezione esercita da un contenuto supposto "obiettivo" della stessa.

La riflessione sulle aporie della conoscenza storica e psicologica mostra allora come ogni approccio ad un contenuto della vita dello Spirito sia sempre interno ad una dimensione ineliminabile di "mediazione" in cui la vita stessa si articola e tuttavia, "anziché considerare questa realtà come un possibile ostacolo al raggiungimento di un ambito di verità valide universalmente, [...] la interpreta come la condizione originaria del pensiero"¹², andando in questo modo oltre la pretesa husserliana di riduzione alla dimensione "semplice" della coscienza in favore di un riconoscimento di questa "condizione originaria" di mediazione come un *Faktum* non ulteriormente riducibile.

In questo senso proprio "fatticità" (*Faktizität*) diventa per lo Heidegger dei primi anni '20 il nome per indicare la natura processuale e contestuale (= già sempre mediata) dell'esperienza che l'uomo può avere di se stesso: un'esperienza assolutamente non riducibile alla definizione di "leggi" trascendentali tramite cui la coscienza organizzerebbe in modo stabile l'esperienza interiore. L'esperienza autentica, originaria che l'uomo può avere di sé è invece sempre un'esperienza di vita *fattuale* (*faktische Lebenserfahrung*), ossia un'autopercezione caratterizzata da una rete ineliminabile e "profonda" di mediazioni e riferimenti concreti, effettuali e storici che si pongono a fondamento della stes-

sa possibilità “cosciente” di rintracciare “strutture” dotate di una qualche sorta di “validità a priori” (*Geltung*) a partire da cui garantire “scientificità” e “universalità” alla conoscenza teoretica. Ciò equivale ad affermare che, all’interno dell’esperienza concreta di vita di un uomo, l’incontro originario con un contenuto di senso avviene ad un livello più profondo della semplice elaborazione cosciente di quel contenuto e alla sua formalizzazione in un “concetto”, e che ogni conferimento di senso all’esperienza è anzitutto un “fatto concreto” che avviene nella singolarità di una “situazione” storicamente determinata e non un “atto logico” formalizzabile e in grado di “valere” per ogni ulteriore “esperienza possibile”; in breve, equivale ad affermare una distanza originaria tra la dimensione “devalizzata” dell’“oggettività” come possibilità tutta “formale” di rapportarsi ad un contenuto di senso attraverso la sua universalizzazione in un “concetto” e la dimensione “vivente” dell’esperienza fattuale in cui ogni esperienza di senso è anzitutto esperienza di “se stessi” e della propria individualità personale come condizioni di ogni apertura di senso.

Per chiarire, a partire da Dilthey, la peculiarità essenziale che specifica in questo modo il soggetto umano Heidegger procede, nel corso della prima parte della *Vorlesung* del 1920, a definire tutta una serie di varianti nel modo possibile di rapportarsi proprio alla figura della “storia” (*Geschichte*) come a quel fenomeno cui non è possibile accedere in maniera autentica se non all’interno di una mutata considerazione del rapporto tra un contenuto “obiettivo” di senso e l’insieme di connessioni che strutturano quel contenuto all’interno dell’esperienza soggettiva di vita di un uomo. In questo senso la storia è vista come “quel fenomeno” la cui considerazione “mette nel modo più pressante [...] a rischio l’Apriori, la validità assoluta, l’oggetto della filosofia”¹³ e pertanto evidenzia l’insufficienza di un approccio semplicemente “oggettuale” ad un contenuto per sua natura specificato dal riferimento ad una processualità e contestualità (ogni volta determinate nell’esperienza di vita di un singolo) di cui la “forma” razionale attraverso cui la riflessione opera non riesce a dar interamente conto.

A questo scopo Heidegger distingue sei diversi sensi del termine “storia”, corrispondenti ad altrettante varianti nell’approccio possibile all’oggetto. Questi si differenziano proprio per la misura in cui appaiono tener conto, nella loro elaborazione del senso da dare alla categoria della “storia”, della necessità di un riferimento “immanente” all’esperienza fattuale della vita¹⁴ di un esserci:

1. Storia come *scienza della storia*, cioè la storia che si studia come si studia giurisprudenza o scienze naturali;
2. Storia come la “storia della filosofia” opposta alla capacità concreta di pensare filosoficamente;
3. La storia come il complesso di tradizioni, costumi, testimonianze di cui un popolo può mancare, per cui si dice che esso può essere “privo di storia”;
4. La Storia come *magistra vitae*;

5. La storia come il complesso di fatti accaduti a qualcuno o a qualcosa, es.: “questa città ha una storia ricca di mutamenti”, “quest’uomo ha una storia triste”;
6. La storia come ciò che mi accade, es.: “Mi è accaduta una storia spiacevole”. In quest’ultimo senso “storia” indica un “capitare” (*Vorkommen*) “nel quale io stesso sono in qualche modo coinvolto, che mi riguarda”¹⁵.

Nella valutazione di tutti questi sensi di storia per Heidegger diventa determinante il “modo” in cui si “ha” storia, ossia il modo in cui di volta in volta l’esperienza fattuale della vita di un soggetto è conservata nell’interpretazione che esso dà della “sua” storia e in questo modo ha per oggetto se stesso in quanto “passato”:

[Nell’ultimo senso indicato] “avere” significa più di “capitare”, così che sia qui inteso: gli capita di *avere* un passato, in cui *avere* ha un altro significato rispetto a *capitare*. E solo se spieghiamo questo particolare *avere* potremo capire cosa indica in questa connessione la parola “storia” [...] L’*avere* esprime evidentemente [...] un rapporto radicato nell’esserci stesso di colui che “ha”¹⁶.

A partire dall’ultima accezione di storia, qualificata come la più originaria, Heidegger specifica il senso in cui il passato può “riguardare” autenticamente l’esserci:

Nell’ultimo modo di dire la parola “storia” vuole esprimere non tanto il fatto che l’accaduto è accaduto, cioè che un passato è [passato] ma che qualcosa “è capitato”, cioè è accaduto qualcosa che in qualche modo mi riguarda. Storia indica qui un accadere eccellente che prende la sua eccellenza dal grado di maggiore o minore rimozione del riferimento a me stesso o in generale a un mondo concreto del sé od ancora ad una connessione ambientale fattuale. [...] Storia è allora qualcosa che non risprofonda al rango di mero accadere ma un accadere che ha il carattere della significatività, cioè un accadere che “succede” [*passiert*]¹⁷.

Questo carattere di significatività della “connessione strutturale” cui l’esperienza fattuale della vita è sempre già “riferita” richiama fortemente il senso diltheyano dell’“essere inserito in una connessione significativa” come ciò che qualifica costitutivamente un fatto storico e in generale un evento della vita dello Spirito. Se il senso dell’approccio diltheyano era però quello, mutuato dall’impianto metodologico della Scuola Storica di inizio Ottocento, dell’impossibilità di parlare in senso “storico” di fatti singoli sciolti dalle varie connessioni significative al cui interno solo prendono senso (e tra le varie modalità di connessione vi erano quelle individuali, sociali, storiche, motivazionali, espressive, ecc.), per Heidegger il necessario e assolutamente “non formale” riferimento al “mondo del Sé” (*Selbstwelt*), ad esempio, qualifica il rapporto al passato storico attraverso il riferimento alla centralità personale di un esserci che viene “riguardato” dal proprio passato, ossia intrattiene con esso un rapporto che in qualche modo ne condiziona la stessa costituzione di esserci nel tempo presente (il cosiddetto “esserci attuale”).

Il senso autentico di “storia” viene quindi da Heidegger sintetizzato con l’espressione: “Storia come accadere nel carattere di evento (*Ereignis*) della vita fattuale riferito alla fattualità di mondo del Sé, mondo del con e mondo circostante”¹⁸, che più semplicemente vuol dire che i riferimenti e i rapporti sono sempre significativi non già perché formalmente portatori di senso ma perché significativi “per” qualcuno, “per” un dato esserci nel complesso delle sue relazioni con gli altri esserci e con il mondo esterno.

Il rapporto (*Beziehung*) e il riferimento (*Bezug*) al fenomeno “storia” vengono dunque da Heidegger intesi in maniera tanto più “originaria” quanto più riescono a mantenere presente il loro appartenere al complesso formato da *Selbst- Mit-* e *Umwelt*, ovvero quanto più mantengono aperto e ampio il riferimento al sistema di connessioni mondane che strutturano un esserci attuale (*aktuelles Dasein*). In quanto costitutivamente determinati dalla correlazione ad un esserci “attuale”, allora, i riferimenti significativi traggono la loro originarietà dal *come* essi si *compiono*, ossia vengono “attuati” tenendo conto dell’esperienza concreta (storica, fattuale e sociale) di vita di un esserci¹⁹. Non si tratta, precisa subito Heidegger, del fatto che tutti gli atti vengono in qualche modo “compiuti” da qualcuno, quindi presuppongono il riferimento ad un soggetto psicologicamente o fenomenologicamente inteso, ma del fatto che ciò che determina l’autenticità del rapporto con il fenomeno (non più, quindi, semplicemente con un “oggetto”) è la consapevolezza, tratta dalla lezione diltheyana (e in questo senso anche husserliana), dell’impossibilità di scindere la considerazione del fenomeno dalla considerazione dell’esserci e del complesso delle relazioni che lo specificano come parte dell’articolazione del fenomeno stesso.

Nel caso del fenomeno “storia”, allora, l’atteggiamento scientifico-obiettivante deve venire sostituito da un approccio “ermeneutico” in cui ciò che viene indagato non è più, ad esempio, la storia come complesso di eventi e situazioni esterni all’esserci, bensì la “storicità” come capacità stessa dell’esserci di diventare “oggetto” a se stesso. In questo modo la “storia” diventa quel fenomeno che meglio di altri è in grado di rendere trasparente una circolarità costitutiva nella struttura dell’esserci data la quale svanisce ogni possibilità di isolare “oggetti”, “fatti” o “eventi” in maniera obiettiva, mentre occorre ricostruire sistemi di “connessioni (*Zusammenhänge*)”, “mondi”, modalità di articolazione della dinamica “fattuale” originaria in cui la “vita” consiste.

Ciò che deve essere indagato è allora il “come” di volta in volta si esplica la relazionalità originaria che lega l’esserci al proprio “mondo” (nella tripla articolazione di *Selbst- Mit-* e *Umwelt*), ossia le diverse modalità di “riferimento” (*Bezug*) che specificano di volta in volta il modo in cui un contenuto di senso è tale in relazione all’esserci. L’“avere” una “storia” da parte dell’esserci viene così a tradursi nell’autenticità possibile del modo in cui l’esserci “compie”, “attua”, in ultimo “è” questa stessa storia, ossia esplica se stesso come possibilità di rapporto con il proprio passato²⁰:

L'aver vuole esprimere una conservazione nell'esserci proprio che diviene del divenuto in quanto esser-divenuto del proprio divenire (avere-con e ri-avere costantemente nel divenire) [...] A partire da questo riferimento peculiare dell'aver immanente all'esserci - come conservazione e cura del *proprio* passato e con questo conservare stesso *esserci* propriamente - la parola "storia" ottiene il suo senso determinato [...] quello di un riferimento immanente dell'esserci al proprio passato [...]»²¹.

In questo modo, nell'interpretazione ermeneutico-fattuale della storicità emerge un senso possibile dell'aver-sé da parte dell'esserci (nel senso della possibilità di "volgersi" al proprio passato e quindi a se stessi) che eccede ogni caratterizzazione di tipo scientifico-oggettuale.

L'analisi della struttura dell'esperienza storica condotta da Dilthey e il parallelo tracciato con la psicologia permettono quindi a Heidegger di riconoscere una tendenza dell'esserci a costituirsi a partire dal fenomeno originario della "vita" come tendenza all'espressione, comprensione e interpretazione di se stesso (in breve: ermeneutica)²² che ne fa l'unico ente capace di "vivere" in senso autentico, ossia in grado di dimostrarsi assolutamente irriducibile al prodotto di una catena di rapporti oggettuali tra cose, oggetti, fatti.

Specificando la struttura in cui originariamente si dispone il fenomeno primario della "vita" in riferimento a quell'ente che concretamente porta ad essere la struttura stessa, Heidegger traduce cioè il meccanismo storico-ermeneutico diltheyano (nel senso del circolo di comprensione, interrogazione ed espressione) nella dinamica attraverso la quale l'esser-ci si scopre già "rivolto" verso se stesso (e quindi in qualche modo già "oltre" la propria singolarità indifferenziata) come costituente di volta in volta un particolare "mondo": quello relativo ai fenomeni della propria vita interiore (*Selbstwelt*), quello delle interrelazioni sociali con gli altri esserci (*Mitwelt*) e quello dell'incontro significativo con un contenuto considerato "esterno" (*Umwelt*). In questo modo egli può precisare i termini della sua ontologia come un'"ermeneutica" che identifihi nella tendenza del *Leben* ad esplicitarsi come autointerrogazione quella radice fondamentale dell'esistenza che, nell'essere istanza di autotrascendimento da parte dell'esserci (il "volgersi" a sé come oggetto di indagine andando quindi, per così dire, "al di là di se stesso") attraverso l'apertura di un "mondo", rende possibile ogni incontro con un contenuto di senso.

Parallelamente, tuttavia, l'esame della posizione di Dilthey mostrerebbe, secondo Heidegger, come al pensatore di Biebrich sia mancato il coraggio²³ di centrare sistematicamente su questa nuova struttura dell'esperienza un progetto globale di analisi delle strutture profonde della vita.

Dove l'atteggiamento di Dilthey non raggiungerebbe infatti la piena adeguatezza sarebbe per Heidegger nel fatto di tentare di sottrarsi alla radice in qualche modo aporetica che caratterizza questo modello di esperienza interiore e di fare ancora fondamentalmente riferimento alla ricerca di una posizione di assicurazione della mobilità costitutiva della vita nell'oggettività di una "forma" stabile:

[Per Dilthey] La filosofia è l'assicurazione e chiarificazione concettuale della vita stessa. Essa è solo una prosecuzione della riflessione della vita stessa e della sua ricerca di sicurezza rispetto ai dubbi della vita. Il pensiero è al suo apice il sapere di sapere, la coscienza della coscienza. Qui Dilthey inserisce la tesi centrale: "Il pensiero è vincolato alla vita attraverso una necessità interna, esso stesso è una configurazione [*Gestalt*] della vita". Il compito della filosofia è allora quello della fondazione, del riassunto, della generalizzazione, della riflessione su fondamento, scopo e valore della vita²⁴.

Nel Dilthey della teoria delle intuizioni del mondo (*Weltanschauungstheorie*) Heidegger individua cioè, accanto al riconoscimento della radicale immanenza del pensiero alla vita e dell'autentica tensione ermeneutica che anima quest'ultima e la rende costitutivamente "inquieta" e "mobile", l'atteggiamento del filosofo che, analogamente al religioso e al poeta, è comunque mosso dal tentativo di "dare un fermo alla vita" (*dem Leben einen Halt geben*), un atteggiamento percorso dall'istanza dell'assicurazione nella "forma" stabile cui, secondo Dilthey, lo stesso sostrato originario della vita naturalmente tenderebbe. E ciò in opposizione a quella tendenza all'"inquietudine" (*Unruhe*) e alla "preoccupazione" (*Bekümmern*) per sé che secondo Heidegger si accompagnano all'istanza di autoproblematizzazione della vita e che l'indagine ermeneutica (resa possibile dallo stesso Dilthey) finisce per individuare come la radice del moto originario del "vivere". Dilthey non sarebbe cioè riuscito ad accettare la stessa radicalità della struttura che pure aveva contribuito in modo decisivo a scoprire e si sarebbe perciò rifugiato in una sorta di giustificazione "ontologica" della opposta tendenza all'assicurazione teoretico-conoscitiva o estetico-contemplativa della "vita" in forme stabili. Ma nel far ciò egli non avrebbe riconosciuto il fatto che proprio nella ricerca dell'assicurazione nella "forma" (storica, sociale, culturale, religiosa, artistica, ecc.) la vita *nega* il suo stesso movimento costitutivo e, quindi, che la tendenza alla stabilizzazione che egli aveva rilevato nel movimento vitale sarebbe in realtà già una tendenza *deiettiva* da cui l'inquietudine (*Unruhe*) originaria della vita spinge invece per liberarsi. La tendenza alla forma, lungi dal rappresentare il "compimento" naturale della vita, deve in realtà essere letta, a detta di Heidegger, come quel moto di "autooccultamento" che la vita fa delle proprie tendenze profonde e che per converso permette a queste di palesarsi come tali in quanto già da sempre *rimosse* sotto la superficie del "fatto teoretico" in cui la tensione alla stabilità si incarna. L'idea, il concetto, la forma in genere sono allora "essenziali" (ossia dicono qualcosa sull'essenza e sulla natura della vita) non già in quanto cifre della legalità e stabilità strutturale del "soggetto" tradizionalmente inteso, bensì in quanto punti di "mediazione" e "rimozione" originari attraverso i quali si palesa il rinvio continuo della sfera noetica, cosciente, eternamente stabile e "valida", ad una dimensione più profonda, preteoretica. Si tratta di un rinvio che in ultima analisi assume le forme di una vera e propria *dipendenza* del logico dal vissuto e del teoretico dal pratico nel senso di una relazione di

“fondamento” che impedisce costitutivamente di considerare qualunque “purezza”, “primato” e “originarietà” del teoretico rispetto al sostrato preteoretico originario da cui esso si genera e a cui non cessa mai di rimandare.

In Dilthey si manifesterebbero allora, a detta di Heidegger, i limiti di una posizione ancora fortemente legata al presupposto “oculare”, teoretico e oggettivante, in breve ad un ideale di “modello” scientifico dell’indagine che ridurrebbero la distanza aperta dallo stesso filosofo di Biebrich tra il modo di procedere delle Scienze della Natura e quello delle Scienze dello Spirito, e in questo modo inficierebbero quella necessità di un radicamento profondo del pensiero nella vita da cui pure la stessa riflessione diltheyana era partita²⁵.

Accanto a quella di “appropriazione” (*Aneignung*) delle istanze costruttive della filosofia di Dilthey, Heidegger perseguirà allora un’opera di “distruzione” (*Destruktion*) degli elementi che a suo dire farebbero rifluire la posizione storicista nell’alveo devitalizzato (*ent-lebt*) di quella “filosofia dell’oggettività” da cui pure essa intendeva distaccarsi.

La possibilità concreta di portare a termine questa “distruzione” viene offerta a Heidegger nel 1923 dalla lettura del *Carteggio Dilthey-Yorck*²⁶, nel quale, all’interno di una comune considerazione del ruolo costitutivo della storicità per il complesso di fenomeni che strutturano la “vita”, i due interlocutori coltivano una differenza di approccio che a suo dire corrisponde proprio a quello scarto tra una considerazione “vivente” della storia e una invece ancora legata all’ideale della stabilizzazione e dell’oggettività scientifica.

La differenza di posizioni tra Dilthey e il conte Yorck e le critiche esplicite mosse da quest’ultimo alle esitazioni dell’amico a considerare la storia secondo una prospettiva meno legata alla considerazione obiettivante sono per Heidegger l’occasione per ripensare le questioni relative alla storicità (ossia alla originaria costituzione processuale e contestuale) dell’esserci con uno spirito nuovo: quello “spirito del conte Yorck”²⁷ che nella sua contrapposizione a quello diltheyano informerà profondamente i paragrafi sulla storicità di *Essere e Tempo*, e nel quale risiederebbe l’esigenza di legare la dimensione della storicità alla struttura profonda dell’esserci umano in modo da fondare espressamente su questa il carattere mobile, aperto e dinamico dell’esistenza.

A detta di Heidegger, infatti, nella considerazione di Yorck la storia non sarebbe solo l’espressione dell’originario vincolo circolare tra la tendenza dell’uomo all’autointerpretazione e l’impossibilità di ricavare un punto di vista esterno da cui leggere questa stessa tendenza, bensì un vero e proprio “esistenziale”, ossia una dimensione che specificherebbe integralmente l’esserci rendendo impossibile l’idea stessa di tematizzarne le strutture secondo una dimensione che trascenda la misura concreta della aporeticità e circolarità da cui è avvolto.

Si può dire che nella lettura che Heidegger fa della posizione di Yorck la circolarità legata all’assunzione della prospettiva storica cominci cioè a subire

una vera e propria torsione “ontologica”, nel senso di venire assimilata sempre più a fondo alla configurazione fondamentale dell’esserci umano. Questa torsione appare già pienamente riconoscibile nelle battute iniziali dello scritto *Der Begriff der Zeit* del 1924, nucleo germinativo dei paragrafi 72-77 sulla “storicità dell’esserci” di *Essere e Tempo*, originariamente progettato come ampia recensione proprio del *Carteggio* Dilthey-Yorck (destinata alla rivista di E. Rothacker²⁸ e poi non pubblicata):

Dobbiamo arrivare a comprendere la *storicità* e non analizzare la storia (la storia universale). Storicità vuol dire l’*esser storico* di ciò che è in quanto storia. [...] Deve essere mostrata la struttura d’essere di un ente che è storia. Un simile compito è ontologico. [...] La storicità è un carattere dell’essere; di quale ente? Dell’esserci umano. Il compito è allora quello di mettere allo scoperto questo stesso ente per determinarlo nel suo essere²⁹.

L’operazione che Heidegger intraprende a questo punto è quella di presentare le posizioni dei due interlocutori del *Carteggio* in maniera che la distinzione risalti quanto mai netta: essa riguarda infatti il ruolo precipuo che l’elemento storico (*das Historische*) possiede nel contesto di attuazione del vivere umano rispetto a ciò che si dà semplicemente nelle forme dell’oggettivazione. In questo senso Yorck sarebbe colui che più nettamente tenderebbe a marcare la necessità di una “differenza” di fondo tra l’“ontico” (*das Ontische*) come ciò che può essere oggetto di conoscenza naturale e categoriale e lo “storico” (*das Historische*) come ciò che invece per struttura eccede qualunque possibilità di essere descritto per questa via³⁰. Heidegger affermerà in *Essere e Tempo* che “Yorck giunse alla comprensione piena dei caratteri della storia [...] muovendo dalla conoscenza del carattere d’essere dell’esserci umano stesso; non quindi mediante una considerazione gnoseologica dell’oggetto della scienza storica”³¹. E ancora nelle *Conferenze di Kassel*³² del 1925, dove pure l’intenzione è quella di rivalutare il lavoro teorico di Dilthey ponendo i suoi problemi sul terreno della fenomenologia³³, l’opposizione tra Dilthey e Yorck lo porterà a ribadire ulteriormente i limiti di una prospettiva, quella diltheyana, a suo dire comunque ancorata ad un ideale di scientificità “oggettuale” che dominerebbe ogni tentativo di indagine sul senso complessivo della storia e gli impedirebbe di identificare pienamente la storicità con la struttura vitale dell’essere umano. La conseguenza derivata dall’assunzione del punto di vista di Yorck rispetto a Dilthey, e ribadita nelle *Conferenze di Kassel*, è dunque che, certo

Per Dilthey l’essere autenticamente storico è l’esserci umano. Dilthey mette in risalto nella vita determinate strutture [storiche];

e tuttavia

egli non pone il problema del carattere di realtà della vita stessa, il problema: quale

è il senso dell'essere del nostro esserci? Poiché egli non pone questo problema, non ha neppure una risposta al problema dell'essere storico³⁴.

Alla necessità di un approfondimento della struttura ontologica dell'uomo deve quindi, per Heidegger, corrispondere il passaggio alla considerazione generale della storicità come tratto costitutivo dell'esistenza e al piano particolare della *temporalità* come fondamento della stessa storicità e senso autentico d'essere dell'esserci:

La costituzione fondamentale-essenziale dell'esserci a partire dalla quale la storicità diventa leggibile ontologicamente è la temporalità. In questo modo il compito di comprendere la storicità viene ricondotto all'*esplicazione fenomenologica del tempo*³⁵.

Più chiaramente della sua "storicizzazione", infatti, la "temporalizzazione" del *Dasein* serve a definire concretamente quella struttura di apertura e auto-trascendimento che era già emersa nel corso dell'analisi sulla storicità ed a segnare più decisamente il movimento in una chiave diversa dalla rappresentazione ordinaria. Questa intenzione è presente con chiarezza nella seconda serie delle *Conferenze di Kassel* del 1925, che tratta proprio il problema fenomenologico del senso della storia e la questione del tempo come determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo. L'ultima conferenza, in particolare (la X), definisce con buona chiarezza la dimensione del problema a questo punto:

Il problema autentico di Dilthey riguarda il senso della storia. Esso coincideva con la tendenza a comprendere la vita a partire da se stessa, non da una realtà estranea [...]. Ciò include che la vita stessa deve essere resa visibile nella sua costituzione. Dilthey ha mostrato e sottolineato che il carattere fondamentale sarebbe: essere-storico. Egli si contentò di aver stabilito questo, senza ricercare che cosa sia essere-storico e senza mostrare in che senso la vita è storica. Noi abbiamo posto queste domande sulla base della fenomenologia e ci siamo preparati attraverso un'analisi dell'esserci e della sua realtà autentica, il tempo³⁶.

Solo attraverso la riconduzione della natura storica dell'uomo al suo fondamento nella "temporalità" originaria che lo struttura in quanto esserci è possibile allora precisare in che senso la "storicità" appartenga autenticamente all'essere della vita e dell'uomo e in che senso quindi la storia possa apparire come un vero e proprio orizzonte *ontologico*, vale a dire un orizzonte che definisce (e per certi versi "esaurisce") la costituzione d'essere di un ente. Concepita sul fondamento della sua particolare struttura temporale, ossia del rapporto che all'interno di una considerazione storica autentica si instaura tra le tre dimensioni del tempo nel loro riferirsi ad un "soggetto", la conoscenza storica che l'uomo ha di sé può infatti rappresentare un analogo di quell'*autenticità* esistenziale che poco dopo qualificherà il rapporto dell'uomo al proprio "essere" in *Essere e Tempo*. Se si rapporta la distinzione tra la considerazione

autentica, vivente del movimento storico (che Heidegger chiamerà *geschichtlich*) e quella meramente storiografica (*historisch*) alle diverse modalità di considerazione del *tempo* che in esse vengono attuate, si scopre infatti che nella prima vengono mantenuti in vita tutti i riferimenti concreti che legano le tre dimensioni del tempo le une alle altre, mentre nella seconda la necessità dell'obiettivazione porta ad una concentrazione sul ruolo del "presente" che blocca la riproposizione di qualsiasi movimento vitale:

Passato c'è innanzitutto come presente trascorso. Questo afferramento di un passato è sempre teso in determinati confini. Questa possibilità è determinata dal fatto di come noi stessi concepiamo e determiniamo il nostro proprio esserci. [...] In una apertura originaria il passato non è più solo presente trascorso, ma c'è la possibilità di lasciar essere libero il passato, in modo che diventi chiaro che il passato è ciò in cui noi troviamo le radici autentiche della nostra esistenza e lo trasferiamo come forza di vita nel nostro presente. La coscienza storica rende il passato libero per il futuro [...]³⁷.

Diventa allora chiara, a questo punto, l'opposizione tra una considerazione del tempo in cui sia il "presente" devitalizzato, fondamento di ogni considerazione "scientifica" di "oggetti", la dimensione guida a partire dalla quale le altre prendono senso ed una in cui, invece, il riferimento tra le varie dimensioni di cui il tempo si compone sia mantenuto "vivo", ossia mutuo e inscindibile. È qui che la riflessione sul tempo finisce di subire quella "torsione ontologica" cui si era accennato in precedenza, rivelandosi nel suo legame profondo con la questione fondamentale (*Grundfrage*) del pensiero: quella del senso dell'essere in generale:

Questo problema critico fondamentale è il problema centrale. Esso è al tempo stesso il problema del cammino su cui il senso dell'essere diventa conoscibile. Con questa impostazione del problema l'aspetto della storia [...], altrimenti così confuso, diventa del tutto semplice. Ora la cosa notevole è che i Greci hanno interpretato l'essere a partire dal tempo: *ousia* significa presenzialità, presente. Poiché l'essere significa questo, l'autentico essere è ciò che mai non c'è, ciò che è sempre: *aei on*. Nella tradizione si è assunto questo concetto di essere per comprendere la realtà storica, che, però, appunto non è sempre. Diventa così chiaro che, se la dottrina greca dell'essere viene acriticamente presa come assoluta, la ricerca viene posta nell'impossibilità di comprendere una realtà come l'esserci storico in generale³⁸.

È allora già nell'orizzonte di riflessione dello Heidegger di questo periodo, significativamente corrispondente alle varie fasi del confronto con Dilthey, che viene in luce una possibilità di mettere in relazione l'ontologia e la storia (due dimensioni che ad un primo sguardo sembrerebbero riferirsi a piani di considerazione del reale non sovrapponibili) che assume a tratti la forma di un vero e proprio assorbimento dell'ontologia, e del concetto di "essere" che ne costituisce il tema, in un più comprensivo orizzonte generale di "temporalità" di cui la dimensione storica rappresenta una possibile specificazione³⁹.

La prima conseguenza che ciò comporta è la necessità del ripensamento della distinzione tra un piano dell'essere configurato come orizzonte atemporale di validità dei concetti, delle norme e dei valori, e un piano del divenire concreto e temporale come sostrato irrazionale che tenderebbe incessantemente alla strutturazione di sé in "forme" stabili. La necessità intravista da Heidegger di non poter più pensare in termini tradizionali questa distinzione deve dunque esser letta in parallelo alla trasformazione del concetto di "essere" da orizzonte della "presenza" stabile e "puntuale" (nel senso del punto geometrico corrispondente all'istante-ora) a dimensione della com-presenza di momenti diversi (le tre estasi della temporalità, presente passato e futuro) nell'unico orizzonte della "possibilità", ossia del tempo non più contratto in un punto ma sempre "esteso" e incomprensibile al di fuori della dinamica (*dynamis*) relazionale tra le tre dimensioni di cui si compone, ognuna delle quali vive e prende senso solo in un rapporto circolare di tensione-risoluzione con le altre.

Ma se è solo in *Essere e Tempo* che questo concetto apparirà come quello che più chiaramente tiene insieme le varie istanze che guidano il pensatore di Messkirch nel suo ripensamento della questione fondamentale della filosofia in direzione di una ontologia "dinamico-temporale", esso emerge anzitutto in conseguenza di una meditazione essenziale sulla "storia" come struttura fondamentale che articola la vita umana, orizzonte intrascendibile al cui interno si produce ogni richiesta di senso e ogni interrogazione dell'uomo sul proprio stare al mondo. Anche attraverso la riflessione sulla storicità costitutiva dell'esperienza, infatti, alla concezione tradizionale del tempo si sostituisce progressivamente una prospettiva non più dominata dalla semplice linearità direzionata e superficiale bensì (1) dalla mutua referenza di ogni momento del tempo a tutti quegli altri che compaiono insieme in una connessione o contesto (*Zusammenhang*) significativi; (2) dall'impossibilità fisica di isolare un momento del tempo rispetto a tutti gli altri; (3) dalla circolarità che già caratterizzava l'esperienza storica come un'esperienza di "connessioni" (*Zusammenhänge*) e non di "oggetti" e (4) in ultimo da una struttura di "anticipazione" che si precisa nei termini di un poter "avere" se stessi solo nell'"esser-già-sempre-oltre-sé".

Quest'ultima caratteristica identifica il modo autentico di essere dell'esserci umano nel senso di una "apertura" e dislocazione radicali che devono comporsi concettualmente con la necessità di restare comunque all'interno di una struttura di autoriferimento e che inscrivono pertanto l'esserci, in quanto "essere-nel-mondo", in una dinamica di trascendenza *finita* da cui non si può prescindere e in cui occorre imparare a restare "autenticamente".

È in questa chiave che i primi corsi friburghesi, insieme ad un'altra cospicua mole di materiale di varia provenienza (conferenze, seminari, abbozzi di saggi, recensioni ecc.), costituiscono un repertorio preziosissimo per ricostruire le fasi della progressiva chiarificazione, da parte di Heidegger, della dimensione ontologica come una dimensione specificata essenzialmente e dinamica-

mente dal *tempo*, in una chiave che impedisce, già dal modo stesso della formulazione delle problematiche e della definizione dei concetti, di considerare quest'ultimo in senso tradizionale come successione irreversibile di momenti disponibili ad essere "fissati" nell'"oggettività". Le considerazioni sulla storia condotte nei primi anni '20 permettono cioè a Heidegger di dimostrare come l'esserci, determinato costitutivamente (in quanto "storico") in un modo che ne fa qualcosa di diverso rispetto a tutti gli altri enti, unificati dall'appartenenza alla semplice dimensione del "presente" e della "presenzialità" (*Vorhandenheit*), del "qui ed ora dato" (*vorhanden*), si configuri essenzialmente come quell'ente che non "è" semplicemente nel tempo bensì "sta in rapporto" al proprio tempo in un particolare (e per certi versi unico) modo dell'"avere", quel "vivere" potendosi interrogare su di esso e farne oggetto di indagine che gli permette di appropriarsene effettivamente solo trascendendolo, quindi in un certo senso dimorandovi al modo dell'esser-sempre-già-al-di-là di esso. Per tutte queste ragioni l'esserci appare già originariamente determinato come quell'unico ente che sta in un rapporto con il proprio tempo in una modalità non riducibile a quella "oggettivante" nel senso per cui si "dispone" di o si "ha" "presente" un oggetto, ma che si articola secondo un rapporto di richiamo continuo tra le tre dimensioni del tempo che spetterà all'opera del 1927 chiarire nel suo fondamento ontologico.

Il tentativo heideggeriano di fondare questa dinamica primigenia di auto-trascendimento che specifica l'esserci come essere-nel-mondo sulla struttura della "temporalità" comprende allora il riferimento alla "storia" (quindi all'ambito in cui anzitutto si mette in questione il rapporto tra le varie dimensioni di cui il tempo consta nonché il riferimento problematico di queste ad un "soggetto") come un essenziale punto di passaggio attraverso il quale si chiarisce la natura ermeneutica dell'esperienza fattuale della vita e contemporaneamente si inizia a riconoscere nella configurazione temporale (finita) dell'uomo la matrice originaria del suo essere.

¹ In generale sul confronto Heidegger-Dilthey cfr. O. Pöggeler, *Il concetto di tempo in Dilthey e Heidegger*, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985, pp. 214-19; M. Perniola, *Heidegger e "l'uomo estetico" di Dilthey*, ivi, pp. 220-27; H. Boeder, *Il distacco di Heidegger da Dilthey nella sua questione sull'essenza della verità*, ivi, pp. 228-34; O. Pöggeler, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, in "Dilthey-Jahrbuch" 4 (1986/87), pp. 121-60; F. Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit"*, in "Dilthey-Jahrbuch" 4 (1986/87), pp. 161-77; J. Barash, *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*, Dordrecht 1988; Th. Kiesel, *The Dilthey Draft: "The concept of Time" (1924)*, in Id., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London 1993, pp. 315-61; M. A. Pranteda, *Psicologia, Storia e tradizione nell'interpretazione heideggeriana di Dilthey*, in "Teoria" 1997/2, pp. 83-103; G. Imdahl, *Das Leben verstehen*, Würzburg 1997, in particolare le pp. 91-125; F. Donadio, *Postfazione a M. Heidegger, Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Napoli 2001, pp. 63-93; Jae-Chul Kim, *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Würzburg 2001; R. Lazzari *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano 2002; R. A.

Makkreel, *Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte*, in Aa. Vv., *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger-Jahrbuch 1, München 2004, pp. 307-21.

² Oltre ai primi corsi friburghesi (1919-1923), al periodo che va dal 1919 al 1925 appartengono documenti estremamente significativi come il trattato del 1924 *Der Begriff der Zeit* su Dilthey e Yorck, la conferenza omonima dello stesso anno sul “concetto di tempo”, le dieci *Conferenze* tenute da Heidegger a Kassel dal 16 al 21 aprile 1925 presso la *Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft* proprio su Dilthey, nonché i riferimenti alla psicologia diltheyana del corso del 1925 sui *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. L'analisi di questi documenti e dei mutamenti occorsi nelle diverse versioni della filosofia diltheyana presentate da Heidegger nel corso di questi pochi anni (fino al tono per certi versi “definitivo” dei paragrafi sulla storicità di *Essere e Tempo*) permette di tracciare un quadro più preciso delle oscillazioni che la lettura di Dilthey assume tanto nel pensiero del giovane Heidegger quanto nell'orizzonte complessivo di sviluppo della sua filosofia.

³ Cfr. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Leipzig-Berlin 1927, 2^a ed. Stuttgart 1958, pp. 86-87; trad. it. in *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino 1982, pp. 154-155: «L'umanità [...] diventa oggetto delle scienze dello spirito solo in quanto gli stati umani sono immediatamente vissuti, in quanto giungono a espressione nelle manifestazioni della vita e in quanto queste espressioni vengono intese [...]. Le scienze dello spirito sono così fondate in questa connessione di vita, espressione e intendere. Qui per la prima volta perveniamo a un chiaro segno distintivo, mediante cui può venir definitivamente compiuta la delimitazione delle scienze dello spirito: una disciplina appartiene alle scienze dello spirito solo quando il suo oggetto ci è accessibile mediante l'atteggiamento fondato nella connessione di vita, espressione e intendere».

⁴ Jae-Chul Kim, cit. p. 23. Il riferimento è a W. Dilthey, *op. cit.*, p. 278; trad. it. cit., p. 373, e a W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften* Bd. V, hrsg. v. G. Misch, Stuttgart 1957, p. 372; trad. it. *L'essenza della filosofia*, a cura di G. Penati, Milano 1999, p. 117: «[...] l'esperienza interna (*die innere Erfahrung*) ci schiude una realtà piena della vita dell'anima, mentre il mondo esterno dato ai sensi ci si offre soltanto come fenomeno».

⁵ Ivi, p. 372; trad. it. cit. pp. 143-45: «Noi possiamo comprendere gli elementi storicamente dati soltanto partendo dall'interiorità della vita psichica, e la scienza che descrive e analizza questa interiorità è la psicologia descrittiva: essa pertanto comprende anche la funzione della filosofia nel dare ordine alla vita spirituale e la determina nel suo rapporto con le manifestazioni dello spirito a lei più prossime. Essa completa così il concetto essenziale della filosofia: i concetti al cui genere appartiene quello di filosofia, hanno per loro contenuto la correlazione interna di note che rappresentano un tutto unitario reale, grazie all'immediato possesso di quanto viene vissuto e alla comprensione riflessiva della alterità. Viceversa la scienza teorica della natura fissa soltanto i caratteri generali dei fenomeni dati sensibilmente». Cfr. anche W. Dilthey, *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* (1894) in *Gesammelte Schriften* Bd. V, hrsg. v. G. Misch, 2^a ed. 1957, pp. 139-240; trad. it. *Idee su una psicologia descrittiva ed analitica (1894)*, a cura di A. Marini in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, Milano 1985, pp. 351-444.

⁶ Non potendo qui operare una ricognizione completa della presenza di Dilthey nel contesto di formazione della filosofia heideggeriana né esaurire il riferimento alla letteratura critica più recente, ci limiteremo a leggere nella fase evolutiva che va da alcuni corsi degli anni '20 fino alle soglie di *Essere e Tempo* la presenza di alcuni elementi potenzialmente determinanti per comprendere il passaggio dalla “fenomenologia della vita” elaborata da Heidegger nei primi anni friburghesi (di cui la problematica della storia è uno degli aspetti) a quella dimensione “totale” della storicità che coinvolge l'esserci nell'articolazione globale delle sue strutture nell'opera del 1927. In questo senso H.-G. Gadamer, in *Erinnerung an Heideggers Anfänge* in “Dilthey-Jahrbuch” 4 (1986/87), p. 5, sostiene che il periodo decisivo della riflessione heideggeriana su Dilthey precederebbe il 1920 e raggiungerebbe il suo apice proprio in questo corso di lezioni. A dar fede alle sue stesse parole, Heidegger comincia a leggere Dilthey negli anni 1909-1914 (cfr. la prefazione dell'edizione Klostermann alle *Frühe Schriften*, HGA Bd. 1, hrsg. v. F. W. v. Herrmann, Frankfurt a. M. 1979, p. 56, così come una lettera a Löwith del 13 settembre 1920 citata in Kisiel, cit., p. 524 nota 3 e in Makkreel, cit., p. 307 nota 1). Per quanto riguarda i corsi di Friburgo precedenti al 1920 il riferimento è alle parti su Dilthey del corso del KNS 1919 su *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* in M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*. HGA Bd. 56/57, Frankfurt 1987, hrsg. v. B. Heimbüchel; trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli 2002.

⁷ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Freiburger Vorlesung SS 1920, in HGA Bd. 59, Frankfurt a. M. 1993, hrsg. v. C. Strube.

⁸ Di un simile “programma di unificazione” parla espressamente Jae-Chul Kim, cit., p. 14: «I concetti filosofici del primo Heidegger sono elaborati all’incrocio tra Dilthey e Husserl, ovvero tra l’istanza fenomenologica e quella “ermeneutica”. Nel programma filosofico di Heidegger viene perseguita una sorta di unificazione delle esigenze del metodo fenomenologico (Husserl) e del mondo dell’esserci filosofico-vivente di ciò che è storico (Dilthey). Dal tentativo di fondere Dilthey con Husserl non risulta per così dire un aggregato informale bensì una posizione filosofica autonoma, e precisamente l’analitica dell’esserci». R. A. Makkreel, cit, p. 307, nota come su questa base «Heidegger facesse vedere chiaramente come la contrapposizione husserliana tra filosofia come scienza rigorosa e filosofia come *Weltanschauung* fosse una falsa alternativa».

⁹ Sulla distinzione tra il *Leben* come orizzonte generale della “vita” e il *Dasein* come punto originario di articolazione della vita stessa cfr. ancora Jae-Chul Kim, cit., p. 15, nota 6, il quale rileva come seppure nei primi corsi il *Leben* può rappresentare la generalità non ancora pienamente dispiegata delle strutture che articolano l’esserci umano, parallelamente Heidegger tiene a fissare il nesso essenziale tra la “vita” e l’“esserci” proprio attraverso la mediazione del carattere “ontologico” secondo cui il “vivere” determina l’esserci umano. Cfr. su questo M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Freiburger Vorlesung WS 1921/22, HGA Bd. 61, Frankfurt a. M. 1985, hrsg. v. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, p. 85: «Vita = esserci, essere in e attraverso la vita [*Leben = Dasein, in und durch Leben 'Sein'*]».

¹⁰ HGA 59, pp. 157-58.

¹¹ Ancora nel 1925 per Heidegger la psicologia diltheyana serve proprio allo scopo di «far vedere la ‘vita’ stessa come realtà fondamentale della storia nelle sue strutture». Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, HGA Bd. 20, Frankfurt a. M. 1979, hrsg. v. P. Jaeger, p. 19; trad. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Genova 1991, p. 22 e ivi, p. 161, trad. it. cit. p. 146: «Il lavoro scientifico di Dilthey era spontaneamente diretto a cercare, contro la psicologia scientifico-naturale, quella maniera di considerazione dell’uomo che non ne fa un oggetto simile ad una cosa naturale, spiegandolo e costruendolo in base ad altre leggi generali dell’accadere, ma lo comprende come persona vivente nell’agire storico, e così comprendendolo lo descrive e lo analizza». Sul senso della psicologia diltheyana come “Scienza fondamentale della vita stessa” (*Fundamentalwissenschaft vom Leben selbst*) cfr. Jae-Chul Kim, cit., p. 29, «Die Fundamentalwissenschaft vom Leben selbst, die Dilthey in seiner Ideen-Abhandlung formulieren wollte, bildet das Zentrum der Dilthey-Rezeption bei Heidegger». E anche M. A. Pranteda, cit., p. 88.

¹² Ivi, p. 90.

¹³ HGA 59, p. 43.

¹⁴ Ivi, p. 44.

¹⁵ Cfr. Ivi, pp. 43-48.

¹⁶ Ivi, pp. 56-57.

¹⁷ Ivi, pp. 58-59.

¹⁸ Ivi, p. 59: «Geschichte als Geschehen im Ereignischarakter des faktischen Lebens bezogen auf faktische Selbstwelt, Mitwelt und Umwelt».

¹⁹ Cfr. ivi, p. 62: «Diciamo per adesso rozzamente: il riferimento si ha *nel* compimento. Ci chiediamo ora: *chi* ha? Cosa vuol dire questo “avere” *nel* “compiere”? Che significa *compimento*?».

²⁰ Cfr. C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, seconda edizione riveduta e ampliata, Bari 2003, p. 152: «Tutto qui si gioca nella logica dell’“avere”, e cioè nella modalità con cui l’essistere ha un rapporto, e quindi “è” *come* rapporto (*Bezug*) al suo essere stato».

²¹ HGA 59, pp. 53-55.

²² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, p. 398, trad. It. *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976 p. 476: [il fine delle ricerche di Dilthey]: “portare la “vita” nella comprensione filosofica e assicurare a questa comprensione un fondamento ermeneutico nella “vita stessa”. Tutto si incentra nella “psicologia”, la quale deve comprendere la „vita” nella sua connessione storica di sviluppo e di effetti, come la maniera in cui l’uomo è il possibile oggetto delle scienze dello spirito e, contemporaneamente, la radice di queste scienze. L’ermeneutica è l’autochiarificazione di questa comprensione”.

²³ Cfr. HGA 59, pp. 153-154: «Non è che Dilthey non sarebbe *riuscito* a pervenire ad una formulazione concettuale, ma si sarebbe piuttosto, in definitiva, *ritratto* di fronte alla possibilità di una conclusione sistematica (solo verso la fine della sua vita manifestò sforzi di sistematizzazione). Con tutto ciò

Dilthey non ha definito il concetto di filosofia a partire dal suo motivo [*Motiv*] autentico. [...] Il problema delle scienze dello spirito non è un problema specifico bensì l'espressione di un motivo filosofico ultimo: interpretare originariamente la vita a partire dalla vita stessa [*das Leben aus sich selbst heraus, ursprünglich zu deuten*]. [...]».

²⁴ Ivi, p. 156. La citazione di Dilthey è da *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905), Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905, p. 326.

²⁵ Cfr. su questo anche H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986, pp. 242-43; trad. it. *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 2000, pp. 495-97: «Qui siamo di fronte a un ideale di illuminismo scientifico che non può coesistere con la dottrina della riflessione immanente alla vita, tanto più che proprio contro l'«intellettualismo» illuministico era diretta la fondazione diltheyana della filosofia nel pensiero che di fatto è immanente alla vita».

²⁶ *Der Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897)*, hrsg. v. S. v. d. Schulenburg, Halle 1923; trad. it. Paul Yorck von Wartenburg, Wilhelm Dilthey, *Carteggio 1877-1897*, a cura di F. Donadio, Napoli 1983.

²⁷ Cfr. HGA 64, p. 6.

²⁸ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), in HGA Bd. 64, Frankfurt a. M. 2004, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, pp. 1-103. Il volume 64 riunisce lo studio inedito del 1924 e il testo della conferenza omonima tenuta da Heidegger di fronte alla Facoltà di Teologia di Marburgo, già pubblicato in occasione del centenario della nascita del filosofo (1989). Le vicende editoriali che hanno portato Heidegger alla redazione del saggio del 1924 sono ricavabili, oltre che dalle note del curatore al volume 64 della *Gesamtausgabe*, dalla corrispondenza intercorsa tra Martin Heidegger ed Erich Rothacker edita con il titolo *Martin Heidegger und die Anfänge der "Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte"*, hrsg. v. J. W. Storck u. Th. Kiesel, in "Dilthey-Jahrbuch" 8 (1992-1993), pp. 181-225.

²⁹ HGA 64, pp. 3-4.

³⁰ Ivi, p. 10. Il riferimento è a Dilthey-Yorck, *Briefwechsel*, cit., p. 191, trad. it. cit. p. 297.

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. p. 401; trad. it. cit. p. 479.

³² M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV – 21. IV 1925), Nachschrift von Walter Bröcker, hrsg. v. F. Rodi, in "Dilthey-Jahrbuch", 8 (1992/93), ss. 143-180; trad. it. *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, a cura di F. Donadio, Napoli 2001. Cfr. anche la versione francese con ampia introduzione a cura di J.-C. Gens, M. Heidegger, *Les conférences de Cassel 1925*, Édition bilingue introduite, traduite et annotée par J.-C. Gens, Paris 2003.

³³ Ivi, p. 147; trad. it. cit. p. 12.

³⁴ Ivi, p. 161; trad. it. cit. p. 32

³⁵ HGA 64, p. 4.

³⁶ M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit...*, cit., p. 173; trad. it. cit., pp. 51-52.

³⁷ Ivi, pp. 175-176; trad. it. cit. pp. 54-55.

³⁸ Ivi, pp. 176-177; trad. it. cit. p. 56.

³⁹ Ivi, p. 173; trad. it. cit., pp. 51-52: «Vedremo che la realtà autentica, che è storica, è l'esserci umano stesso e vedremo quali strutture ha l'esserci umano. La sua determinazione fondamentale non è altro che il tempo. Partendo dalla determinazione del tempo si capirà che l'uomo è storico».

Costantino Esposito

Heidegger: da Agostino ad Aristotele

1. Come succede per pochissimi altri nomi – forse solo quello di Nietzsche e quello di Hölderlin – agli occhi di Heidegger il nome di Agostino non indica solo un autore, per quanto essenziale, nella storia del pensiero, ma coincide in senso proprio con l'esperienza della vita di colui che lo portava: anzi, che lo porta. Ed è per questo che il rapporto di Heidegger con Agostino merita di essere raccontato, dal momento che costituisce un momento privilegiato nella storia della domanda di Heidegger, una domanda che a sua volta verte sull'accadere della vita e cioè sulla storia essenziale dell'essere. Al tempo stesso – questa la tesi che vorrei proporre – per Heidegger l'incontro con Agostino può compiersi solo nella misura in cui esso si ritraduca e insieme si incardini nella posizione aristotelica circa l'essere della vita: e questo non perché rispetto al suggerimento agostiniano subentri o faccia ritorno un'altra prospettiva e un altro contesto problematico, ma – al contrario – perché solo Aristotele può e deve salvare paradossalmente la scoperta che *dopo* di lui per primo Agostino aveva fatto. In questa inversione cronologica si palesa per Heidegger qualcosa come un destino. E a noi spetta il compito di riaprire il paradosso e verificare quell'opzione che sta – nascosta ma pur evidente nel suo orientamento – dietro quella presunta necessità.

2. Quella che si raggiunge, nella lettura che Heidegger fa di Agostino è una vera e propria scoperta di significati originari dell'essere della vita, o meglio della vita come luogo in cui accadono i più genuini significati dell'essere. E sono tre i fili che si dipanano in questa ricerca ontologica dell'esistenza, e che costituiranno la tessitura dell'interpretazione:

- a) l'essere come *avere*, indicante la “fatticità” della vita;
 - b) l'essere come *accadere*, ciò che costituisce l’“esser-storica” della vita;
 - c) l'essere come *cercare*, che contraddistingue la “preoccupazione” della vita.
- L'esistere – lo accenno qui in maniera preliminare, anche tenendo conto

del lavoro ermeneutico che Heidegger compie nei suoi primi corsi friburghesi, cercando di accerchiare e quasi di carpire il fenomeno in questione¹ – non è oggettivabile in nessuna determinazione “effettiva”, in nessun dato “reale”. La vita, l’esistenza “accade” *senza mai* “realizzarsi”, giacché ogni realizzazione condurrebbe alla perdita del proprio essere in un dato ontico, e il vivere significherebbe il mero essere quello che si è – e basta –, laddove per Heidegger è proprio la differenza o trascendenza tra quello che si è e il proprio essere a connotare l’ente esistente. E qui infatti sta il senso della sua originaria “storicità” (meglio: del suo *esser-storica*), che non è da intendersi nei termini di un avvenimento, ma nel senso di un compimento originario. La vita non giunge al suo compimento per qualcosa che le avvenga, ma si compie semplicemente esistendo (o come dice Heidegger, il compiersi è lo stesso “come” dell’esistere). In questo risiede la sua radicale “fatticità”. E in base a quest’ultima, per paradossale che possa risultare, la vita non è mai un dato, tanto meno è data da..., ma è il movimento del dare sé a se stessa. In tale auto-donazione si attua una sorta di motilità endogena della vita, la quale non sembrerebbe richiedere alcun altro fattore – alcun fattore “altro” – che la compia, risolvendo così ogni provenienza ontologica, ogni dipendenza dall’essere, in una finitezza assoluta, quale costituzione fondamentale dell’esistere². Ma questo costituirà appunto la specifica curvatura “aristotelica” (s’intende nella specifica accezione che Heidegger dà a questo termine) della scoperta agostiniana.

Quando nel 1927 Heidegger vorrà introdurre – all’inizio di *Essere e tempo*³ – il compito di un’interpretazione dell’esserci nella sua modalità più immediata e più vicina, cioè la “quotidianità media”, citerà direttamente il “lavoro” ossia l’“elaborazione” esistenziale (ben prima che te «Ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii» (*Conf.*)⁴. Si tratta di un contesto che rende per così dire più trasparente l’acquisto agostiniano rispetto alla ricerca heideggeriana. Come è noto, infatti, ciò di cui si tratta, all’interno dell’analitica ontologico-esistenziale, è la riproposizione della questione dell’essere, partendo dalla considerazione che il cercare (o domandare), prima ancora di essere una tematizzazione teoretica o una disposizione pratica da parte dell’esserci, è piuttosto il suo più proprio modo di essere come il “cercante”. E non perché esso vada in cerca di qualcosa che *non* possiede, ma perché esistere vuol dire l’essere in questione di se stesso e l’essere in questione dell’essere stesso (l’esserci, si ricorderà, è quell’ente in cui *ne va* dell’essere stesso⁵). L’esserci “è” un rapporto strutturale con il proprio essere nei termini di una comprensione e di un’interpretazione del significato – il più delle volte implicito, ma nascostamente fondante – dell’essere stesso. Tutti i suoi modi di essere sono riportabili a questo “cercare”:

... volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò parimenti modi di essere di un determinato ente, di *quell* ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo.

Ma a sua volta – e in maniera cooriginaria – questo cercare è orientato in maniera essenziale al (e dal) suo cercato:

La posizione di questo problema [quello dell'essere], in quanto modo di *essere* di un ente, è essa stessa determinata in linea essenziale da ciò a proposito di cui in esso si cerca: dall'essere. Questo ente, che noi stessi sempre siamo e che fra l'altro ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designamo col termine *esserci*⁶.

Se l'essere dunque va ricercato è perché noi siamo degli enti cercanti; ma noi possediamo il modo d'essere del cercare perché il ricercato ci appartiene in maniera costitutiva. Correndo consapevolmente il rischio di cadere in un *circulum vitiosum* – cercare il senso dell'*essere* presupponendo l'*essere* dell'esserci, e cioè quello che si va cercando –, Heidegger ribalta la difficoltà e individua proprio nel riferimento del cercante (l'esserci) al cercato (l'essere) la chiave di volta per la manifestazione del senso dell'essere.

È esattamente a questo punto, a mio parere, che s'innesta il problema agostiniano in Heidegger, e questo in una duplice considerazione: come il momento di massima vicinanza e *insieme già* come il momento del distacco decisivo. È profondamente agostiniano il tema del cercare inteso come la struttura originaria della vita, e una concezione della ricerca tale che non solo essa mira ad un ritrovamento, ma più radicalmente da un ritrovamento prende le sue mosse. Ma già di qui è decisamente heideggeriana la curvatura della dinamica del cercare e del cercato: il domandare proprio dell'ente che cerca, quel domandare che appartiene al suo stesso essere può essere compreso solo nei termini di un cercare senza ritrovamento. E questo non perché non sia possibile raggiungere ciò che si cerca in quanto altro da noi, ma perché noi già siamo ciò che cerchiamo, nella misura in cui siamo assegnati a noi stessi nella nostra pura fatticità.

Ma vediamo più da vicino come stanno le cose, riattraversando brevemente l'incontro heideggeriano con le *Confessioni* di Agostino, e più in particolare la sua lettura di quel fenomeno estremamente significativo per l'interpretazione dell'essere della vita che emerge nel X libro, e che risiede nella scoperta della *memoria* e nell'esperienza della *temptatio*. Il confronto avviene, com'è noto, nell'ormai celebre *Vorlesung* tenuta all'Università di Friburgo in Brisgovia nel semestre estivo 1921, intitolata appunto *Agostino e il neoplatonismo*⁷.

3. *Quærere Deum*⁸: è questo il movimento più radicale della vita in Agostino, ed è proprio nell'incalzare della ricerca di fronte a Dio che si svela il significato ultimo del *confiteri*. Heidegger coglie acutamente il carattere ontologico (non appena psicologico, etico o teoretico) di questa ricerca e il ruolo costitutivo di questa “confessione” per la vita dell'io, ma al tempo stesso le intende in maniera tale che l'oggetto della ricerca e l'interlocutore della *con-*

fessio vengano progressivamente e inevitabilmente riassorbiti nell'attuazione dello stesso cercare in quanto cercare: come se il confessare dovesse compiersi davanti a se stesso. La trascendenza dell'io verso il "Tu, Domine" si trova così ad essere interpretata come auto-trascendimento dell'esistere in se stesso, da se stesso e verso se stesso.

«Nell'uomo – scrive Agostino – c'è qualcosa che perfino lo spirito che è in lui non conosce» (*Conf. X, 5.7*), e quindi la confessione riguarderà non solo quello che un uomo sa di sé, ma anche quello che non sa. E cosa so, con certezza? «Domine, amo te» (*Conf. X, 6.8*). In Agostino, com'è evidente, il pensiero nasce dall'affezione, vale a dire che la conoscenza di me è possibile solo in quanto evidenza di un rapporto e di un essere appunto *affectus* da qualcos'altro. Ma: che cosa amo, quando amo Dio? (*Quid autem amo, cum te amo?*).

Chi è colui che sta al di sopra dell'anima mia? Proprio attraversando la mia anima [*per ipsam animam meam*] salirò sino a lui; trascenderò [*transibo*] quella forza con cui mi tengo stretto al corpo e che riempie di potenza vitale il mio organismo. [...] Trascenderò dunque anche la mia potenza naturale [*vim naturae meae*], ascendendo per gradi sino a colui che mi ha fatto e giungerò nei campi e nei vasti quartieri della memoria [*et venio in campos et lata praetoria memoriae*]...⁹.

Entrando con Agostino nella segreta e sorprendente vastità della memoria, lì dove l'Ipponate va alla ricerca del volto e della presenza dell'oggetto del suo amore, sul quale nessun'altra creatura fuori di lui gli aveva potuto dare una risposta soddisfacente, Heidegger non manca di rilevare la vera e propria portata inaugurale del gesto agostiniano, cominciando tuttavia al tempo stesso a curvarlo in un'altra traiettoria:

Nella sua ascesa progressiva e oltrepassante, Agostino giunge nel vasto campo della *memoria*. [...] I fenomeni concreti che Agostino adduce, puramente in termini di contenuto, e soprattutto *come* egli esplica i fenomeni, entro quali contesti e quali determinazioni fondamentali – ad esempio la *beata vita* –, fa saltare il quadro e la struttura della concezione corrente. Nella *memoria* sono presenti le innumerevoli immagini delle cose e insieme tutto ciò che noi – analizzandole a fondo, ampliandole, associandole, elaborandole – pensiamo di esse: «penetrale amplum et infinitum». Tutto ciò appartiene a me stesso, però io stesso non lo colgo. Per avere se stessi, lo spirito è troppo angusto. Ma dove sarà allora ciò che lo spirito non coglie in se stesso? *Stupor apprehendit me...*¹⁰.

Grande potenza è la memoria per Agostino, una potenza troppo grande (*magna vis est memoriae, magna nimis*), un vasto, infinito santuario al cui fondo nessuno è mai giunto (*quis ad fundum eius pervenit?*), tanto da esser costretto a riconoscere – invaso dallo stupore – che io stesso non riesco ad afferrare tutto ciò che sono (*nec ego ipse capio totum, quod sum: Conf. X, 8.15*). Nella memoria, infatti, son lì presenti (*praesto sunt*) le immagini di tutte le cose, gli oggetti sensibili come gli oggetti non sensibili o intelligibili (le proposizioni e

le regole matematiche, come pure i contenuti appresi dalle arti liberali), e tutte le *affectiones animi*; ma «ibi [nella memoria] mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim» (*Conf. X*, 8.14): là incontro anche me stesso e mi ricordo di me negli atti che ho compiuto, nel tempo e nel luogo in cui li ho compiuti, nelle affezioni che ebbi compendoli.

L'essere della vita è dunque identificato con la comprensione di un'incomprensibilità riguardo a se stesso, con l'enigma dell'*aver-sé*, come acutamente nota Heidegger commentando quanto Agostino scrive circa quell'esperienza ontologicamente inesplicabile che tutti noi facciamo, allorché presentifichiamo degli affetti serbati nella memoria, ma in una situazione affettivamente mutata rispetto al passato (come quando per esempio ci si rende presente, con gioia, una tristezza passata). L'essere se stesso, l'"essere" del sé è qui identificato, e vissuto, come la modalità specifica dell'aver se stesso, o meglio di quell'"avere" che è una sorta di auto-possessione – nella memoria e come memoria – di ciò che *non* si può possedere. «L'aver, dunque, viene visto da Agostino come qualcosa di peculiare, di proprio [*eigenes*]!». È uno di quelli che Heidegger individua come i *Vollzugsrätselfn*, gli «enigmi del compimento»¹¹, e che ci richiama alla mente il plesso cooriginario che in altri corsi universitari friburghesi viene istituito tra l'"esser-se stesso" (*Selbstsein*) o il "mondo del sé" (*Selbstwelt*), e quella situazione fattuale fondamentale che è l'"avere se stesso" (*Sich-selbst-Haben*) o il "portare il se stesso al possesso" (*Sich-selbst-zum-Haben-Bringen*), e tra quest'ultima situazione e l'"avere (la) storia" (*Geschichte Haben*), che consiste appunto nell'auto-compimento della vita come esistenza. La storia è il mio essere – cioè il modo in cui "ho" me stesso – nella misura in cui "avere" un qualcosa, un "contenuto" (*Gehaltsinn*), si manifesti nella modalità del puro "rapporto" a se stesso (*Bezugssinn*), e in questo autoriferimento giunga a compimento (*Vollzugssinn*)¹². Se poi si consideri questo "avere sé" come "avere la morte"¹³, si comprenderà il significato radicale che Heidegger assegna a questo compimento dell'auto-possessione e dell'auto-ricezione in senso rigorosamente anti-oggettivistico, come una sorta di autoreferenzialità fattuale.

Ora, in Agostino Heidegger trova proprio la via per giungere alla fatticità come auto-compimento dell'esistenza, e la trova in quella che chiama l'«aporia riguardo all'oblio» (*die Aporie bezüglich der oblivio*). L'oblio (il non essere presente di qualcosa nella memoria, o meglio ancora la *privatio memoriae*: *Conf. X*, 16.24) è esso stesso presente nella memoria, così come vi sono presenti i contenuti ricordati, tanto che Agostino può affermare che è proprio la memoria a conservare la dimenticanza: «memoria retinetur oblivio». Si tratta di un fenomeno che svolgerà un ruolo determinante nel pensiero heideggeriano: «L'oblio deve dunque essere presente in se stesso. Se io mi rendo nuovamente presente l'*oblivio* (*oblivio*: l'aver dimenticato e *insieme* ciò che viene dimenticato), essa è *praesto*: "memoria qua meminerim, oblivio quam meminerim"»¹⁴.

Ma questa presenza della dimenticanza non è da intendersi soltanto in una modalità “negativa”, come il dileguare del ricordo, giacché essa possiede un suo peculiare modo d’essere, completamente diverso dalla dinamica psicologica, e piuttosto connotabile come un fenomeno originario: non alcunché (un’immagine, una nozione, un sentimento) che venga meno – e cioè che non sia più ricordato –, ma una “cosa” che si compie in se stessa.

Ora, l’*oblivio* ha carattere di *riferimento* [...]: *non* aver presente – qualcosa che era stato presente e che dovrebbe esserlo ora – in quanto non avere presentemente disponibile, ossia in quanto *assenza* di *memoria*. Questo esser-assente che si trova nel senso del riferimento, è *colto* – per questo deve però essere visto come tale – come non-esserci [*Nichtdasein*], nel senso suddetto del non-esser-*praesto*, e precisamente con un proprio carattere di compimento. Ne deriva l’antinomia: se c’è *memoria* – presentificazione – non può esserci *oblivio*, e viceversa. Se c’è *oblivio*, io non sono capace di presentificare, sicché lo stesso oblio – in termini di contenuto – non c’è¹⁵.

Cosa significa “avere” ciò che non si possiede, o meglio, in che modo l’eserci possiede sé come non-esistente? Per non dimenticare, insomma, noi abbiamo presente ciò che con la sua stessa presenza ci farebbe dimenticare: «Adest ergo, ne obliviscamur, quae cum adest, obliviscimur» (*Conf. X*, 16.24). Di qui – è sempre Agostino a suggerirlo, come ultimo passo – si potrebbe forse desumere che ad esistere non è l’oblio in se stesso (giacché, come si è detto, se esistesse non potrebbe nemmeno essere ricordato come tale), bensì la sua immagine. Solo che questa presunta soluzione in realtà raddoppia il problema del nesso memoria-oblio, ponendo il problema del rapporto tra l’“impressione” o la traccia – ciò che si trova “già impresso” (*iam notatum*) nella memoria – e la sua cancellazione. Infatti,

anche ammettendo che sia presente solo l’immagine della presentificazione, quest’ultima però deve esistere di per sé, affinché io possa acquisire l’immagine. Ma come può accadere questo, dato che proprio l’oblio cancella, secondo il suo senso, ciò che, in quanto *notatum*, sarebbe disponibile? “Et tamen [...] ipsam oblivionem [l’aver-dimenticato] meminisse me certus sum, qua id quod meminimus [ciò che noi vogliamo rendere nuovamente presente] obruitur” [*Conf. X*, 16.25]¹⁶.

L’aporia dell’oblio *nella* memoria – vale a dire il fatto che io sono certo di ricordare anche lo stesso oblio, quello che affossa la memoria –, è quella che obbliga a porre nuovamente la questione su come si debba cercare, ed anzi su «cosa significhi cercare» (*was heißt Suchen?*). E qui vale forse la pena segnalare che questa domanda è la traduzione fenomenologica – neutra, se si vuole, quanto ambigua – proposta da Heidegger dell’esplicita domanda posta più giù dallo stesso Agostino di fronte all’interlocutore divino: «Quomodo ergo te quaero, Domine?» (*Conf. X*, 20.29). Il che vuol dire, per entrambi: che cos’è l’essere-uomo? In che consiste la vita come ricerca? E viceversa, in che modo il ricercare “è” esistere? Solo che nei due casi, come vedremo, cambia il sen-

so ultimo dello stesso domandare, giacchè in Heidegger il *te*, *Domine* sembrerebbe sciogliersi tutto quanto nel “come” (*quomodo*) del cercare (*quæro*).

Il “cosa significhi cercare” va inteso – nella sua piena dinamica fenomenologica, e cioè in vista del suo riempimento intenzionale – nei termini di “cosa significhi trovare”: ma anche qui, nel nesso cercare/trovare la vicinanza tra Heidegger e Agostino si rovescia in distacco. Vediamo. Cercare vuol dire trascendere: e non soltanto la potenza vitale e la facoltà sensoriale, ma anche la memoria, per giungere a ciò, meglio a colui che si cerca. Tuttavia – nota Agostino – se ti trovo al di fuori della mia memoria resto immemore di te (*si præter memoriam meam te invenio, immemor tui sum*); e come potrei averti trovato se di te non avessi memoria? (*et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?: Conf. X, 17.26*). Così – legge Heidegger – quello che io cerco per poterlo trovare, e cioè lo stesso cercato, devo già “averlo”, secondo l’esempio evangelico, richiamato da Agostino, della donna che cerca la dracma perduta, e può ritrovarla, in quanto ne aveva già notizia nella memoria. Il senso di compimento dell’“essere” come “avere” trova qui il suo punto di più acuta manifestazione: «“essere” = avere. – Avere in senso proprio = non avere perduto; avere in riferimento al *poter* perdere – nell’angoscia – possibilità – intenzionalità! – esserci – obiettivo»; o ancora più precisamente:

... nel cercare questo qualcosa come Dio, io stesso vi compaio in un ruolo totalmente altro. Non sono soltanto *colui dal quale* il cercare prende le mosse dirigendosi da una qualche parte, oppure nel quale il cercare accade, giacché il compimento del cercare stesso è piuttosto qualcosa del cercare medesimo¹⁷.

Ebbene, *che cosa* cerco, quando cerco Dio? «Cum enim te, Deum meum, quæro, vitam beatam quæro. Quaeram te, ut vivat anima mea» (*Conf. X, 20.29*). Cercare Dio significa cercare la vita, e cercare la vita ha il significato di una *Bekümmernis um Leben*¹⁸, della “preoccupazione della vita”, o meglio dell’“inquietudine del vivere”, quell’inquietudine cioè *che* è il vivere stesso come “cura”. Di modo che, il punto sarà: se la *ricerca* di Dio implica il modo in cui la vita lo *ha già avuto* – proprio in quanto cercato –, allora come si “ha” la vita beata, qual è il modo in cui l’io *ha già* questa vita in sé? Se in qualche modo non l’avesse, infatti, non potrebbe neanche desiderarla: «la nozione o cognizione [*notitia*] che abbiamo della felicità ce la fa anche amare, e tuttavia cerchiamo ancora di possederla per essere felici» (*Conf. X, 21.30*). Noi non vorremmo infatti qualcosa «con una volontà tanto decisa [*certa voluntate*], se non lo conoscessimo con certezza [*certa notitia*]» (*Conf. X, 21.31*).

E la *notitia* di cui si tratta qui, non è meramente sensibile, ma neanche solo intellettuale, bensì ha a che fare in qualche modo (*fortasse ita*) con l’esperienza della gioia (*gaudium*). Della gioia «expertus sum in animo meo, quando lætatus sum, et adhæsit eius notitia memoriæ meæ» (*Conf. X, 21.30*): è per l’esperienza di un’allegrezza, di una letizia, che la cognizione della gioia penetra e per così dire s’imprime nella mia memoria. È qui che Heidegger rileva un

significativo spostamento nella stessa dinamica dell'esperire, dal momento che in questo caso l'esperienza non verrebbe più identificata con un contenuto determinato (ciò che è esperito di volta in volta), bensì con il "se stesso" che diviene *expertus*, e più precisamente con il se-stesso che gioisce. Lo spostamento avverrebbe dunque nell'esperienza stessa della gioia, non più intesa come un "contenuto", ma come la modalità, il "come" in cui si compie la vita dell'io. La domanda su *che cosa* sia la gioia si acuisce e si compie nella domanda su *come* essa sia *avuta* dal se-stesso. Anzi è proprio in questa «situazione di compimento» (*Vollzugssituation*) che si manifesta l'«autentica esistenza» (*eigentliche Existenz*), come un «rinvio radicale al sé, autentica fatticità» (*radikale Verweisung auf das Selbst, eigentliche Faktizität*)¹⁹.

Per paradossale che possa sembrare, è la gioia agostiniana che indica formalmente la più radicale fatticità heideggeriana. E non è un caso che otto anni dopo il corso friburghese che stiamo analizzando, più precisamente nella prolusione accademica su *Che cos'è metafisica?*, Heidegger tornerà a parlare della "gioia" come uno degli stati d'animo che, ben prima di ogni tematizzazione teoretica, ci portano a comprendere in senso originario l'esistenza come rapporto con l'essere, ma com'è noto, rispetto ad essa egli preferirà assumere lo stato d'animo dell'angoscia come il fenomeno più indicativo per il nostro unico possibile rapporto metafisico con l'ente in totalità, che non ricada nelle determinazioni ontiche delle scienze positive, e lo avverta così come esso dilegua nel "niente"²⁰.

Ma torniamo alla lettura di Agostino. Avere la *vita beata* (quale compimento del sé) è *per tutti* – senza eccezione alcuna – almeno il non voler essere ingannati, e più radicalmente la gioia o il piacere che apporta la verità: «Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es» (*Conf. X, 23.33*). Heidegger sottolinea che qui la verità (e la luce con cui essa illumina l'io) non va intesa in senso "metafisico" (greco), ma in senso "esistenziale": tant'è vero che, più che indicare un carattere cosale, la verità costituisce una tendenza o una direzione della vita, così come Agostino attesterebbe nel descrivere quella "direzione di caduta" o di "decadimento" – quasi una forza di gravità esistenziale, come verrà delineata da Heidegger nel corso del semestre successivo su Aristotele²¹ – che consiste nell'odiare la verità (Dio) in nome di ciò che si crede illusoriamente essere il vero: «Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant. Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem» (*Conf. X, 23.34*). E Heidegger commenta: la verità viene odiata quando ad essere in questione non sono delle cose, ma la stessa fatticità della vita; e tuttavia anche in questa posizione erronea, quella che viene amata è sempre la verità²².

Dove l'io ha trovato una verità, li ha trovato Dio: ma questo vuol dire che non è possibile trovare Dio *extra memoriam* (*Conf. X, 24.35*), sebbene Dio non sia alcunché di psichico, bensì il signore della memoria – «Dominus Deus animi» – il quale, rispetto alla mutevolezza degli stati e degli atti dell'animo, o della

mente, rimane «incommutabilis» (*Conf. X*, 25.36). Il dimorare di Dio nella memoria, non va inteso, ancora una volta, in senso oggettivo-contenutistico, bensì nel senso dell'auto-compimento del sé: «dove ti ho dunque trovato, per conoscerti, se non in te stesso sopra di me [*nisi in te supra me*]?» (*Conf. X*, 26.37).

Così, sottolinea Heidegger, «La domanda “dove trovo Dio?” è ribaltata nella discussione delle condizioni dell'esperienza di Dio, e questo va a terminare nel problema “chi sono io stesso?”». Di modo che, quando Agostino appassionatamente esclama «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova» (*Conf. X*, 27.38), la traduzione heideggeriana suonerà: «tardi sono giunto a quel livello della vita fattuale in cui mi sono messo in condizione [*in Stand gesetzt habe*] di amarti»²³.

La drammatica tensione tra l'io e Dio tende a risolversi qui nella irriducibilità del “come” rispetto al “che cosa”. In questo senso, la storicità non può che intendersi come auto-referenza, e l'inquietudine di cui parla Agostino dovrà essere necessariamente ri-tradotta nei termini di una “motilità” che trova il suo paradigma ontologico nel concetto aristotelico di *physis*: l'ente che ha in se stesso il principio del movimento. La “metafisica” di Agostino, in fondo, altro non sarebbe per Heidegger che la “fisica” di Aristotele. Ma per comprendere questo passaggio, dobbiamo ancora compiere un altro passo all'interno della stessa lettura heideggeriana di Agostino.

4. È nell'esperienza della *temptatio* (significativamente descritta, sempre all'interno del X libro delle *Confessioni*, in stretta connessione non solo redazionale ma tematica con la questione della ricerca di Dio nella memoria) che il rapporto tra l'io cercante e il Tu amato e riconosciuto si intensifica come vita. La scoperta agostiniana diviene un vero e proprio invito per l'interpretazione heideggeriana. *Temptatio* – lo ricordiamo – significa al tempo stesso tentazione e prova: «La vita umana sulla terra non è forse una prova? [*numquid non temptatio est vita humana super terram?*]. Chi mai vorrebbe fastidi e difficoltà? Tu ci comandi di sopportarne il peso, non di amarli» (*Conf. X*, 28.39). È qui che, per Heidegger, si mostra il «carattere fondamentale della vita fattuale», e cioè il *curare*, la cura del sé, intesa come un'inquietudine o una preoccupazione, meglio uno strutturale esser-preoccupati (*Bekümmertsein*) riguardo al se stesso²⁴. In questo “curare” l'io si manifesta in tutta la sua originaria gravità: «quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum» (*Conf. X*, 28.39), proprio per non essere pieno di te, Signore, dice Agostino (ma è una motivazione su cui Heidegger tace), io sono un peso per me stesso – ed è questo puro e nudo “pesare” ad emergere nella lettura heideggeriana, sembrerebbe quasi a prescindere dal giudizio che l'Ipponate ci dà riguardo all'origine di questo fenomeno. Il carattere fondamentale della vita fattuale non va dunque inteso come una situazione pregressa che divenga l'oggetto di una preoccupazione esistenziale, e in quest'ultima venga tematizzata ed affrontata; al contrario, è solo nel “curare” che il peso proprio dell'esistere viene a manifestarsi, ed anzi,

in definitiva, esso viene a coincidere con esso, e ne costituisce l'intrinseca dinamica, la vera e propria forza di gravità della vita esistente.

La tendenza primaria della vita, infatti, è quella che Agostino chiama la "dispersione nel molteplice" (*defluxus in multa*), e che Heidegger legge come una dispersione nell'oggettività dei contenuti determinati del vivere; ma *insieme* a tale dispersione, la vita è segnata da quella specifica ripresa che – mediante la "continenza" – riporta nel raccoglimento dell'unità dell'io: ciò che solo permette di "sopportare" (*tolerare*) la prova *che* è la vita a se stessa: «È mediante la continenza che siamo raccolti e ricondotti a quell'unità dalla quale ci siamo allontanati disperdendoci nel molteplice» (*Conf. X*, 29,40). E qui Heidegger sottolinea opportunamente che la *continentia* non può essere intesa e tradotta in un senso negativo, come "astinenza" (*Enthaltsamkeit*), bensì nel suo senso positivo (e letterale) come il "tenersi assieme" (*Zusammenhalten*) dell'io, che è un originario "strapparsi via" (*zurückreißen*) dalla dispersione.

In questo movimento si evidenzia per Heidegger l'intrinseca *storicità* dell'esistenza fattuale, nel senso preciso della "dinamica" e della "conflittualità" (*Dynamik und Zwiespältigkeit*) che ineriscono, anzi che costituiscono la vita come *cura*²⁵: «nelle circostanze avverse rimpiango il benessere, nel tempo del benessere temo le avversità» (*Conf. X*, 28,39). E Heidegger commenta: «Il se stesso è accolto all'interno di un esperire storico – benché spesso lo sia solo "debolmente"». Questa preoccupazione di sé non è qualcosa che mi accada nell'esperienza, ma è essa stessa il compimento dell'esperienza di me (del me stesso). Con la conseguenza – più heideggeriana, che agostiniana – che «il compimento dell'esperienza è di per sé sempre nell'insicurezza»²⁶.

Nell'affronto della *temptatio*, quale esperienza fondamentale del sé (e di compimento del sé) che cerca Dio, Heidegger rinviene le maggiori difficoltà del testo agostiniano, pur escludendo con decisione – e molto opportunamente – che si tratti di difficoltà riducibili a questioni di tipo moralistico o psicologico, e insistendo invece sul fatto che queste difficoltà sono come il punto in cui la sua stessa interpretazione di Agostino – interpretazione non teologica, bensì fenomenologica – deve attestarsi e anche arrestarsi²⁷. In realtà, l'opzione di questo "arresto" metodologico da parte di Heidegger implica – oltre, e forse più che il rispetto per il *confiteri* proprio di Agostino, che è sempre di fronte a Dio e a partire dalla grazia di averlo incontrato – una decisione circa la possibilità (o rispettivamente l'impossibilità) di compimento della vita *come* prova. Non è un caso, infatti, che Heidegger in un passaggio del suo corso identifichi precisamente il *confiteri* con il modo in cui la vita interpreta se stessa nell'esperienza delle tentazioni, rischiando però con questo di risolverlo in un'ermeneutica tutta immanente alla vita (non ai contenuti della vita, ma alla sua interna dinamica), a prescindere da quell'altro, meglio, da quel "tu" di fronte al quale si attua la confessione: un "tu" non negato, certo, da Heidegger in sede interpretativa, ma in qualche modo considerato, e di fatto trattato come ininfluenza circa il significato e l'esperienza della prova stessa.

Nelle tre forme descritte da Agostino nel X libro delle *Confessioni*, e cioè la «concupiscentia carnis», la «concupiscentia oculorum» e l'«ambitio sæculi», la *temptatio* si svela dunque per Heidegger come una condizione assolutamente insuperabile, ossia insuperabile proprio perché assoluta, *ab-soluta* da ogni relazione, che non sia quella di sé a se stesso. La vita – insiste Heidegger – è “peso” (*moles*) a se stessa, è un'esperienza di *molestia* che, considerata in quanto tale, si sottrae ad ogni redenzione. L'“esperienza vissuta” (*Erlebnis*) si attua proprio in questo “appesantimento” o “gravosità” (*Beschwernis*) della vita:

Molestia: appesantimento per la vita, qualcosa che tira giù la vita; e l'elemento autentico dell'appesantimento sta proprio nel fatto che la *molestia* può tirar giù, dove questo “potere” è costituito proprio da ciò in cui di volta in volta si compie l'esperienza²⁸.

Consideriamo per esempio la lettura che Heidegger propone di una forma particolare di concupiscenza della carne, quella riguardante il riemergere nel sonno delle illusorie immagini del piacere sensuale, che – sempre nel sonno – potrebbero addirittura spingere ad un assenso nei confronti di atti cui mai una “coscienza casta” acconsentirebbe nello stato di veglia. «Forse che in quei momenti non sono più io [*numquid tunc ego non sum*], Signore mio Dio?» (*Conf. X*, 30.41), si chiede Agostino: qui mi trovo di fronte ad una differenza tale tra il sonno e la veglia, che sono costretto a chiedermi se sia sempre lo stesso “io” in entrambi i casi, e debbo concludere – più con Heidegger che con Agostino²⁹ – che il contenuto del mio “io” non risiede nella coscienza (*im Gewissen*), bensì nel passaggio (*im Übergang*) dall'involontario al volontario, e cioè dalla seduzione durante il sonno alla decisione durante la veglia. È appunto in questo passaggio che si manifesta un'esperienza della fatticità che è più radicale di tutte le situazioni ontiche ed effettive in cui l'io, la vita esiste: in questa esperienza io cado in me stesso, ri-cado sempre nel mondo del se stesso (*Selbstwelt*); io “sono” e al tempo stesso “non sono” me stesso, il mio essere viene a cadere – e con ciò a fondarsi – in un più originario non-essere.

Non è un caso che Heidegger rubrici questa serie di fenomeni di cui parla Agostino sotto il «problema dell'“io sono”», e che connoti a sua volta l'esser-io come un'esperienza di «discrepanza» (*Zwiespältigkeit*) di essere e non-essere. Lo attesta ancora la lettura di un altro caso illustrato nelle *Confessioni*, e cioè quello delle seduzioni dell'olfatto (*illecebra odorum*), riguardo alle quali Agostino scrive che io posso sempre sbagliarmi nella coscienza delle mie facoltà, per il motivo che queste ultime si trovano coperte da tenebre deplorabili, e quindi restano sempre inaffidabili: e questo è segno del fatto che «ciò che è dentro lo spirito resta il più delle volte nascosto [*occultum*], a meno che non lo riveli l'esperienza [*nisi experientia manifestetur*]» (*Conf. X*, 32.48). Ma ciò che l'esperienza attesta è, appunto, una permanente insicurezza, quella per cui si dice che la vita è tutta una prova (*tota temptatio*), tanto che, «come si può essere diventati da peggiori migliori, così si può sempre anche ridiventare da migliori peggiori». Così Heidegger può concludere:

È dunque in questa direzione dell'esperienza che va originariamente cercato il se-stesso. In tale direzione, e solo in essa, si incontra la *temptatio*. E cioè, nella misura in cui esiste quest'ultima, la vita, *ista vita*, dev'essere esperita così – dove il sé è assunto nella piena fatticità dell'esperire [fintanto che è esperita una tentazione, ottengo questa situazione]³⁰.

“Che cos'è la vita” significa “che cos'è l'esperienza del se-stesso”, come ha mostrato il fenomeno della memoria; ma “che cos'è l'esperienza” significa “che cos'è la tentazione”. E la tentazione agli occhi di Heidegger non significa soltanto che il se-stesso si perde nelle diverse possibilità ontiche che di volta in volta lo seducono, ma più al fondo che la vita o l'esistenza si differenzia sempre in quanto tale da tutti i contenuti ontici per esperirsi come la “prova” del niente che essa stessa sempre può essere. La dispersione nel molteplice non è la causa della fatticità dell'esistere, perché al contrario essa si fonda propriamente su quest'ultima; e a sua volta l'esperienza della *continentia* non consisterà in una presa di distanza dall'esser-fattuale del se-stesso, bensì, all'inverso, nella sua nuda assunzione³¹.

È quanto verrebbe attestato in quella che Agostino presenta come la seconda forma di tentazione, e cioè la *concupiscentia oculorum*, definita «una cupidigia vana e curiosa, che si ammantava del nome di conoscenza e di scienza» (*Conf. X*, 35.54). Heidegger sottolinea a questo proposito che questa concupiscenza degli occhi, e cioè questo “mero voler-vedere” va inteso come un guardarsi attorno nel proprio mondo-ambiente, lì dove il vedere significa «spacciare un oggetto come oggetto»³², diremmo come qualcosa di presente sotto-mano (*vorhanden*), costituito e fissato nella stessa visione con cui esso viene conosciuta. Agostino descrive il primato del vedere mediante la semplice constatazione che la vista, pur appartenendo propriamente agli occhi, viene utilizzata – almeno come espressione linguistica – per tutti gli altri sensi: «Noi non solo diciamo “vedi quanto riluce”, cioè per le sensazioni che solo gli occhi possono avere, ma diciamo anche “vedi che suono, vedi che odore, vedi che sapore, vedi com'è ruvido”» (*Conf. X*, 35.54); e Heidegger rilancia questa descrizione e la radicalizza come quella tendenza oggettivante che accompagna e determina tutte le esperienze fattuali – come poi verrà ripreso all'interno di *Essere e tempo*, nell'analisi del “decadimento” dell'esserci, considerato nella sua “quotidianità”, nella quale risulta decisivo, accanto ai fenomeni della “chiacchiera” e dell’“equivoco”, anche quello della “curiosità”. Quest'ultima «non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, e cioè non si prende cura di “essere per” esso, ma *solamente* di vedere»³³. E anche qui Heidegger farà riferimento al decimo libro delle *Confessioni*, per attingere dalla descrizione agostiniana della concupiscenza degli occhi il paradossale fenomeno di un vedere in cui non solo non si comprende veramente ciò che si vede all'interno del proprio mondo-ambiente (proprio perché si vuole soltanto “vederlo”), ma ci si libera del proprio se-stesso come essere-nel-mondo, e cioè come esser-preso l'ente che si incontra nel mondo, e che è (pre)compreso come utilizzabile.

Il suggello di questa tendenza interpretativa balza però agli occhi allorché Heidegger commenta la terza forma di tentazione, vale a dire l'*ambitio sæculi*, il desiderio delle lodi e degli onori mondani. Agostino la descrive (*Conf. X*, 39.64) parlando di coloro che si compiacciono di se stessi (*qui placent sibi de se*), e con ciò stesso dispiacciono molto a te, Signore (*multum tibi displicent*), dal momento che considerano (1) ciò che è bene come se non lo fosse (*de non bonis quasi bonis*); (2) i beni di Dio come se fossero beni loro (*de bonis tuis quasi suis*); (3) i beni ricevuti da Dio come se fossero stati raggiunti per i loro meriti (*sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis*); (4) i beni ricevuti da Dio per grazia come beni che non vanno goduti in comunione con gli altri, ma riservati gelosamente per sé (*sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam*). E Heidegger da parte sua ritraduce questo estremo fenomeno di *temptatio* che è l'ambizione mondana, come una genuina modalità di compimento dell'esperienza (*Erfahrungsvollzug*) dell'esserci. Il *bonum* di cui si parla qui, infatti, non va inteso quale "dotazione" (*Ausstattung*) del se-stesso, qualcosa che si possieda e si abbia a disposizione, come se si trattasse di uno dei beni mondani oggettivamente presenti, ma come la stessa esistenza, «quest'unico che io stesso sono: non un oggetto cui ineriscano delle proprietà universali, bensì il *come* del "sono" [*das Wie des "bin"*]]»³⁴.

Nella seduzione mondana emerge davanti al se-stesso il «mondo proprio del sé» (*eigene Selbstwelt*), e quello che per Agostino costituiva una drammatica incomprendimento del proprio essere – lì dove il riconoscimento della donazione cede il posto al compiacimento di sé –, in Heidegger diventa paradossalmente il momento in cui è possibile (in senso puramente fenomenologico, s'intende, non in senso valutativo o morale) la più radicale auto-comprensione dell'"io sono", nella sua nuda assegnazione a se stesso³⁵. L'*ambitio sæculi*, in questo modo non è più letta come l'incompiutezza, ma come la piena manifestazione, anzi l'attuazione del se-stesso. È soprattutto commentando la seconda possibilità di questa tentazione – vale a dire il considerare i beni ricevuti da Dio come beni propri, e cioè già da sempre appartenenti e dovuti a se stesso – che emerge, quasi in filigrana, il profilo heideggeriano dell'esserci:

"Verum etiam de bonis tuis quasi suis" [...]: anche se si conosce in modo genuino il carattere del bene, e se al se stesso inerisce un bene genuino ("essere buono": esistere autentico!) – cosa che però, in quanto tale, può essere soltanto di Dio – questo fatto è assunto di fronte a se stessi, come acquistato grazie a se stessi, dato dal sé per se stesso (esserci – esistenza), portato da se stesso in questo stato e in questo stadio dell'esistenza³⁶.

L'estrema "caduta" (*Sturz*) dell'esserci in se stesso, quella che da Agostino viene intesa come una contraffazione, se non come una vera e propria perdita del sé, diviene qui il compimento stesso della faticità, per cui la *molestia* (il peso della prova, la tendenza inarrestabile della "gravità") diventa la possibilità stessa della vita, la possibilità che è la vita: «questa possibilità "cresce"

quanto più la vita vive», e «quanto più la vita perviene a se stessa»³⁷, avendosi nel compimento.

Il fatto che in questo contesto interpretativo la descrizione agostiniana della *temptatio* venga assunta ed enfatizzata a prescindere dal giudizio dello stesso Agostino – il quale considera la tentazione e la prova come interruzione e disconoscimento del rapporto che è all'origine del bene, e che anzi coincide con il bene del sé, e quindi come “peccato” – non è tuttavia casuale, ma risponde ad una precisa opzione metodologica:

la nostra possibilità di interpretazione ha i suoi limiti, poiché il problema del *confiteri* scaturisce dalla coscienza dei propri peccati. La tendenza alla *vita beata*, non *in re*, bensì *in spe*, sorge soltanto dalla *remissio peccatorum*, ossia dalla riconciliazione con Dio. Noi però dobbiamo lasciare da parte questi fenomeni, perché sono assai complessi e richiedono condizioni di comprensione che non si possono raggiungere in questo contesto. Tuttavia, con la nostra riflessione acquisiremo l'elemento fondamentale, nell'ordine della comprensione, per l'accesso a quei fenomeni del peccato, della grazia ecc.³⁸.

Un gesto interpretativo, questo di Heidegger, ribadito con nettezza anche in altri contesti, sempre negli anni Venti: a partire dal programma di una filosofia che, per principio, proprio in quanto auto-interpretazione del se-stesso come pura problematicità o inquietudine, dev'essere fondamentalmente “a-tea” (in senso fenomenologico, s'intende, non in senso ideologico), di cui Heidegger parla nel corso del 1922 sulle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*; sino a giungere alla celebre conferenza del 1927 su *Fenomenologia e teologia*, in cui la delimitazione dell'ermeneutica ontologico-esistenziale rispetto ai concetti teologici della tradizione cristiana arriva a radicalizzarsi, intendendo la filosofia non solo come ciò che mette da parte quei concetti, ma anche come ciò che ne «indica formalmente il contenuto ontico, cioè pre-cristiano», costituendone infine il «possibile correttivo ontologico»³⁹. Ma è quanto già nel corso del 1921 era stato chiaramente suggerito, allorché, evidenziando a mio parere il vero motivo per cui devono essere tralasciati i difficili fenomeni della remissione dei peccati e della riconciliazione, Heidegger aggiunge (cito dagli appunti di Becker):

Comunque, in Agostino la coscienza del peccato, e il modo in cui Dio è presente in essa, si trovano intrecciati in modo peculiare con il neoplatonismo. (Perciò la sua concezione del peccato non [...] può costituire una guida per l'esplicazione fenomenologica del fenomeno “genuino”)⁴⁰.

Agli occhi di Heidegger, dunque, il neoplatonismo di Agostino non consisterebbe in una più o meno legittima assunzione delle categorie greche per poter tradurre in maniera teoretica l'irruzione storica dell'avvenimento cristiano, bensì costituirebbe proprio il contrassegno del permanere di questo avvenimento, oltre la sua prima irruzione. Neoplatonica, in definitiva, sarebbe pro-

prio la concezione del se-stesso come rapporto con altro da sé, e cioè l'azione della *grazia* (ciò che invece nelle *Confessioni* viene ascritto proprio alla novità dell'incontro storico dell'io con Dio attraverso Cristo, rispetto a una concezione tutta "spirituale" ma anche astratta del Logos divino, quale era quella proposta dai «filosofi platonici»⁴¹). Di conseguenza, in maniera altrettanto paradossale, è come se per Heidegger bisognasse liberare Agostino dal neoplatonismo, per interpretarlo in senso aristotelico, giacché è solo in Aristotele che sarebbe salvaguardata la scoperta proto-cristiana della "vita"; e la faticità, una volta strappata dal rapporto che secondo Agostino la costituisce – e nel quale, comunque, anche secondo Heidegger essa è stata scoperta originalmente per la prima volta –, va purificata e assolutizzata rispetto ad ogni identità personale – dell'io e di Dio *insieme*. E pure in questo caso ci troviamo di fronte a una contromossa heideggeriana rispetto alla contestuale tendenza della "filosofia cristiana", e in specie rispetto a quella neo-scolastica tedesca (e friburghese, in particolare) che mirava a ritradurre e sistematizzare il pensiero tomista nelle categorie della metafisica aristotelica, laddove invece qui si tratterebbe di spezzare il filo e di riannodarlo in un'altra maniera, legando cioè Agostino (una volta sciolto dal platonismo) direttamente alla concezione aristotelica della vita⁴².

Anche dalla lettura della *temptatio*, dunque, come già era emerso dalla considerazione della *memoria*, si fa chiaro che la novità agostiniana non è agli occhi di Heidegger alcunché di irriducibile; o meglio, pur essendo irriducibile il suo contenuto – l'esperienza del "tu" che si fa scoprire *come tale* dall'io –, esso viene poi curvato definitivamente nella modalità centripeta, o direi endogena con cui la vita – pura *kinesis* – è in rapporto con se stessa, come radicale auto-referenzialità. Sarà proprio in *Essere e tempo*, e in un passaggio cruciale poi, lì dove si tratta di giustificare l'interpretazione dell'esserci come "cura" (*Sorge*), che Heidegger enuncerà la sua traiettoria ermeneutica da Agostino ad Aristotele:

Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'esserci a proposito della cura si è rivelata all'autore in occasione del tentativo di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica⁴³.

Ciò che è nato, nel senso pienamente storico di ciò che è incominciato come *grazia* (cioè come un esser-donato del sé che non si può ricondurre compiutamente al sé) viene ad essere identificato come *physis*, ma certamente non come un semplice ritorno alla situazione pre-cristiana del vivente, bensì nella pretesa di offrire una più radicale o più "compiuta" interpretazione della scoperta cristiana – e cioè storica – della vita. Certo, a Heidegger non sfugge che nell'esperienza dei (primi) cristiani – come Paolo e Agostino attestano – avviene la scoperta che «il compimento supera la forza dell'uomo», e che anzi nemmeno «è pensabile in base alle proprie forze». Solo che questo non può

affatto risolversi, in direzione contraria, tramite un mero ricorso a Dio, considerato in maniera impropria – anzi “blasfema” – come ciò in cui si vuole «trovare “un sostegno”» (“*einen Halt*” *haben*), perché una tale soluzione al massimo porterebbe a formarsi una «visione cristiana del mondo» (vale a dire a «un autentico controsenso»), e quindi rappresenterebbe un arresto, piuttosto che un compimento della vita fattuale⁴⁴. Ma secondo Heidegger, per salvare l’essere “ricevuto” del se-stesso, e dunque la sua fatticità, bisogna far vedere che il compimento dell’esistenza altro non è che la sua *impossibilità* a compiersi. Qui sta il punto drammatico nella vicenda interpretativa heideggeriana rispetto alla scoperta di Agostino: la donazione del sé non solo dev’essere lasciata ontologicamente differente rispetto a *ciò che* viene donato (rispetto al dato!), pena la sua riduzione ai significati ontico-mondani, ma dev’essere liberata, per così dire, anche dal donatore, giacché il destino inevitabile del se stesso in rapporto a chi lo dà (Agostino è esplicito: in rapporto a chi lo “crea”, cioè al padre di una generazione) è quello di renderlo un appoggio ormai estrinseco rispetto alla vita. In questa sospensione ontologica, il rapporto – quale fenomeno peculiare della vita del sé – alla fine dovrà fare a meno dei rapportantesi: non solo il “tu”, ma anche l’“io” tornano ad essere impossibili, e non a dispetto dell’esperienza di Agostino ma – questa l’aporia irrisolvibile da parte di Heidegger – in virtù di essa.

5. Per concludere, vorrei accennare brevemente all’esplicitarsi del passaggio che si compie in Heidegger dall’inquietudine della vita agostiniana, interpretata come pura fatticità, alla determinazione di questa fatticità nei termini aristotelici di una cinetica dell’esistenza.

Tra le diverse attestazioni dell’intensa e appassionata lettura heideggeriana di Aristotele negli anni Venti, ne scelgo solo due, ma particolarmente indicative del percorso che ho cercato di individuare sino ad ora, vale a dire il cosiddetto *Natorp-Bericht*, redatto da Heidegger nel 1922 (quindi solo un anno dopo il corso su Agostino e in contemporanea con un corso del 1921/22 dallo stesso titolo, cioè *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*) come programma di lavoro in vista di un’ampia ricerca sullo Stagirita, poi non più pubblicata, ma che contribuì alla sua chiamata presso l’Università di Marburgo (1923), e un corso universitario sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, tenuto appunto a Marburgo nel 1924.

Nel *Natorp-Bericht* è a tema proprio la possibilità di un’auto-interpretazione della vita, non come una tematizzazione teoretica sull’esistenza, ma come il modo più appropriato con cui l’esserci esiste. E una volta scoperto che quest’ermeneutica della fatticità è sempre già orientata e tacitamente guidata da ben precise «tendenze interpretative» (più esattamente, come già visto, dall’«interpretazione greco-cristiana della vita»), bisognerà individuare nella *De-struktion* della sua storia non solo il mezzo più adeguato per dissodare (*auflockern*) un terreno induritosi e riappropriarsi delle motivazioni logico-ontologiche

fondamentali del vivere, ma una modalità strutturale – una *motilità* originaria – con cui la vita vive se stessa⁴⁵. E Aristotele costituisce proprio uno dei campi privilegiati di questo dissodamento, non solo per ragioni storico-filosofiche (per esempio per il fatto che sono sue le categorie da cui è intessuto ancora il nostro linguaggio), ma per un motivo ben più essenziale, cioè per il fatto che nel pensiero aristotelico accade la più decisiva – anche se non ancora compresa in tutta la sua portata – auto-interpretazione della vita nei termini del “movimento”.

Di qui un’attenzione particolare – oltre a quella per la *Metafisica* e per l’*Etica Nicomachea* – rivolta alla *Fisica*, la quale a mio modo di vedere costituisce una sorta di ultimo orizzonte problematico all’interno del quale si posizionano tutte le interpretazioni heideggeriane di Aristotele, qualcosa come una posizione fondamentale (quella appunto che identifica l’interpretazione stessa come movimento dell’esserci) che apre la prospettiva di tutti gli altri problemi. Se è certamente vero – come peraltro si può desumere anche solo dall’elenco dei corsi e dei seminari tenuti da Heidegger negli anni Venti tra Friburgo e Marburgo⁴⁶ – che egli per esempio ha intensivamente dedicato la sua attenzione ad opere quali la *Retorica* e il *De Anima*, resta il fatto che è nella ricerca sulla *physis* che va ricercata «l’acquisizione delle categorie primarie che poi Aristotele applica nella sua ontologia»⁴⁷.

Se infatti, come leggiamo ancora nel *Natorp-Bericht*, per comprendere i punti di svolta decisivi, a livello ontologico, nella storia dell’antropologia occidentale «bisogna disporre di un’interpretazione concreta della filosofia aristotelica, orientata in base al problema della fatticità, cioè in base a un’antropologia fenomenologica radicale», ciò è possibile, ed anzi necessario, per il fatto che «nella sua *Fisica* Aristotele guadagna, in linea di principio, una nuova posizione fondamentale, da cui derivano la sua ontologia e la sua logica», e che si concentra su quel *zentrales Phänomen* che è «l’ente nel come del suo essermosso»⁴⁸. In altri termini, se è vero che all’interno di questa posizione fondamentale va individuato il senso in base al quale si esperisce e si interpreta l’essere-uomo, vale a dire “l’essere in vita” (*im Leben Sein*) dell’esserci; allora sarà solo in questo contesto ontologico che può rendersi accessibile, concepibile e definibile (*zugänglich, faßbar und bestimmbar*) il significato dominante dell’essere. E dunque, ancora una volta:

Le ricerche il cui oggetto viene esperito e inteso nel suo carattere di essermosso – un carattere nel quale è già sempre dato insieme qualcosa come il movimento – debbono rendere possibile l’accesso alla fonte genuina dei motivi dell’ontologia aristotelica. Una tale ricerca è svolta nella *Fisica* di Aristotele⁴⁹.

Solo nel movimento della vita fattuale, intesa come “curare”, cioè nell’aver a che fare con ciò che si incontra nel proprio mondo-ambiente, decedendo continuamente nelle occupazioni mondane e *insieme* nel contro-movimento dell’esistenza, vale a dire in quell’inquietudine o preoccupazione per il

proprio sé in cui ne va del proprio autentico essere – solo in questa motilità, dicevo, si può comprendere il senso dell'essere⁵⁰.

Sarebbe interessante (ma in questa sede posso soltanto segnalarlo) seguire il modo in cui la posizione fondamentale acquisita nella *Fisica* sottenda e attraversi le interpretazioni heideggeriane delle diverse strutture ontologiche e delle plurivoche esperienze del pensiero aristotelico. Basti accennare, rimanendo sempre al contesto esemplificativo del programma del 1922, a come Heidegger interpreta le virtù dianoetiche di cui Aristotele parla nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, e in particolare il rapporto tra la *phronesis*, la *sophia* e il *nous* seguendo come filo conduttore «l'essere della vita [...] considerato come una motilità che ha in se stessa il suo decorso [*als an ihm selbst ablaufende Bewegtheit*]», e che si compie di volta in volta secondo il movimento peculiare di ciascuna delle virtù, intese queste ultime quali «disposizioni che possono attuare una genuina custodia dell'essere»⁵¹. Ma ci si potrebbe anche riferire all'interpretazione che Heidegger prospetta dei libri VII-IX della *Metafisica*, nei quali Aristotele giungerebbe a una determinazione ontologica della *dynamis* e dell'*energheia*, proprio attraverso un'esplicitazione del piano ontologico del movimento (*kinesis*) e di ciò che dal movimento si è originato come “mosso” (*poiesis*, *praxis*). E così ogni volta bisognerà riportare il senso dell'essere che il *logos* determina nelle categorie (e che si è successivamente fissato nel senso della “realtà” e dell’“effettività”) alla motilità peculiare della vita dell'esserci, costituita come un aver a che fare (*Umgang*) con il proprio mondo-ambiente (*Umwelt*), e come una “produzione” dell'ente in esso⁵².

Nel corso marburghese del 1924 Heidegger commenterà alla lettera il III libro della *Fisica* aristotelica, lì dove emerge la definizione del movimento quale atto (o *entelecheia*) di ciò che è in potenza in quanto è in potenza⁵³, e quella secondo cui il movimento è l'entelechia del mobile in quanto mobile. Nella lettura heideggeriana viene sottolineato particolarmente il passaggio del terzo capitolo, quando Aristotele affronta l'aporia logica che nascerebbe dal considerare il movimento come ciò che si esercita, anzi come ciò che propriamente “è” nel mobile. La *kinesis* è un fenomeno tale che in un unico atto – in un'unica *entelecheia* – si trovano sia il motore (l'agente) che il mosso (il paziente), di modo che il movimento può essere pensato come la distanza, unica, che segna l'intervallo tra due punti (l'uno e il due o la via che collega Tebe e Atene): una medesima distanza che può essere percorsa indifferentemente dall'uno o dall'altro dei due termini⁵⁴. In senso logico noi dobbiamo riconoscere che, sebbene i due movimenti (quello della *poiesis* e quello della *pathesis*) siano diversi tra loro, devono tuttavia essere pensati entrambi in un medesimo soggetto. Ma azione e passione ineriscono insieme in uno stesso soggetto, giacché nel movimento il motore è sempre motore di un mosso, ed il mosso è sempre mosso da un motore.

Questa co-appartenenza del motore e del mosso attira in maniera significativa l'attenzione heideggeriana: «*Poiesis* e *pathesis* sono determinazioni di un

ente unitario, e questo esiste [*da ist*] nel modo dell'essere-in-movimento». Un tale fenomeno risulta chiaramente agli occhi di Heidegger come il culmine di tutta un'elaborazione del senso dell'essere, un senso che nasce in un'«esperienza ancora inespressa dell'esserci [*Dasein*] del mondo e della vita»⁵⁵. Il movimento, come unità di attuazione del motore e del mosso, è una traccia essenziale per comprendere l'essere della vita come auto-compimento del sé e l'essere degli enti come presenza:

L'ente in movimento è stato determinato come presenzialità [*Gegenwärtigkeit*] dell'ente nel suo poter-essere [questa la traduzione heideggeriana di *energeia* o *entelecheia* e di *dynamis*]. *Kinesis* determina anche il “ci” [di esserci o esistere: il *Da di Dasein*] dell'ente in movimento, del mosso. Ma il mosso (cfr. *pros ti*) è essere in rapporto al motore, nel con-esserci di un *kinoun* e di un *kinetikon*. Ma come va determinato il “ci” di quest'ultimo con l'ente in movimento che co-esiste con esso in quanto mosso?⁵⁶.

Non si tratterà – come sappiamo – di due tipi diversi di *energeia*, cioè di “presenzialità” dell'ente che si attua, ma di un'unica attuazione:

un'unica e medesima [presenza], la quale – a patto di essere compresa in questo modo – costituisce il senso correttamente inteso del “ci” dell'ente in movimento, dell'ente moventesi (*physei onta*, moventesi a partire da sé) [...]: esser-presente nel “ci” – portare nel “ci”, muovere. Il motore e il mosso sono *nel medesimo “ci”*. [...] Esser-mosso è essere nel con-esserci [*Mitdasein*] del motore⁵⁷.

Il movimento della vita può dunque implicare costitutivamente, e cioè comprendere, l'essere dell'ente, in quanto quest'ultimo appartiene all'essere auto-moventesi della vita stessa. Ecco la mossa heideggeriana: quello che Aristotele descrive come l'essere dell'ente di natura viene ascrivito alla costituzione del sé, alla vita dell'esserci; e l'esserci, come essere-nel-mondo, diviene a sua volta l'orizzonte interpretativo ultimo per comprendere l'essere dell'ente e il senso stesso dell'essere⁵⁸. Avere in sé l'origine e il principio del movimento (la vita, l'esserci, l'esistenza) coincide con la più radicale significazione ontologica, quella nascosta dinamica che sottende tutta la storia dell'ontologia. La scoperta e l'acquisto propri di Agostino vengono letteralmente messi in movimento, non più però a partire dalla loro irruzione storica, ma anzi sciolti dall'evento della loro provenienza. E così il rapporto drammatico con l'origine – ciò che per Agostino significa essenzialmente “vivere” nella scoperta del “tu” – si ribalta nell'impossibilità dell'origine come unico senso della vita dell'esserci: l'ente che si “muove” a partire da se stesso.

¹ Rimando solo a Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles (Cal.) 1993 (in part. parte I, cap. 2) e ad A. Fabris, *L'ermeneutica della*

fatticità” nei corsi freiburghesi dal 1919 al 1923, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 59-111.

² Cfr., solo a livello esemplificativo, due dei primi corsi friburghesi: M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1921/22), “Gesamtausgabe” (= GA) Bd. 61, hrsg. v. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, p. 130 (trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990, p. 160) e *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), GA Bd. 63, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt am Main 1988, pp. 15 ss. (trad. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1992, pp. 24 ss.).

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, 1977¹⁴, pp. 43-44 (nuova edizione italiana a c. di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 62).

⁴ Aurelio Agostino, *Confessionum libri tredecim – Le confessioni*, testo latino dell’ed. Skutella riveduto da M. Pellegrino, trad. it. e note di C. Carena, Citta Nuova (“Nuova Biblioteca Agostiniana”), Roma 1993⁶, qui X, 16.25.

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4, p. 16 (trad. it. p. 24).

⁶ Ivi, § 2, p. 10 (trad. it. p. 19). – Sul “domandare” come dinamica di fondo dell’intero percorso di *Sein und Zeit* cfr. C. Esposito, *Il periodo di Marburgo (1923-28) ed “Essere e tempo”: dalla fenomenologia all’ontologia fondamentale*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, pp. 113-166 (in part. pp. 115 ss.) e C. Esposito / A. Marini / C. Sini / G. Vattimo / V. Vitiello / F.-W. von Herrmann, *Dialogo su “Essere e tempo”*, a c. di C. Bonaldi ed E.S. Storace, Albo Versorio, Milano 2003, pp. 19-24.

⁷ M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, hrsg. v. C. Strube, in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Bd. 60, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, pp. 158-299 (trad. it. di G. Gurisatti, a c. di F. Volpi: *Agostino e il neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, pp. 205-379. Utilizzerò questa traduzione, avvertendo però che qui e là essa sarà leggermente modificata). – Una messa a fuoco sintetica dell’interpretazione heideggeriana delle *Confessiones* si trova in F.-W. von Herrmann, *Die “Confessiones” des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers*, in *Heidegger e i medievali*, vol. 1 di “Quaestio. Annuario di storia della metafisica”, a cura di C. Esposito e P. Porro, Brepols-Pagina, Turnhout-Bari 2001, pp. 113-146.

⁸ Le pagine che seguono riprendono alcune considerazioni che ho cercato di sviluppare in precedenti interventi: cfr. C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità* (Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia), a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Institutum Patristicum “Augustinianum”, Roma 1993, pp. 229-259; Id., *Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*, in *“Herkunft aber bleibt stets Zukunft”. M. Heidegger und die Gottesfrage*, hrsg. v. P.-L. Coriando, Klostermann (“Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe”, Bd. 5), Frankfurt a.M. 1998, pp. 199-223; Id., *Martin Heidegger. La memoria ed il tempo*, in *Agostino nella filosofia del Novecento*. Vol. I: *Esistenza e libertà*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Città Nuova, Roma 2000, pp. 87-124; Id., *L’essere, la storia, la grazia in Heidegger*, in *Nichilismo e redenzione*, a c. di R. Bruno e F. Pellicchia, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 184-207.

⁹ *Conf.* X, 7.11-X, 8.12.

¹⁰ Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA Bd. 60, p. 182 (trad. it., pp. 237-238).

¹¹ Ivi, rispettivamente pp. 187 e 182 (trad. it., pp. 243 e 238).

¹² Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), GA Bd. 58, hrsg. v. H.-H. Gander, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 59 ss., 253; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), GA Bd. 59, hrsg. v. C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, pp. 52-54; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, GA Bd. 61, p. 171 (trad. it., p. 200); *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21), hrsg. v. M. Jung und T. Regehly, in *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, GA Bd. 60, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, pp. 3-156, qui pp. 31 ss., 63.

¹³ Id., [*Natorp Bericht* (1922) =] *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, hrsg. v. H.-U. Lessing, “Dilthey Jahrbuch”, 6 (1989), pp. 237-269, qui p. 244 (trad. it. di G. P. Cammarota e V. Vitiello: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, “Filosofia e Teologia”, 4 [1990], pp. 496-532, qui p. 504). Segnalo una nuova edizione critica del testo, a c. di G. Neumann presso Reclam, Stuttgart 2003.

¹⁴ Id., *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA Bd. 60, p. 188 (trad. it., p. 245).

- ¹⁵ Ivi, p. 188 (trad. it., p. 245).
- ¹⁶ Ivi, p. 189 (trad. it., p. 246).
- ¹⁷ Ivi, rispettivamente pp. 190-191 e 192 (trad. it., pp. 248 e 249-250).
- ¹⁸ Cfr. ivi, p. 193 (trad. it., p. 251).
- ¹⁹ Ivi, pp. 195 e 196 (trad. it., pp. 253 e 254).
- ²⁰ Id., *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA Bd. 9, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 110 (trad. it. a c. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 66).
- ²¹ Cfr. Id., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, GA Bd. 61, pp. 131 ss. (trad. it., pp. 161 ss.). Ma si veda anche il *Natorp-Bericht*, p. 238 (trad. it., pp. 497-498).
- ²² Cfr. Id., *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA Bd. 60, p. 201 (trad. it., p. 260).
- ²³ Questa e la prossima citazione: ivi, p. 204 (trad. it., pp. 263-264).
- ²⁴ Ivi, pp. 205-206 (trad. it., pp. 264-265).
- ²⁵ Cfr. ivi, p. 207, nota 14 (trad. it., p. 267, nota 4). Per quanto riguarda la dimensione della "storicità" della vita, che in questa sede non ho la possibilità di analizzare come si dovrebbe, rimando a C. Esposito, *Storia e fenomenologia del possibile*, seconda ed. riveduta e ampliata, Levante, Bari 2003, parte II, capp. 1 e 2.
- ²⁶ Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 208 e 209 (trad. it., pp. 268 e 269).
- ²⁷ Cfr. ivi, pp. 209-210 (trad. it., p. 270).
- ²⁸ Ivi, p. 242 (trad. it., p. 308). Il passo è contenuto in un paragrafo intitolato significativamente «*Molestia* – la fatticità della vita».
- ²⁹ Per quel che segue cfr. ivi, pp. 212-214 (trad. it., pp. 273-275).
- ³⁰ Ivi, p. 217 (trad. it., p. 279). La frase in parentesi quadre è riportata in una nota a margine del testo.
- ³¹ Nel linguaggio che poi Heidegger utilizzerà in *Essere e tempo*, potremmo dire che le possibilità di "decadimento" (*Verfallen*) dell'esserci si fondano originariamente nel suo costitutivo "esser gettato" (*Geworfenheit*): Heidegger, *Sein und Zeit*, § 38: «Das Verfallen und die Geworfenheit», pp. 175 ss. (trad. it. modificata, pp. 214 ss.).
- ³² Id., *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 224 e 225 (trad. it., pp. 287 e 288).
- ³³ Id., *Sein und Zeit*, § 36, p. 172 (trad. it. modificata, p. 211).
- ³⁴ Id., *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 238 (trad. it., p. 305).
- ³⁵ Sulla scoperta della *Selbstwelt* da parte del cristianesimo primitivo (*Urchristentum*), in cui Agostino – dopo Paolo, e seguito da Bernardo di Chiaravalle, Bonaventura, Eckhart e Taulero, sino a Lutero e Kierkegaard – viene considerato come una di quelle "potenti eruzioni" che hanno rivoluzionato il paradigma della "scienza antica", spostando «il centro di gravità della vita fattuale e del mondo della vita nel mondo del sé», cfr. Id., *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20), GA Bd. 58, pp. 61-62 e 205.
- ³⁶ Id., *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 238-239 (trad. it., p. 305).
- ³⁷ Ivi, p. 242 (trad. it., 308).
- ³⁸ Ivi, p. 283 (trad. it., pp. 360-361). Si tratta di un brano dagli appunti presi durante il corso da Oscar Becker. – Analoga situazione si presenta nel corso del 1920/21, a proposito dell'esperienza protocristiana del tempo, così come emerge nel concetto paolino del *kairòs* riguardo all'attesa della seconda venuta di Cristo (I Tes. 5, 2-3): «Il cristiano ha la coscienza che questa fatticità non può essere conquistata con le proprie forze, ma proviene da Dio – fenomeno dell'azione della grazia». Ma, d'altra parte, per seguire sino in fondo il compimento della vita in Paolo, si dovrà «lasciare completamente da parte il contenuto dell'annuncio», vale a dire «Gesù stesso in quanto Messia» (M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, GA Bd. 60, p. 121 e p. 116 [trad. it., pp. 164 e 158-159]).
- ³⁹ Cfr. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, GA Bd. 61, p. 197 (trad. it., p. 224); Id., *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, GA Bd. 9, p. 66 (trad. it. a c. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, p. 22).
- ⁴⁰ Id., *Augustinus und der Neuplatonismus*, GA Bd. 60, pp. 283-284 (trad. it., p. 361).
- ⁴¹ Sulla scoperta e sul rapporto di Agostino con i "filosofi platonici", cfr. esplicitamente il passaggio di *Conf. VII*, 9.13 ss. È significativo, a mio parere, che Heidegger non prenda in considerazione questo documento come rilevante in ordine al tema "Agostino e il neoplatonismo".
- ⁴² Cfr. Heidegger, *Natorp-Bericht*, pp. 250-251 (trad. it., pp. 511-513).

⁴³ Id., *Sein und Zeit*, § 42, p. 199 (trad. it., p. 309).

⁴⁴ Id., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA Bd. 60, p. 122 (trad. it., p. 164-165).

⁴⁵ Cfr. Id., *Natorp-Bericht*, p. 249 (trad. it., pp. 510-511).

⁴⁶ Cfr. l'Elenco dei corsi e dei seminari heideggeriani in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, pp. 325-345.

⁴⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), GA Bd. 18, hrsg. v. M. Michalski, Klostermann, Frankfurt am Main 2002, p. 284. – A questo riguardo saranno da vedere le considerazioni contenute in M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (SS 1922), GA Bd. 62, hrsg. v. G. Neumann, Klostermann, Frankfurt am Main 2005 (in cui però il riferimento alla *Fisica* si limita ai capp. 1-4 del I libro, e in particolare alla critica aristotelica nei confronti degli Eleati).

⁴⁸ Id., *Natorp-Bericht*, p. 251 (trad. it., p. 513). – Occorre ricordare che, se qui il discorso verte sull'antropologia, essa va compresa sempre a partire dal suo carattere "fenomenologico radicale": non è un caso che Heidegger già in questi anni non utilizzerà più neanche il termine di "antropologia" (finendo anzi per stigmatizzarlo nettamente), ma parlerà di un'"ermeneutica della fatticità" (cfr. il corso omonimo del 1923) e di un'"analitica dell'esistenza" (appunto distinta da ogni antropologia: cfr. *Sein und Zeit*, § 10). Sul passaggio poi dall'idea di un'"antropologia filosofica" a quella di una "metafisica dell'esserci", cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA Bd. 3, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1991, §§ 36 ss. (trad. it. di M.E. Reina, riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981).

⁴⁹ Id., *Natorp-Bericht*, pp. 253-254 (trad. it., p. 515).

⁵⁰ Cfr. ivi, p. 245 (trad. it., p. 505). – Vale forse la pena osservare la presenza qui di due motivi agostiniani, la caduta dispersiva nelle occupazioni mondane e l'inquietudine come carattere costitutivo della vita. Solo che in entrambi i casi la scelta interpretativa di Heidegger è nettamente riconoscibile: la dispersione non è la perdita di sé, ma è la strutturale modalità della vita, per cui il riprendersi nel contromovimento della cura non è qualcosa di altro da quella dispersione, ma la sua assunzione come radicale impossibilità dell'esserci (in termini heideggeriani, il suo strutturale avere la morte). E la preoccupazione inquieta di sé non è attesa di compimento, ma compimento essa stessa nella sospensione ontologica della fatticità assoluta. – A questo proposito bisogna rinviare senz'altro alla densissima analisi fenomenologica di questo movimento della caduta e contromovimento dell'esistenza che Heidegger – sempre in un diretto contesto aristotelico – propone nel corso del 1921/22, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, GA Bd. 61, pp. 117 ss. (trad. it., pp. 147 ss.).

⁵¹ Id., *Natorp-Bericht*, pp. 260 e 255 (trad. it., pp. 523 e 516).

⁵² Ivi, pp. 267 e 268 (trad. it., pp. 530-531 e 532). – Sul tema vedi F. Volpi, *L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di "Essere e tempo"*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 215-252.

⁵³ Rispettivamente Arist., *Phys.* III 1, 201a 10-11 e 2, 202a 7-8.

⁵⁴ Cfr. ivi III 3, 202a 15ss., 202b 11ss.

⁵⁵ Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA Bd. 18, pp. 328 e 392.

⁵⁶ Ivi, pp. 392-393.

⁵⁷ Ivi, p. 393.

⁵⁸ «La questione del *ti to on* è ricavata dalla determinazione della *poiesis* e dell'*esserci-presente* – *poiesis* come essere-nel-mondo in senso primario, *praxis*» (Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA Bd. 18, p. 329).

Adriano Ardovino

Dal vivere all'essere
Heidegger e il problema della fatticità
tra λόγος τῆς ζωῆς e λόγος τοῦ ὄντος *

Non si deve ritenere illuministicamente che lo spirito si lasci sezionare in ontologie (GA 58, 160)
La vita è presente a se stessa fatticamente nel volgersi via da sé (NB, 24; 505)
L'essere è essenzialmente in quanto si volge via dalla sua essenza, rivolgendosi ad essa con la dimenticanza di essa (GA 79, 69; 95)
L'«accadere» della svolta [...] «è» l'essere in quanto tale (VR, XXI)
L'essere scompare nell'evento (ZSD, 22; 128)
[...] a partire dall'evento diventa necessario condonare al pensiero la differenza ontologica (ZSD, 40-41; 147)
Con l'essere scompare anche la differenza ontologica (GA 15, 366; 139)
Il nulla della vita fattica è [...] il non-avvento di se stessa (GA 61, 148; 177)
[...] la negazione ha un originario primato rispetto alla posizione (NB, 27; 506)
Esistenza e fatticità non dicono il medesimo [...] (NB, 245-46; 506)
[...] esistenza e fatticità si basano sul «non» (GA 61, 148; 177)
Il senso del «non» può essere capito solo grazie al contesto storico (GA 60, 109; 151)
L'esperienza fattica della vita è storica (GA 60, 80; 118)
La religiosità protocristiana si dà nell'esperienza fattica della vita [...]: essa è propriamente questa stessa esperienza (GA 60, 82; 121)
[...] in che modo il tempo stesso è la condizione di possibilità della negatività in generale? [...] il «non» o la sua essenza, la negatività, possono essere idoneamente interpretati soltanto a partire dall'essenza del tempo (GA 24, 443; 299)
L'esperienza cristiana vive il tempo stesso (GA 60, 82; 121)
La religiosità cristiana vive la temporalità in quanto tale (GA 60, 80; 118)

L'edizione completa degli scritti e dei corsi di Martin Heidegger ha segnato in profondità la ricerca degli ultimi trent'anni. Attualmente, non suona più una provocazione parlare dell'incompiuto *Essere e tempo* come di un testo sostanzialmente occasionale e composto sotto l'incalzare di circostanze esterne¹. Sulla base dei documenti si è inoltre reso evidente che il luogo del pensiero di Heidegger era la comunicazione didattica e non la forma-trattato, non a caso mai più praticata dopo *Essere e tempo* e palesemente sostituita, dopo la rimozione dall'insegnamento nel 1945, dalla forma-saggio e dalla pubblicazione delle conferenze. Gli stessi fondamentali scritti redatti tra il 1936 e il 1944 –

tra cui i *Contributi alla filosofia* – nel tentativo di riformulare la questione dell'essere a partire dall'*Ereignis* somigliano piuttosto a una serie di annotazioni e di estratti dei corsi universitari. Fu in ogni caso lo stesso Heidegger a decretarne la sorte di inediti.

Premesso questo, si possono e si debbono compiere ancora molti passi in direzione di una storicizzazione integrale del pensiero heideggeriano. Posto che storicizzare un pensiero non significhi eludere la critica o meglio la discussione dei suoi nodi teorici, la messa in luce dell'evoluzione e delle linee di fondo di qualsiasi proposta filosofica costituisce al contrario il vertice stesso della critica e perciò della comprensione. Ogni costruzione teoretica è già in se stessa storia. Il passo che qui si propone di compiere è quello di rileggere il pensiero di Heidegger in base al 'fuori campo' o al 'fuori testo' della cosiddetta *Seinsfrage*. Non si tratta semplicemente di una 'contestazione', pur metodologicamente legittima, dell'altrettanto legittima e autorevole autointerpretazione di Heidegger, che vide nella *Seinsfrage* l'unico filo conduttore del proprio pensiero. Si tratta bensì di un'analisi documentale in senso stretto. E la domanda che guida tale analisi è la seguente: il pensiero di Heidegger si identifica davvero integralmente con la 'posizione' del problema dell'essere? Oppure vi sono al suo interno elementi che eccedono tale problema e che ne rendono palesi le insufficienze proprio perché lo eccedono e forse lo precedono?

Per tentare di rispondere confermando la seconda alternativa, occorrerebbe in primo luogo tracciare una ricostruzione del pensiero di Heidegger a partire dai punti di crisi e di svolta dell'ontologia trascendentale di *Essere e tempo*. Dagli anni '30 in avanti, la crisi e l'incompletezza di quell'opera viene proiettata sull'ontologia occidentale nel suo insieme. La *Seinsfrage* comincia a destrutturarsi in *Seinsgeschichte*, innescando il movimento in base al quale l'interrogazione ontologico-trascendentale dell'essere transita nel pensiero dell'evento (cioè nella storia), riconoscendo bensì nella trascendenza metafisica un erramento, ma un erramento necessario e non descrivibile in termini di mero superamento, bensì di remissione. La successiva barratura del *Sein* ne *La questione dell'essere* del 1955 – ossia la messa in croce di ogni ontologia –, è soltanto l'episodio graficamente più macroscopico di tale dinamica. Già nel corso estivo del 1931 Heidegger espone pubblicamente le motivazioni che lo inducono a mettere da parte i termini «fenomenologia» e «ontologia». Ma sarà nel 1962, nella conferenza intitolata *Tempo ed essere* e poi nel protocollo seminariale che ne seguì, che Heidegger proporrà di pensare l'eclissarsi (*verschwinden*) dell'essere nell'*Ereignis*, confessando contestualmente la radicale necessità di condonare (*erlassen*) al pensiero la stessa differenza ontologica². Svanendo insieme all'essere, la differenza si palesa in modo esplicito come un «sentiero interrotto»³.

È proprio con il condono della differenza che si compie la svolta in base alla quale il pensiero di Heidegger si rivolge all'inizio, non soltanto all'inizio del pensiero occidentale, in cui la differenza, in fondo, non è mai realmente accaduta, bensì all'inizio del proprio stesso pensiero, quell'«ermeneutica del-

la fatticità» in cui Heidegger sintetizzava pubblicamente il proprio programma filosofico a conclusione della libera docenza friburghese (1919-1923). La filosofia si dava infatti come «ermeneutica dell'oggi» e la sua indagine sulla «fatticità della vita» si vincolava preliminarmente ad un'interpretazione della 'nostra' condizione storica. Ogni articolazione categoriale e concettuale si misurava cioè a partire dalla storia.

In *Essere e tempo* (1927), però, Heidegger definisce ormai la filosofia nei termini di un'«ontologia fenomenologica universale»⁴, ovvero un'«ontologia fondamentale da cui soltanto tutte le altre possono scaturire»⁵. Questa ontologia – e quindi la filosofia in quanto tale – si costituisce bensì prendendo le mosse da un'«ermeneutica dell'esserci» (coincidente con un'«analitica dell'esistenza») ⁶, tuttavia non si identifica più con essa, perché non si risolve più in essa. Il termine «ermeneutica» era stato mutuato da Dilthey. Il termine «analitica» viene mutuato invece da Kant, col quale Heidegger si misura in modo approfondito negli anni della docenza marburghese, di poco precedenti l'uscita di *Essere e tempo*. Riformulata come analitica, l'ermeneutica viene 'ridotta' a prodromo di un'ontologia interessata al problema dell'essere in generale. L'ermeneutica della vita cessa così di coprire l'intera latitudine programmatica della filosofia, per 'retrocedere' a punto d'avvio. Che senso ha, per l'ermeneutica, farsi punto d'avvio di un'ontologia di principio? Che cosa implica la transizione dalla vita all'esserci, dalla fatticità all'esistenza? Si può parlare di una 'retrocessione' dell'ermeneutica dell'oggi in seno ad una più ampia prospettiva ontologico-strutturale?

Sì e no. A ben guardare, infatti, nell'ultimo corso friburghese del 1923 l'espressione «ermeneutica della fatticità» costituiva già un sottotitolo, e per così dire una riformulazione, del termine «ontologia», che era il titolo vero e proprio del corso. Resta istruttivo il fatto che le lezioni, in origine, dovessero intitolarsi «Logica». Ma di fronte all'utilizzo del medesimo titolo da parte di un collega più anziano, Heidegger ritenne di sostituirlo con «Ontologia». Nel 1923 ontologia, logica ed ermeneutica sono espressioni tendenzialmente equivalenti. Se si assumesse quindi in modo puntuale il '23 come termine di confronto rispetto al '27, non si potrebbe parlare a rigore di una vera e propria 'retrocessione' dell'ermeneutica a favore dell'ontologia. Bensì, tutt'al più, di un'equivalenza spezzata.

Il discorso sulla retrocessione si avvalora e si conferma man mano che si risale più indietro verso i primissimi corsi degli anni '20. Impostare un simile risalimento storico e teorico equivale a porre la questione del senso e dell'evoluzione dei concetti di «fatticità» e di «vita fattica». Prima di restituirne brevemente il destino, occorre osservare che nello stesso corso del 1923 l'espressione «vita fattica» – al centro dell'ermeneutica heideggeriana tra il 1920 e il 1921/22 –, viene ormai dichiarata equivalente al termine «esserci», chiarito a sua volta come «essere in un mondo».

Nel 1923, dunque, l'ermeneutica della vita fattica è già ermeneutica del-

l'esserci. La possibilità più propria dell'esserci – ma su questo torneremo – è l'«esistenza», tanto che gli espliciti concettuali che lo riguardano si chiamano «esistenziali». La fatticità stessa, ormai, non è altro che il «proprio esserci, interrogato con riguardo al proprio carattere d'essere». In altri termini, nel 1923 Heidegger interpreta già la vita *in quanto* esserci, cosicché, tenendo conto dell'ambiguità del transitivo e dell'intransitivo, del verbale e del sostantivale nei termini *Leben* e (*Da-*)*Sein*, il vivente risulta colto *come* essente e il vivere diventa (l')esser-ci, 'accedendo' in tal modo all'essere. Più precisamente, come si afferma ancora nel corso del 1923, il «vivere è una modalità d'essere». L'ontologizzazione della vita è così perfettamente compiuta.

La tesi teorica e storiografica che verrà riproposta e riarticolata in questa sede⁷ è che la riformulazione della vita in quanto esserci – ossia il passo vuoto che consente di 'muovere' dal vivere all'essere – rappresenti il nucleo generatore del pensiero di Heidegger. Un nucleo continuamente rimosso, e pertanto non semplicemente negato né affermato, ma piuttosto restituito nella forma di un costante differimento. Un differimento che affiora in quanto tale soltanto al termine del cosiddetto *Denkweg*, allorché si rende nuovamente esplicita una contro-svolta. Non più la svolta filosoficamente autenticante, quella che intende condurre dal vivere all'essere, bensì, per così dire, una svolta disautenticante – inclusiva di un riconoscimento della «fine della filosofia» – dall'espressione «essere e tempo» all'espressione «tempo ed essere». Soltanto questa svolta, secondo la tesi appena proposta, istituisce un legame esplicito tra la fine e l'inizio del pensiero – un 'altro' inizio 'dopo' la fine e 'dopo' il primo inizio, cioè un inizio costantemente alterantesi –, i quali altrimenti, senza un tale legame, non sarebbero tali, ossia non si troverebbero nella coappartenenza con il pensiero.

La riduzione – intesa qui come riconduzione – del vivere all'essere non è soltanto una sussunzione dell'uno sotto l'altro, bensì una duplice e reciproca trasformazione, dell'uno e dell'altro. Se l'ontologizzazione della vita e l'entificazione del vivente non sono senza conseguenze per il vivere stesso, l'assunzione della vita in quanto intrinseca all'essere – in quanto cifra iscritta in esso, anche solo come sua 'modalità' privilegiata –, non è senza conseguenze per l'essere in quanto tale. Detto in altri termini, il trasferimento o il differimento 'vivificante' della vita nell'essere – dell'evento nel pensiero – riposa sulla reciproca consegna di entrambi i termini – del vivente come essente rispetto all'essere come vita e viceversa –, senza però che tale reciprocità implichi una relazione simmetrico-speculare, ovvero una risoluzione speculativa.

Per riassumere tutto ciò in una formula, che comporta inevitabili semplificazioni, si potrebbe parlare di un 'destino' della «fatticità», intendendo però quest'ultimo termine nell'utilizzo che Heidegger ne fa prima e nel corso – ma non al termine – della torsione ontologica alla quale manifestamente sottopone la fatticità. Tale torsione è da considerarsi a tutti gli effetti conclusa già nel 1923. Essa prelude alla retrocessione già accennata e consiste nel definitivo

imporsi del confronto teorico ed esistenziale con l'ontologia di Aristotele (1921-1922), reinterpretata su basi fenomenologiche. Le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele subentrano del resto bruscamente alle interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo, condotte soprattutto a partire da Paolo, Agostino e Lutero (1920-1921). Su questo 'intempestivo' ritorno dall'*ex post* del terreno protocristiano al *prius* di quello greco classico – che non è senza rapporto col problematico passaggio dal vivere all'essere o dall'avvenire al pensare –, avremo modo di ritornare, proponendo di interpretarne la sostanza concettuale come il vero passaggio dal tempo all'essere, recuperato a sua volta soltanto con la crisi linguistica (concettualità greca) e speculativa (ontologia) di *Essere e tempo*.

Coincidendo con il processo di ontologizzazione della vita, la transizione retrospettiva dal cristianesimo delle origini verso Aristotele coincide, a livello storico, con l'ineseguibile passaggio dalla vita all'essere, ovvero dalla fatticità all'esistenza, che non a caso ha la sua autenticità nella morte. La riluttanza della vita a questo passaggio – il suo *reluctari* contro l'essere – è precisamente il resto o il residuo della fatticità che Heidegger tenterà di trasporre, appunto come sua fatticità residuale, nell'essere stesso, decretandone con ciò la dissoluzione (insieme a quella della differenza ontologica) nell'*Ereignis*. Come istanza residuale, renitente all'assorbimento nel pensiero, la fatticità, che assume il volto dell'evento, diventa finalmente terreno di un ritorno paradossale – come forse si deve dire di ogni ritorno –, giacché il pensiero ritorna dove già era, riconoscendo il fallimento dell'ontologia trascendentale come il falso movimento di un'erranza. Questa è la struttura della storia – il dispiegarsi di un non-accadere, il darsi di un errore e perciò il darsi di un non-darsi della verità –, qualcosa al tempo stesso prossimo e lontanissimo, nell'esegesi kantiana della metafisica, alla struttura ricorsiva dell'illusione trascendentale.

Nell'agosto del 1927, a quasi sette mesi dalla pubblicazione di *Essere e tempo*, Karl Löwith, che si accingeva a concludere la propria tesi di dottorato⁸, si rivolgeva a Heidegger per chiedergli il permesso di servirsi, nella messa a punto del suo lavoro, degli appunti e delle trascrizioni dei corsi della prima docenza friburghese. Löwith coglieva evidentemente un qualche mutamento teorico o prospettico nel pensiero di Heidegger, che gli rendeva meno proficuo e sicuramente meno congruente con le proprie tesi l'utilizzo di *Essere e tempo* rispetto alle *Nachschriften* dei corsi. Una ricostruzione di quanto Löwith pensava in proposito è ovviamente possibile soltanto a partire dall'analisi dei suoi scritti, le cui tesi principali sono peraltro ampiamente note. Qui ci interessa invece leggere la risposta di Heidegger, contenuta in una lettera dell'agosto del '27, il quale scrive a Löwith:

Sono persuaso anch'io che l'ontologia sia fondata soltanto onticamente; credo del resto che fino ad ora e prima di me nessuno l'abbia inteso ed espresso in modo così esplicito. Una fondazione ontica, tuttavia, non sta a significare un richiamo e una retrocessione a *piacimento* verso alcunché di ontico, ma piuttosto che il terreno

per l'ontologia dev'essere rintracciato in modo che si conosca cosa essa stessa sia e la si lasci dunque andare al fondo. I problemi della fatticità sussistono per me tanto quanto nel primo periodo friburghese - soltanto in modo estremamente più radicale e ora più che mai *all'interno delle prospettive* che anche a Friburgo erano per me decisive [...]. Non è possibile stimare il lavoro [*sc. Essere e tempo*] a partire da ciò che fu detto a lezione o nei seminari. Dovevo dapprima procedere in modo radicale verso ciò che è fattico, allo scopo di conseguire in generale la fatticità come problema. Intuizione [*sc. indicazione*] formale, critica della dottrina tradizionale dell'*a priori*, formalizzazione e via dicendo, tutto ciò è per me ancora presente, sebbene al momento non ne parli più⁹.

Il tema più importante di questa risposta è il legame tra piano ontico e piano ontologico, con i conseguenti problemi fondativi che esso comporta. Al di là di una personale rivendicazione di continuità nella radicalizzazione speculativa – che, dato il contesto, risulta sufficientemente generica e costituisce peraltro, com'è ben noto, una costante strategia 'autodifensiva' utilizzata da Heidegger sia a livello teorico che psicologico e personale –, ciò che emerge è il riconoscimento di un'effettiva centralità della fatticità e dei suoi 'problemi', ossia del piano sul quale si è giocata l'intera posta speculativa della libera docenza friburghese. Tale piano include le questioni decisive dell'indicazione formale e della critica dell'*a priori*, che dunque non possono essere affrontate al di fuori di esso.

Senza ripercorrere qui analisi già proposte in altra sede¹⁰, occorre ricordare che in *Essere e tempo* la fatticità è sempre fatticità dell'esserci, non più fatticità della vita. In quanto tale, la fatticità viene posta 'di fronte' all'esistenzialità (*Existenzialität*) dell'esserci e viene intesa innanzitutto come l'ineludibile *Daß-Sein* del *Dasein* (un tratto peraltro successivamente rilevato dal *Werksein* dell'opera d'arte). La fatticità esprime così una peculiare dimensione di assegnazione o di remissione (*Überantwortung*) dell'esserci al mondo, che si fa presente all'interno della 'situazione emotiva' (*Befindlichkeit*) nei termini di un essere-consegnato (*Angewiesenheit*), più tardi reinterrogato come l'indicante consegna (*Weisung*) dell'essere stesso.

Come emerge ad esempio dal § 44 di *Essere e tempo*, della fatticità dell'esserci fanno parte in via essenziale chiusura (*Verschlossenheit*) e coprimento (*Verdecktheit*), contrapposti ad apertura (*Eschlossenheit*) e scoprimento (*Entdecktheit*). Chiusura e coprimento sono ben condensati in quella 'proprietà' essenziale dell'esserci che è la gettatezza (*Geworfenheit*), espressione che in *Essere e tempo* non ha altro compito che quello di alludere (*andeuten*) alla fatticità stessa¹¹. Nel corso dell'opera, la gettatezza viene costantemente posta di fronte alla progettatezza (*Entworfenheit*) e viene ad indicare sostanzialmente il rimanere nascosto dell'esserci nel suo donde (*Woher*) e nel suo dove (*Wohin*), sebbene la cosiddetta costituzione concreta della «cura», intesa come struttura fondamentale dell'esserci, comprenda in sé «fatticità (gettatezza), esistenza (progetto) e scadimento».

All'interno delle dicotomie generate dal fattico e dall'esistenziale – cioè dall'ontico e dall'ontologico – spicca ovviamente la dicotomia tra l'improprietà e l'appropriazione, ovvero tra l'inautentico e l'autentico, con la conseguenza che l'indagine ontologica, che riconduce l'esserci a se stesso tramite l'angoscia e il precorrimento nella morte (in definitiva la temporalità), finisce per porsi come sua possibilità autentica – la filosofia come eccellenza dell'umano –, a fronte del piano ontico della quotidianità media, che coincide invece problematicamente con la possibilità inautentica. In certo modo, il passo dal vivere all'essere è il movimento stesso dell'autenticità e della differenza ontologica, che si rivelerà via via impossibile, rovesciandosi in una macro-conferma dell'intrascendibilità dell'inautentico. Tappa decisiva di questo percorso restano i *Contributi alla filosofia*, in cui, propriamente, passando dal vivere all'essere, l'uomo – il vivente – accede all'esser-ci e fuor di paradosso diventa per la prima volta il mortale. L'esser-ci disvela l'impossibilità di restare mera indicazione formale dell'uomo, che indicato come esser-ci è già attratto nell'orbita del discorso ontologico ambiguamente coincidente con l'autenticità (giacché appropriata a sé mediante la chiarificazione esistenziale della struttura del proprio essere in quanto essere-per-la-morte). L'esser-ci si pone dunque come l'autenticità dell'uomo, che per essere autenticamente mortale deve prima esser-ci. Se non ha accesso all'esser-ci – se non 'c'è' –, l'uomo continua a vivere senza essere, propriamente egli vive senza l'essere.

Che nei plessi principali generati dalla tensione tra esistenza e fatticità – ossia ontico / ontologico e inautentico / autentico – vi siano delle difficoltà di fondo, lo testimonia lo stesso Heidegger, allorché, nella risposta a Löwith citata poc'anzi, ritorna appunto sul 'cortocircuito' tra ontico e ontologico, riconoscendolo peraltro come un problema ineludibile della fatticità in quanto tale. In *Essere e tempo*, come abbiamo detto, il testimone dell'ermeneutica della fatticità viene assunto dall'ermeneutica dell'esserci, che è in ogni senso analitica dell'esistenza. Vale allora la pena ricordare, a partire dai §§ 7 e 83 di *Essere e tempo*, che la filosofia – ossia l'ontologia fenomenologica universale – non soltanto prende avvio dall'ermeneutica dell'esserci, ma, in quanto analitica dell'esistenza, «ha ancorato il termine del filo conduttore di ogni domandare filosofico al punto da cui quest'ultimo *scaturisce* (entspringt) e in cui *ricade* (zurückschlägt)»¹². E già nella recensione a Jaspers elaborata tra il 1920 e il 1922, in un quadro in cui la fatticità era ancora il centro di riferimento della filosofia, si affermava che «L'esperienza propria della vita fattica, vissuta *hic et nunc* e condotta all'attuazione in questa situazione storico-spirituale, attua nello stesso tempo l'esperienza fondamentale che scaturisce da essa, che permane in essa e che fa ritorno (*zurücklaufend*) al fattico stesso»¹³.

Ma in *Essere e tempo*, il terreno della fatticità dell'esserci è al tempo stesso il ciò-da-cui (*Woher*) e il ciò-verso-cui (*Wohin*) del domandare – il donde e il dove, nascosti o riposti nella gettatezza –, che da esso tenta di staccare la propria ombra, dichiarando al contempo di dovervi fare ritorno. Lo *zurückschlagen*

di cui qui si fa parola è alla lettera un ricadere indietro stramazando a terra – un far ritorno alla terra –, cioè uno sforzo che si conclude esanime, ripiombando sul posto. Si tratta forse di uno scacco? *Sic et non*. Certamente si tratta di una figura del ritorno. A questo allude già, emblematicamente, la fine del §2, dove si fa parola, nel richiamo a una terminologia già emersa nel primo periodo friburghese, di un «singolare stato di pre- o retro-riferimento (*Vor- oder Rückbezogenheit*) dell'essere all'ente (l'esserci)».

Esiste una tendenza a rintracciare il problema della filosofia nella questione del ritorno. Ciò si mostra, ma a stento si lascia dire e tanto meno articolare in passaggi riflessivamente padroneggiabili. È per questo, probabilmente, che la qualità dell'esperienza artistica e religiosa mantiene, almeno nei suoi vertici, la sua coerenza. In ambito heideggeriano, l'*idēa* platonica, l'*oûsía* aristotelica e la soggettività stessa del pensiero moderno vengono interpretati come progetti di trascendimento, implicito o esplicito, dell'ente in direzione dell'essere. Ma essi restano solo ambiti progettuali per la spiegazione dell'ente. Si tratta in certo modo di falsi movimenti, come Heidegger nota in modo esplicito. La solidarietà trascendentale del pensiero con la metafisica così pensata – una volontà di trascendimento che fallisce nel falso movimento – si mostra allora laddove anche in esso si impone la questione del ritorno da un altro dall'essente, che non sta dopo, ma prima di esso.

Ma con ciò non si delinea nient'altro che il problema stesso della distinzione tra essere ed ente, come testimonia del resto la reiterata domanda heideggeriana se l'ontologia si lasci fondare sul piano ontologico (esistenziale) oppure su quello ontico (fattico). Tale distinzione è alla base della successiva esplicitazione del problema nei termini della celebre differenza ontico-ontologica. Entro certi limiti, ciò che il pensiero heideggeriano dopo *Essere e tempo* si propone non è altro che di precisare e situare questo movimento di ricaduta all'indietro – insieme un fare ritorno e un ripiombare sul posto da cui si è preso lo slancio – come un movimento storicamente alternativo, ma paradossalmente solidale con il grande gesto istitutivo di tutta la filosofia occidentale, ossia il falso trascendimento della meta-fisica, che prende le mosse dall'ente per restare tuttavia irretita in esso.

Questa difficoltà è in realtà un contrassegno radicale e ineliminabile dello stesso tentativo filosofico heideggeriano. Nel corso del semestre estivo 1928, Heidegger formalizza in modo esplicito il tema della «diade (*Zwiefache*) di esistenza e gettatezza»¹⁴, che presenta singolari risonanze con la diade schellinghiana di esistenza e fondamento commentata poi nel corso del 1936. Nel '28 viene ribadito che l'ontologia fondamentale è in primo luogo analitica dell'esserci e in secondo luogo analitica della temporalità dell'essere in quanto tale (ciò che, dopo l'interruzione di *Essere e tempo*, sarà chiamato «storia dell'essere»). Quest'ultima è però qualificata già nel '28 come «*la svolta* (*die Kehre*) in cui la stessa ontologia rifluisce (*zurückläuft*) espressamente nell'ontica (*Ontik*) metafisica, nella quale si trova già da sempre in maniera tacita.

Occorre portare l'ontologia [...] al capovolgimento in essa latente. Là si attua lo svoltare (*das Kehren*) e si perviene al capovolgimento nella metaontologia»¹⁵. La svolta, il rivolgimento che guida e sostiene il capovolgimento, è il progettato ritorno o riflusso dell'ontologico nell'ontico – la storia stessa – che radica l'essere nell'ente.

Nelle primissime lezioni friburghesi, la fenomenologia non è altro che «scienza originaria della vita»¹⁶. Il suo punto d'avvio e il suo intero ambito problematico sono ricompresi in particolare nella «vita fattica», interpretata come il vero e autentico fatto (*Faktum*) del pensiero¹⁷. Perché vi sia l'esercizio del pensiero, occorre sempre che vi sia un fatto. Il fatto porta con sé il 'già' del pensiero, perché pensare presuppone già sempre un fatto, al limite il fatto stesso del pensiero o il fatto della ragione. Se il fatto non viene ridotto a mero artificio fattuale – se cioè non diviene qualcosa di fattizio, ma rimane fattico, conforme a se stesso in quanto fatto –, esso equivale all'evento. Se per un verso i fatti avvengono, per altro verso il pensiero non può mai pensare l'avvenire senza il suo fatto. La domanda, per Heidegger, verte sempre di nuovo su quale sia il possibile accesso della filosofia al fatto d'origine cui essa si sa e si sente assegnata. Nel 1919/1920, questo accesso non è né l'ontologia né tanto meno la fenomenologia trascendentale, bensì la fatticità della vita.

Quando in effetti si parla di ontologia, afferma Heidegger, «già nella parola è posto in rilievo il fatto che non viene visto il problema decisivo: storia e vita»¹⁸. L'ontologia, continua Heidegger, è soltanto la totalità formale dei principi e degli elementi d'ordine di un dominio o di un ambito oggettuale. Lo spirito, qualsiasi cosa debba intendersi con questo termine, «non si lascia sezionare in ontologie»¹⁹. Dal canto suo, la prospettiva trascendentale nel suo insieme (da Kant a Husserl) implica una restrizione e una limitazione della filosofia al piano della coscienza e della conoscenza teoretica²⁰. La filosofia non solo rinuncia al sistema, ma non abbisogna di nessun filo conduttore trascendentale e di nessuna ontologia.

Quale via alternativa all'ontologia e al trascendentalismo può seguire allora l'intuizione ermeneutico-fenomenologica? Come accede tale intuizione alla sua datità preliminare, che non è altro che l'autentica *Vorgabe des faktischen Lebens*²¹? Dove trova essa gli strumenti per descrivere «la vita fattica nella sua fatticità, la sua ricchezza di riferimenti», il che significa «ciò che ci è più prossimo», perché è ciò che «noi stessi siamo»²²? La risposta attiene non soltanto al problema metodologico della fenomenologia come scienza originaria, ma anche, per così dire, al centro di riferimento del suo sguardo, al fuoco della sua traiettoria visiva. La risposta sta rispettivamente nell'elaborazione di due concetti operativi capitali: l'«indicazione formale», appunto, e la «distruzione».

Cominciamo dalla seconda. Fintantoché, dice Heidegger, si scaccia la storia dall'orizzonte (*Gesichtskreis*) della fenomenologia, né il comprendere fenomenologico né la vita in quanto tale possono essere colti²³. Non si tratta però di una mera integrazione storiografica, che dia sostanza e contenuti ad un

atteggiamento teoretico vuoto e astratto, il quale di per sé solo non coglierebbe l'originario. Certamente, il corso della filosofia occidentale ha mostrato spesso anche questo. Ma qui la storia, intesa come un *wirkliches Leben*, costituisce il filo conduttore (*Leitfaden*) e anzi l'esperienza-guida (*Leiterfahrung*) dell'intera ricerca fenomenologica²⁴, ponendosi diltheyanamente come «autentico organo della comprensione della vita»²⁵.

In questo senso, l'inclusione (*Hineinnahme*) della storia 'nella' filosofia, già perfettamente evidente fin dalla dissertazione del 1916 sullo pseudo-Scoto, ha essa stessa un carattere metodico. Tale metodicità, sviluppata a fondo anche nel corso estivo del 1920 intitolato *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione filosofica dei concetti*, porta il nome di distruzione (*Destruktion*) critico-fenomenologica, che non coincide mai con un demolire (*Zertrümmern*), bensì con una decostruzione (*Abbau*) mirata dei coprimenti (*Verdeckungen*) storico-filosofici operanti nella tradizione. Nel 1920, la distruzione viene a coincidere con l'inizio della filosofia. Infatti, «se la filosofia deve essere determinata come un esplicitare l'esperienza fattica della vita che rende attenti e che comprende in modo originario e conforme all'attuazione, allora questa esplicitazione comincia sempre necessariamente con la distruzione»²⁶. Viene inoltre ribadito in modo definitivo che «la distruzione non è passaggio alla e preparazione della pulizia teoretica e della determinazione concettuale in vista di scopi conoscitivi, e nemmeno chiarimento razionalistico degli atteggiamenti naturali – genuinità fraintesa in senso razionalistico (vedi Husserl!)»²⁷.

Se la distruzione non è un esercizio di 'igiene concettuale' preliminare alla teoresi, se cioè non è uno sgomberare il campo dalle impurità che pregiudicano il nitore di uno sguardo puro, ma è uno sporcarsi le mani con la storia e con la vita, allora si comprende in che senso la distruzione ha da cima a fondo una struttura conforme al piano dell'attuazione (*vollzugsmäßig*), una sua specifica labilità (*Labilität*), e la sua portata non è mai aprioristica (*apriorisch*), perché in essa non ha alcun senso procedere in modo programmatico-sistematico, come invece accadrà in *Essere e tempo*. Se però la distruzione non è tutto questo, se il suo 'come' non è l'esercizio teoretico dimentico del suo radicamento vitale, in che modo si specifica la distruzione rispetto al suo 'che-cosa'? Su cosa si esercita, a che cosa si indirizza, con che cosa fa i conti, quando fa parola della «storia»?

Per lo Heidegger di questo periodo, ossia per lo Heidegger degli anni e dei mesi precedenti alla svolta ontologica guadagnata a partire dall'interpretazione fenomenologica di Aristotele, la risposta è univoca: «l'esplicitazione radicale della problematica fenomenologica [cioè della vita fattica] saprà assumere la filosofia greca (Platone e Aristotele) così come quella moderna a partire da Cartesio nell'aspetto decostruttivo, in modo tale che si prepari per la prima volta in modo chiaro la decisiva distruzione della filosofia cristiana e della teologia»²⁸. La tradizione cristiana è qui oggetto di un movimento duplice: retrospettivo per il moderno, proiettivo per l'antico.

A livello storico, il cristianesimo è l'immagine perfetta del pre- e del retro-riferimento, del pre- e del retro-afferramento che governano la concettualità ermeneutico-fenomenologica. Con uno sguardo all'indietro verso l'antico (di cui costituisce il non-ancora) e uno sguardo in avanti verso il moderno (di cui costituisce il non-più), il cristianesimo sta alla storia della filosofia occidentale come la vita sta al suo prima e al suo dopo. Non a caso, il cristianesimo è inteso pregiudizialmente da Heidegger come la vera manifestazione integralmente storica della vita. Non solo della vita nella sua storicità, ma come irruzione, storicamente puntuale, della fatticità in quanto tale. In modo particolare, la religiosità del cristianesimo delle origini non solo si mantiene nell'esperienza fattica della vita (*faktische Lebenserfahrung*), ma si identifica con questa stessa esperienza²⁹. Nel cristianesimo, quella declinazione decisiva della fatticità del mondo vitale che è la *Selbswelt* perviene secondo Heidegger ad una «significatività totalmente nuova»³⁰. Il totalmente nuovo è il radicalmente altro della vita, sconosciuto in quanto tale sia all'esperienza greca che a quella giudaica. Con ciò Heidegger esplicita una forte dipendenza dall'idea protestante, giunta al proprio perfetto compimento concettuale e storiografico in Harnack, di un cristianesimo puro.

L'insorgenza (*Entstehung*) del cristianesimo è in assoluto «il paradigma storico più profondo»³¹ per comprendere la vita fattica, il mondo-del-sé e le sue intime sperimentazioni (*innere Erfahrungen*). Attraverso Agostino, una certa tradizione mistica (Bernardo, Bonaventura, Eckhart, Taulero) e poi attraverso Lutero, Pascal, Schleiermacher e Kierkegaard, la *urchristliche Grundstellung* farà nuovamente irruzione, di tempo in tempo, con le sue pretese (*Ansprüche*) – che sono le 'esigenze' della vita in quanto tale, ma anche le sue provocazioni al pensiero che la pensa – nella storia della filosofia occidentale³². Le luci nella notte rappresentate dalle effimere *restitutiones* dello spirito del cristianesimo sono qualificate da Heidegger come vere e proprie eruzioni (*Eruptiones*)³³. Il cristianesimo non è solo un paradigma, per quanto centrale, della fatticità. La sua stessa 'storia', fatta di irruzioni e di inevitabili arretramenti, testimonia del movimento di perpetua caduta o di decadimento da se stessa della vita, che sta in perfetta analogia con la dottrina decostruttiva dei coprimenti storici che di tempo in tempo il pensiero sa rimuovere, pur consapevole del destino della fatticità della vita.

La 'conquista' dell'antico cristianesimo (*altchristliche Errungenschaft*), la rivelazione della fatticità, è stata letteralmente deformata e sfigurata (*verbildet*) e persino seppellita (*verschüttet*) dalla penetrazione (*Eindringen*) della scienza ellenistica e dello spirito greco nel cristianesimo stesso³⁴. La decostruzione fenomenologica ha dunque essenzialmente di mira, per dirla con Hegel, lo spirito del cristianesimo e il suo destino. Lo stesso spirito che mostrò la vita (ζωή) nella sua connessione con la verità (ἀλήθεια) e con il dispiegarsi di essa in un 'cammino' (ὁδός) (cfr. Gv 14,6), cioè la vita stessa che è stata veduta, testimoniata e annunciata in quanto si è manifestata – καὶ ἡ ζωὴ ἔφανερώθη, *et vita*

manifestata est (1 Gv 1,2) – è al contempo il paradigma di comprensione e l'origine integralmente storica della fatticità. Lo spirito del cristianesimo è ancora, nello Heidegger del primissimo periodo friburghese, il *terminus a quo* e *ad quem* di ogni distruzione, che si riverbera anche nel profilarsi di un'interpretazione radicale, mai eseguita fino in fondo, dell'idealismo tedesco.

È la vita che si tratta di decostruire, 'disostruendela' da ciò che ne sbarra l'accesso. Ma è sempre e solo la vita ciò in forza di cui si può distruggere la filosofia nella sua storia di coprimenti e nascondimenti. La decostruzione della vita – il tentativo di vederla rivelarsi di nuovo – è la passione suprema della filosofia, uno struggimento che si trasforma in distruzione della filosofia stessa. La vita distrugge la filosofia. Ma la decostruzione della vita nella sua storicità e nella sua fatticità è lo stesso della decostruzione della storia dell'ontologia, della differenza ontico-ontologica, dell'essere stesso? La distruzione della filosofia coincide, secondo la forma del tardo Heidegger, con la fine della filosofia (dell'essere) e il compito del pensiero (dell'evento)?

Heidegger afferma in modo esplicito che la distruzione è legata a doppio filo all'indicazione formale. In modo ancora più esplicito, nel semestre invernale 1921/22 affermerà che «In concreto l'indicazione formale va chiarita in parte là dove essa, di volta in volta, entra in funzione, ma in via di principio in connessione con la distruzione fenomenologica, intesa come il terreno fondamentale dell'interpretazione fenomenologica sul piano della storia dello spirito»³⁵. L'indicazione formale non è altro che la distruzione stessa, intesa in riferimento alla sua metodologia fenomenologica di fondo. Che cos'è, allora, la metodologia «formalmente indicante» del pensiero?

Già nel 1919, Heidegger aveva esplicitato nei suoi corsi la centralità della dimensione formale (*formal*) propria del metodo fenomenologico, incrocianzione e applicandone i risultati anche nella discussione di Rickert e Lask. La negazione (*Negation*), ad esempio, non va ridotta alla mera opposizione (*Gegensatz*), ma può intendersi in base al *formales Nicht*, al «non formale», che pure Heidegger non approfondisce come ci si aspetterebbe, limitandosi ad elencare un'opposizione regionale (empirico-ideale), intraregionale (caldo-freddo) o anche ontologico-formale (essere-nulla), che non va confusa con il senso formale del non, e che in questi termini – nei termini cioè di un'ontologia formale, compresa quella rilanciata da Husserl – sarà sempre e costantemente rigettata.

Più che sul senso formale del non, il discorso di Heidegger verte nei semestri successivi sulla negatività dell'elemento formale che caratterizza, nella sua personale reinterpretazione, il metodo filosofico in quanto tale. Il comprendere filosofico-fenomenologico lavora infatti sulla base di negazioni (*Negationen*)³⁶, come dimostra non soltanto la negatività dell'origine – cioè la negatività della fatticità in quanto tale, su cui torneremo –, ma la distruzione stessa. A titolo di semplificazione, si possono distinguere tre piani operativi della negazione. Oltre alla negatività del formale, vi è una specifica negatività

della distruzione e vi è infine la negatività della fatticità in quanto tale. I primi due piani sono immediatamente connessi.

L'approccio decostruttivo alla storia del pensiero si fonda in effetti su una negatività preliminare, non soltanto perché si indirizza in prima istanza *contro* tutti i coprimenti, ma perché esso, decostruendo, lascia emergere un vuoto e non un pieno. La distruzione fenomenologica mostra prima di tutto dov'è che l'originario *non* si è dato, ossia si è dato come già coperto, è venuto meno, si è dissimulato. Nell'ambito decostruttivo, ad esempio, la storia del cristianesimo è la storia della sua assenza e dei tentativi di restaurarne sempre di nuovo una presenza mai interamente dispiegata. La presenza si costituisce come la modalità più eccellente dell'assenza, dell'iniziare come tornare, secondo uno schema paolino che Heidegger trasporta direttamente in seno alla *Seinsgeschichte*.

Ma la negatività della distruzione, cioè il suo stesso concreto procedere nella forma che Heidegger dà in questi anni alla propria comunicazione filosofica – non ancora ricondotta o ridotta alla forma-trattato di *Essere e tempo*, ma semmai ben più prossima alla successiva retorica dei «sentieri interrotti», fa tutt'uno con la definizione dell'elemento formale e con la sua applicazione alla storia. La comprensione «non ha mai la tendenza a determinare in modo definitivo un tale ambito, ma è sottomessa alla situazione storica, in quanto per il comprendere fenomenologico la pre-concezione (*Vorgriff*) è decisiva in misura ancora superiore che per il comprendere storico-obiettivo. [...] Si procede in modo metodicamente sicuro quando la determinazione fondamentale è postulata in termini puramente formali. Si lascia intenzionalmente ai concetti una certa labilità, per poi assicurarne la determinazione solo nel corso dell'analisi fenomenologica stessa»³⁷.

Se il senso del «formale» garantisce una sorta di 'profilassi' fenomenologica, ponendo sempre in primo piano l'esigenza di un carattere non pregiudizievole dell'indagine, il senso del formalmente indicante (*formalanzeigend*) non esprime soltanto la vettorialità dell'indicare e dell'indicatore – cioè il puntare e l'additare il fenomeno, ovvero la prospezione di un indice nel senso della sinossi –, bensì anche il carattere segnalatorio e sintomatico dell'indizio – della traccia da seguire –, e per conseguenza anche il tenore di preliminare incompiutezza e approssimazione che fanno parte di tutto ciò che è in prima battuta soltanto 'indicativo'.

A tutto ciò si lega l'insistenza di Heidegger sulla dimensione del 'pre' (*vor*) o dell'anticipazione, che inerisce alla struttura inaggirabilmente attuante (*vollziehend*) dell'indicazione. Per certi versi, la negatività insita nel senso anticipante dell'attuazione (*Vollzug*) fa di quest'ultima la nozione centrale di tutto l'esercizio fenomenologico inteso come 'accesso' al fenomeno. Torneremo oltre sulla diversificazione delle direzioni di senso che strutturano tale accesso, tra cui quella attuativa – il *Vollzugssinn* in cui si schiude il *Daß*, la fatticità stessa del fenomeno e della temporalità faticca del suo accesso – costituisce senza dubbio quella centrale. L'attuazione altro non è che il vero «concetto

formalmente indicante»³⁸ e il venire-innanzi (*Vor-kommen*) della vita, il suo 'avvento', può essere appropriato soltanto, a rigore, in una pre-attuazione (*Vor-Vollzug*)³⁹.

Il semestre invernale 1921/22 è particolarmente ricco di precisazioni sull'indicazione formale, che vi viene chiarita come un'esperienza fondamentale (*Grunderfahrung*) e come l'autentico sentiero (*Weg*) della fenomenologia, la sua vera *methodos*. L'indicazione formale produce sempre un accesso ai fenomeni in cui il riferimento al contenuto resta indeterminato. A rigore, dice Heidegger, quando si indica formalmente, non ci si volge (*sich kehren*) immediatamente al contenuto. Semmai, l'esito dell'indicazione è qualcosa come un pre-volgimento (*Vor-kehrung*). Essa ci dice che la concretezza non è mai un dato, bensì un compito, non una condizione di partenza, ma un risultato. Ci si potrebbe chiedere in che cosa tutto ciò si differenzi dalla dialettica di Hegel.

Vi è un'interessante equivalenza impostata da Heidegger tra il «formale» e l'«in-autentico». Se qualcosa è formalmente indicato, esso «c'è» in modo inautentico, ma proprio l'«in-» fornisce un senso all'indicazione. Essa si connette cioè in modo esplicito al ruolo della negazione. Il proibitivo, la profilassi, l'impregiudicato sono il momento del 'formale', mentre il 'positivo' che ne può derivare è il momento indicativo-indiziante, cioè il cammino stesso, la direzione dell'attuazione, la traiettoria visiva che sa restare vincolante pur senza mai riferirsi al contenuto. È in questo senso che Heidegger può parlare di una duplice prestazione dell'indicazione formale⁴⁰ come «conduzione» e «impedimento» (o «divieto»).

Vi è però, come è stato accennato, un altro piano, più decisivo, del rapporto tra indicazione formale e negazione, che a ben vedere costituisce soltanto l'ultimo passo e la radicalizzazione conclusiva dell'itinerario appena tracciato. Non a caso Heidegger lo enuncia, quasi in forma di tesi, al termine del semestre invernale 1921/22, laddove afferma che il «nulla» può assumere la funzione di indicazione formale⁴¹. Che senso ha questa connessione tra indicazione e negazione? Quale interpretazione Heidegger fornisce del problema fenomenologico della negatività? E in che rapporto sta la negatività con la fatticità?

In questa sede non è possibile soffermarsi con la dovuta attenzione su questi problemi. Basti accennare al fatto che il «non» della negazione, cioè la «negatività» nella duplice declinazione del «nulla» e del «dire-no», verrà ben presto ricondotto da Heidegger all'interpretazione fenomenologico-decostruttiva della tradizione nella duplice declinazione dell'ontologia (essere – nulla) e della logica (affermazione – negazione). La negatività insita nella fatticità – il nulla della vita faticosa – esibisce una struttura almeno duplice. Se la vita, come rovinio e come caduta, è già in se stessa una negazione, la filosofia che a tale moto si 'opponi' nella ripresa-ripetizione, è a sua volta la negazione di una negazione. Tuttavia, il «senso originario» del nulla della vita faticosa è e resta quello della caduta, non quello del contro-movimento esistenziale della filoso-

fia. È questo nulla quello che partecipa alla ‘maturazione’ della vita faticca, nel senso che co-temporalizza (*mitzeitigt*) la sua caduta nel vuoto di se stessa. Ed è questo carattere di caduta ad essere designato come *Vernichtung*, cioè come annullamento o come (auto-)annientamento della vita, come la sua *Nichtung*, la sua nientificazione, il suo farsi nulla. In quanto maturantesi e temporalizzantesi in un determinato auto-annientamento della vita, il no, il non e il nulla – la negatività della fatticità stessa – restano inespressi ma perfettamente vigenti, ‘in vita’ nella vita stessa.

Questa non emergenza della negatività – che per certi è la resistenza stessa ad ogni onto-logia – conduce Heidegger ad offrire la seguente «definizione formale» della fatticità: «*il nulla della vita faticca* è il suo proprio *non-avvento* (*Nichtvorkommen*) – temporalizzato da essa e per essa stessa, conforme al vivere, mondano-ambientale – *nell’esserci rovinante di se stessa*, (fatticità)»⁴². La vita è il non-avvento di se stessa. La fatticità è il ‘no’ della vita e al tempo stesso l’unico ‘luogo’ in cui si dà vita, ossia il non dell’opacità del mondo come verso-che del suo rovinare e cadere: «Questo non è nella struttura della fatticità», tanto da identificarsi con la motilità stessa – il che vuol dire con la temporalizzazione – della fatticità, qualificata addirittura come un non-lasciar-avvenire (*Nichtvorkommenlassen*): «Il carattere rovinante del *negativo* consiste nel fatto che esso temporalizza precisamente il nulla della vita faticca in quanto autentica possibilità faticca del rovinio stesso, in modo tale che questa possibilità temporalizzata sia rilucente, nella sua temporalizzazione, sulla caduta che le si fa incontro. È un’intensificazione della caduta, intensificazione che si attua nella caduta stessa, nel contro-orientamento (*Gegenrichtung*) che le è proprio, e che, attraversando l’intera motilità, lascia che la caduta incontri il nulla e cadendo in questo modo si costituisca»⁴³.

In quanto tale, il tempo della vita – non il suo *χρόνος*, ma il suo *καίρος* – è nient’altro che la (duplice) motilità di un non, secondo una delle fondamentali conclusioni alle quali Heidegger perviene a partire dall’interpretazione fenomenologica del cristianesimo. La negatività dell’elemento temporale e la stessa costituzione del *formales Nichts*, per dirla in forma di tesi storiografica, scaturisce infatti dalla fatticità interpretata in base al cristianesimo. Quello che Heidegger afferma della *tentatio* e di ciò che tenta (*das Tentative*) – che per essere esperita non abbisogna di un’esperienza fondamentale di tipo religioso e che tuttavia, proprio in quanto carattere della motilità faticca della vita, «si è resa visibile per la prima volta soltanto con il cristianesimo»⁴⁴ –, si può estendere al negativo (*das Negative*) e al suo «carattere rovinante», come ben sapeva Hegel, sottolineandone la coestensività allo spirito e all’assoluto⁴⁵.

Abbiamo già accennato al fatto che la negatività non appartiene soltanto alla vita faticca, bensì anche alla filosofia, che si pensa – è costretta a pensarsi dalla fatticità stessa – come contro-movimento, come negazione di una negazione. L’ipotesi di Heidegger è che la vita faticca possieda ‘già’ al suo interno una certa «tendenza alla chiarificazione», che la filosofia non fa altro che la-

sciare maturare, tenendone vivo, di tempo in tempo, l'accesso. La motilità contro-rovinante è l'attuazione stessa della filosofia, nell'assunzione che la «datità genuinamente configurabile» della vita faticosa si manifesti nell'interrogare e nel problematizzare. Onde la filosofia sarebbe da interpretare come una lotta (*Kampf*) contro il proprio stesso «rovinio faticoso».

Il 'paradosso' di cui Heidegger è in cerca è precisamente che la contro-direzionalità della filosofia rispetto alla vita che fugge e si (dis)perde è autentica soltanto come intensificazione della caduta. Se la vita è il darsi di una negazione, la filosofia deve mostrare a sua volta soltanto negativamente, cioè storicamente e decostruttivamente. Ciò che invece non accade più, secondo la tesi avanzata, nell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*. Alla vita faticosa non solo manca sempre qualcosa, ma manca anche la determinazione di ciò che manca. Nel rovinio si fanno valere la povertà e l'indigenza che strutturano la fatticità della vita. Il senso d'essere (ontologico) e oggettuale del *faktisches Leben* è categorialmente non univoco (*nicht einstimmig*) e soprattutto non integro sul piano del senso⁴⁶. Laddove il *Natorp-Bericht* ricorderà che «esistenza e fatticità non dicono il medesimo»⁴⁷, il corso del 1921/22 rintraccia un comune riferimento di entrambe alla sfera della negazione: «esistenza e fatticità si basano sul "non"»⁴⁸.

La rimozione dell'interpretazione neotestamentaria della vita a partire dal risalimento verso l'ontologia aristotelica rappresenta una svolta nell'interpretazione della negatività. Ciò emerge nella valorizzazione del tema della morte – un tema quant'altri mai estraneo, se non relativamente all'ἔνδεχόμενον, al pensiero aristotelico –, già incontrato nel discorso paolino sulla παρουσία in 1 Ts. Enumerando con largo anticipo su *Essere e tempo* i problemi, qui ancora ascritti alla fatticità, della medietà, della pubblicità, del 'sì' e del nessuno, Heidegger afferma che, nel mondo in cui essa 'scade' e si immerge, «la vita si nasconde a se stessa. La tendenza allo scadimento è l'autoeludersi della vita. La dimostrazione più acuta di questa motilità fondamentale, la dà la stessa vita faticosa attraverso il modo in cui sta [di fronte] alla morte» (NB, 22; 504). Ma perché l'eludere – l'evitare e lo scansare – se stessa da parte della vita ha a che vedere con la sua estrema impossibilità, con la negazione ultimativa della vita? A partire dal tema dell'«avere la morte», Heidegger afferma a un certo punto che vi è una «problematica puramente e costitutivamente ontologica del carattere d'essere della morte», la quale illumina la specifica temporalità e storicità della vita.

Vi è dunque un rapporto esplicito tra morte e ontologia: «Nell'avere che afferra la morte *certa*, la vita diventa visibile in se stessa. La morte, in tal modo essente (*seiend*), dà alla vita [un essere (*Sein*) e] una veduta e la riconduce costantemente dinanzi al suo più proprio presente e passato, il quale, crescendo in lei stessa, le giunge alle spalle» (*ibid.*). Nel suo autentico *Bevorstehendhaben* da parte della vita, la morte si fa essente. La morte si entifica, acquisisce il suo essere. Non soltanto offre alla vita la chiarezza di una visione circa se stessa, il suo presente e il suo passato. Dà propriamente un essere

alla vita, dona al vivere l'autenticità di un essere. Sulla strada dell'ontologizzazione della vita, la morte gioca dunque un ruolo capitale.

Ma è esattamente in tale ontologizzazione che viene segnato il sostanziale distacco dalla tanatologia paolina. Sebbene nel *Natorp-Bericht* l'«avere la morte» non sia ancora pienamente l'«essere per la morte» di *Essere e tempo*, tuttavia vi si annuncia già perfettamente l'ennesimo gesto di trascrizione del *verbum vitae* nel linguaggio dell'ontologia. La morte dona l'essere alla vita, fa sì che la vita sia, in quanto è responsabile dell'autenticità dell'esistenza. E solo esistendo la vita si procura un essere. La vita diventa essa stessa un ente, si entifica a partire dalla morte, ciò che distingue la *παρουσία* dell'avvento da qualsiasi forma di ontologizzazione? Mentre per Heidegger la morte trasforma la fatticità del vivere nell'esistere autentico, donandogli l'essere, in Paolo la morte dona precisamente la vita.

Ma perché donare la vita non vuol dire donare l'essere? La differenza è estremamente sottile, ma per certi versi si gioca in essa l'intero movimento della dis-torsione ontologica della fatticità. Alla luce dell'*adventum Christi*, lo stare nell'attesa (*ἀναμένειν*), che definisce in modo particolarmente intensivo la *christliche Faktizität*, equivale in tutto e per tutto ad un 'sapere' il tempo (Rm 13,11), cioè ad un saper vedere il presente e il passato in ciò che li compie *soltanto* in quanto assente, giacché incombente come un che di propriamente ad-veniente. Fin qui, sembrerebbe che il *Bevorstehen* della morte heideggeriana sia totalmente sovrapponibile all'incombere della *παρουσία* paolina. Ma come definisce Paolo coloro che sono nell'attesa perché hanno accolto i *ῥήματα ζωῆς*? Li definisce precisamente a partire da due possibilità opposte: coloro che non hanno speranza (e quindi in generale non attendono) e coloro che invece l'hanno avuta, ma adesso «dormono», cioè sono morti prima della *παρουσία*. In 1 Ts 4,13, coloro che non partecipano dell'attesa vengono definiti «'gli altri' che non hanno speranza»: οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα, ossia, nel testo della vulgata: *ceteri, qui spem non habent*. Da costoro, come da quanti già *dormierunt per Iesum* (1 Ts 4,14), Paolo distingue se stesso e tutti coloro che hanno accolto la parola, dicendo «noi stessi» e qualificandosi come οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου (1 Ts 4,15; 17): *nos, qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini*, oppure, secondo un'altra lezione: *nos, qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini*.

La duplice *lectio* della *vulgata* è di estremo interesse. Sia nell'uso al dipendente di *relinquere* che nella costruzione verbale del *residuum*, coloro che vivono, i viventi, sono legittimati e in certo modo necessitati ad interpretarsi come coloro che restano, ossia a tradurre e a riformulare la qualità del loro vivere non solo in un attendere, bensì, propriamente, in un «restare». Qui coloro che vivono non sono soltanto «coloro che saranno rimasti in vita fino all'avvento» e che, come recita il seguito del passo, non prederanno quelli che si sono già addormentati, cioè non avranno alcun vantaggio né privilegio sui fratelli che sono già passati per la morte. È ovvio che coloro che ancora

vivono sono coloro che ‘rimangono in vita’ e che eventualmente lo rimarranno ancora fino all’avvento. Più decisivo è che i viventi siano coloro che ‘rimangono nella vita’, coloro che restano nel senso di «superstiti», come per molti versi è più indicato tradurre οἱ περιλειπόμενοι, termine a proposito del quale si può sottolineare, come Heidegger aveva fatto già nel 1920/21 per gli οἱ ἀπολλύμενοι di 2 Ts 2,10, una perdurante attuazione (*fortwährender Vollzug*).

Nei viventi la vita si esprime come residuo. Questo residuo di vita non è semplicemente una vita residuale, ma è la vita residua, la vita che resta, che è superstita in forza dell’attesa e della speranza. Il senso del *relinquere* è qui precisamente quello del *superesse* – di un sovra-essere, di un essere oltre –, di un paradossale sopra-vivere trovandosi nella condizione del *superstes*. Coloro che restano (οἱ περιλειπόμενοι) non sono semplicemente i restanti (οἱ λοιποί), ma coloro che hanno predisposto la loro vita in direzione di quell’attendere (ἀναμένειν) che genera la vera insistenza (ὑπομενή) nell’attesa, come Heidegger aveva già evidenziato, sempre nel 1920/21, nello schema formale – ancora da appropriare nell’attuazione – dell’esplicazione del fenomeno paolino dell’attesa.

Alla vita che è già assorbita nel campo dell’ontologia viene ascritta la possibilità dell’esistenza. Al vivere viene ascritta la possibilità del non più meramente vivere, bensì dell’essere. Illuminata dalla luce di tale possibilità, la vita si costituisce dunque come il *pre-possesso* o l’anteriorità di un’esistenza postuma, né precedente né solo posteriore e susseguente. Ma il vivere accede all’esistere soltanto interpretandosi in modo originario, il che equivale ad autoappropriarsi in modo autenticamente radicale nello sguardo filosofico. Il che significa: ad essere. Il vivere che non si afferra non rinuncia in quanto tale al mero vivere, ma certamente rinuncia ad esistere e perciò ad essere. La vita è autentica soltanto se si dice e si interpreta nel proprio essere, ovvero se si fa onto-logica. La fatticità che non chiarisce se stessa come esistenza, alla lettera, *non è*. Ma qual è la qualità di questo non essere, di questo non essere ancora, di questo prima di essere, di questo essere prima dell’essere, di questa negazione dell’essere – di questo *ex nihilo* –, che precede ogni essere? E che conseguenze ha questo sul carattere di contromovimento dell’esistenza? Perché la vita inizia ad essere solo muovendo contro se stessa? Ma può la vita muovere contro se stessa?

Una possibile risposta a tali interrogativi può essere colta, di nuovo, solo ed esclusivamente all’interno dell’articolazione categoriale messa a punto da Heidegger. A rigore, tutte le domande che si possono porre intorno a tali temi, sono rese possibili soltanto dall’aver attinto il piano filosofico che fornisce un’interpretazione della vita. È la filosofia stessa che, nel suo esercitarsi e nel suo mettersi in moto, solleva tali domande. A ben guardare, dunque, dovremo dirigere lo sguardo là dove Heidegger, dall’interno dell’afferramento autentico della vita, lascia spazio al ‘prima’ di un simile afferramento. Costituisce un indizio sicuro, a tale proposito, seguire l’articolazione categoriale del ‘pre’.

Ogniquale Heidegger riformula il vivere come essere – «vivere signi-

fica: *essere* in un mondo»⁴⁹ – o riformula l'essere-uomo (*Menschsein*) come *das im Leben Sein*⁵⁰, cioè non l'essere 'in vita' (*am Leben*), ma l'essere che è inscritto e riposto come sua possibilità 'nella vita', oppure, ancora, traduce direttamente la vita nei termini di un «come dell'essere»⁵¹, in tutti questi casi la vita è condotta all'essere, costretta ad essere. Ma a partire da dove? E ha senso chiedersi dove 'è' – ed eventualmente che cosa 'è' – la vita, 'prima' di essere? Quando sorge la domanda sull'essere, è possibile concepire 'qualcosa' che preceda l'essere o che stia fuori dell'essere? È possibile pensare un 'residuo' dell'essere, un 'resto' non cancellato dalla sua *reductio ad unum*? Quali sono i luoghi del *Natorp-Bericht* in cui si annuncia il 'prima' dell'essere?

La fatticità sta all'esistenza come il vivere all'essere. Tutto ciò che viene «inteso» con il termine «fatticità», dice Heidegger, può essere «condotto allo sguardo» anche tramite la sola enumerazione dei suoi «elementi costitutivi», il che significa rendere disponibile (*verfügbar*) la fatticità, per la ricerca concreta, «in quanto *pre-possesso* (*Vorhabe*)»⁵², in quanto possesso o patrimonio preliminare pre-posto o pro-posto all'indagine, come avamposto dello sguardo. In *Essere e tempo* la *Vorhabe* gioca un ruolo già del tutto intrinseco alle coordinate dell'ontologia fondamentale, in cui l'esistenza e l'autenticità hanno definitivamente assunto la guida del progetto ontologico⁵³. Quella del *Natorp-Bericht*, invece, è sì un'ontologia di principio, ma è ancora un'«ontologia della fatticità», che non ha ancora esplicitato tutto il suo potenziale di riduzione ontologica della vita – di riconduzione dell'inautenticità del vivere all'autenticità dell'essere.

Innanzitutto, la *Vorhabe* trova il suo necessario complemento concettuale nel *Vollzug* e nel *Vorgriff*. Ogni indagine di principio – l'ontologia aristotelica non meno che l'ontologia della fatticità – è *Zugangsforschung*, letteralmente una ricerca d'accesso al fenomeno. Per stabilire da dove prendere le mosse, questa ricerca deve venire in chiaro circa la propria *Vorgabe*, ossia circa ciò che le viene offerto preliminarmente e anticipatamente come pre-datità. Per far questo, occorre assicurare la *Vorhabe* stessa ed elaborare o configurare in un'istruttoria il *Vorgriff* dell'indagine⁵⁴. *Vorhabe* e *Vorgriff* mostrano previamente che cosa viene indagato e come esso viene detto, strutturando così uno dei passaggi concettualmente e metodologicamente più importanti dell'indicazione formale.

Nel *Natorp-Bericht*, assicurare la *Vorhabe* equivale a chiarire «in quale fondamentale senso di *essere* la vita pone se stessa»⁵⁵, mentre elaborare il *Vorgriff* equivale a chiarire «in quali modalità dell'appellare e del dire la vita fattica parla a se stessa e con se stessa»⁵⁶. *Vorhabe* e *Vorgriff* si rapportano tra loro come ontologia e logica (della vita). E poiché vengono posti in parallelo alle due strutture della *Sorgenumsicht* e della *Bekümmerngseinsicht* – cioè della circospezione della cura che si perde nel mondo e dell'ispezione della preoccupazione che mira all'autoafferramento del vivere nell'esistere –, *Vorhabe* e *Vorgriff* finiscono per avere ad oggetto, rispettivamente, fatticità ed esistenza. Il *Sorgen*, inteso come *vox media* del *curare*, è in effetti «il senso fondamentale

della fatticità»⁵⁷, mentre la *Bekümmerng* è «l'afferramento dell'esistenza», la «cura dell'esistenza» intesa come *genitivus objectivus*: l'esistenza che si prende cura della fatticità riprendendola, riprendendola e illuminandola come il suo 'prima'⁵⁸. La *Vorhabe* dell'indagine altro non è che la *Vorgabe* della fatticità in quanto tale, il che rimanda, sempre di nuovo, alla *Vorkehrung* dell'indicazione formale.

Poiché la *zeitigende Verwahrung der Faktizität* non è altro che l'autentica possibilità dell'esistenza⁵⁹, l'a-che del riferimento intenzionale attuato nella maturazione temporale non è altro che la fatticità stessa. In altri termini, il prevolgimento dell'indicazione formale e la pre-datità fenomenica restano relative alla *Vorhabe* della fatticità, non dell'esistenza, come invece accadrà in *Essere e tempo*. Ancora nel corso agostiniano del 1921, parallelo all'interpretazione pubblica del *De anima* aristotelico, l'aver «nella vita» (*Haben ›im Leben‹*) è definito come un pre-avere (*Vor-haben*)⁶⁰. Non tanto un avere-dinanzi, quanto l'aver nella sua forma preliminare, come attuazione anticipata e non oggettivata. Questo «pre-avere nella vita fattica»⁶¹ è un avere non accentuato (*unabgehoben*), non esplicitato e posto in rilievo in quanto avere. La non accentuazione coincide con la non appropriazione. Ed è significativo che Heidegger, in margine al contesto attuativo e situazionale dell'esistenza autentica, ricordi che il compito resta sempre quello di «Appropriarsi dell'«avere» in modo tale che l'aver diventi un «essere»»⁶², che il pre-possesso della fatticità si faccia possesso dell'esistenza, secondo il senso sia soggettivo che oggettivo del genitivo.

La nostra tesi è che l'aporia della fatticità come possibile / impossibile *prius* dell'esistenza – del vivere come 'essere prima dell'essere' e quindi come negazione dell'essere e rifiuto di una trasfigurazione logico-ontologica integrale – si annunci precisamente nel tema della *Vorhabe*. Ciò emerge propriamente grazie all'interpretazione fenomenologica di Aristotele. Il problema dell'articolazione concettuale dell'essente come οὐσία e τόδε τι aiuta in certo modo Heidegger ad approfondire l'articolazione dell'esserci in esistenza e fatticità, essenza e datità, che-cosa e che del come dell'esserci umano. Già nel corso su Agostino appena richiamato, la strutturazione dell'opposizione tra *defluxus in multa* e *continentia* costituisce, più che una radicalizzazione postuma del discorso paolino, il prodromo esplicito dei *Seinsmodi* dell'*Uneigentlichkeit* e dell'*Eigentlichkeit* di *Essere e tempo*. Heidegger interpreta significativamente l'opposizione come conflittualità (*Zwiespältigkeit*) della vita. Ma, soprattutto, afferma lapidariamente, opponendo la caduta alla *existenzielle Gegenbewegung*, che «*multum* [è] il molteplice, *unum* l'autentico (*das Eigentliche*); cfr. Aristotele: οὐσία – τόδε τι»⁶³.

Due sono i passaggi del *Natorp-Bericht* che ci interessano più da vicino. Il primo riguarda la decostruzione fenomenologica dell'οὐσία. Heidegger definisce l'*ousia* aristotelica come l'entità conforme all'aspetto (*aussehensmäßige Seiendheit*) dell'ente. Ricorda soprattutto che «Οὐσία ha però il significato originario, ancora vigente in Aristotele stesso e anche più tardi, di bene familia-

re (*Hausstand*), di sostanza patrimoniale (*Besitzstand*), di ciò che risulta pronto all'uso nel mondo circostante»⁶⁴. La sostanza di un uomo libero è per certi versi identica alla consistenza dei suoi beni e dei suoi possedimenti⁶⁵. Il tedesco conserva innumerevoli ambiguità terminologiche per i beni (*Güter*), le facoltà in senso patrimoniale (*Vermögen*), il podere o la tenuta (*Anwesen*), il possesso (*Besitz*), la sostanza come possedimento e proprietà (*Habe*). Le ultime tre voci sono di particolare interesse:

(1) coniugando la riformulazione dell'οὐσία come *Anwesen* con l'interpretazione paolina della παρουσία, Heidegger radicalizza la propria stessa comprensione dei rapporti tra essere e tempo o dell'essere come presenza. L'οὐσία verrà infatti sempre più interpretata come quella *Anwesenheit* che i greci compresero a partire dalla *Hergestelltheit*. Già in Platone il ποιεῖν è definito come un ἄγειν εἰς οὐσίαν e proprio nel *Natorp-Bericht* Heidegger formula per la prima volta con chiarezza la tesi secondo la quale Aristotele orienta tutta la propria categorialità ontologica sul filo dell'equazione tra essere (*Sein*) ed essere-prodotto (*Hergestelltsein*), donde l'interpretazione dell'ente a partire dall'essere-disponibile (*Verfügbarsein*) di ciò che è prodotto in quanto oggetto d'uso – in *Essere e tempo* si parlerà di *Vorhandensein* e *Zuhandensein* – e l'eccellenza dell'essere stesso come essere-compiuto (*Fertigsein*), donde il primato dell'ἐνέργεια e dell'ἐντελέχεια;

(2) più rilevante ancora è la ricorrenza del *Besitz*, che lega tra loro la definizione decostruttiva dell'οὐσία e l'esistenza, che veniva definita per l'appunto come la possibilità, che la vita ha in se stessa, di *essere*, il che vuol dire di avere se stessa in proprietà in modo radicale (*sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen*), di esperirsi in radice come possesso di se stessa. Ovvero, possiamo aggiungere, di accedere in modo manifesto alla propria οὐσία, all'οὐσία in quanto propria. Nell'interpretazione di Heidegger, che storicamente non è affatto nuova, l'οὐσία si mostra come un concetto relazionale, in quanto proprietà d'essere dell'ente. L'οὐσία è la proprietà d'essere del τὸδε τι, il che peraltro ha evidenti ripercussioni sulla sollecitazione heideggeriana della *Eigentlichkeit* come autenticità del proprio e appropriazione di sé.

(3) ancora più rilevante è infine la riformulazione dell'οὐσία – dell'essere – come possesso nel senso della *Habe*. Se l'οὐσία è la *Habe*, ne consegue che la domanda sulla *Vorhabe* – nel corso del 1921/22 Heidegger aveva addirittura parlato di *Voraushabe* – è la domanda sul prima (*Vor-*) dell'οὐσία, sulla sua preliminare e inaugurale παρουσία. E se la *Vorhabe* non è altro che la fatticità, la domanda sulla fatticità è la domanda sul prima dell'essere e in certo modo la domanda sulla vita che è prima dell'esistenza autentica, prima della filosofia e di ogni afferramento che la riduce al piano dell'unità categoriale.

Tuttavia, l'interpretazione fenomenologica di Aristotele legittima anche in altro senso questa tesi genealogica radicale. Per Heidegger, infatti, l'equivalenza tra essere ed essere-prodotto è solo la prima tappa della sua decostruzione dell'ontologia aristotelica, le cui strutture sorgono soltanto attraverso un'espe-

rienza fondamentale del campo d'essere all'interno di un «pre-possesso determinato». In ultima analisi, la *ποίησις* non è altro che un modo della *κίνησις*. La «“categoria fondamentale” della *ποίησις* che domina da cima a fondo l'ontologia aristotelica [...] si sviluppa nell'esplicazione di un determinato appello della motilità, vista in modo determinato»⁶⁶. E il fenomeno centrale, la cui esplicazione costituisce il tema centrale della *Fisica* – del *Grundbuch* della filosofia occidentale, ripeterà ancora Heidegger nel 1939 –, è «l'ente nel come del suo essere-mosso (*Bewegtsein*)»⁶⁷. Come *πολλαχῶς λεγόμενον* (Met. Δ 7) *ἰὸν* è dicibile secondo Aristotele in riferimento alle figure delle categorie, al vero e al falso, alla potenza e all'atto, all'ente in senso accidentale. Ma è nella *Fisica* che Aristotele perviene al nuovo assetto (*Neuansatz*) che risulterà decisivo per tutta la logica, l'ontologia e l'antropologia occidentali.

Facciamo ora attenzione. Come si presenta, secondo Heidegger, il «fenomeno del movimento» nella *Fisica*? Che ruolo hanno l'ente-mosso (*Bewegtseiende*) e l'essere-mosso (*Bewegtsein*)? Secondo Heidegger, in Aristotele l'ente in movimento (*das Seiende in Bewegung*) non è altro che il decisivo pre-possesso-dell'essere (*Seins-Vorhabe*)⁶⁸. Nella *Fisica*, la *κίνησις* e il *κινούμενον* sono ciò che va compreso nella forma di una *Vorhabe*⁶⁹, il che soltanto consente di dimostrare, in via preliminare, l'erroneità del *Vorgriff* fisico-ontologico degli Eleati, che a partire da un pre-concetto dell'essere non hanno 'visto' nella sua pre-disponibilità il fenomeno del movimento (non tanto nel suo che-cosa, quanto nel suo come e soprattutto nel suo che).

Se però la *κίνησις*, il movimento, è la *Vorhabe* dell'essere, si comprende perché non sia tematizzabile come un 'in quanto' (*ὡς*) dell'essere stesso, come uno dei suoi molteplici modi di essere detto, bensì costituisca il *Vor-* della *Habe*, il prima dell'essere e di ogni sostanza, così come la fatticità della *ζωή* costituisce il 'prima' di ogni esistenza del *βίος*. Se l'essere come sostanza – Heidegger richiama l'esempio aristotelico della casa in costruzione – sta nel suo essere-pronto posteriormente al suo essere-prodotto, la sostanza – l'essentità (*Seinshaftigkeit*) – non è altro che il termine del movimento della sua appropriazione. Ogni sostanza, ogni presenza, ogni proprietà d'essere si fonda sul movimento che l'ha prodotto, su un venire alla presenza, su un appropriarsi pervenendo nel proprio.

Se tutto questo è corretto, si capisce non soltanto perché, per Heidegger, un'interpretazione decostruttiva radicale giunge alla conclusione che «la costituzione ontologica del senso d'essere arcontico (*archontischer Seinsinn*)» si rende visibile soltanto a partire dall'interpretazione del *κινούμενον* e dall'articolazione della struttura categoriale della *κίνησις*, che incide non solo – come Heidegger tornerà a mostrare, sempre nel 1931, commentando *Metafisica Θ* – sulla questione della *δύναμις* e dell'*ἐνέργεια*, ma anche sul «senso originario del “concetto di verità”», ossia sull'interpretazione 'processuale' dell'*ἀ-λήθεια* come l'intero movimento del venire alla presenza che si rapporta al suo non-più e al suo non-ancora come un sorgere e un tramontare nel nascondimento.

Il movimento precede l'essenza (come il vivere precede l'essere). Tuttavia non vi si può opporre frontalmente. Qui emerge non tanto una contrapposizione, quanto la qualità di una negatività *intrinseca*, che accompagna l'essere come un'ombra, l'ombra della sua costituzione. La presenza è venire-da e un andare-verso in cui il negativo della provenienza e dell'ad-venienza c'è in quanto 'non' c'è, ossia non c'è più e non c'è ancora. Le soluzioni al problema dell'ontologia – al problema del senso dell'essere – traggono sempre alimento da ciò che si qualifica come altro senza potersene distinguere davvero, dalla differenza come reciproco deferimento dei distinti.

La tendenza fondamentale del vivere si esprime nel movimento del cadere, che è decadimento della vita da se stessa e scadimento nel mondo come rovina di sé. Il *Verfallen* prende ora il posto della *Ruinanz* come categoria fondamentale della vita e in esso emergono tre specifici caratteri di movimento (*Bewegungscharaktere*) – tentazione, quiescenza, alienazione –, che istituiscono quella solidarietà tra κίνησις e fatticità che Heidegger scopre in Aristotele soltanto grazie a Lutero. Se la *Vorhabe* dell'ontologia è l'ente nel suo aspetto di movimento, si comprende in che senso la vita umana e il vivere in generale sia 'prima di tutto' una *bestimmte Bewegtheit*, una motilità ben determinata⁷⁰. La stessa ricerca filosofica, se si concepisce come esistenza autentica che 'procura' l'essere alla vita, consiste in una motilità fondamentale (*Grundbewegtheit*)⁷¹. Ma qual è ora il tratto più essenziale e costitutivo della motilità del vivere in generale? Come interpreta la filosofia il movimento della vita che la precede, donandole – donandosi come – una pre-disponibilità e un pre-possesso da interpretare ontologicamente?

I caratteri costitutivi della fatticità della vita sono tre: la cura del mondo, la tendenza allo scadimento e il riferimento alla morte⁷². In ciascuna di queste strutture categoriali si annuncia un movimento determinato, che ha a che vedere in modo essenziale con una diversione. Nell'eludere e scansare se stessa (*SichselbstausedemWeggehen*), nel prescindere dalla morte volgendo lo sguardo altrove (*Wegsehen*), nel fuggire via da sé (*Wegvonihm*), la vita si nasconde a se stessa, diserta se stessa rivolgendosi ad 'altro' da sé. Questo 'altro' verso cui la vita si allontana pur rimanendo presso il proprio mondo è il 'via' (*Weg*) che si fa presente nella fatticità interpretata grazie ad una riduzione ontologica. A questo via da sé, la filosofia dice 'no' senza volerglisi propriamente contrapporre. La definizione più ricorrente della filosofia nel *Natorp-Bericht* è quella, come abbiamo visto più volte, di una *Gegenbewegung gegen die Verfallenstendenz des Lebens*. Tuttavia, «Il "contro" in quanto "non" annuncia qui una prestazione originaria e costitutiva d'essere (*seinskonstitutiv*). Relativamente al suo senso costitutivo, la negazione ha l'originario primato rispetto alla posizione. E questo perché il carattere d'essere dell'uomo è determinato faticamente in un cadere, in un'inclinazione mondana. Il senso di questo stesso fatto d'origine e il senso di questa fattualità in quanto tale possono, magari in generale, venire interpretati solamente all'interno della fatticità *afferrata* e relativamente a questa⁷³.

Il discorso di Heidegger fa premio sull'insistenza nel piano dell'originarietà. Ma in che senso la negazione è più originaria della posizione? Heidegger risponde affermando che ciò è dovuto al cadere e all'inclinazione mondana. Se la fatticità della vita si esprime come il via da sé della vita stessa, allora la vita faticata è tale, ossia vive, nel negare se stessa, nel negarsi alla chiarificazione esistenziale dell'ontologia, che gli procura l'essere, che trascrive il vivere in un essere. D'altro canto, quando Heidegger parla del contro che è insito nel contromovimento ontologico-esistenziale della filosofia, lo interpreta come un non, come una negazione. Ma tale negazione, che è *seinskonstitutiv*, costitutiva dell'essere e costituente finalmente la vita in un essere, è dichiarata essa stessa originaria.

Attingiamo così a due 'declinazioni' dell'originarietà del negativo. Da un lato, la vita faticata, che si mostra solo negandosi e che sta all'origine in quanto è il *prius* di tutto, dall'altro la filosofia, che nega solo mostrando e che per questo si riconosce una semplice contro-possibilità della vita. La negazione con cui la filosofia muove contro la vita, strappandola alla sua tendenza autonegativa, sta essa stessa all'origine in forma rovesciata, in quanto tale tendenza emerge solo ed esclusivamente all'interno dell'afferramento esistenziale della fatticità. La vita si manifesta come autonegazione soltanto nel momento in cui tale autonegazione è arrestata o contrastata in un contro-movimento. Ma questa negazione della negazione è precisamente l'operazione originaria con cui la filosofia traduce la vita in essere, facendo del vivente un ente. La filosofia non dice l'essere della vita grazie a una posizione della vita stessa, bensì in forza della sua negazione non originaria, in quanto negazione del movimento di scadimento⁷⁴.

Entrambe, dunque, sia la fatticità che l'esistenza, riposano, come già era emerso in modo esplicito nel corso del 1921/22, su un non, su una negazione. E tuttavia, continua a trattarsi di una diversa forma di negazione e di un diverso grado di originarietà. La negazione di sé della vita è tale solo ed esclusivamente per la filosofia che vuol condurla all'essere. Mentre la vita non abbisogna della filosofia, perché è in grado di negare se stessa senza annientare se stessa, la filosofia ha bisogno della vita, perché esiste e si afferma come filosofia soltanto negando la vita. Per questo motivo, «il non "conforme all'attuazione" (*das »vollzugsmäßige Nicht«*), che non è né un *non privativum*, né un *non negativum*», soprattutto «non è un rifiuto dell'attuazione, un porsi al di fuori dell'attuazione. Il "non" concerne la posizione del contesto dell'attuazione nei confronti del riferimento da esso stesso motivato. Il senso del "non" può essere capito soltanto grazie al contesto storico»⁷⁵, il che significa, secondo l'interpretazione proposta, in base all'esperienza che la vita fa di sé come non-avvento di sé, storicamente: in base all'evento della *παρουσία* come *λόγος τῆς ζῶης*.

* Il contributo anticipa alcune tesi da un volume di prossima pubblicazione su *Heidegger e l'interpretazione fenomenologica del cristianesimo*.

¹ Al progetto del libro su Aristotele del 1922 e alle autentiche prestesure de *Il concetto di tempo* del 1924 e del corso intitolato *Prolegomeni al concetto di tempo* del 1925 si aggiungono infatti le ormai note vicissitudini della pubblicazione. Nell'agosto del 1925, la facoltà filosofica di Marburgo propone Heidegger per l'ordinariato, ma nel gennaio 1926 il ministero bocchia la richiesta per mancanza di pubblicazioni recenti. Nasce così una prima versione di *Essere e tempo*, stampata nell'aprile del 1926. Inviata al ministero due mesi dopo, viene però respinta nel novembre dello stesso anno, il che costringe Heidegger ad un lavoro supplementare, al termine del quale – siamo ormai all'inizio del 1927 – vengono finalmente pubblicate le prime due sezioni della prima parte di *Essere e tempo*, cui fa seguito, alla fine del 1927, l'ordinariato che spiana la strada a Heidegger per la successione a Husserl e il contestuale rientro a Friburgo nel 1929.

² Cfr. ZSD, 40-41; 147.

³ Nel seminario di Le Thor del 1969 si afferma che non si può «pensare l'evento con i concetti di essere e storia dell'essere; tanto meno con l'aiuto del greco (si tratta precisamente di «andare oltre» esso). Con l'essere scompare anche la differenza ontologica. Anche il costante riferimento alla differenza ontologica dal 1927 al 1936 lo si dovrebbe vedere anticipatamente come un necessario sentiero interrotto» (GA 15, 366; 139). La conclusione più radicale di questo processo, alla quale qui accenniamo soltanto, sarà indicata nell'annotazione in forma poetica del 1970 dedicata a *Cézanne*, dove si afferma che «Nell'opera tarda del pittore la diade (*Zwiefalt*)/ di ciò che si fa presente e della presenzialità [ossia la differenza di ente ed essere] si è/ fatta semplice (*einfallig*), al contempo 'realizzata' e superata./ trasformata in misteriosa identità» (GA 13, 223). In forma ancora più esplicita, infine, nella *spättere Fassung* del testo su *Cézanne* (1974) la *Bildnis* artistica si annuncia nei «segni appena osservabili della trasformazione della diade (*Zwiefalt*) in unità semplice (*Einfall*)»: infatti, «Ciò che Cézanne chiama *la réalisation* è l'apparire di ciò che si fa presente nel diradarsi dell'essere-presente – sicché, precisamente, la diade di entrambi risulta rimessa all'unità semplice del puro risplendere delle sue immagini. Per il pensiero questa è la questione del superamento della differenza ontologica tra ente ed essere» (CE, 4). Se però l'arte 'trasvaluta' la differenza deponendo ogni tensione ontologica, altrove Heidegger ripete che la fede cristiana, qualora coincida con una sperimentazione genuina dell'evento che la segna e la istituisce, non ha bisogno della differenza ontologica (cfr. R. Kearney - J.S. O'Leary (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980, p. 336). In termini hegeliani, è come se arte e religione tornassero a rapportarsi in modo nuovo, non subordinato, alla filosofia, a patto che quest'ultima cessi di essere ontologia, ossia cessi di porre la questione dell'essere pretendendo di produrne un afferramento distinto dall'ente. Fintanto che il pensiero non sperimenta il condono della differenza ontologica, arte e religione non possono riconoscerlo come pensiero (dell'evento), ma 'soltanto' come filosofia.

⁴ GA 2, 51; 59.

⁵ Ivi, 18; 30.

⁶ Ivi, 51; 59.

⁷ Cfr. A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività – Dall'ermeneutica dell'effettività all'analisi esistenziale* (1919-1927), Guerini, Milano 1998; ma cfr. anche, sulla maggior parte dei problemi discussi nel seguito, S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*, CEDAM, Padova 1999 e A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere relazione differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2002: tutte e tre le 'ricostruzioni', rispettivamente sul filo conduttore di alcuni temi centrali (effettività [fatticità], alterità, relazione), restituiscono il problema di un'intrinseca eccedenza dell'ontologia di Heidegger, declinandone l'analisi in rapporto ad un quadro interpretativo specifico (ermeneutica, fenomenologia, metafisica) e a figure centrali nello sviluppo del pensiero heideggeriano (Paolo, Husserl, Platone). – Punto di riferimento delle riflessioni che seguono è l'interpretazione di E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Guida, Napoli 2002² (e successivamente Id., *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli 2002², nonché, più di recente, Id., *Vie d'uscita*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2004), unitamente a L. Samonà, *Metafisica e pensiero iniziale. Aspetti della Kehre alle origini del pensiero heideggeriano*, in «Giornale di metafisica», 3 (1992), pp. 443-483; Id., *Implicazioni etico-religiose della fatticità*, in A. Ardovino (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Guerini, Milano 2003, pp. 189-208; C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante, Bari 2003²; A. Fabris, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari 1997, pp. 57-106; G. Agamben, *La passion de la facticité*, in AA. Vv., *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, Paris 1988, pp. 63-84 e soprattutto F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova 1984.

⁸ Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei-Masken-Verlag, München 1928 (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969).

⁹ BL, 37

¹⁰ Cfr. A. Ardovino, *Heidegger*, cit.

¹¹ Cfr. GA 2, 180; 173.

¹² Ivi, 51; 59 e 575-576; 519.

¹³ Ivi 9, 32; 460.

¹⁴ Ivi 26, 13; 26.

¹⁵ Ivi, 201: 188-189

¹⁶ Ivi 58, 79.

¹⁷ Ivi, 54; 162.

¹⁸ Ivi, 58, 146.

¹⁹ Ivi, 160.

²⁰ Ivi, 236

²¹ Ivi, 79.

²² Ivi, 173.

²³ Ivi, 238.

²⁴ Ivi, 252.

²⁵ Ivi, 256.

²⁶ Ivi, 59, 183.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Ivi, 12.

²⁹ Cfr. Ivi 60, 82; 121.

³⁰ Ivi 58, 205

³¹ Ivi, 61.

³² Cfr. *ibid.*

³³ Ivi 58, 205

³⁴ Cfr. *ibid.*

³⁵ Ivi, GA 61, 141; 170.

³⁶ Ivi, 58, 240.

³⁷ Ivi, 60, 82, 121.

³⁸ Ivi, 61, 156; 187.

³⁹ Ivi, 137; 167.

⁴⁰ Cfr. Ivi, 61, 170; 199.

⁴¹ Ivi, 174; 203.

⁴² Ivi, 148; 177.

⁴³ Ivi1, 153-154; 182.

⁴⁴ Ivi, 154; 183.

⁴⁵ Nel semestre invernale 1920/21, dedicato a Paolo, Heidegger afferma che la religiosità del cristianesimo delle origini è in senso proprio l'esperienza storica e faticosa della vita, e che «l'esperienza cristiana vive il tempo stesso ("vivere" inteso come *verbum transitivum*)» (GA 60, 82; 121). Il che non richiama solo una notazione grammaticale, bensì il *verbum internum* non logicizzante della fenomenologia (GA 60, 63; 99). Del tutto a prescindere dall'interpretazione dettagliata della παρουσία in Paolo e della costituzione della presenza tra il non-più e il non-ancora dell'avvento, che rappresenta con ogni evidenza il nucleo generatore e l'asse portante dell'intera temporalità estatica di *Essere e tempo* fondata sull'avvenire e sul precorrimento che strutturano l'autenticità dell'esserci come «essere per la morte», è sufficiente ricordare, nello stesso corso, l'esegesi di 1 Cor 7, 29-31 e della retorica paolina dell'ὄς μὴ, del 'chi sia come non fosse' invocato da Paolo, il quale per l'appunto scongiura un *habere tamquam non habere* insieme ad un *esse tamquam non esse*, un essere (come) non essere, cioè un non dell'essere che segna a tutti gli effetti una κρίσις ontologica radicale, in certo modo l'autentica decisione sulla crisi sempre interna ad ogni ontologia, ammesso che il comprare e il non comprare, il piangere e non piangere, il ridere e il non ridere e via dicendo, siano davvero eventi 'comprensibili' come alternative dell'essere e non piuttosto del 'mero' vivere. Ma qui si aprirebbe un discorso sui *nova dicta* del Nuovo Testamento e sullo statuto pienamente fenomenologico e formalmente indicante dei suoi enunciati sulla carne e lo spirito, sulla salvezza e il tempo. Se Aristotele fu un proto-fenomenologo, il Nuovo Testamento è per certi versi la proto-fenomenologia o l'arci-fenomenologia in quanto tale.

⁴⁶ Cfr. ivi, 61, 155; 184.

⁴⁷ NB, 245-46; 506.

⁴⁸ GA 61, 148; 177.

⁴⁹ NB 18, n.31.

⁵⁰ cfr. NB 40; 514.

⁵¹ Cfr. già il corso del 1921 (GA 60, 246; 312).

⁵² NB, 13; 499.

⁵³ Cfr. soprattutto il § 63, dedicato proprio alla struttura della «situazione ermeneutica» in cui si trova ogni interpretazione, nonché al carattere metodico dell'analitica esistenziale. *Vorhabe, Vorsicht* e *Vorgriff* pre-delineano l'essere originario dell'esserci, che viene 'strappato' a questo ente in una contro-movra (*Gegenzug*) che si oppone alla tendenza al coprimento che gli è propria. L'analisi esistenziale ha un carattere violento: la violenza inerisce del resto ad ogni interpretazione, in quanto il comprendere che al suo interno prende forma ha la struttura del progettare e la violenza del pro-getto si esprime appunto nella *gewaltsame Vorgabe* delle possibilità dell'esistenza. In sintesi, *Vorhabe, Vorsicht* e *Vorgriff* dell'ontologia fondamentale, ossia dell'analitica esistenziale, sono l'esserci autentico, l'idea di esistenza e l'esistenzialità in quanto tale. Il che significa che l'analitica dell'esistenza inizia da se stessa, cioè ha già da sempre usato violenza all'esserci inautentico e alla sua fatticità, imponendogli preliminarmente l'autenticità e l'esistenzialità come *conditio sine qua non* dell'interpretazione stessa.

⁵⁴ Cfr. NB, 64; 527.

⁵⁵ Ivi 30; 508.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ NB, 13; 499.

⁵⁸ Ivi, 21; 503.

⁵⁹ Cfr. NB, 35; 510.

⁶⁰ cfr. GA 60, 245; 312

⁶¹ Ivi, 246; 313

⁶² Ivi, 195; 253.

⁶³ Ivi, 206; 266.

⁶⁴ NB, 41; 515.

⁶⁵ Ancora nel corso estivo del 1931 su *Metafisica* Θ 1-3, Heidegger ricorderà il senso dell'*οὐσία* come 'casa e corte'. La messa in luce di un elemento 'domestico' nell'essere avrà naturalmente notevoli ripercussioni nella *Lettera sull'umanismo*, in cui il linguaggio – il *λέγειν* della filosofia e della poesia – sarà definito per l'appunto *Haus des Seyns*, mentre già in *Essere e tempo* l'inautenticità dell'essere dell'esserci era stata posta in relazione allo *Unzuhausesein*.

⁶⁶ NB, 69; 529.

⁶⁷ Ivi, 39; 513.

⁶⁸ Ivi, 62; 526.

⁶⁹ Ivi, 65; 526.

⁷⁰ Cfr. *ibid.*

⁷¹ Cfr. ivi, 13; 499.

⁷² Cfr. ivi, 24; 505.

⁷³ Ivi, 27; 506.

⁷⁴ In un'aggiunta manoscritta del *Natorp-Bericht*, il «no» viene esplicitamente accostato alla decisione, o meglio all'*Ent-* dell'*Entschluß* filosofico (cfr. NB, 25 n. 52).

⁷⁵ GA 60, 109; 151.

Stefano Bancalari

Generalizzazione, formalizzazione, *epoché*: le radici husserliane dell'indicazione formale

Il significato, la radicalità e la portata fenomenologica della nozione heideggeriana di «indicazione formale» (*formale Anzeige*) possono essere efficacemente messi in luce se questa viene letta come traduzione del metodo husserliano dell'*epoché*. Quest'ipotesi di lavoro, che le considerazioni che seguono vorrebbero, almeno in parte, verificare, richiede subito una precisazione.

Che Heidegger abbia sempre guardato con sospetto alla «riduzione fenomenologica» è cosa nota. Così come, per converso, è ormai opinione ampiamente condivisa tra gli interpreti che sia necessario quanto meno problematizzare le esplicite affermazioni heideggeriane in proposito e che sia possibile individuare inequivocabili meccanismi di «riduzione» anche nella pratica heideggeriana della fenomenologia: tanto di una fenomenologia quale scienza originaria della vita fattizia, quanto di un'ontologia fenomenologica¹. Ma non è a questo – o non è *solo* a questo – che allude l'ipotesi formulata in apertura. La nozione husserliana con cui vorrei far entrare in risonanza l'indicazione formale, infatti, non è la riduzione (sebbene questa sia in qualche modo presupposta da quella), ma l'*epoché*. Senza pretendere di addurre qui supporti filologici e di stretta esegesi husserliana in favore di una simile divaricazione tra due concetti per lo più usati come sinonimi dallo stesso Husserl², assumo *in abstracto* l'*epoché*, che è sospensione, inibizione, messa tra parentesi della tesi generale per cui «il mondo, che c'è sempre, è»³, come un'operazione metodologica di carattere squisitamente negativo e dunque in linea di principio distinta dalla positiva «riconduzione» (*Reduktion*) dell'atteggiamento naturale alle «prestazioni» o «operazioni» (*Leistungen*) costituenti della coscienza trascendentale.

Che il terreno d'origine dell'indicazione formale – al di là degli echi molteplici che in essa risuonano – sia quello husserliano è esplicitamente dichiarato nella *Introduzione alla fenomenologia della religione*, il corso del semestre invernale del 1920/21 in cui Heidegger elabora il concetto a partire dalla distinzione tra «generalizzazione» e «formalizzazione»⁴.

Nonostante queste pagine rappresentino la più ampia discussione che Heidegger abbia mai dedicato alla chiarificazione del senso e della funzione metodologica dell'indicazione formale, il discorso, svolto in poche e rapide battute, è brachilogico e il riferimento a Husserl non risulta del tutto perspicuo; o più precisamente: le esplicite e inequivocabili affermazioni relative alla necessità di prendere le distanze dal concetto husserliano di «formale» prevalgono sull'esplicazione del versante positivo del rapporto tra *Formalisierung* e *formale Anzeige* e rischiano di oscurare il nesso di derivazione che pure Heidegger intende stabilire tra i due concetti.

Ripercorriamo brevemente l'esposizione heideggeriana, il cui andamento mette in difficoltà l'interprete sin dal principio, stante il fatto che Heidegger tenta di chiarire il senso di ciò che distingue generalizzazione e formalizzazione, insistendo su ciò che ne rende identica la struttura concettuale: da subito, infatti, egli dichiara che entrambe sono «*Verallgemeinerungen*»⁵, ossia operazioni mediante cui un contenuto viene sottratto alla sua particolarità individuale e accomunato ad altri contenuti in funzione di certe caratteristiche condivise. A ben guardare, ogni giudizio altro non è che una *Verallgemeinerung*, in quanto mette in opera una riduzione del soggetto al predicato che accomuna il primo a tutti i soggetti cui conviene il secondo. Per citare gli esempi di Heidegger: il rosso è un colore; il colore è una qualità sensibile; la qualità sensibile è un'essenza; l'essenza è un oggetto.

La chiarificazione di ciò che differenzia i due procedimenti in questione mediante l'individuazione di una «frattura» tra i giudizi riportati non è, per ammissione dello stesso Heidegger, un metodo del tutto efficace:

Il passaggio da «rosso» a «colore» e da «colore» a «qualità sensibile» è una *generalizzazione*; quello da «qualità sensibile» ad «essenza» è una *formalizzazione*. Ci si può chiedere se la determinazione «qualità sensibile» determini il «colore» nello stesso senso in cui la determinazione *formale* «oggetto» determina qualsivoglia oggetto. Evidentemente *no*. Nonostante ciò la differenza tra generalizzazione e formalizzazione non è ancora molto chiara⁶.

In effetti, la differenza tra il giudizio «il rosso è un colore» (generalizzazione) e quello «la qualità sensibile è un'essenza» (formalizzazione) non è a tutta prima evidente, anche perché essa non è in alcun modo connessa alla forma del giudizio, identica nelle due *Verallgemeinerungen*: «S è p».

Come si può ricavare dal prosieguo dell'argomentazione heideggeriana, il vero e proprio criterio di distinzione tra generalizzazione e formalizzazione consiste fondamentalmente nella diversa estensione dell'ambito di applicabilità delle due operazioni. Il predicato «colore» conviene esclusivamente a certe «cose» (*Sachen*), secondo un criterio ovvio e deducibile dal contenuto delle cose stesse, per cui il rosso è, appunto, un colore, mentre, poniamo, il numero «quattro» non lo è. Diverso il caso del predicato «essenza» che può esser legittimamente attribuito a qualsivoglia soggetto di giudizio, del tutto indipendentemente dal

contenuto della cosa: il rosso, il colore, il quattro e il numero sono «essenze», per lo meno se si assume – come Heidegger sembra fare – il senso che Husserl attribuisce a questo termine (ma su questo sarà necessario tornare). Ne consegue non soltanto che la generalizzazione è «legata ad un determinato ambito di cose (*Sachgebiet*)»⁷ ben circoscritto, ma che essa presuppone un intero complesso di *Sachgebiete* strutturato in modo gerarchico, che vincola *a priori* il giudizio a procedere secondo una serie pre-definita di gradi: il rosso è una qualità sensibile solo in quanto è un colore. Per converso, la formalizzazione è «libera dal contenuto» e «da ogni ordinamento per gradi»: «non ho bisogno di aver percorso le *Allgemeinheiten* più basse per innalzarmi per gradi alla “*Allgemeinheit* somma” “oggetto in genere”»⁸. È per questo che il giudizio «qualcosa è un oggetto» «può essere detto *von Allem und Jedem*, di qualsivoglia cosa»⁹.

Ma è possibile pensare il convenire di un giudizio a *qualsivoglia* contenuto se non comprendendo la formalizzazione come processo di progressivo svuotamento da ogni particolarità determinata, ossia come banale processo di astrazione? Il concetto di «essenza» o di «oggetto», o magari di «ente», non convengono a qualsiasi contenuto solo perché sono del tutto vuoti e astratti, ossia generalissimi? E, posto che la formalizzazione pretende di esser qualcosa di diverso dalla generalizzazione, come si legittima questo affrancamento dai vincoli imposti dalla strutturazione del reale in ambiti di cose prefissati, che consente al giudizio formale di riferirsi ad *Alles und Jedes*? Heidegger osserva innanzitutto che

La predicazione formale non è vincolata contenutisticamente, ma deve pur essere motivata in qualche modo. Come è motivata? Essa scaturisce dal *senso di riferimento dell'atteggiamento*. Non ricavo (*sehe... heraus*) la determinatezza del che-cosa dall'oggetto, ma guardandolo mi accorgo (*sehe... an*), per così dire, della sua determinatezza. Devo distogliere lo sguardo (*wegsehen*) dal contenuto del che-cosa e guardare solo al fatto che l'oggetto è dato, colto in modo conforme all'atteggiamento¹⁰.

Il passaggio dalla generalizzazione alla formalizzazione consiste in quella conversione dello sguardo fenomenologico, cui allude il plesso semantico centrato sul «*sehen*»: mentre nella generalizzazione il vedere punta in modo diretto all'oggetto e ne estrae, per dir così, il contenuto dall'interno (*heraussehen*), nella formalizzazione esso si arresta alla superficie, guarda l'oggetto quasi di sfuggita (*ansehen*), perché propriamente non è l'oggetto ciò che conta. Anzi, in ultima analisi è necessario un vero e proprio «*wegsehen*», un distogliere lo sguardo dall'oggetto in direzione del modo in cui questo è dato; uno spostamento della mira dal «contenuto» (*Gehalt*) al «riferimento» (*Bezug*). Il termine oggetto è «formale» nella misura in cui non esprime un che-cosa, ma il modo in cui ci si rapporta ad esso; modo che, nel caso specifico, è quello del «riferimento dell'atteggiamento» (*Einstellungsbezug*). Secondo la definizione che Heidegger ne dà qualche pagina prima, l'atteggiamento

è un riferimento ad oggetti tale che in esso il rapporto sorge nel *contesto di cose* (Sachzusammenhang). Io mi indirizzo soltanto alla *Sache*, mi porto via da *me* in direzione della *Sache*. Con questo «atteggiamento» contemporaneamente si interrompe (*wird eingestellt*) (nel senso di «si smette di fare qualcosa», «si interrompe una battaglia») il riferimento *vivente* all'oggetto di conoscenza¹¹.

Se così è, però, la possibilità appena intravista di distinguere la generalizzazione dalla formalizzazione sembra subito sfumare, posto che anche quest'ultima, in quanto atteggiamento, sorge e resta sul terreno di un «contesto di cose» ed è tutta rivolta alla *Sache* piuttosto che al riferimento da cui pure scaturisce¹²: la *Einstellung* è infatti nient'altro che interruzione (*sich einstellen*) del riferimento vivente. Come si vede, l'esibizione della sostanziale impossibilità di tener ferma la distinzione husserliana è il fine ultimo verso cui l'argomentazione heideggeriana marcia a grandi passi. Stabilito che presupposto ed esito dell'operazione di generalizzazione è la costituzione di un «ordinamento» (*Ordnung*), di una «sfera di cose» (*sachhaltige Sphäre*)¹³ che raggruppa un insieme di singolarità individuali, Heidegger si chiede: «Anche la *formalizzazione* è una *Ordnung*?». Se è vero che la formalizzazione «scaturisce dal senso di riferimento»¹⁴, e se è vero che il «senso di riferimento non è una *Ordnung*»¹⁵, la risposta dovrebbe essere senz'altro negativa; e tuttavia il ragionamento heideggeriano forza l'argomentazione in una direzione diversa. Consideriamolo per intero:

Il senso di riferimento non è una *Ordnung*, una regione; o lo è solo indirettamente, in quanto viene configurato (*ausgeformt*) in una categoria oggettuale formale, cui corrisponde una regione. Primariamente la formalizzazione è una *Ordnung* solo attraverso questa configurazione (*Ausformung*)¹⁶.

Se ne deve concludere che tanto la generalizzazione, in modo diretto, quanto la formalizzazione, in modo indiretto, sono procedimenti il cui esito è alla fin fine la delimitazione di una «regione» determinata all'interno della totalità di ciò che è¹⁷: la scoperta della formalizzazione, infatti, così come Husserl la pensa, si risolve nel progetto di un'ontologia formale, che finisce con il circoscrivere anch'essa una regione, un ambito di cose strutturato secondo rapporti di genere e specie¹⁸. Ne deriva che l'unico elemento che Heidegger si mette in condizione di cogliere dall'analisi sin qui sviluppata è la radicale estraneità dell'indicazione formale rispetto sia alla generalizzazione che alla formalizzazione:

Nel discorso dell'«indicazione formale» la parola «formale» ha il significato del formalizzato o ne riceve un altro? Ciò che è comune a formalizzazione e generalizzazione è che esse permangono nel senso di «*allgemein*», mentre l'indicazione formale non ha niente a che vedere con la *Allgemeinheit*. Il significato di «formale» è *più originario*¹⁹.

Quod erat demonstrandum, vien fatto di dire: con questa affermazione in-

fatti risulta verificata la tesi heideggeriana dichiarata in apertura, per cui generalizzazione e formalizzazione debbono essere accomunate sotto il segno della *Verallgemeinerung*. L'indicazione formale, per contro, intende essere qualcos'altro: qualcosa di più originario.

La ricostruzione heideggeriana lascia aperto un unico quesito, tutt'altro che irrilevante però. Da quanto detto, infatti, non si evince in alcun modo il motivo per cui l'«indicazione» è definita «formale» in esplicito riferimento, sia pur contrastivo, a Husserl. Viene da chiedersi, dunque, se nella nozione husserliana di «formalizzazione» non vi sia proprio nulla che in qualche modo anticipi, magari per tradirlo immediatamente, quel senso autentico della «formalità» che Heidegger intende pensare nella *formale Anzeige* quale chiave di volta di una «fenomenologia del formale»²⁰. È difficile rassegnarsi all'idea che tra i due sensi di «formale» vi sia davvero solo un rapporto di pura omonimia, soprattutto se si tien conto del fatto che la speciale attenzione che Heidegger riserva alla portata concettuale della distinzione tra generalizzazione e formalizzazione non trova riscontro nell'ambito della riflessione di Husserl, che non sembra attribuire ad essa un'importanza decisiva nel quadro della fenomenologia.

Nell'introdurre la coppia concettuale in questione, Heidegger segnala due riferimenti testuali husserliani: uno molto preciso, ossia il § 13 di *Idee I*, nel quale viene effettivamente introdotto il concetto di *Formalisierung* per opposizione a quello di *Generalisierung*; e uno assai più generico, ossia l'intero ultimo capitolo dei *Prolegomeni ad una logica pura*, nel quale invece la distinzione come tale è solo predelineata e, per lo meno sotto il profilo terminologico, non compare²¹. Già solo questo uso dei testi husserliani è degno di nota e solleva un interrogativo: il fatto che Heidegger si sforzi di recuperare nelle *Ricerche* l'abbozzo di una nozione che in realtà solo nelle *Idee* – e non a caso solo là – è portata a compimento è forse il segnale di un cedimento dello schema interpretativo consueto per cui le *Idee* rappresentano un tradimento in senso trascendentale della freschezza fenomenologica delle *Ricerche*²²? Teniamo per il momento aperta la domanda e consideriamo più dappresso come si configura la distinzione tra generalizzazione e formalizzazione nel contesto husserliano.

Nell'ultimo capitolo dei *Prolegomeni*, Husserl si interroga su *L'idea di una logica pura* quale *mathesis universalis*. La ripresa di questo ideale leibniziano poggia su una distinzione tra tipi di scienze, fondata sul tipo di principio che conferisce a ciascuna di esse unità, che connette cioè le loro verità interne, rendendo ciascuna quella determinata scienza, diversa da tutte le altre. Tale principio è «inessenziale» quando la «connessione» (*Verknüpfung*) delle verità di una scienza dipende esclusivamente dal fatto che gli oggetti di cui si occupa sono interni ad un «genere empirico», come accade nel caso della geografia, della storia o dell'anatomia; scienze che Husserl definisce «concrete» o «ontologiche» o «descrittive». Nel caso in cui il principio unificante sia invece «essenziale», consista cioè in un gruppo omogeneo di «leggi fondamentali»

cui possono essere ricondotte tutte le altre, si hanno le scienze cosiddette «astratte» o «nomologiche» o «teoretiche». La domanda sulla logica pura riguarda la possibilità di una «scienza nomologica, teoretica e apriorica che si riferisca all'essenza ideale della scienza come tale»; una meta-scienza, potremmo dire, che si presenti, come una «teoria delle teorie» o come «scienza delle scienze»²³. Compito della logica pura è dunque l'individuazione dei concetti primitivi, concetti di metalivello necessariamente presenti in tutte le scienze, e delle leggi «sotto cui, grazie alla loro generalità formale, sta ogni particolare teoria o scienza»²⁴. Che una simile scienza sia possibile è attestato, secondo Husserl, dagli sviluppi della matematica formale, che realizza almeno in parte l'ideale della *mathesis universalis*. Gli oggetti di cui questa si occupa sono compresi come «molteplicità definita» (*definite Mannigfaltigkeit*), nozione centrale sulla quale è opportuno richiamare l'attenzione in quanto rappresenta la vera e propria anticipazione dell'idea di formalizzazione. La molteplicità definita si differenzia nel modo più radicale possibile dai generi empirici che sono a fondamento delle scienze ontologiche, in quanto essa

è un ambito (*Gebiet*) che è determinato solamente e unicamente dal fatto di sottostare ad una teoria di quella forma [...]. Secondo la loro materia gli oggetti restano completamente indeterminati. Non sono determinati né direttamente, né indirettamente mediante i loro generi e le loro specie materiali, ma solo dalla forma delle connessioni che vengono loro ascritte²⁵.

Una simile molteplicità, in altri termini, non è una regione materiale interna alla totalità dell'ente, ma è definita esclusivamente dal fatto di essere il correlato di certe connessioni poste come possibili – poste, si badi, e non ontologicamente date: proprio in ciò consiste la sua formalità. La molteplicità definita non ha alcuna consistenza al di fuori di questa correlazione; non è un insieme dato e circoscritto di oggetti su cui possono essere esercitate determinate operazioni, al contrario: «la molteplicità è definita dal fatto che i suoi oggetti di pensiero rendono possibili queste operazioni»²⁶. Gli esempi addotti chiariscono bene l'idea. Husserl considera il caso dell'addizione: il segno «+» è ordinariamente inteso come simbolo di un'operazione compiuta su oggetti dati nell'esperienza; operazione per la quale valgono determinate proprietà che l'esperienza consente di verificare. Tali oggetti, che sono contingentemente e momentaneamente considerati sotto il profilo matematico, sussistevano prima e sussisteranno dopo esser stati sommati. Non così in regime di «molteplicità definita», in cui il «+» è «solamente ed unicamente» quell'operatore per cui sono valide determinate leggi formali, per esempio quella per cui $a + b = b + a$. Tali leggi definiscono sia il significato dell'operatore di addizione, sia quello degli oggetti cui esso può essere applicato, i quali solo in virtù di ciò sono definiti come molteplicità²⁷.

Un secondo esempio è tratto dalla geometria: se si identifica il concetto geometrico di spazio con lo spazio quale forma d'ordinamento dei fenomeni

del mondo empirico, allora l'unica geometria possibile è quella euclidea. Il fatto che sia invece possibile rinunciare al quinto postulato, o utilizzare il concetto di spazio n-dimensionale, attesta che si può abbandonare il vincolo tra spazio geometrico e spazio empirico e considerare lo spazio euclideo come caso particolare di un insieme possibile di molteplicità definite, cioè di spazi definiti ciascuno esclusivamente in funzione delle operazioni possibili al suo interno.

È solo nel §13 delle *Idee*, che Husserl definisce con chiarezza l'operazione di traduzione dei concetti ordinari di spazio o di addizione nei corrispettivi concetti matematici puri come «formalizzazione»:

Il passaggio dallo spazio alla molteplicità euclidea non è una generalizzazione, ma una *formale Verallgemeinerung*²⁸.

Qui la differenza tra generalizzazione e formalizzazione è spiegata mediante quegli esempi che saranno poi ripresi quasi alla lettera dallo Heidegger della *Introduzione*: mentre il procedimento di generalizzazione consente di cogliere il rosso come qualità sensibile e il triangolo come figura spaziale, la formalizzazione è l'operazione per cui è possibile definire tanto il rosso, quanto il triangolo come «essenze»:

Così, per esempio, l'essenza triangolo sottostà al genere sommo figura spaziale; l'essenza rosso al genere sommo qualità sensibile. D'altra parte, rosso, triangolo e tutte le essenze *omogenee o eterogenee* sottostanno al titolo categoriale «essenza», che per essi non ha affatto il carattere di un genere essenziale (corsivo mio, c.m.)²⁹.

Stando al modo in cui Husserl la presenta, la differenza tra le due operazioni consiste nel fatto che non vi è alcuna comunanza data tra il rosso e il triangolo, ossia non vi è alcun tratto pertinente iscritto nel concetto di rosso o in quello di triangolo che definisca un genere comune ai due. Per l'appunto, l'essenza non è un genere e anzi il problema che essa chiama in causa, come chiaramente attesta il passo appena citato, è proprio quello dell'«eterogeneità» nel senso etimologico del termine. Scrive ancora Husserl:

Le essenze logico formali (per esempio le categorie) non «risiedono» («*liegen*») nelle singolarizzazioni cosali come il rosso generale (*allgemein*) nelle diverse sfumature di rosso, o come il «colore» nel rosso o nel blu; [...] in generale quelle non sono «in» queste in quel senso vero e proprio che avrebbe sufficiente comunanza con un rapporto tra parti per giustificare il discorso di un *esser contenuto* (Enthaltensein)³⁰.

Sembrirebbe forse più ovvio sostenere che è l'individuo che è contenuto all'interno del genere e non viceversa; ma non cambierebbe la sostanza del discorso: qualsiasi rapporto definito sulla base della generalizzazione è riconducibile in ultima analisi alla forma dell'inclusione o, per usare le espressioni

husserliane, dell'*Enthaltensein*, dell'esser contenuto così come la parte è contenuta in un tutto. Husserl ritiene di poter legittimamente affermare che il rosso *generale* è «contenuto» «nelle» diverse sfumature di rosso, o che il colore è contenuto nel rosso e nel blu, perché il rapporto che lega i due elementi è necessario: non vi è sfumatura di rosso che non implichi, in virtù di caratteristiche sue *interne*, tutte le determinazioni che sono proprie dei generi superiori; non vi è cioè sfumatura di rosso alla quale non convengano i predicati: rosso, colore, qualità sensibile. Non così nel caso della formalizzazione, che è tale proprio in quanto eccede una «materialità» compresa come riducibilità a rapporti di contenente/contenuto o parte/tutto: nella formalizzazione la relazione che si stabilisce tra l'elemento da cui essa prende le mosse e quello cui approda, per esempio tra il singolo triangolo e l'essenza triangolo, e, *a fortiori*, la relazione che si stabilisce tra tutti gli elementi cui conviene il titolo di «essenza», è *esterna* a ciascuno di essi, in quanto è l'esito radicalmente contingente di un'operazione in certa misura arbitraria. Come uno spazio non euclideo non è contenuto nello spazio fenomenico, né ha alcuna relazione necessaria con esso per cui prima o poi da questo si è costretti a risalire a quello, ma è il frutto contingente di una formalizzazione, così l'essenza «triangolo» o quella «rosso» non si riducono all'essere mero punto di raccolta di caratteristiche «contenute» nel singolo triangolo o nella singola cosa rossa, ma sono l'esito di una specifica operazione – o riduzione – che, dopo le *Idee*, Husserl definirà con il termine tecnico di «variazione – o riduzione – eidetica».

Si capisce allora perché la distinzione tra generalizzazione e formalizzazione non compaia nei *Prolegomeni*, in cui Husserl si limita all'introduzione del concetto di molteplicità definita. Lo scarto tra le posizioni sostenute nelle due opere è, da questo punto di vista, enorme e non si limita allo slittamento dal termine «specie» utilizzato nelle *Ricerche* a quello «essenza», di cui, appunto, Husserl parla solo a partire dalle *Idee*. Ciò che la comprensione dell'essenza sotto il segno della formalizzazione mette radicalmente in questione è l'esistenza di un ambito autonomo di oggetti ideali, accessibili alla coscienza in un atto di pura intuizione («ideazione»), ma pienamente indipendenti da quest'ultima; un ambito che non a caso, come attesta chiaramente la *Terza Ricerca*, dovrebbe essere strutturato secondo la dicotomia fondamentale parte/tutto³¹, che è proprio quella da cui la formalizzazione intende affrancarsi. Nonostante il tema della variazione eidetica si affacci già nella *Terza Ricerca*, ciò non è sufficiente a scuotere il presupposto ontologico per cui la distinzione tra contenuti dipendenti («parti») e contenuti indipendenti («tutti») è *in re* e prescinde completamente dalle operazioni esercitate dalla coscienza per portarla alla luce. Per un verso, infatti, Husserl afferma chiaramente che l'individuazione del nucleo essenziale di un fenomeno è possibile in virtù di una libera variazione che discrimina i contenuti «autonomi» (*selbstständig*) da quelli «non autonomi» (*unselbstständig*):

La separabilità non significa nient'altro che noi nella rappresentazione possiamo mantenere questo contenuto come identico in una variazione illimitata (*schrakenlos*) – arbitraria (*willkürlich*), non impedita da alcuna legge fondata nell'essenza del contenuto – dei contenuti connessi e, in generale, dati insieme a quello³².

Per altro verso, una simile variazione è del tutto estrinseca al costituirsi come tale dell'essenza, la quale è, per l'appunto, il limite imposto dall'esterno all'arbitrarietà illimitata della rappresentazione:

Basta che invece di parlare di «contenuto» e di «parte di un contenuto» parliamo di «oggetto» e di «parte di oggetto» [...] perché otteniamo una *distinzione oggettiva*, che è libera da ogni relazione agli atti di apprensione, da una parte, e ai contenuti fenomenologici dall'altra. Non c'è alcun bisogno di un riferimento alla coscienza³³.

È proprio l'autonomia rispetto alla coscienza che verrà messa seriamente in questione una volta che, sulla scorta della riduzione fenomenologica, l'operazione di variazione risulterà non più semplice via d'accesso ad un piano eidetico dato, ma vera e propria *Leistung* costituente. Non che nella prima sezione delle *Idee*, che per lo meno di fatto precede l'introduzione della riduzione, la posizione ontologica delle *Ricerche* non sia ancora massicciamente presente: anzi, come Heidegger non manca di rilevare con estrema lucidità, l'ambizione stessa di realizzare un'ontologia formale che si occupi di ordinare le essenze in genere e specie, cioè di articularle secondo rapporti di generalizzazione, vive di una concezione pre-formale dell'eidetico³⁴. Questo non toglie che il §13, nel quale viene elaborata la comprensione dell'essenza come esito di un'operazione di formalizzazione annuncia chiaramente la necessità di abbandonare il presupposto di un piano eidetico indipendente dalla vita costituente della coscienza trascendentale; annuncia cioè né più né meno che la necessità della riduzione trascendentale³⁵.

Su questo punto la critica che Heidegger formula nella *Introduzione alla fenomenologia della religione* si rivela largamente ingenerosa, perché è vero che Husserl tende ad appiattare nel progetto di un'ontologia formale l'innovazione che la formalizzazione rappresenta nei confronti della concezione dell'eidetico; ma è vero altresì che egli si mostra del tutto consapevole del problema e che, nonostante le evidenti oscillazioni, opta alla fine per una soluzione che rende la critica heideggeriana superata in partenza. Scrive infatti Husserl:

In primo luogo un'osservazione non irrilevante. L'ontologia formale sembra innanzitutto essere in una stessa serie con le ontologie materiali, in quanto l'essenza formale di un oggetto in genere e le essenze regionali sembrano giocare lo stesso ruolo. Si è così inclini a parlare di regioni materiali invece che di regioni *tout court*, come si è fatto finora, cui va aggiunta la «regione formale». Se accettiamo questo discorso, dobbiamo però farlo con una certa cautela³⁶.

La cautela è dovuta al fatto che in realtà, come Husserl precisa qualche riga dopo, la continuità tra le ontologie regionali e l'ontologia formale è solo apparente, stante il fatto che

La cosiddetta «regione formale» non è qualcosa di coordinato alle regioni materiali (cioè alle regioni *tout court*); essa propriamente non è una regione, ma forma vuota di regione in genere³⁷.

La coerente assunzione del significato e della portata di questa discontinuità, che è poi quella discontinuità tra generalizzazione e formalizzazione che impedisce, a rigore, di tener ferma la nozione stessa di ontologia formale, sfocia nella dichiarata necessità di sottoporre *anche quest'ultima* a riduzione, come accade nel §59 delle *Idee*, significativamente intitolato: *La trascendenza dell'eidético. Sospensione della logica pura in quanto mathesis universalis*. Qui Husserl propone una tormentata riflessione circa la possibilità di sottoporre a riduzione anche la logica formale, sulla quale conviene qui sorvolare per sottolineare direttamente l'esito ultimo:

Se però riflettiamo meglio, otteniamo, a certe condizioni, una possibilità di mettere in «parentesi» la logica formale e con essa tutte le discipline della mathesis formale (algebra, teoria dei numeri, dottrina delle molteplicità, etc.). Posto infatti che la pura indagine sulla coscienza da parte della fenomenologia non pone e non deve porre altri compiti se non quelli dell'analisi descrittiva che possono essere assolti in intuizione pura, allora per essa le forme della teoria delle discipline matematiche e tutti i loro teoremi mediati non servono a nulla. [...] E la fenomenologia, in effetti, è una disciplina *puramente descrittiva*, che indaga il campo della coscienza trascendentalmente pura in *pura intuizione*. [...] Possiamo dunque includere la logica formale e l'intera mathesis in generale nell'*epoché* esplicitamente sospendente e da questo punto di vista possiamo esser certi della legittimità della *norma* che vogliamo seguire come fenomenologi: *non assumere nulla se non ciò che possiamo renderci essenzialmente visibile nella coscienza stessa in pura immanenza*³⁸.

L'ambiguità interna alla nozione di formale e la necessità di separare il destino della formalizzazione (in quanto davvero alternativa alla generalizzazione) da quello dell'ontologia formale, su cui insiste lo Heidegger dell'*Introduzione*, non potrebbero essere espresse in modo più radicale. Ma, se questo è vero, si può affermare che la critica heideggeriana è ingenerosa in un secondo e più intrigante senso, che ci consente di dare una risposta positiva all'interrogativo che formulavamo poco sopra: lo stesso uso heideggeriano della distinzione tra formalizzazione e generalizzazione segnala un'adesione piena al tratto che Husserl percorre dalle *Ricerche* alle *Idee* e che ha come esito ultimo proprio la riduzione in quanto affrancamento da ogni regionalizzazione e da ogni ontologia, formale o regionale che sia. A tal punto Heidegger intende tener fermo questo esito, che rimprovera a Husserl di aver alla fine compreso anche la coscienza come regione³⁹, ossia, possiamo a buon diritto aggiungere, di non aver pensato in modo sufficientemente radicale la riduzione trascendentale.

Ma torniamo all'analisi della nozione di formalizzazione e insistiamo ancora sul nesso che questa intrattiene con il concetto di riduzione come *Reduktion*, riconduzione di un dato al suo esser costituito, al suo poter esser reso visibile nella coscienza in pura immanenza. Come dicevamo, non è in virtù di un elemento identico interno al loro contenuto concettuale che rosso e triangolo sono «essenze», ma in virtù dell'identità di una medesima operazione della coscienza, di una medesima variazione eidetica. È per questo che quel che conta nella formalizzazione non è l'esito dell'operazione, ma l'operazione stessa in quanto atto che si compie: il giudizio «il triangolo è un'essenza» non è la constatazione di un fatto, dell'appartenenza di fatto del triangolo al genere essenza, ma il *resoconto di una riduzione eidetica* compiuta da un «soggetto» che è qualitativamente altro rispetto a ciascuno degli elementi coinvolti nel giudizio e al quale il giudizio stesso necessariamente rimanda. Ciò che più rileva, ai fini del nostro discorso, è il modo in cui Heidegger sottoscrive e si appropria concettualmente di tutto questo:

La generalizzazione è un determinato ordinamento per gradi di determinatezze – ordinamento immanente alla dimensione cosale (*sachimmanent*) – che sono in una relazione di reciproco riguardo (*Betreffbarkeit*), così che la determinazione più generale rimanda fino all'ultima e più bassa. [...] Generalizzare è dunque un ordinare, il determinare qualcosa a partire da qualcos'altro, tale che questo altro come ciò circonda, afferra e comprende (*Umgreifendes*) appartiene alla medesima regione di cose di ciò che deve essere determinato⁴⁰.

In regime di generalizzazione ciascun elemento è determinato «a partire da qualcos'altro», a partire cioè da una *Ordnung*, o regione, che lo include, lo afferra e lo abbraccia (*umgreifen*), e che però propriamente non lo trascende (essendo *sachimmanent*), perché condivide con esso, e con tutti gli ordini superiori che a loro volta includono e abbracciano quello, l'appartenenza ad una medesima «regione di cose» totale. La generalizzazione, dunque, in quanto fondata su rapporti materiali di inclusione (*Umgreifung*) non è in grado di far spazio ad un'esteriorità qualitativamente diversa, di garantire un trascendimento del piano onnicomprensivo che include al suo interno tutto ciò che è, e che livella sistematicamente includente ed incluso.

La nozione husserliana di «formalizzazione» offre a Heidegger nulla di meno che lo strumento per disarticolare questo schema: la possibilità di definire un «oggetto» senza far alcun ricorso al suo contenuto concettuale «autonomo» («*selbständig*» avrebbe detto lo Husserl della *Terza Ricerca*), ma esclusivamente in funzione del suo esser correlato di certe prestazioni soggettive, porta alla luce come in questo caso la determinazione dell'oggetto avviene, sì, «a partire da qualcos'altro», solo che questo altro non «appartiene alla medesima *Sachregion*», e non include l'oggetto se non in un senso largamente metaforico e comunque irriducibile a quello per cui una regione è l'*Umgreifendes* rispetto agli oggetti in essa contenuti. Giova qui ricordare che nella *Quinta Ri-*

cerca, che è a buon diritto leggibile come un vero e proprio controcanto alla *Terza*, Husserl si impegna in una dettagliata disamina dei sensi in cui è effettivamente legittimo parlare di inclusione nel caso della correlazione intenzionale⁴¹. Il «senso di riferimento» (*Bezugssinn*) è la traduzione heideggeriana della scoperta di questa possibilità di trascendenza, che Husserl chiamerebbe, appunto, intenzionale, e che implica la sostituzione del concetto ontologico di regione, classe di oggetti empirici e a sua volta oggetto all'interno di una classe più ampia, con la nozione propriamente fenomenologica di orizzonte, correlato di uno sguardo che non può innalzarsi al di sopra di sé, né fingere di essere in grado di prescindere da se stesso. A ben guardare è chiaro che anche la formalizzazione, nel momento in cui è espressa in un giudizio, configura di fatto un «genere»: solo che quest'ultimo, in quanto esito di un atto istitutivo che lo precede, non esclude la possibilità di un'esteriorità – di una eterogeneità – che la sola generalizzazione di per sé dimentica. È sulla base di questo che Heidegger può affermare che il *contenuto* del giudizio non ne esaurisce il senso, perché quest'ultimo è sempre anche *referito* a qualcuno che *attua* l'operazione di cui il giudizio è un precipitato⁴²: *Bezugssinn, Gehaltssinn, Vollzugssinn*.

Al di là del fatto che questa tripartizione può esser letta come trascrizione degli elementi cardine della struttura dell'intenzionalità, la profonda consonanza tra Husserl e Heidegger, l'ispirazione più genuinamente fenomenologica che accomuna i due cammini di pensiero, deve esser, a mio avviso, colta in quanto segue: a dispetto di ogni presunta alternativa tra descrizione e costituzione⁴³, l'esibizione dell'inaggirabilità del punto di vista, per dir così, «soggettivo» – a questo livello poco importa che lo si chiami coscienza o *Selbstwelt* o *Dasein* – non intende ridurre o univocare le possibilità di manifestazione, ma anzi si presenta come la condizione di possibilità perché il fenomeno si dia *pollachós*. È anzi proprio l'insistenza sull'aspetto attuativo, operativo, costituente, ossia, appunto, irriducibilmente soggettivo della manifestazione che risulta liberante nei confronti di ciò che si manifesta.

Consideriamo innanzitutto che la presunta neutralità della generalizzazione rispetto a qualsivoglia punto di vista – neutralità che vorrebbe garantire la pluralità del mostrarsi distinguendo modi di datità e ontologie diverse per ciascuna regione – non riesce mai a smentire, lo si è visto, la relazione di inclusione, o di parte a tutto, che alla fin fine univoca e livella qualsiasi differenza. Per quanto distanti siano due regioni, per quanto diversi i rispettivi modi di datità, esse risulteranno in ultima analisi definibili come parti di un unico tutto, come articolazioni dell'unica regione somma (e vuota) dell'essere. Il che equivale a dire che la generalizzazione non consente reale eterogeneità tra i modi della manifestazione. A questo destino di univocità non sfugge il tentativo neokantiano di distinguere una pluralità di sfere di valore (il vero, il bello, il buono, il sacro) e di rispettive discipline (la logica, l'estetica, l'etica o la filosofia della religione). Tra le numerose analisi critiche che in questi anni Heidegger dedica alle insufficienze del «sistema di valori» nelle varie versioni che

il neokantismo (sia del Baden che marburghese) ne offre, è opportuno qui ricordare quanto Heidegger afferma proprio all'inizio del semestre di guerra del 1919, che in vario modo prepara il terreno all'elaborazione esplicita del concetto di indicazione formale svolta nell'*Introduzione alla fenomenologia della religione*. Il contesto problematico generale è quello del rapporto tra filosofia e visione del mondo, che per il punto di vista ordinario tendono ad identificarsi: il neokantismo, per contro, intende tenere ben distinta una *Weltanschauung*, che abbandonata a se stessa finisce per risolversi nel puro arbitrio, dalla filosofia critica che si propone invece come il terreno sul quale verificare la fondatezza di ogni singola visione del mondo. È con tale intento critico che i neokantiani si sforzano di tracciare i «confini» (*Grenzen*) che separano il «campo oggettuale di ogni scienza»⁴⁴. Tuttavia, rileva Heidegger, la «filosofia scientifica in quanto scienza critica dei valori [...] ha nel suo sistema una tendenza ultima e necessaria alla visione del mondo»⁴⁵ e non è in grado di elaborare la «domanda formale» sulla relazione tra filosofia e *Weltanschauung* perché non dispone di una categoria indispensabile:

C'è ancora la vuota possibilità che tra di esse [filosofia e visione del mondo] non sussista in generale alcuna connessione. La visione del mondo sarebbe allora una formazione *completamente eterogenea* rispetto alla filosofia. Questa separazione radicale contraddirebbe ogni concezione fin qui proposta della filosofia⁴⁶.

Il punto è che la visione del mondo è una «formazione eterogenea» (*heterogenes Gebilde*) nei confronti di una filosofia che, in quanto fenomenologia, pone per la prima volta sul serio la questione dell'eterogeneità: quest'ultima è ben lungi dal risolversi nelle articolazioni interne e apparenti di un sistema di valori che non trascende il piano *sachimmanent* della generalizzazione e che alla fin fine univoca le diverse sfere valoriali sotto il primato indiscusso del teoretico. Come si è visto, infatti, l'eterogeneità prima non è quella tra diversi contenuti o cose, ma, in termini heideggeriani, quella tra contenuto, da una parte, e riferimento e attuazione, dall'altra; o, più semplicemente, è l'eterogeneità tra orizzonte e punto di vista che consente, o meglio: costringe ad un pensiero assai più profondo di un'alterità rispetto ai generi.

Un processo di formalizzazione non concerne una singola regione dell'essere, lasciando inalterate tutte le altre, ma, per definizione, il suo ambito di applicazione è totale e investe qualsivoglia contenuto: questo però significa che processi di formalizzazione diversi danno luogo ad *Ordnungen* di fatto incompatibili, in quanto ciascuna di esse investe niente di meno che *Alles und Jedes*: non avrebbe senso pensare uno spazio all'interno del quale sia possibile far coesistere lo spazio euclideo e spazi non euclidei. Allo stesso modo, non è possibile immaginare la pacifica coesistenza dell'etico, dell'estetico, del logico e del religioso, a meno di non sottoporre tutti questi ordini all'unica *Ordnung* teoretica, come, secondo Heidegger, sia lo Husserl teorico delle ontologie for-

male e regionali, che il neokantismo finiscono col fare. La fenomenologia pretende di rispettare il darsi di ciò che si dà al punto di accogliere una diversità tanto radicale da sfociare nell'incompossibilità. Quando Heidegger, sempre nel *Kriegsnotsemester*, esamina il senso *formale* del «c'è» (*es gibt*) e osserva, utilizzando uno stilema che si conserverà immutato fin oltre *Essere e tempo*, che «*es gibt* numeri e sommergibili»⁴⁷ dà voce alla vocazione più autentica della fenomenologia di proporsi come un piano sul quale è possibile accomunare, senza univocare in un genere sommo, *Sachen* appartenenti a ordini radicalmente diversi⁴⁸. *Formaliter* numeri, sommergibili e qualsivoglia contenuto sono «qualcosa» (*Etwas*): sono cioè sottoponibili ad una considerazione che travalica i confini (apparentemente) dati – in realtà posti – delle regioni dell'essere (o del valore, o come altro si voglia dire):

Il mondano-ambientale è qualcosa, ciò che è dato come valore è qualcosa, ogni contenuto mondano, sia esso di una tipica estetica o religiosa o sociale, è qualcosa⁴⁹.

Con questa affermazione, che è di capitale importanza ai fini del nostro discorso, Heidegger annuncia inequivocabilmente la necessità del passaggio – che nel semestre di guerra ancora non accade in modo esplicito – tra il concetto di formalizzazione e la vera e propria indicazione formale; un passaggio che però ora può esser compreso come elaborazione e radicalizzazione del concetto husserliano di formale e non, secondo quanto viene dato ad intendere nell'*Introduzione*, come pura e semplice presa di distanza da quello. Se, infatti, la formalizzazione rappresenta l'atto istitutivo di una determinata molteplicità definita, di una *Ordnung* non dimentica dell'esteriorità del senso di riferimento e di attuazione mai reincludibili in essa, la possibilità di accomunare elementi appartenenti ad *Ordnungen* diverse richiede uno strumento metodologico nuovo, che non consista nell'istituzione, ma, al contrario, nella sospensione di una *Ordnung*. La sottrazione di «numeri» e «sommergibili» alle rispettive regioni di appartenenza, la considerazione di tali contenuti sotto il profilo «formale» come meri *Etwas*, si distingue da una formalizzazione in quanto non intende dar luogo ad una nuova regione, ma a quella che efficacemente Heidegger chiama la «situazione vissuta dello scivolare da un mondo di vissuti in uno che è genuinamente altro»⁵⁰. Questa esperienza vissuta della trasgressione dei confini dati di una regione, questo scivolamento da una regione ad un'altra, questa possibilità di negare l'accesso ad una regione tenendosi al di qua del coinvolgimento in essa, è ciò che davvero consente la salvaguardia fenomenologica della pluralità di modi di datità: «Problema della eterotesi, negazione»⁵¹, chiosa Heidegger. Tutto questo è ciò che nella *Introduzione alla fenomenologia della religione*, Heidegger chiama «indicazione formale», il cui senso

deve essere ben chiaro, altrimenti si decade (*verfällt*) in una considerazione conforme ad atteggiamento o in delimitazioni regionali concepite come assolute⁵².

Una concezione assoluta delle delimitazioni regionali è il travisamento più radicale possibile di quello «scivolamento» da un genuino mondo di vissuti ad un altro, da una *Ordnung* ad un'altra, in cui l'indicazione formale, per l'appunto, consiste: essa, infatti, non è lo strumento per tracciare i confini di una regione determinata, e inquadrare in essa ciò che si mostra, ma per revocare e trasgredire i confini già tracciati e ritenuti ormai definitivi a causa di un «atteggiamento» tutto rivolto alle cose (ossia al senso di contenuto) e incapace di tener conto di riferimento e attuazione, che di tali confini sono all'origine. Per questo

L'indicazione deve indicare preliminarmente il riferimento del fenomeno, ma in un senso negativo, come, per dir così, ad ammonimento (*Warnung*). Un fenomeno deve esser pre-dato in modo tale che il suo senso di riferimento viene tenuto in sospenso. [...] Il riferimento e l'attuazione del fenomeno *non* vengono determinati preliminarmente: vengono lasciati in sospenso. [...] Non c'è un inquadramento in un ambito di cose, al contrario: l'indicazione formale è una *difesa*, una *assicurazione* preventiva che il carattere di attuazione rimanga libero⁵³.

A questo punto dovrebbe risultare quanto meno plausibile il nesso dichiarato in apertura tra l'indicazione formale e l'*epoché*; nesso che comporta, come annunciavamo, una distinguibilità di principio tra *epoché* e riduzione. La riduzione fenomenologica, infatti, in quanto riconduzione a prestazioni della coscienza trascendentale, è apparsa strettamente connessa ad un processo di formalizzazione. Proprio come la formalizzazione, la riduzione rappresenta la scoperta di una strutturale correlazione tra un oggetto – una molteplicità – e la sua definizione (*definite Mannigfaltigkeit*): è la correlazione intenzionale, la quale dà accesso per la prima volta alla coscienza come origine dimenticata del senso. Per converso, l'*epoché* di per sé non riconduce a nulla, ma, per descriverla con termini utilizzati dallo stesso Heidegger, sospende «tutte le oggettivazioni trascendenti. Essa respinge criticamente falsi atteggiamenti»⁵⁴. Nulla vieta di estendere l'ambito di applicazione della messa in parentesi, fino a farne lo strumento per la sospensione di qualsiasi atteggiamento e di qualsiasi *Ordnung* che da esso deriva: uno strumento per la sospensione persino dell'atteggiamento trascendentale. È esattamente questo il senso in cui, a mio avviso, deve essere compresa l'indicazione formale: è un tenere in sospenso (*in der Schwebe halten*) il senso di riferimento, in modo tale da liberare il senso di attuazione:

Nell'«indicazione formale», per contro, non si tratta di una *Ordnung*. Ci si tiene lontani da ogni ordinamento-in (*Einordnung*), si lascia tutto aperto (*man läßt gerade Alles dahingestellt*)⁵⁵.

Una simile possibilità di sospensione costituisce una difesa e un ammonimento contro l'oblio della contingenza radicale e della radicale non definitività di *qualsiasi* ordinamento, fosse pure, come Heidegger non manca di rilevare in

polemica esplicita con Husserl, la *Ordnung* della coscienza trascendentale istituita dalla riduzione. L'indicazione formale, *epoché* radicale in eccesso su ogni riduzione, non supera – e non può superare – questo aspetto meramente negativo: essa è revoca, smentita, sospensione nei confronti di ogni possibile attuazione e di ogni possibile riferimento. Sospensione e revoca capace di liberare davvero il darsi eterogeneo dei fenomeni e di inaugurare così, proprio come l'*epoché*, il metodo nuovo della fenomenologia:

Dobbiamo lasciarci spingere dentro una nuova situazione; dobbiamo chiarire il modo della considerazione fenomenologica. Questo lo fa l'indicazione formale. Essa significa l'inizio (*Ansetzen*) dell'*esplicazione fenomenologica*⁶.

Proprio come l'*epoché*, l'indicazione formale è un metodo e non un contenuto, come Heidegger precisa sin dalle primissime battute della trattazione ad essa dedicata nell'*Introduzione*:

L'uso metodologico di un senso che diviene guida per l'esplicazione fenomenologica, lo chiamiamo «indicazione formale». I fenomeni vengono guardati (*angesehen*) in riferimento a ciò che il senso formalmente indicante porta in sé. La considerazione metodologica deve rendere comprensibile perché l'indicazione formale, nonostante guidi la considerazione, non introduca alcuna opinione precostituita nei problemi⁷.

L'indicazione formale, dunque, non è un elemento interno al piano del «senso», ma un certo modo di trattare un senso determinato così che questo divenga filo conduttore dell'esplicazione fenomenologica; che orienti cioè l'analisi di ciò che si dà, senza però pregiudicarne la datità con preconcetti non giustificati sul piano della manifestazione. Si tratta dunque di assumere un senso qualsiasi, nel caso specifico della *Vorlesung*: «lo storico» (*das Historische*), ma più radicalmente *qualsiasi senso*, qualsiasi concetto utilizzato ai fini di un'esplicazione fenomenologica, prendendo contemporaneamente le distanze da esso, mettendolo in parentesi.

Si aprono a questo punto alcuni interrogativi sui quali concludo. Stante questo aspetto strutturalmente negativo del metodo dell'indicazione formale, è davvero possibile assegnare alla filosofia in quanto scienza originaria della vita fattizia (ma l'interrogativo resta immutato nel caso dell'ontologia fondamentale) un ambito pre-teoretico, che non finisca con il costituirsi come regione autonoma (e, in fondo, teoretica), esattamente come accade all'ontologia formale husserliana? Oppure l'indicazione formale, radicalmente intesa, disillude per principio qualsiasi pretesa di tracciare un confine netto tra il teoretico e il pre-teoretico e costringe persino la *Urwissenschaft* a smentire se stessa? Nel *Kriegsnotsemester* Heidegger scrive:

Poiché la fenomenologia può dar prova di sé solo a se stessa e mediante se stessa, ogni assunzione di un punto di vista è un peccato (*Sünde*) contro il suo spirito più

proprio. E il peccato mortale sarebbe l'opinione per cui essa stessa sarebbe un punto di vista⁵⁸.

E se invece il peccato mortale contro la fenomenologia, compresa come metodo dell'indicazione formale, fosse proprio la presunzione di ritenersi redenta dalla scomoda parentela con punti di vista e *Weltanschauungen*, di potersi costituire come una *Ordnung* immune da ogni *epoché*?

¹ In altra sede ho tentato di mostrare come il concetto di «risoluzione precorritrice» (o comunque si voglia tradurre la «*vorlaufende Entschlossenheit*») rappresenti una ripresa piuttosto fedele della riduzione trascendentale; cfr. S. Bancalari, *L'altro e l'esserci. Heidegger e il problema del Mitsein*, Cedam, Padova 1999.

² Mi limito a segnalare una suggestiva indicazione heideggeriana secondo cui «il suo [della “riduzione fenomenologica”] senso fondamentale è l'*epoché*»; M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, «Gesamtausgabe» (d'ora in poi: GA) 58, Klostermann, Frankfurt a. M. 1993, p. 249. Sulla plurivocità del concetto di «riduzione» e sulle ragioni per cui nella *Krisis* si rende necessaria l'esplicitazione di una distinzione tra riduzione ed *epoché*, mi permetto di rimandare a S. Bancalari, *Intersoggettività e mondo della vita. Husserl e il problema della fenomenologia*, Cedam, Padova 2003.

³ E. Husserl, *Ideen I*, «Husserliana» (d'ora in poi: Hua) III, 1, Nijhoff, Den Haag 1976, §30, p. 61.

⁴ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, in Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Klostermann, Frankfurt a. M. 1995.

⁵ È più prudente, in questo contesto, lasciare il termine in tedesco piuttosto che ricorrere ad «universalizzazione», come è costretto a fare il traduttore italiano della *Vorlesung*, essendogli ovviamente preclusa la soluzione «generalizzazione» più consueta e più aderente sotto il profilo morfologico (cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2003): il concetto di *Verallgemeinerung*, infatti, annuncia niente di meno che la questione fenomenologica dell'intersoggettività, in quanto questione del nesso tra l'«universalità» di un contenuto e l'operazione del «rende-comune-a-tutti» (*ver-all-gemeinern*).

⁶ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 58.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ Ivi, p. 59.

¹⁰ Ivi, p. 58.

¹¹ Ivi, p. 48.

¹² Ivi, pp. 58-59: «Così la formalizzazione scaturisce dal senso di riferimento del puro riferimento d'atteggiamento, non dal contenuto di un che-cosa in genere».

¹³ Ivi, p. 60.

¹⁴ Ivi, p. 58.

¹⁵ Ivi, p. 61.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Ivi, p. 64: «Formalizzazione e generalizzazione sono dunque motivate in modo conforme all'atteggiamento ossia teoreticamente. Nella loro attuazione si ordina (*es wird geordnet*): direttamente nella generalizzazione, indirettamente nella formalizzazione».

¹⁸ Cfr. ivi, p. 59.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Ivi, p. 62.

²¹ Gli stessi due testi sono indicati anche nei *Grundprobleme der Phänomenologie* come quelli in cui Husserl elabora la «fondamentale distinzione tra generalizzazione e formalizzazione» (GA 58, p. 217).

²² Cfr., p.e., Id., *Mein Weg in die Phänomenologie*, in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1976.

²³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Hua XVIII, Nijhoff, Den Haag 1975, §66, p. 244.

²⁴ Ivi, §68, p. 247.

²⁵ Ivi, §70, p. 250.

²⁶ Ivi, p. 251.

²⁷ Sul significato matematico della nozione di «molteplicità» cfr. D. Parrochia, *La forme générale de la philosophie husserlienne et la théorie des multiplicités*, «Kairos», 5, 1994, pp. 133-164. Nel ripercorrere i luoghi fondamentali in cui Husserl tratta il problema della *definite Mannigfaltigkeit* (dalle *Ricerche logiche* a *Logica formale e trascendentale*), l'autore non sembra attribuire alcuna rilevanza al §13 delle *Idee*.

²⁸ Id., *Ideen I*, Hua III, 1, §13, p. 32

²⁹ Ivi, p. 31.

³⁰ Ivi, p. 32.

³¹ Lo statuto di metalivello dell'opposizione parte/tutto rispetto allo strutturarsi del piano eidetico è messo in evidenza da Benoist, il quale però, argomentando in direzione opposta alla tesi che stiamo tentando di sostenere, ritiene che non vi sia tensione tra l'intento ontologico della *Terza Ricerca* e la descrizione propriamente fenomenologica dei fenomeni della coscienza e dell'intenzionalità (*Quinta* e *Sesta Ricerca*), che non si sottrarrebbe al primato della medesima coppia concettuale: «La parte ontologica, che sembra costituire un blocco isolato situato nel cuore delle RL e relativamente limitato (le RL III e IV sono le più corte), gode di un'importanza superiore rispetto al resto delle parti fenomenologiche. In effetti essa si presenta come la condizione formale di queste ultime e, per così dire, come l'esposizione della loro *grammatica implicita*. Con il titolo di "ontologia" – se quest'ultima va dunque cercata nelle RL III e IV (e soprattutto nella RL III, poiché da questo punto di vista la RL IV non ne è che un'applicazione) –, è da intendersi evidentemente la logica del tutto e delle parti. *Una tale logica, lungi dal limitarsi ad un impiego locale, sembra invece innervare l'insieme delle RL e in primo luogo quelle stesse analisi qualificate da Husserl come propriamente fenomenologiche*»; J. Benoist, *Fenomenologia e ontologia nelle Ricerche Logiche*, «La cultura», XLII, 1, 2004, pp. 77-88, qui p. 84.

³² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX, 1, §5, p. 238.

³³ Ivi, p. 240.

³⁴ Come giustamente osserva. Ph. Quesne, *Les recherches phénoménologiques du jeune Heidegger*, «Phaenomenologica», 171, Kluwer, Dordrecht 2003, p. 111, la formalizzazione «subordina l'antica definizione della quiddità ad un compimento, ad un'operazione, ma questo risultato è compromesso dalla fondazione del dominio dell'ontologia formale»: «D'altra parte, se si è fedeli allo spirito della critica heideggeriana, si potrebbe dire che è forse per una certa paura di fronte all'indeterminatezza della formalizzazione nell'ordine della conoscenza che Husserl riduce questa alle categorie di genere e specie. Mentre è infatti facile motivare il passaggio dal rosso al colore, dalla specie al genere e dal genere alla specie, sembra difficile motivare il passaggio dallo spazio alla "molteplicità euclidea"» (p. 113). Nell'idea stessa di formalizzazione è implicita una messa in questione radicale della pensabilità di qualcosa come un *Wesen* trascendentale: cfr. la critica radicale di Schütz alla possibilità di separare l'*eidōs* trascendentale dal «tipo» empirico (A. Schütz, *Type and Eidos in Husserl's late Philosophy*, in Id., *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, a cura di I. Schütz, Nijhoff, Den Haag 1975³, pp. 92-115).

³⁵ Sullo statuto problematico della prima sezione rispetto all'opera nel suo complesso cfr. P. Ricoeur, *Introduction du traducteur*, in E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1950, pp. XI-XXXIX. In particolare Ricoeur osserva che: «Un'incertezza pesa sull'interpretazione generale di questo capitolo: se la fenomenologia deve essere "senza presupposti", in che senso presuppone un'armatura logica? [...] La fenomenologia sembra tributaria di questa doppia analisi logica delle essenze e delle regioni: ma essa si innalzerà fino al punto in cui il soggetto sarà *costituente* in rapporto a queste scienze» (pp. XIV-XV).

³⁶ E. Husserl, *Ideen I*, Hua III, I, §10, p. 26.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Ivi, §59, p. 127.

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Einleitung*, GA 60, p. 57: «Nella fenomenologia di Husserl la coscienza stessa diventa una regione e sottostà ad una considerazione regionale».

⁴⁰ Ivi, p. 61.

⁴¹ Dopo aver esplicitamente rifiutato la concezione del rapporto intenzionale tra coscienza e oggetto in termini di «esser inscatolato l'uno nell'altra» (*Ineinander-schachtelung*), Husserl afferma che «non

sono due cose nel senso della parte e di un tutto più ampio (*umfassender*); E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX, 1, p. 386.

⁴² Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 241: «In filosofia non ci sono *definizioni* che determinino gli oggetti una volta per tutte».

⁴³ Cfr. quanto Heidegger afferma nel *Kriegsnotsemester* sull'eccedenza della descrizione rispetto al piano delle mere *Sachen*: «Una cosa ne descrive un'altra? La descrizione in generale è una forma di connessione tra cose?» (Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, p. 61).

⁴⁴ Ivi, p. 26.

⁴⁵ Ivi, p. 12.

⁴⁶ Ivi, p. 11.

⁴⁷ Ivi, p. 67.

⁴⁸ Esattamente questa funzione formale assolverà più avanti il concetto di essere. Si consideri, ad esempio, quanto Heidegger afferma nel primo corso tenuto a Friburgo dopo il periodo marburghese (semestre invernale 1928/1929): «Riguardo a questi diversi modi dell'essere dell'ente possiamo distinguere: l'esistente (gli uomini); il vivente (piante e animali); il semplicemente presente (cose materiali); l'utilizzabile (cose d'uso in senso ampio); il sussistente (numero e spazio). Secondo queste specie fondamentali dell'essere possiamo contrassegnare degli ambiti, sebbene l'aspetto di ambiti non è primario ed essenziale»; Id., *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996, pp. 71-72. È molto significativo che nella sua opera d'esordio Levinas, che, tra l'altro, proprio frequentando questa *Vorlesung* ebbe il suo primo contatto diretto con Heidegger, insista sulla portata fenomenologica implicita nel concetto husserliano di «formale», che non indica «il genere superiore di cui tutti gli altri sarebbero solo specie» (E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1994, p. 21): esso rappresenta invece la condizione di possibilità della scoperta fenomenologica del concetto non univoco di esistenza, che «non è una caratteristica vuota e uniforme che si aggiunge alle essenze le quali soltanto avrebbero il privilegio di poter differire tra loro. *Esistere non significa dappertutto la stessa cosa*» (p. 22). Un concetto formale è quello che consente di tenere insieme «oggetti» radicalmente diversi senza cancellarne la radicale diversità: «Ora, la caratteristica essenziale della forma categoriale, come l'«essere-copula», è precisamente quella di essere completamente indifferente alla materia che abbraccia. La forma congiuntiva «e», la forma disgiuntiva «o», la forma «qualcosa», si applicano indifferentemente a tutti i generi: noi possiamo pensare «l'uomo e l'animale», «la percezione e il ricordo», «Nettuno e l'adeguatezza matematica»» (p. 117).

⁴⁹ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, p. 115.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Ivi, p. 117.

⁵² Id., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 55.

⁵³ Ivi, pp. 63-64.

⁵⁴ Id., *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 249.

⁵⁵ Id., *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, p. 64.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ivi, p. 55.

⁵⁸ Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, p. 110.

Riccardo Lazzari

L'elaborazione dell'idea di filosofia nel giovane Heidegger tra neokantismo, filosofia della vita e fenomenologia

1. La pubblicazione dei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger – risalenti al periodo dal 1919 al 1923 – ha indubbiamente contribuito a fare luce su diversi aspetti del suo cammino filosofico iniziale, e in generale a riempire (insieme con l'edizione già avviata delle lezioni di Marburgo) la fase di apparente silenzio che intercorreva fra i primi scritti giovanili (quelli raccolti nelle *Frühe Schriften*) e l'apparizione di *Essere e tempo* (1927). Di questa fase si aveva in passato una conoscenza in larga misura improntata dalle tarde testimonianze autobiografiche di Heidegger. Si è discusso, in anni recenti, se queste ultime offrirono una chiave interpretativa attendibile delle prime 'mosse' filosofiche di Heidegger o fossero eccessivamente segnate dalla autointerpretazione che egli dava, negli ultimi anni, del suo *Denkweg*; si è discusso anche se si debba parlare di una fondamentale continuità e unitarietà del cammino iniziale oppure di una pluralità di cammini e di elementi di discontinuità. È una questione che in fondo Heidegger stesso lasciava in eredità ai suoi interpreti, quando nelle sue tarde testimonianze parlava sì di un cammino unitario, ma anche di "fermate", "deviazioni", "sviamenti"¹.

Non intendo qui affrontare un problema così impegnativo come quello della continuità o meno dell'itinerario di Heidegger, ma mi limito a sottolineare come dalla pubblicazione delle prime lezioni friburghesi emerga un'immagine meno 'solitaria' del suo pensiero rispetto a quella prevalsa in un passato neanche lontano, quando la sua opera del '27 – sia che fosse ancora interpretata in chiave esistenzialistica, oppure intesa nel suo spessore ontologico più proprio – finiva sovente per venire isolata dalle stesse componenti filosofiche che Heidegger non faceva mistero di riconoscere come determinanti per l'impostazione del problema di *Essere e tempo*: la fenomenologia husserliana, lo storicismo di Dilthey. Emerge anche da queste prime lezioni l'immagine di un pensatore che non si confrontava solo con i momenti 'alti' della storia dell'ontologia, da Aristotele a Kant, ma che guadagnava la sua posizione di pro-

blema attraverso una discussione serrata con le principali correnti filosofiche del tempo. Possiamo ora verificare che il tentativo del giovane Heidegger di definire il proprio orizzonte filosofico di indagine si accompagnava ad una “critica” o “distruzione fenomenologica” dei temi che riportavano al dibattito delle scuole neokantiane e ai nomi di Windelband, di Rickert, di Lask e di Natorp (per limitarci agli autori più spesso nominati e discussi): non a caso le prime lezioni cominciano con (o contengono al loro interno) una critica della filosofia trascendentale dei valori, delle separazioni categoriali che a essa si collegavano, dei problemi opposti e complementari dell’a priori e dell’esperienza vissuta, del nesso tra filosofia scientifica e visione del mondo, della corrispondenza tra fondazione oggettiva e fondazione soggettiva del conoscere. Ben al di là di un discorso, storiograficamente insidioso, di influenze e di debiti contratti, è innegabile che il filosofare heideggeriano si formò in quell’“ambito di tensione”² che si era venuto creando, nei primi due decenni del Novecento, fra gli stili filosofici della fenomenologia, della cosiddetta filosofia della vita e del neokantismo, seppure di un neokantismo che volgeva al tramonto.

Ma qual è il problema centrale delle prime lezioni di Heidegger, destinato a trovare una prima e provvisoria formulazione nel *Natorp-Bericht* (il manoscritto sulle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele che Heidegger inviava a Paul Natorp e Georg Misch nel 1922 e che gli avrebbe aperto la strada per una chiamata all’Università di Marburgo?)³. Detto in modo un po’ sommario, è il problema di pervenire ad una “rifondazione radicale del concetto di filosofia”⁴. Un obiettivo senz’altro ambizioso per un giovane filosofo, ma che sembrava giustificato dal radicalismo dell’indagine fenomenologica inaugurata da Husserl, nonché in generale da quell’esigenza di una autoriflessione della filosofia, di una *Selbstbesinnung*, che per strade diverse affiorava nelle filosofie di Dilthey, di Husserl, di Natorp e di Lask, cioè degli autori più direttamente interrogati dal giovane Heidegger. In particolare l’apparizione della fenomenologia nello scenario filosofico tedesco aveva rimesso in discussione gli ‘equilibri’ di un dibattito dominato dalle scuole neokantiane e dall’immagine rassicurante che esse consegnavano della filosofia: come fondazione o legittimazione di un sapere che c’è già, e che è quello delle scienze; donde la garanzia che nel *fatto* della scienza – da intendere comunque come un fatto dotato di intrinseca problematicità – la filosofia trova il suo *terminus a quo*. Proprio quel ‘fatto’ della scienza che la fenomenologia di Husserl considerava alla stregua di ogni altra ovvietà mondana e che metteva fra parentesi per raggiungere un vero inizio della filosofia.

Heidegger impiega un linguaggio simile a quello di Husserl quando, nel suo primo corso di lezioni del 1919, parla di uno “schiodimento scientifico della sfera dell’esperienza vissuta” e di una “scienza originaria”, da intendersi come “scienza dell’origine”⁵; ma a differenza di Husserl, Heidegger intende questa scienza come una scienza *pre-teoretica*, da cui trae la sua origine l’elemento teoretico stesso. Si potrebbe pensare che questo diverso modo di con-

cepire il compito della fenomenologia poteva in qualche maniera rientrare in quella divisione di compiti con Husserl, per la quale al giovane assistente sembrava toccare soprattutto un'indagine dei temi relativi alla storia e alla storicità, che erano fino allora rimasti ai margini dell'indagine fenomenologica. Lo stesso Heidegger, scrivendo a Rickert all'inizio del '20, precisava che «mentre Husserl è orientato essenzialmente sulla scienza matematica della natura [...], io tentai di prender piede nella stessa vivente vita storica, e precisamente nell'esperienza fattizia del mondo circostante»⁶. Vedremo che non si trattò di una semplice distinzione di campi d'indagine, ma di un modo nuovo di intendere la fenomenologia.

2. Prima però di passare al concetto di filosofia che Heidegger elabora all'inizio degli anni Venti, mi sembra opportuno retrocedere di qualche anno per cercare di capire qual era la formazione filosofica di Heidegger al momento del suo incontro decisivo con Husserl, e quali erano i principali punti di riferimento teorici dai quali egli muoveva.

Se si guarda alla tesi di docenza del 1915 intitolata *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*⁷ – quel lavoro che nelle intenzioni di Heidegger avrebbe dovuto consacrarlo come storico cattolico della filosofia medievale –, troviamo che essa contiene *in nuce* un tratto fondamentale della sua vocazione per la filosofia, per ora messa alla prova sulla base di testi della filosofia scolastica. Si tratta della vocazione specifica di Heidegger ad assumere una sensibilità esegetica per le forme testuali in cui si è fissata una tradizione filosofica, ovvero a commentare e interpretare determinati testi di *auctores* (e primi fra tutti, per un lungo arco di tempo, alcuni testi dell'*auctor* per eccellenza, cioè Aristotele); si tratta della tendenza a *ponere quaestiones* in rapporto a questi testi, senza però omologarsi alle risposte depositate in una sedimentazione storica di interpretazioni e in una tradizione consolidata. Heidegger dunque come un ermeneuta, un interprete di testi, secondo un atteggiamento molto diverso da chi cerca l'ingresso nella filosofia attraverso una *epoché* radicale e una presa di distanza da tutti i 'pregiudizi'.

Questo è però solo un versante della formazione di Heidegger, il quale aveva cercato (sia per convinzione profonda, sia anche per opportunità accademica) un orientamento stabile nella filosofia di derivazione aristotelico-scolastica e nel patrimonio di pensiero in essa depositato, da cui si riprometteva di trarre una utilizzazione nuova e più feconda⁸. L'aspetto che più colpì i contemporanei (se andiamo a vedere le prime recensioni o i pareri espressi da Grabmann, da un lato, da Rickert, dall'altro, cioè da un medievalista e da un teorico della conoscenza)⁹ era un altro: era la capacità di tentare una sintesi fra la tradizione scolastica e i moderni problemi logici, cioè i problemi della filosofia trascendentale che si richiamava a Kant. Se guardiamo bene al lavoro del 1915 su Scoto, troviamo che la peculiare ripresa che Heidegger effettuava della dottrina scolastica dei trascendentali (*transcendentia*), con la tesi per cui il ve-

rum (la dimensione della conoscenza) risulta ‘convertibile’ con l’*ens*, gli consentiva di ripensare in un orizzonte più ampio, di carattere ontologico, i problemi che la moderna filosofia trascendentale risalente a Kant aveva impostato unilateralmente sul terreno gnoseologico del rapporto soggetto-oggetto; ma vi troviamo anche una ‘moderna’ propensione a effettuare un ampliamento (legittimato peraltro dall’autorità di un Dottore della Scolastica) del problema delle categorie tradizionali al di là dell’ambito della realtà effettuale empirica, nella direzione di esplicitare le categorie relative alla sfera logica e alla regione dei significati, recuperando a questo fine vedute essenziali di autori come Lotze, Rickert, Lask e Husserl. Lo studio poi, condotto sulla base della *Grammatica speculativa* attribuita a Duns Scoto (che di lì a poco Martin Grabmann avrebbe riconosciuto come opera di Tommaso di Erfurt), delle relazioni fra il *modus essendi* (relativo alla sfera degli oggetti in quanto semplicemente dati) e i *modi intelligendi e significandi* (relativi alle sfere degli stessi oggetti in quanto non semplicemente dati, ma conosciuti e portati ad espressione), era tanto l’occasione per ripensare in chiave ontologica elementi teorici desunti sia da Lask (il principio per cui ogni forma riceve la sua differenziazione ‘dal basso’, cioè dal materiale), sia da Husserl (l’analisi delle strutture della correlazione intenzionale noetico-noematica), quanto anche un modo per incontrare il problema ermeneutico – se così si può già dire – di una circolarità fra le dimensioni relative all’essere dell’oggetto, al senso logico e al linguaggio: come l’essere dell’oggetto è passibile di venire assunto nella sfera del senso logico e, ulteriormente, in quella dei significati, così la questione dell’essere va inscritta nella questione della verità e del linguaggio, secondo un rapporto di ‘circolarità’ fra le rispettive dimensioni. Senza ripercorrere qui i temi di fondo della tesi di docenza del ’15, mi limito a un rilievo essenziale: il tentativo di Heidegger che era sotteso ad essa, il tentativo cioè di ‘coniugare’ Aristotele e Kant, il significato ontologico e reale delle categorie nel primo con la loro valenza puramente logica nel secondo, è segnato in profondità dal quadro teorico delineato da Lask, vale a dire dal più originale rappresentante dell’ultima generazione di pensatori neokantiani, morto sul fronte bellico proprio nell’anno della tesi di docenza di Heidegger.

Che cosa distingueva propriamente l’elaborazione di Lask del problema delle categorie nell’ambito del generale dibattito neokantiano?¹⁰ Trascurando qui altri aspetti essenziali del disegno laskiano di una *Logica della filosofia* (così si intitolava il suo lavoro del 1911), sottolineerei il fatto che la dottrina delle categorie non appartiene più alla teoria della conoscenza, bensì a una teoria della verità in sé, come verità che fa tutt’uno con l’oggetto in quanto dotato di validità teoretica. Le categorie – che in Lask non sono solo categorie per il materiale sensibile, ma anche ‘categorie per categorie’, come nel caso delle categorie filosofiche – abbandonano ogni aggancio con la spontaneità del conoscere in senso kantiano, per riguardare direttamente la dimensione della immanenza degli oggetti al *logos*, senza che questa immanenza sia l’esito del-

l'attività giudicativa del soggetto in senso gnoseologico. Ora, proprio perché esclude il ricorso a un soggetto 'attivo' in senso trascendentale – che dà forma, che configura, che usa categorie –, Lask introduce un concetto di soggettività come “luogo di realizzazione” di un senso che la precede, come “destinataria” o “nuda scena” della verità in sé. Lask concepisce inoltre la soggettività in termini di “vivere”, prima che di “conoscere”, e conferisce un rilievo insolito nel linguaggio kantiano all'esperienza vissuta pre-teoretica. Si tratta di motivi che troveranno la loro eco nella iniziale ermeneutica della fatticità di Heidegger e nel suo tentativo di guadagnare alla fenomenologia una dimensione preteoretica. Va peraltro sottolineato che l'elaborazione di Lask risentiva tanto della prima fenomenologia di Husserl, quanto della filosofia della vita, che accanto al neokantismo era a quel tempo il movimento filosofico più esteso e più influente in Germania. Ma a proposito della filosofia di Lask si deve parlare soprattutto di una trasformazione della logica trascendentale in una “ontologia del senso o della verità”¹¹, per cui la verità diventa il darsi di una “struttura forma-materiale”¹² in modo indipendente da un soggetto trascendentale e dalle forme costitutive del conoscere.

Questi motivi sono rivelativi d'un processo di erosione del quadro di riferimento neokantiano e di filosofia dei valori, che per il giovane Heidegger – formatosi sulla base di un'accezione spontanea della filosofia neoaristotelico-scolastica – costituiva quel versante della contemporaneità con cui era importante confrontarsi. In altre parole, il neokantismo con cui Heidegger entrava in contatto era pervaso da molteplici inquietudini, che se da un lato sembravano coagularsi in una percezione dell'insufficienza ormai di una filosofia tutta incentrata sulla logica e sulla teoria della conoscenza, dall'altro sembravano aprirsi a compiti nuovi. Ci si può riferire, dopo Lask, al caso dell'anziano Natorp, con cui il giovane Heidegger entrò in contatto al tempo del passaggio dall'Università di Friburgo a quella di Marburgo. Nelle sue ultime riflessioni, successive alla *Psicologia generale* del 1913, Natorp tentava la strada di una ontologizzazione dell'impianto trascendentale della sua filosofia, che era fatto arretrare verso una dimensione più originaria rispetto all'indagine relativa alle forme del sapere: quella di un *logos* che va pensato in unità con la *vita*. Contestualmente la filosofia diventa nell'ultimo Natorp “riflessione della vita stessa su nient'altro che se stessa: la vita”, e si incontra così con quell'“unica grande questione della vita”¹³ che era fatta valere dall'altra importante corrente di pensiero – la *Lebensphilosophie* – di cui il neokantismo era coevo. Questi cenni ovviamente non sono sufficienti a documentare la tendenza nella filosofia tardo-neo-kantiana (*sit venia verbo!*) a operare una trasfigurazione del problema critico-conoscitivo all'interno di una ontologia della vita e del mondo in cui tale problema è ora ricompreso¹⁴.

Sarebbe semplicificante assimilare la concezione di Heidegger al tempo della tesi di docenza a una delle varianti della generale tendenza della filosofia del tempo, riassumibile nei termini di una transizione dalla logica all'ontologia,

oppure, se spostiamo l'angolo visuale, dalla logica alla vita. Se guardiamo alla Conclusione di Heidegger del saggio su Scotto, pubblicata nel '16, si riconosce tuttavia l'esigenza che l'indagine filosofica si apra a un "contesto translogico"¹⁵. Nello stesso anno Heidegger, scrivendo a Rickert, esprimeva la convinzione che "la battaglia contro lo psicologismo, nonostante ogni diritto per un certo aspetto, si è però fissata nell'estremo opposto, in una sfera in cui a tutta la logica deve mancare il fiato"; e ancora: "la logica pura è un estremo, è una violenza camuffata allo spirito vivente"¹⁶.

C'è però un tratto che distingue nettamente il percorso di Heidegger dal percorso di quei neokantiani (Lask, lo stesso Rickert, l'ultimo Natorp, il giovane Hartmann) che effettuavano un passaggio dalla teoria della conoscenza all'ontologia, movendo dall'esigenza di una intensificazione dell'indagine trascendentale o dalla ricerca di una dimensione più profonda di quella attingibile sul piano dei fondamenti della conoscenza scientifica. Se ci volgiamo alle prime lezioni friburghesi, troviamo che Heidegger ha profondamente assimilato, in un modo innovativo, la lezione della fenomenologia. Ai suoi occhi essa non consiste in una corrente filosofica fra le altre con cui occorre misurarsi, ma costituisce la dimensione stessa del filosofare. Nella fenomenologia egli ritrova un modo di guardare ai problemi filosofici che non è quello di costruire teorie o di escogitare astratte soluzioni speculative, ma di comprendere l'origine di senso dei problemi, di andare alle "cose stesse" che sono alla loro base, così come si mostrano originariamente in quanto "fenomeni".

Ma come interpretava più esattamente Heidegger la novità profonda della fenomenologia rispetto al complesso della filosofia del tempo? In che misura la fenomenologia offriva a Heidegger un punto di partenza per una "radicale rifondazione della filosofia"? Per rispondere a queste domande occorre partire da due concetti problematici che troviamo nelle prime lezioni di Heidegger: quello di *intuizione ermeneutica* e quello di filosofia come *pre-teoretica scienza originaria*.

3. Si può dire che la peculiarità della fenomenologia rispetto alle correnti del neokantismo, con cui Heidegger era già entrato in contatto negli anni della sua formazione universitaria, stava in questa acquisizione di fondo: l'analisi e l'intuizione diretta dei fenomeni deve precedere le forme della concettualità. Dopo le *Ricerche logiche* di Husserl appare difficile basarsi sulla concettualità filosofica corrente, nell'ingenua fiducia che essa ci restituisca le "cose stesse" dell'indagine filosofica: i suoi oggetti, i suoi problemi. Tanto meno ci si può fermare al piano della teoria intesa come costruzione per concetti vuoti: ogni teoria, secondo Husserl, deve trarre la propria verità da datità intuitive originarie. Husserl restituiva così al concetto di teoria un valore originario, che è quello della "visione intuitiva" come sorgente legittima di ogni conoscenza. Heidegger riconosce esplicitamente questo merito della fenomenologia. In un passaggio del corso sui *Grundprobleme der Phänomenologie* egli si esprimeva

così: “Uno dei meriti della fenomenologia è stato finora di aver evidenziato il significato fondamentale dell’intuizione, del ritorno originario ai fenomeni stessi. Ma questo concetto di intuizione, anche se genuinamente compreso nel suo moto verso l’origine, non è ancora abbastanza originario. Il rischio è quello di identificare l’‘intuizione’ con la visione dell’oggetto”. E aggiungeva: “L’esemplificazione sulla base della percezione sensibile è un rischio, almeno fintantoché ci si ferma all’afferramento isolato d’una cosa percepita”. Non solo: l’intuizione nella fenomenologia, nella misura in cui è intuizione essenziale, eidetica, presenta secondo Heidegger un ulteriore rischio, cioè di essere equiparata al “coglimento di relazioni d’ordine”¹⁷, come quelle che sussistono fra generi e specie.

Viene da osservare che Heidegger, movendo queste critiche, sembra assumere il concetto husserliano di intuizione in una maniera piuttosto limitata, come se l’intuizione nella fenomenologia potesse equipararsi a un guardare statico, a una percezione puntuale di oggetti, estesa anche al campo delle essenze ideali. Era questa l’interpretazione a partire da cui il neokantismo criticava l’intuizionismo della fenomenologia¹⁸. L’intenzione di Heidegger è però profondamente diversa. Heidegger non ignora il carattere rigorosamente metodico dell’*Anschauung* in Husserl, per cui essa non è utilizzata come sinonimo di atto di presentazione o presentificazione di oggetti reali o di datità fattuali, ma è intuizione e riflessione al tempo stesso, che deve condurre i vissuti della coscienza a una datità ‘in carne e ossa’ e mostrarli nella loro essenza. Il punto è – secondo Heidegger – che nella riflessione noi ci atteggiavamo teoreticamente, ossia pretendiamo di fare dell’esperienza vissuta originaria, che è ancora pre-teoretica, un’esperienza vissuta osservata, e in questo modo la oggettiviamo. Ma l’“esperienza vissuta” (*Erlebnis*), che a livello originario è per Heidegger l’“esperienza vissuta del mondo circostante” (*Umwelterlebnis*), non ha il carattere dell’oggetto o dello stato di cose.

La fenomenologia per Heidegger, se vuole essere veramente scienza di *Erlebnisse*, deve essere scienza in un senso pre-teoretico; essa deve rivolgersi ai vissuti nella modalità di un’intuizione che non li “devitalizza”, che non li fissa come se fossero “cose”. Nelle lezioni del semestre postbellico del 1919 Heidegger parla di un’“intuizione comprendente, ermeneutica”¹⁹. In una lettera a Rickert del 1920 egli spiegava questo approdo così: “nel seguire la domanda sulla struttura dell’intuizione (*Anschauung*) fenomenologica dei vissuti puri, io scoprii [...] che l’intuizione fenomenologica non è un guardare fisso i vissuti come cose, ma che la relazione conforme all’esperienza vissuta tra senso di attuazione (di compimento) e senso di contenuto richiede una genuina forma adeguata del vedere, che io ho presentato come intuizione (*Intuition*) comprendente, ermeneutica”²⁰.

Ma come perviene più esattamente Heidegger a questa forma ibrida tra l’intuizione e la comprensione, fra il pensiero di Husserl e quello di Dilthey? Come perviene Heidegger a giustificare l’intuizione fenomenologica – la “visio-

ne intuitiva (*Anschauung*) originalmente offerente”, per cui “tutto ciò che si dà originalmente nell’intuizione [...] è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà”²¹ – come una intuizione comprendente, che non si modella sull’intuizione di qualcosa di oggettuale o di essenze equiparate ai generi? Mi sembra che un passaggio decisivo per arrivare a questo esito sia stato il confronto che Heidegger stabiliva con la critica di Natorp alla fenomenologia e al metodo descrittivo-intuitivo delle *Ricerche logiche*, dunque il confronto con il principale interlocutore neokantiano di Husserl, il quale costituì anche un “avversario geniale” di Heidegger²² nella comune tendenza verso una ricerca “intensa” e “radicale” dell’“origine”²³. Ovviamente Heidegger respinge le critiche di Natorp in quanto non si avvicinerrebbero neppure all’“autentica sfera di problemi della fenomenologia”²⁴ – ma questo nasce dal fatto che Heidegger intende questa sfera di problemi in una prospettiva già diversa da Husserl.

Natorp muoveva due critiche fondamentali a Husserl nella sua *Psicologia generale* del 1913, proseguendo peraltro una discussione già avviata da anni e continuata poi con una recensione al vol. I delle *Idee* di Husserl. La prima fondamentale obiezione è questa: la soggettività, così come era portata a descrizione e riflessione dall’analisi puramente fenomenologica, finiva per istituirsi come una “seconda oggettività”, quella cioè degli atti di coscienza. Viceversa per Natorp essa va intesa come la “controparte” dell’oggettività e deve essere “ricostruita” a ritroso a partire dalle diverse oggettivazioni scientifiche già avvenute, attraverso una “inversione” del processo della conoscenza oggettivante – attraverso una sua *Umkehrung* o *Umwendung* (ritroveremo una terminologia simile in Heidegger). La seconda obiezione che Natorp rivolge a Husserl è che non si può descrivere direttamente, su base intuitiva, l’elemento soggettivo, l’immediato della coscienza, senza con ciò oggettivarlo e inserirlo in una rete di mediazioni del pensiero. Infatti la descrizione comporta un “arresto della corrente dell’esperienza vissuta, dunque una mortificazione della coscienza che nella sua immediatezza e concretezza è piuttosto vita sempre fluente, mai stasi”; la descrizione è sempre un allontanamento dall’immediato di coscienza, è “astrazione”, e presuppone una “sussunzione sotto concetti generali”²⁵. In definitiva per Natorp “già ogni denominazione, ogni fissazione dello sguardo, si vorrebbe dire ogni cenno col dito, ogni funzione seppur lontanamente orientata su di un conoscere, include per lo meno il principio, il tentativo d’una oggettivazione”²⁶.

Quando Heidegger discute (nelle lezioni del 1919) queste obiezioni di Natorp, ne critica l’impostazione di fondo, cioè l’assunto per cui la conoscenza teoretica sia un fenomeno originario, tale per cui dal primato dell’oggettivazione teoretica non è possibile uscire. Ma nella sua replica Heidegger ricorre a un nuovo senso della ‘visione intuitiva’, che Husserl poneva alla base della descrizione dei fenomeni. L’intuizione fenomenologica, come la intende ora Heidegger, precede le condizioni della teoria, ovvero non dà luogo a un’ogget-

tivazione riflessiva dei vissuti, ma è un vivere l'esperienza vissuta, è un *Erleben des Erlebens* (di cui pure Natorp contestava la possibilità)²⁷; vale a dire che essa appartiene alla dinamica medesima del vissuto, al suo darsi originario come “evento” (che Heidegger chiama *Ereignis*)²⁸, e consiste in un “accompagnare” o “andare con” l'esperienza vissuta nella trama delle significatività del mondo circostante, ovvero nei contesti pragmatici e di rimando che lo distinguono. È chiaro che per Heidegger nell'esperienza vissuta del mondo circostante “l'elemento significativo è il carattere primario”²⁹: ciò che è anzitutto vissuto nella sfera pre-teoretica non sono le ‘cose’ dell'esperienza sensoriale, ma è la contestualità complessiva del mondo-circostante, il rimando vicendevole di tutti gli elementi al suo interno. Ora, mentre nella riflessione pervengo a una esperienza devitalizzata, l'intuizione comprendente si mantiene all'interno d'un campo d'esperienza non ancora resa oggettuale.

Ma l'aspetto decisivo, che consente a Heidegger di superare le obiezioni di Natorp, è che l'intuizione comprendente possiede già un'articolazione espressiva. Non c'è pensare, intuire o comprendere che non sia al tempo stesso espresso o comunque articolabile nell'espressione. Così come Heidegger cerca una continuità di fondo tra l'originaria esperienza vissuta e l'intuizione comprendente, egli cerca pure una continuità fra quest'ultima e il campo dell'espressione. Da qui l'idea – destinata poi a intrecciarsi con la problematica dell'indicazione formale – di specifici “concetti espressivi” (o “ermeneutici”)³⁰ che, a differenza dei “concetti d'ordine”, restituiscono l'intenzionalità specifica della vita, la sua motilità, tensione, storicità. Per riprendere un'osservazione che Georg Misch svolgeva intorno al 1930 a proposito della concettualità di *Essere e tempo*, possiamo dire che si tratta del problema di una “specie di concetti che non sono veri e propri concetti nel senso di termini, ma sono parole della lingua dotate di forza espressiva”, le quali, “risalendo dietro allo strato puramente logico-discorsivo, vogliono insediare la vitalità nei suoi diritti”³¹. Potremmo altresì suggerire che, mentre Husserl muove dalla intuizione originalmente offerente, e tratta il problema della sua articolazione linguistica in modo subordinato, Heidegger è fin dall'inizio attento al problema della sua mediazione linguistica.

Quello che conta sottolineare, è che in questo passaggio problematico viene alla luce una analogia profonda del pensiero giovanile di Heidegger con alcuni aspetti del pensiero di Dilthey. Dilthey aveva scritto di un “accorgersi” (*Innewerden*)³² che appartiene al darsi medesimo del vissuto, per cui l'*Erlebnis* non sta di fronte a me come qualcosa di percepito o di rappresentato, come un oggetto contrapposto a chi lo apprende. Ma soprattutto Dilthey, nei suoi ultimi studi, esplicitava la prospettiva d'una circolarità tra “vissuto”, “espressione” e “comprensione”, che Heidegger ripensava quando stabiliva una continuità di fondo tra l'*Erleben* originario e l'intuizione comprendente e tra questa e l'espressione concettuale – riformulando più tardi questo nesso, in *Essere e tempo*, nella triade di “trovarsi” (*Befindlichkeit*), “comprendere” (*Verstehen*) e “parlare” (*Rede*) come modalità dell'“in-essere”.

Fra il pensiero di Dilthey e quello di Heidegger vi è un dato di affinità profonda, vale a dire la condivisione di una prospettiva comune, che è quella per cui compito della filosofia è comprendere la vita a partire dalla vita stessa, intesa come oggetto e insieme come soggetto del comprendere. Va anche detto che nel suo primo periodo friburghese Heidegger, entrando in polemica con il neokantiano Rickert, era portato a cercare nella filosofia della vita, “soprattutto se del livello di quella di Dilthey”, “una tendenza radicale del filosofare”³³. Ma di un’affinità peculiare con il pensiero di Dilthey (che supera il gioco degli influssi diretti) si deve parlare soprattutto se prestiamo attenzione al fatto che Heidegger – nelle lezioni dell’inverno 1921-22 – introduceva il discorso di specifiche “categorie della vita”: a differenza di estrinseci apparati di tipo logico, esse sono “in vita nella vita stessa in maniera originaria” e il loro modo di accesso, l’interpretazione, costituisce la maniera in cui la vita “perviene a se stessa”³⁴. Ricordiamo che Dilthey (in testi e abbozzi che erano allora ancora inediti) aveva scritto di categorie che “non sono applicate a priori alla vita come qualcosa di estraneo ad essa, ma risiedono nell’essenza della vita stessa”³⁵.

Questa condivisione di prospettive non esclude però una certa ambivalenza heideggeriana, per la quale l’appropriazione positiva della filosofia di Dilthey passa per lo più in secondo piano rispetto all’intento di svolgerne una considerazione critico-decostruttiva, che tocca il suo apice in *Essere e tempo* nella denuncia di una carente determinazione ontologica del concetto di “vita” e di una mancata comprensione ontologica del problema della storicità³⁶. Ma già nelle lezioni del semestre estivo 1920 Heidegger muoveva delle obiezioni a Dilthey, molto simili a quelle che in seguito egli esprimerà con il linguaggio di Yorck von Wartenburg (dopo la pubblicazione nel 1923 del suo carteggio con Dilthey). Il senso di tali obiezioni è questo: nonostante l’intenzione filosofica di interpretare originariamente la vita in base a essa stessa, prevale tuttavia nel pensiero di Dilthey l’aspirazione ad una considerazione distanziante, di tipo ‘oculare’, nei confronti della vita e della sua storicità; prevale l’orientamento a considerare la filosofia come la forma più alta di una tendenza della vita alla riflessione, per cui essa è “una prosecuzione della riflessione della vita e la sua assicurazione contro i dubbi della vita”³⁷. In questo modo viene smarrito il compito originario della filosofia, che non è, secondo Heidegger, quello di pervenire a una forma di distanziamento o di obbiettivazione riflessiva della vita, nel senso di una sua assicurazione teoretico-conoscitiva o estetico-contemplativa. Potremmo osservare a margine che questa critica era per così dire ribaltata da Georg Misch, cioè dal principale esponente della ‘scuola diltheyana’, nel corso della sua discussione di *Essere e tempo* intrapresa in *Lebensphilosophie und Phänomenologie* del 1930³⁸. Da un lato Misch metteva Heidegger in continuità con l’impresa di Dilthey, quanto al principio di riprendere dalla vita stessa il punto di partenza per giungere a una rifondazione della filosofia; dall’altro, però, denunciava il prevalere in *Essere e tempo* di una “in-

tuizione statica” della filosofia, dovuta al peso esercitato dalla fenomenologia di Husserl e dal suo “sfondo aristotelico”³⁹. Ma la discussione intrapresa da Misch con Heidegger intorno al '30 meriterebbe da sola un approfondimento a parte.

4. Veniamo ora al motivo della filosofia come “scienza originaria” (*Urwissenschaft*), una formulazione che troviamo nelle lezioni del biennio 1919-'20 e che cede poi il passo a una più radicale distinzione tra filosofia e scienza. Il carattere pre-teoretico di questa scienza originaria comporta anzitutto una discontinuità di fondo, circa il modo di interpretare il ruolo della filosofia, rispetto a tutti quegli orientamenti – le filosofie neokantiane, ma anche le varie espressioni dello storicismo – che le assegnano un compito fondativo: la filosofia per Heidegger non è fondazione teoretica del sapere e delle conoscenze scientifiche; essa non persegue l'obiettivo di ‘rendere sicure’ le conoscenze attraverso una teoria della conoscenza, ma costituisce piuttosto l'intensificazione di una tendenza di fondo, ancora pre-teoretica, della vita fattizia: la “cura” o “preoccupazione” (*Bekümmern*) in cui il mondo mi viene incontro e in cui faccio esperienza di me stesso, della mia “situazione” nella sua concretezza e fatticità storiche.

Che relazione poteva ancora stabilire Heidegger fra questo concetto di filosofia e il progetto fenomenologico di Husserl? Se ci atteniamo alle parole, la “scienza originaria” o “scienza dell'origine” di cui parla Heidegger può essere intesa come una riformulazione del concetto husserliano della filosofia come “scienza rigorosa”, come “scienza delle prime origini”, nel senso di “ciò che è radicale”⁴⁰. Emerge però subito, dalle prime lezioni di Heidegger, una chiara differenza rispetto a Husserl. Per Heidegger le “prime origini” cui la filosofia si rivolge precedono la teoria e consistono nella storicità e motilità autentiche della vita fattizia; per Husserl, invece, esse consistono in ultimo nel campo della coscienza pura e trascendentale, messa a nudo attraverso la riduzione fenomenologica. Da una parte abbiamo l'idea di una scienza pre-teoretica (che per Heidegger significa: una scienza che non reifica, non obiettivizza i vissuti nella riflessione, non li proietta in un contesto obiettivo); dall'altra abbiamo invece l'idea di una scienza assolutamente rigorosa in senso teoretico (che per Husserl significa però: fondata nell'esercizio di un'auto-riflessione pura e radicale). Se ci fermassimo tuttavia a questa contrapposizione, non capiremmo come mai Heidegger mantenga per il suo concetto di filosofia il termine stesso di fenomenologia.

Notiamo anzitutto che un tratto peculiare del modo heideggeriano di avvicinare il concetto di fenomenologia è quello di problematizzarlo nelle parti introduttive di quasi tutte le lezioni. In apertura del corso dell'inverno 1919-1920, Heidegger esordiva così: “il problema fondamentale della fenomenologia, il più scottante e mai eliminabile, il più originario e definitivo, è essa stessa per se stessa”⁴¹. Noi sappiamo che l'esigenza di ritornare continuamente

sui propri passi, di ricominciare sempre di nuovo, era intrinseca al metodo di Husserl, al suo radicalismo, all'intento stesso di porre il problema dell'inizio della filosofia nei termini di una rigorosa e radicale sospensione (*epoché*) di ogni complicità con il mondo. Proprio nella fase friburghese della ricerca husserliana questa problematicità della fenomenologia si accentua: emerge infatti una linea di indagine che guarda a una "fenomenologia della riduzione fenomenologica" (come in *Erste Philosophie*), a una fenomenologia di "secondo grado" (come nelle *Cartesianische Meditationen*), a una "fenomenologia della fenomenologia" (come nel progetto affidato a Fink di una *VI Meditazione cartesianiana*). La fenomenologia husserliana appare così rinviata a una situazione persistente di riesame e di rifondazione di se stessa, che comporta un continuo ritorno autocritico tanto sul problema dell'inizio, quanto sulla prospettiva complessiva dell'impresa fenomenologica. Possiamo pertanto parlare di una costitutiva *inquietudine* che contraddistingue l'indagine fenomenologica di Husserl: l'inquietudine che scaturisce dall'esigenza di riproporre sempre di nuovo il problema della via, del 'metodo' che conduce fuori dall'atteggiamento naturale a quello propriamente fenomenologico, ma anche l'inquietudine relativa al problema e alla difficoltà (se non impossibilità) di stabilire sin dall'inizio quale sia l'estensione del campo d'indagine. Orbene, questa inquietudine ricompare nelle lezioni di Heidegger sotto forma di una dinamica interna alla vita fattizia: più esattamente essa ritorna in una sua "motilità" fondamentale, quella della "preoccupazione"⁴², che costituisce uno specifico riferimento pratico della vita a se stessa, cioè il movimento contrario a quella tendenza allo "scadimento" nel mondo circostante da cui la vita è costantemente animata. Potremmo suggerire che ciò che in Husserl era analisi fenomenologica, diventa in Heidegger evento e maniera di essere (o di "motilità") della vita fattizia: l'intenzionalità diventa la cura, l'intuizione il comprendere circospettivo, la riduzione il "contromovimento" per cui la cura si rivolge a un genuino possesso di sé.

Ma prendiamo questo problema da un'altra angolazione. Nelle lezioni dell'inverno 1919-1920 Heidegger dice che il metodo filosofico "non è qualcosa d'interamente straordinario, non è un salto in un atteggiamento del tutto estraneo alla vita in sé": esso ha invece "le sue radici nella vita stessa"⁴³. Qui si direbbe che la distanza da Husserl sia massima. La filosofia per Husserl non può infatti cominciare ingenuamente, in un rapporto di continuità con gli scopi e le intenzionalità dirette della vita mondana, ma solo attraverso una riflessione radicale del filosofo e una decisione per la riduzione fenomenologica, una "decisione vitale"⁴⁴ che, dal punto di vista della vita naturale, appare del tutto immotivata. La filosofia comincia cioè con la sospensione di ogni interesse vitale interno all'orizzonte mondano, per lasciar vivere solo un'esperienza riflessa, che è l'esperienza nella quale un soggetto si trasforma in "spettatore disinteressato". Heidegger nega proprio la possibilità di questo passaggio. Non è possibile una presa di distanza dalla vita stessa per oggettivarla nello sguardo fenomenologico, non è possibile un "salto" per cui il fenomenologo si erige

a “spettatore” della vita fattizia, ponendosi fuori dalla sua situazione. La filosofia non nasce in un rapporto di discontinuità radicale con quanto la precede, poiché rimane implicata nella vita fattizia, che è sempre il mondo in cui viviamo. Di nuovo troviamo delle assonanze con Dilthey e con il compito, da lui disegnato, di comprendere la vita a partire dalla vita stessa, che costituisce il fatto fondamentale e mai aggirabile dal pensiero, e dunque anche il punto di partenza della filosofia.

Come per Dilthey, anche per Heidegger la filosofia è in un rapporto di continuità con la vita in quanto vita storica. Questa continuità non significa tuttavia che la filosofia si limiti semplicemente a seguire il flusso dei vissuti, ad assecondare le intenzionalità dirette dell’“esperienza fattizia della vita”, così come questa si attua nel suo “mondo circostante” (*Umwelt*) e nel “mondo comune” (*Mitwelt*). L’esperienza fattizia del vivere è per Heidegger sempre ‘catturata’ dalle significatività mondane, dai diversi contesti pragmatici e dai rimandi vicendevoli del mondo della vita. Così come per Husserl la coscienza, nella sua ingenuità naturale, è persa nelle cose e solo una riflessione radicale può risvegliarla dal suo irretimento mondano, per Heidegger è peculiare della vita fattizia il fatto che essa non esperisce il ‘come’ dell’esperienza, ma solo il ‘che cosa’: il suo orientamento dominante è dato dai contenuti dell’esperienza, anziché dal “senso di riferimento” e di “attuazione”, cioè dalle modalità intenzionali ed esistenziali in cui mi curo di essi. Ora, allo stesso modo di come nella fenomenologia di Husserl è al centro il problema d’un mutamento radicale di atteggiamento, la filosofia richiede per Heidegger un rivolgimento – un’“inversione di percorso”, una “conversione”⁴⁵ – rispetto all’inclinazione della vita fattizia a ‘cadere’ nei suoi orizzonti mondani esterni e ad interpretarsi alla luce riflessa di essi.

Questo rivolgimento non va però inteso nel senso di un’impossibile rinuncia al carattere mondano della vita, ma nel senso di un ritorno al suo autentico baricentro nel “mondo del sé” (*Selbstwelt*): si tratta del mondo in cui ‘ho’ me stesso, ovvero del mondo proprio che è vissuto da ciascuno nella sua dimensione storico-fattizia, cioè come “situazione”. Ora, il mondo del sé non è esperito anzitutto riflessivamente in una considerazione distaccata dei propri vissuti, in una *inspectio sui*, ma nella “motilità” fondamentale della “preoccupazione” di sé e della propria esistenza, la quale costituisce una sorta di “contromovimento” rispetto alla tendenza della vita fattizia alla dispersione e allo “scadimento” nel mondo circostante. La filosofia ha la sua motivazione originaria in questa motilità della preoccupazione e, da questo punto di vista, costituisce l’intensificazione di una forma di vita o di prassi, diventando essa medesima un contegno di fondo della vita fattizia: scopo della filosofia non è per Heidegger di indicare una ‘fuoriuscita’ da questa, o di studiare una qualche strategia di assicurazione nei confronti dell’esperienza della fatticità e della sua costitutiva inquietudine, ma di appropriarsene in modo autentico e di ricomprenderla nella dimensione di problematicità che è propria della filosofia stessa. A

questo punto l'inquietudine che nella fenomenologia di Husserl caratterizzava l'atteggiamento di fondo del fenomenologo, in quanto teso a pervenire ad una autoriflessione pura e radicale e a reiterare 'sempre di nuovo' il problema dell'inizio della filosofia, si ribalta in Heidegger nell'inquietudine dell'esistenza stessa, in bilico fra la perdita di sé nelle significatività mondane e l'autentico possesso di sé.

Un tentativo di portare l'esigenza di una comprensione dall'interno della vita fattizia al piano di una più estesa articolazione concettuale delle sue strutture ontologiche e di dare una "indicazione formale" complessiva di queste strutture, è quello avviato da Heidegger nel *Natorp-Bericht* del 1922. Heidegger mette qui in opera, al tempo stesso, un primo tentativo di verificare la provenienza dei concetti filosofici fondamentali attraverso cui tuttora la vita fattizia si interpreta e di 'decostruire' la filosofia della situazione odierna nelle sue diverse sedimentazioni storiche (cristiane e moderne), in un percorso a ritroso che risale fino al pensiero greco e in definitiva alla filosofia aristotelica. L'Aristotele che Heidegger ritrova agli inizi degli anni Venti è molto diverso da quello dell'aristotelismo di orientamento scolastico, cui anch'egli si era avvicinato negli anni della formazione universitaria. Al pensiero di Aristotele Heidegger si rivolge ora infatti per cercarvi una forma di fenomenologia che non sia compromessa dal primato della riflessione. L'attitudine genuinamente fenomenologica che Heidegger ritrova nelle analisi di Aristotele che rilegge per prime (nel *Natorp-Bericht* si tratta essenzialmente di *Ethica Nicomachea* VI, *Metaphysica* A 1 e 2, di *Physica* A, B, Γ 1-3) era quella di un'indagine che muoveva 'dal basso', ovvero dai fenomeni da descrivere e interpretare, e che restava riferita a un terreno fenomenale pre-riflessivo. In particolare, l'indagine aristotelica muoveva da una comprensione pre-teoretica della vita fattizia e della sua pratica quotidiana con il mondo, e perveniva a distinzioni ontologiche che non erano l'esito di astratte soluzioni speculative, ma costituivano ancora un'articolazione espressiva della vita: ciò che ogni volta è *phainomenon* ("ciò che si mostra in se stesso") rimaneva in un'interna connessione al *logos* (al "parlare che fa vedere"), secondo uno stile d'indagine che Heidegger considera ora più congruo al significato autentico della fenomenologia degli sviluppi in senso cartesiano e in senso trascendentale della ricerca di Husserl.

Senza affrontare qui un esame dei tratti salienti della 'riscoperta' fenomenologica di Aristotele avviata da Heidegger nel *Natorp-Bericht*, mi limito a sottolineare come sia a partire da essa che l'indagine di Heidegger perveniva non solo ad un ripensamento radicale della storia dell'ontologia e del suo lessico fondamentale, ma anche ad nuovo concetto di ontologia, tale per cui quest'ultima non è più quella codificata dalla tradizione scolastica, nel senso dell'ontologia della 'cosa' (sensibile e soprasensibile). La cautela con cui Heidegger, in questa prima fase friburghese, introduce il termine "ontologia" rivela la preoccupazione di evitare che questo termine sia preso come un "concetto d'ordine", modellato su di un *Sachgebiet*, su di una regione obbiettiva.

Nel *Natorp-Bericht* troviamo l'espressione "ontologia della fatticità", ma questa formulazione è al tempo stesso riassorbita in una caratterizzazione più comprensiva della ricerca filosofica come una "ermeneutica fenomenologica della fatticità"⁴⁶. Al di là di questa e altre oscillazioni terminologiche, il concetto di filosofia cui Heidegger perviene intorno al 1922 e '23 può essere formulato come quello di una "onto-ermeneutica": come interpretazione dell'essere di un fenomeno (la vita fattizia, l'esserci umano) che ha in se stesso una struttura di carattere ermeneutico, per cui la ricerca filosofica diventa l'attuazione di una tendenza della vita a comprendersi ed interpretarsi, mantenendosi costantemente all'interno di essa.

¹ Cfr. il contributo autobiografico di M. Heidegger, in occasione dell'ottantesimo compleanno dell'editore H. Niemeyer (1963), *Mein Weg in die Phänomenologie*, pubblicato in Id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, pp. 81-90, qui p. 87 (cfr. la trad. it. di E. Mazzarella, in E. Husserl/M. Heidegger, *Fenomenologia*, a c. di R. Cristin, Milano 1999, pp. 247-55, in partic. p. 253).

² L'espressione è di K.-H. Lembeck: "Un linguaggio del tutto diverso'. Motivi neokantiani e loro trasformazione nella fenomenologia di Heidegger", in S. Besoli e L. Guidetti (a c. di), *Conoscenza valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Firenze 1997, p. 254.

³ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in "Dilthey-Jarbuch", 6/1989, pp. 237-69 (trad. it. di G. P. Cammarota/V. Vitiello, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, "Filosofia e teologia", 4, 1990, pp. 496-532); nuova ediz. riv.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (d'ora in poi cit. come *Natorp-Bericht*), Stuttgart 2002. Sulla vicenda della composizione del *Natorp-Bericht* mi permetto di rinviare al mio lavoro intitolato *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano 2002.

⁴ Cfr. la *Vorlesung* del sem. est. 1920 di M. Heidegger, intitolata *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, compresa nell'edizione Klostermann della *Gesamtausgabe* heideggeriana (d'ora in poi: *GA*), vol. 59, a c. di C. Strube, Frankfurt a.M. 1993, p. 8.

⁵ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, *GA* 56/57 (1987), a c. di B. Heimbüchel, pp. 96 e 109 (trad. it. di G. Auletta, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli 1993, pp. 100 e 112).

⁶ M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, a c. di A. Denker, Frankfurt a.M. 2002, p. 48.

⁷ M. Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), in Id., *Frühe Schriften*, *GA* 1 (1978), a c. di F.-W. von Herrmann, pp. 189-411 (trad. it., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, a c. di A. Babolin, Roma-Bari 1974).

⁸ Utili elementi, per un approfondimento del contesto culturale della formazione originaria di Heidegger, sono dati nel contributo di S. Poggi, *La medievistica tedesca tra Ottocento e Novecento, la mistica e il giovane Heidegger*, in "Quaestio. Annuario di storia della metafisica" 1/2001, pp. 23-38. Per una ricostruzione biografico-filosofica complessiva del percorso giovanile di Heidegger, cfr. il saggio di A. Marini, *Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919)*, in "Magazzino di filosofia", 1/2000, pp. 77-132.

⁹ Cfr. M. Grabmann, "Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik" (1920), in Id., *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München 1926, p. 145 s.; H. Rickert, "Gutachten über die Habilitationsschrift des Herrn Dr. Heidegger" vom 19. Juli 1915, in M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe...*, pp. 95-97.

¹⁰ Cfr. E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1911) e *Die Lehre vom Urteil* (1912), riedite entrambe nel vol. II di Id., *Gesammelte Schriften*, a c. di E. Herrigel, Tübingen 1923.

¹¹ S. Besoli, *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*, Macerata 2002, p. 298.

¹² E. Lask, *Die Logik der Philosophie...*, cit., p. 38.

- ¹³ Cfr. la postuma *Philosophische Systematik* di P. Natorp, Hamburg 1958, p. 2-4.
- ¹⁴ Per un approfondimento cfr. M. Ferrari, *Neokantismo e ontologia*, in “Rivista di estetica”, XLIII, 2003, pp. 85-99.
- ¹⁵ M. Heidegger, *GA 1*, p. 405 (trad. it. cit., *La dottrina delle categorie...*, cit., p. 249).
- ¹⁶ M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe...*, pp. 34 e 38.
- ¹⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie* (sem. inv. 1919/20), *GA 58* (1993), a c. di H.-H. Gander, p. 237.
- ¹⁸ Cfr., per replica alle critiche neokantiane alla fenomenologia, l’articolo di E. Fink del 1933 *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, apparso nelle “Kant-Studien” (XXXVIII), con una Premessa di Husserl in cui affermava di condividere ogni proposizione; ora in E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag 1966, p. 79 ss.
- ¹⁹ *GA 56/57*, p. 117 (trad. it. cit., p. 119).
- ²⁰ M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe...*, p. 47 s.
- ²¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, a c. di K. Schuhmann, in *Husserliana*, vol. III/1, 1976, p. 51 (trad. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I. I, Torino 1981, p. 50 s.).
- ²² Cfr. T. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes “Faktizität” im Frühwerk Heideggers*, “Dilthey-Jahrbuch”, 4 (1986/87), p. 116.
- ²³ Cfr. *GA 59*, p. 96.
- ²⁴ *GA 56/57*, p. 109 (trad. it. cit., 111). Oltre che nelle lezioni del 1919, Heidegger svolge un’ampia “distruzione” (*Destruktion*) della “psicologia ricostruttiva” di Natorp nel corso del sem. est. 1920 (*GA 59*, pp. 92-148).
- ²⁵ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen 1912, p. 190 s.
- ²⁶ Ivi, p. 193.
- ²⁷ *GA 56/57*, p. 110 (trad. it. cit., p. 119). Cfr. P. Natorp, *Husserls “Ideen zu einer Phänomenologie”* (1917/18), in H. Noack (a c. di), *Husserl*, Darmstadt 1973, p. 49.
- ²⁸ *GA 56/57*, p. 75 (trad. it. cit., p. 81 s.). Cfr., nel merito della caratterizzazione dell’*Erlebnis* originario come *Ereignis*, i chiarimenti di Fr.-W. von Herrmann, in *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 44 ss.
- ²⁹ *GA 56/57*, p. 73 (trad. it. cit., p. 79).
- ³⁰ *GA 58*, pp. 147 n., 236, 240. Nelle *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* (scritte fra il 1919 e il 1921) ricorre l’espressione *hermeneutische Begriffe*. Cfr. Id., *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1978², in partic. p. 32 (trad. it. di F. Volpi, *Note sulla “Psicologia delle visioni del mondo” di Karl Jaspers*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Milano 1987, p. 460).
- ³¹ G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey’schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Bonn 1930, p. 3. Il testo di Misch raccoglie saggi che erano apparsi nel “Philosophischer Anzeiger” nel corso del 1929/30.
- ³² Cfr. p. es. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, a c. di B. Groethuysen, Stuttgart-Göttingen 1961³, pp. 25 ss., 139 (cfr. la trad. it. di P. Rossi nella raccolta di testi di Dilthey dal titolo *Scritti filosofici (1905-1911)*, Torino 2004, pp. 99 ss., 232).
- ³³ M. Heidegger, *Anmerkungen...*, p. 14 (trad. it. cit., p. 443).
- ³⁴ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung* (1921/22), *GA 61* (1985), a c. di W. Bröcker/K. Bröcker-Oltmanns, p. 88 (trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a c. di E. Mazzarella, Napoli 1990, p. 120 s.). Cfr. ivi, p. 80 (trad. it. cit., p. 114), riguardo alla polemica con le tesi di H. Rickert esposte in *Die Philosophie des Lebens* (1920).
- ³⁵ Il testo di riscontro della dottrina di Dilthey delle “categorie della vita” (e destinato a rimanere l’unico fino alla pubblicazione nel 1982 del manoscritto, databile ca. 1892-93, *Leben und Erkennen* nel vol. XIX delle *Gesammelte Schriften*, a c. di H. Jonach e F. Rodi, pp. 333-88; trad. it. di A. Marini, *Vivere e conoscere*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, Milano 1985, pp. 293-350) è costituito dall’inedito *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, risalente al 1910/11 e pubblicato solo nel 1927 nel vol. VII delle *Gesammelte Schriften*, cit. (qui sopra p. 232; cfr. la trad. it. di P. Rossi in W. Dilthey, *Scritti filosofici*, cit., p. 334).
- ³⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979¹⁵, pp. 46, 209, 400 ss. (trad. it. di P. Chiodi,

Essere e tempo, Torino 1978, pp. 112, 323, 567 ss.). Per il giudizio di Heidegger su Dilthey vd. anche le conferenze di Kassel del 1925: *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, pubblicate a c. di Fr. Rodi, "Dilthey-Jahrbuch", 8 (1992/93), pp. 143-77 (trad. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Napoli 2001).

³⁷ M. Heidegger, GA 59, p. 156. Nota ancora Heidegger che i concetti diltheyiani di "connessione" e di "effettualità psichica" sono condizionati da una "comprensione estetica, figurale della vita", e che "Dilthey vede lo psichico ancora dall'esterno, sebbene non dall'esterno della natura, ma dall'esterno della storia dello spirito, come una *forma*" (ivi, p. 167).

³⁸ Si tenga presente che Misch non ignorava le indagini precedenti di Heidegger, come attesta il *Gutachten* del 1922 per l'Università di Gottinga, da lui steso in relazione al testo sulle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, che Heidegger aveva inviato sia a lui che a Natorp, quando si era profilata la possibilità di una sua chiamata all'Università di Gottinga o di Marburgo. Cfr. G. Misch, "Gutachten der Philosophischen Fakultät vom 2.11.1922", riportato nel *Nachwort des Herausgebers* di H.-U. Lessing alla prima pubblicazione del cosiddetto *Natorp-Bericht* di M. Heidegger, in "Dilthey-Jahrbuch", 6/1989, pp. 270-4 (il *Gutachten* è a p. 272). Nel *Gutachten* Misch, entrando nel merito della "trattazione su Aristotele" inviata da Heidegger, dava un giudizio positivo circa le doti filosofiche dell'allievo e collaboratore di Husserl, e in particolare circa la sua capacità di saldare l'impostazione storica con quella sistematica alla luce della filosofia della vita; ma sottolineava anche il carattere "tormentato" di certe formulazioni, "gravate dall'intero apparato concettuale della scuola fenomenologica", ed esprimeva la preoccupazione che l'atteggiamento filosofico di Heidegger "non potesse trovare sul suolo di Gottinga la stessa risonanza che aveva nell'atmosfera di Friburgo".

³⁹ G. Misch, *op. cit.*, p. 13-16. In merito alla critica di Misch alla "logica-ontologia" di Husserl e Heidegger, cfr. F. Rodi, "Conoscenza del conosciuto". *Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, trad. it. e Postfazione di A. Marini, Milano 1996, pp. 114-134, e M. Mezzanzanica, *Georg Misch. Dalla filosofia della vita alla logica ermeneutica*, Milano 2001, pp. 105 ss. Una replica 'a caldo' a *Lebensphilosophie und Phänomenologie* di Misch (la cui prima parte era apparsa nel "Philosophischer Anzeiger" del 1929, n. 3, pp. 267-368) è svolta da Heidegger nel corso di lezioni del 1929 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, ora in GA 28 (1997), a c. di C. Strube, pp. 131 ss. Cfr. anche *Heideggers Marginalien zu Mischs Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Ontologie*, a c. di C. Strube, in "Dilthey-Jahrbuch", 12/1999-2000, pp. 187-214. Per l'intera vicenda del rapporto Misch-Heidegger vd. C. Strube, *Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger*, in "Dilthey-Jahrbuch", 11/1997-98, pp. 160-169, e Id., *Nachwort des Herausgebers. Grundzüge eines Dialogs*, ivi, 12/1999-2000, pp. 215-224.

⁴⁰ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, "Logos", 1 (1910/11), poi in *Husserliana*, vol. XXV (1987), a c. di Th. Nenon e H. R. Sepp, p. 61 (trad. it. di F. Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, Torino 1975, p. 83).

⁴¹ GA 58, p. 1.

⁴² Nel cosiddetto *Natorp-Bericht* del '22, Heidegger distingue fra la "cura" (*Sorge*), come indicazione formale 'neutra' della motilità di fondo della vita fittizia, e la "preoccupazione" (*Bekümmern*), termine di cui faceva prevalente uso nei suoi corsi precedenti per tradurre l'agostiniano *curare* e che ora designa la "cura dell'esistenza". Cfr. *Natorp-Bericht*, cit., p. 21 n. (trad. it. cit., p. 503 n.).

⁴³ GA 58, p. 228.

⁴⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie, 1923-1924. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, a c. di R. Bohem, in *Husserliana*, vol. VIII, 1959, p. 11.

⁴⁵ Cfr. quanto sottolinea Heidegger nel primo (1920/21) dei suoi 'corsi religiosi': *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 1995, a c. di M. Jung/Th. Regehly/C. Strube, p. 10 (trad. it. di G. Guriattini, *Fenomenologia della vita religiosa*, Milano 2003, p. 43).

⁴⁶ *Natorp-Bericht*, cit., p. 29 (trad. it. cit., p. 507).

Anna Maria Treppiedi

Passione kantiana e debito aristotelico
nell'Heidegger
interprete del problema della verità

Realtà del logos e potenza di inganno

Inquisire il pensiero heideggeriano non tanto sulla *cosa del pensare*, ma sull'intento che guida il suo questionare incessante sulla cosa e, attraverso questa, sulla *filosofia* e sulle sue molteplici manifestazioni e figure, potrebbe significare decidere di imboccare una via difficile e rischiosa nel tentare di definire il senso di un percorso che avvolgendosi continuamente su se stesso, non esibisce quasi mai termini semplici, non intrecciati, bensì composti e pensati per sovrapposizione di significati possibili, tali quindi da nascondere la materia testuale originaria da cui sono tratti.

In una 'forma' che si impone, esibendo un andare a tentoni che saggia e dissoda il terreno su cui si cammina, in realtà è operante una *tèchne* da consumato retore e raffinato sofista, in cui viene forse espressa la lucida confessione di una mancanza di forza del pensiero, di una sua effettiva indigenza consistente nella reale condizione di 'dubbio' e di 'disperazione' della filosofia su se stessa e sulla sua possibilità di esistenza, senza sacrificare peraltro l'illusione di uno spazio in cui essa torni a dirsi non *logica*, né *metafisica*, dunque non *epistème* in un qualche senso determinata, ma prima e indipendentemente da qualsiasi struttura, *esperienza* di un modo di essere che inerisce all'uomo e ne permea tutte le espressioni.

Che questo *modo di essere* si chiami *pensare* (*Denken* come *Andenken* o *Nachdenken*) dice né più né meno che l'essere di questo modo, tale da esprimere la natura stessa dell'Esserci nell'origine temporale dei suoi rapporti.

L'illusione, l'*in-lusio*, non è allora un'immagine di sogno, ma il determinato lasciarsi attrarre in un gioco già avviato, in un movimento in atto che non ammette compimento, perché non conosce inizio ed è tutto presente nel riconoscimento della condizione dell'esser mosso, in quella *enèrgheia atelès* di ari-

stotelica memoria, che per Heidegger è il *Dasein* stesso concepito a partire dal tempo o il tempo pensato come l'intero che non finisce di riproporre le sue interne divisioni.

La sovrabbondanza e la proliferazione di termini che ripetono *lo stesso*, consentono di insistere sulla realtà di un *logos* quasi invocato a coprire un tessuto aporetico che, proprio della filosofia sin dalle origini, Heidegger non esita a riconoscere proprio del suo pensiero, tale da contrassegnare il *suo tempo*, la sua identità di erede e destinatario di un'inevitabile predestinata consegna.

E di questa aporia che intesse la filosofia e, inseparabilmente per Heidegger, l'esistere, quell'esistere *sempre mio* in un tempo che non può non darsi come *coscienza storica* di ciò che l'ha preceduto, è soggetto e titolare l'Essere, la questione come tale che ha impegnato la filosofia sin dai primi ma già determinati tentativi della sua espressione.

L'Essere, il *logos*, termini di un gioco già in atto che torna a provocare nonostante e, forse, proprio attraverso il compimento hegeliano. Nonostante e, forse, proprio attraverso la fenomenologia.

E allora? Ogni gioco non può che tornare a ripetersi, a riprendersi sempre di nuovo, come Nietzsche ha insegnato. Perché la sua essenza è quella stessa del divino fanciullo che giocando, crea e disfa, per creare di nuovo, è quella stessa del movimento infinito della ruota del tempo che non conosce generazione e corruzione, perché tutto genera e tutto corrompe, e tutto contempla con sguardo impassibile – l'*aiòn*. L'Essere, il tempo, la parola. L'immagine, sempre la stessa, rinvia ai nomi, sempre diversi, di una realtà che è, senza differenza, vita, pensiero, movimento, dunque *physis*.

Questa forse prolissa introduzione serve a evocare quel difficile e spesso tortuoso profilo heideggeriano che viene componendosi lungo l'arco del suo pensiero e di cui qui è stato possibile richiamare sommariamente soltanto alcuni tratti; profilo che, a detta di Gadamer ¹, lo stesso Heidegger è impegnato a tracciare, nella tragica consapevolezza che proprio il senso di vuoto e di mancanza che il suo pensiero avverte, a ridosso della reazione al pensiero hegeliano, della tormentata ripresa del discorso critico kantiano e dei contrasti interni al movimento fenomenologico, non lo travolga, fino a mettere a tacere quel bisogno di espressione di una propria originale identità, legata appunto alla coscienza critica di quella mancanza e di quell'aporia. Profilo nel quale assumono senso e significato profondi alcuni momenti originari e proprio perciò in un certo senso costanti, pressoché strutturali, del discorso heideggeriano, quali il confronto con Aristotele e, congiuntamente, con Kant, sul terreno della questione del *logos* e della verità; un confronto fondamentale per la tessitura di quelle linee di discorso che gli valgono la forza di contrapposizione al pensiero hegeliano come punto di snodo, ma anche di risoluzione e di occultamento delle questioni suddette nella potenza assoggettante del concetto, e la possibilità di riconduzione delle 'ricerche logiche' husserliane ad una originarietà che esse avrebbero soltanto adombrato, senza addentrarvisi.

Il lavoro di tessitura di Heidegger è dunque complesso e si articola, come è possibile constatare nelle pagine del corso marburghese sulla *Logica* del '25-26 (*Logik. Die Frage nach der Wahrheit*), in un procedimento di sottilissima scomposizione dei testi aristotelici, tematizzati soltanto in alcune loro parti, selezionate e poste a confronto; un lavoro attraverso il quale viene aprendosi la via un logos che intende rendere nota ed esplicitare una situazione ontico-esistenziale che precede e rende possibile, condizionandola, ogni struttura discorsiva che si esprima attraverso il giudizio, il *logos apophantikòs* come luogo di articolazione contrapposta di *sùnthesis* e *diàiresis* per l'esser vero e l'esser-falso come determinazioni dell'essere.

L'analisi del testo aristotelico inizia, come è noto, da quel passo del *De Interpretatione* (17a 1-3), in cui è messa in evidenza la peculiarità del *logos apophantikòs* nell'ambito del *logos semantikòs*, fondata, a differenza da ogni altra, sulla possibilità dell'esser-vero e dell'esser-falso ².

Dichiarativo, dice Aristotele, è soltanto il logos cui appartiene, sta a fondamento, l'esser-vero e l'esser-falso. Ora, Heidegger intende insistere proprio su questa alternativa, che è la duplice possibilità in cui *si manifesta* qualcosa, proprio secondo la natura del logos *apophantikòs*, discorso enunciativo, in quanto *apòphansis*, la cui essenza è l'*apophàinesthai*, *il far vedere un ente, ἀπό, partendo da esso stesso* ³.

Dunque il logos *apophantikòs* mostra (*zeigt ... auf*), indica, rende visibile qualcosa a partire da esso stesso. Nel logos *apophantikòs* aristotelico Heidegger coglie già quella struttura originaria del logos corrispondente al *phainòmenon*, che è ciò che appare in quanto si manifesta, in quanto il suo essere è identico al suo *essere scoperto*.

Secondo questa complessiva intenzione di lettura che vuole *tradurre* il dire aristotelico, cioè esprimerlo nella lingua tedesca, perciò stesso interpretandolo, se è vero che Aristotele, contrariamente alle opinioni che le tesi correnti sulla sua logica consumano come pregiudizio, circoscrivendo il senso della verità all'atto della predicazione, intende piuttosto definire la proposizione servendosi della verità o, più esattamente, del poter essere vero, ciò stesso indurrebbe ad una comprensione del suo testo che avverte la necessità, anzi l'urgenza, di una traduzione 'letterale' dell'*alethèuein* e dello *psèudesthai* nell'*Entdecken* e nel *Verdecken*.

Una tale traduzione 'letterale' è in realtà interessata a fare emergere la determinatezza di un significato essenzialmente privativo sottolineato dall'*ent*: sottrarre a qualcosa il *coprimento* è gesto che toglie da qualcosa ciò che coprendolo lo ha in qualche modo già sottratto a se stesso; dunque il *coprimento* (*das Decken*), o piuttosto *l'esser coperto*, è realtà che preesiste e persiste, rendendo in un certo senso possibile o scontatamente plausibile lo *scoprimento*, tanto che l'esser falso come *coprire* suona piuttosto, letteralmente, nella sua traduzione, *Verdecken*, cioè ostinarsi nel coprimento, all'interno di una struttura, quella del *logos apophantikòs*, che invece deve lasciar vedere qualcosa.

Il *logos apophantikòs*, proprio nella possibilità dell'essere falso, cioè del coprimento, svela allora una peculiarità del suo esserci: esso ha a che fare con una realtà che resiste allo svelamento, lotta quasi con un'opacità che è al suo stesso interno. La sua stessa capacità di ingannare è assolutamente pareggiata e fronteggiata dalla sua capacità di svelare: «Un discorso può quindi dissimulare la cosa di cui si parla nella stessa misura in cui può scoprirla»⁴.

L'esser vero e l'esser falso vengono così retrocessi da proprietà del *logos* a quella possibilità di una sua doppia articolazione che per Heidegger è sintomo di una peculiare capacità del discorso: il potere svelare e il potere ingannare. Potenza doppia, ma, più intimamente, una, addirittura unica, cooriginaria e indifferenziata, della verità, se è possibile intendere, alla fine di questa 'traduzione letterale' che nasconde tutta la fatica del suo interno lavoro, *a-lètheia* come *Ent-deckung*.

Dunque, se il coprire e lo scoprire non sono solo gesti, ma sono fatti, come un fatto è la proposizione, se, cioè, sono realtà a tutti comuni e da tutti condivise, è da queste che bisogna partire, come ha insegnato Aristotele. Ma il *pragma* che ora ci si fa incontro è allora il *logos* stesso nella duplicità di sé e dunque nella possibilità essenziale di un rinvio alla *alètheia* come fenomeno originario.

In questa *traduzione* un passaggio si è effettivamente realizzato: si è fatto in modo che nella sostituzione dei termini accadesse un mutamento, che i termini aristotelici si dilatassero, allentassero la loro stretta per accogliere un significato che addirittura venisse a coprire, esplicandolo interamente, il senso dell'essere *apophantikòs* del *logos*. Si è così insinuato un senso che, in quel *pragma* che è il *logos*, ha colto in opera colui che agisce *scoprendo* e *coprendo*, un Esserci che è innanzitutto un dicente, in quanto dicendo *scopre*.

E lo *scoprire*, nel suo intimo corrispondere a ciò la cui natura è il manifestarsi, anche se il suo esercizio logico è nel contrapporsi strutturalmente al coprire, allude ad un originario *esser vero* che non ammette coprimento, a quell'essenza di *a-lètheia*, che è la semplicità dell'essere, posseduto dall'Esserci nell'immediatezza della comprensione.

Così di privazione in privazione, traducendo *a-lètheia*, ma seguendo sempre il testo aristotelico, (in particolare *Metafisica IX*, cap. X), risaliamo ad un'origine che può rimanere velata o essere dimenticata soltanto perché la sua realtà semplice, prima di qualsiasi articolazione o composizione discorsiva, è provocazione rivolta al soggetto esistente, quanto alla sua possibilità di risoluzione più propria e radicale: il pensare o il non pensare, l'essere o il non essere autenticamente è l'alternativa che costringe il *Dasein* ad assumere una decisione conseguente all'appello che la questione dell'essere gli rivolge.

Viene così realizzata quella *Verklammerung*, quell'aggancio del problema della verità con la questione dell'essere, in cui l'aggrapparsi dell'uno all'altro dei due termini ne scarica la tensione appunto su quella *Frage nach dem Sein* che include nel riferimento necessario al *Dasein* tutti gli elementi poi presenti in *Sein und Zeit*⁵.

Attraverso la sostituzione dei termini aristotelici operata nella traduzione si passa così dalla sponda della logica della proposizione e del giudizio alla sponda della verità e dell'essere, perché si acquisisca, come percorso praticabile, fattibile del pensiero, quello che risale dall'essenza del logos come *alètheia* alla lingua come espressione predicativa.

Il testo aristotelico è dunque il medio di un'operazione critica che vuole condurre a risoluzione le questioni e le contese sulla verità, ereditate dalla logica classica platonica e aristotelica, d'altra parte Heidegger cerca per la filosofia del suo tempo un punto di approdo dalle questioni che la assillano, in un *pensare* che eredita dalla fenomenologia di Brentano e di Husserl questo pungolo alla riflessione critica sulla filosofia classica, come materia imprescindibile per la deduzione di un punto di vista che guadagni alla filosofia «la semplice linea delle cose elementari»⁶.

Lo attrae dunque la semplicità dell'*elemento*, più che la complessità dell'*idea*, perché in quella semplicità 'legge', forse non senza un segreto influsso hegeliano, la via di salvezza del pensiero dalla molteplicità e discordanza delle opinioni correnti.

Unità, originarietà, elementarità. Termini già presenti ed operanti nel pensiero heideggeriano con una forza di interna convinzione che si traduce in un certo modo costante di condurre il discorso, insistendo su aspetti, che proprio di questi termini, tuttavia inesplicabili, di convinzione profonda, danno conto.

Problematizzare l'"ovvio", il suggerimento kantiano

L'operazione di scomposizione del testo, la sua riduzione in pezzi, successivamente accostati e ricuciti insieme, consente di *illuminare*⁷, con un eccesso di intenzione ermeneutica posto allo scoperto proprio in questo incessante lavoro di analisi e di smembramento dei testi dalla interezza del loro intreccio e nel conseguente isolamento delle parti in gioco, e di fare emergere proprio quella struttura del logos *apophantikòs che aristotelicamente* è esemplare della connessione di nomi e verbi nel giudizio, cioè di quegli elementi che a partire dalla semplicità e peculiarità della loro natura significativa compongono il logos, determinandone appunto l'esser vero e l'esser falso, e *heideggerianamente* diventa emblematico di un senso appena velato nel termine che lo qualifica: *apophantikòs, che scopre qualcosa a partire da qualcosa*; un senso che corrisponde all'azione propria del logos, l'esprimere come svelare, su cui fa perno appunto quello *straordinario* intreccio di *sùnthesis* e *diàiresis* che regge l'esser vero e l'esser falso.

E qui soccorre Platone con quell'unico notissimo passo del *Sofista* preso in considerazione in queste pagine («È necessario che il discorso quando c'è, sia discorso di qualche cosa», 262e 4-6) e che Heidegger così chiosa: «La funzione del discorso è il δηλοῦν, il render manifesto l'ente». E per introdurre e

giustificare questo essenziale richiamo: «[...] non dobbiamo tuttavia lasciarci sfuggire un'indicazione essenziale, benché apparentemente ovvia. [...] qui non si fa che dire in maniera più accentuata (*schärfer*) quel che era stato già fissato da Platone» e che Aristotele non può non accogliere avendolo compreso ed essendosi misurato, sulla scorta dell'insegnamento platonico, con la difficoltà di sostenerlo ⁸.

«Ciò che fa parte della comprensione fondamentale dei Greci» ⁹ non è certamente l'ovvio, è quell'aporia dell'ente e del non ente in cui si dibatte il filosofo dando la caccia al sofista, ma tentando insieme di districare, nel confronto, la sua difficile identità legata appunto alla responsabilità dell'azione del logos. Questo Heidegger lo sa bene, ma l'urgenza storica di un orientamento e di una collocazione adeguata rispetto alle questioni dipanate dalla filosofia nella sua storia 'metafisica', la necessità di tornare *alle cose stesse*, senza lasciarsi invischiare nelle dispute che dividono gli interpreti degli autori classici, lo spingono in una direzione che tende a chiarificare, illuminandolo, il già detto e il già pensato; una direzione 'ermeneutica' che, coltivata sin dalle prime battute dei suoi studi, imprime al suo scrivere e pensare il tono di un'esperienza che viene interrogando sempre ciò che appare nel detto, nel *legòmenon*, per svelarne l'intenzione.

L'esercizio del metodo sulla lingua e sulle sue forme disegna un percorso possibile di approfondimento che dal semplice segno fonico rinvia ad una potenza espressiva che allude costantemente all'origine e pretende la puntualità di una intenzione significativa legata al soggetto.

Questa traccia husserliana rimane l'impronta che Heidegger mai ha rifiutato di riconoscere come in lui costantemente operante: canovaccio di una tessitura che intreccia soggetto e mondo e così intenziona, in un senso differente dal dettato husserliano, un termine che riassume questo lavoro, ma anche la necessità di non perdere l'eredità più fruttuosa e più sfruttabile ancora della metafisica. *Dasein* è questo termine, il soggetto vero, ciò che sta a fondamento del dire e del detto, colui in forza del quale qualcosa può essere espresso e avere un significato.

Così *prima* ancora, e quindi *all'origine*, del suo determinare l'esser vero e l'esser falso attraverso le operazioni che ne esprimono l'efficacia (la *sūnthesis* e la *diàiresis*), il logos è svelante (*ent-deckend*), è secondo un modo che chiama in causa la realtà di un'azione che è quella dello svelamento o del *dis-occultamento* (*Ent-deckung* – *Ent-hüllung*) e dunque quella a questa connessa o di questa addirittura costitutiva, già da sempre implicata, del possibile copri-mento (*Verhüllung*) ¹⁰. L'*alètheia* è dunque realtà che precede e fonda la stessa possibilità del logos *apophantikòs*, non il contrario (il logos del giudizio fondante e giustificante il vero e il falso), attestato da una tradizione scolastica che, tramandando la lettera aristotelica, l'ha piuttosto irrigidita, finendo per tradirla e per impedire al logos, ridotto a oggetto di considerazione, di svelare il suo intimo atto e movimento.

In questo contesto in cui si impone come una non differibile necessità e urgenza per il pensiero l'interrogazione tormentosa e tormentata del testo aristotelico, costretto a guardare all'indietro e volgersi a ciò che si è lasciato alle spalle, non con la volontà di ignorarlo, bensì di presupporlo assolutamente operante in ciò che segue, agisce una *vis* interpretativa che tende ostinatamente a liberare gli elementi testuali dall'intreccio cui sono legati, per ricondurli al loro luogo di *origine*; agisce, forse, stando alla stessa ammissione di Heidegger¹¹, una suggestione kantiana; neanche forse una semplice suggestione, ma la ferma convinzione, ereditata appunto da Kant, che compito della ragione sia «smembrare i giudizi segreti della ragione comune», cioè porre in questione ciò che anche per la filosofia, e proprio malgrado questa, è divenuto talmente *ovvio*, da non suscitare più alcuna domanda, segno tragico della condizione di indigenza che il filosofare patisce dal proprio tempo.

L'*ovvietà*, ciò che si presume di intendere per il fatto stesso che su di esso non si discute e si consegue sempre un facile accordo, ciò che è divenuto forma di linguaggio corrente, quotidiano, consumato senza impiego di energia di pensiero, è ciò in cui la filosofia legge la propria 'fine'. Perciò è necessario partire dalla messa in questione dell'*ovvietà*. L'*ovvio* è problema per la filosofia, è la questione stessa della filosofia, ciò per cui, attraverso cui, la filosofia diventa a se stessa, si scopre, problema, fino a trarre da questa intenzione preeliminarla la forza di una domanda fondamentale che chiede dell'*essenza*.

Dunque, se *ovvia* per la filosofia come logica e metafisica è divenuta la realtà *logos*, è dal *logos* che dobbiamo partire, da ciò che, noto, rimane in realtà sconosciuto fino ad essere coperto nella sua realtà originaria. E, *ipso facto*, è da Aristotele che dobbiamo iniziare, come *testo* del *logos*, testo originario di un possibile fraintendimento e spostamento di significato, che è necessario raddrizzare. *Come* Aristotele, allora, assumendo il *modo* aristotelico espresso nel suo testo, tematizziamo il *logos*, secondo una necessità che vede in Aristotele, interpretato e articolato in un certo modo, quindi in un certo senso distolto da se stesso, il rimedio al suo fraintendimento. L'Aristotele appropriato da una tradizione che lo ha reso *ovvio* è dunque da scomporre, da analizzare, da sciogliere in quei suoi termini ed elementi originari che lascino risuonare i *pathèmata*, rendendo visibili quelle realtà, *pràgmata*, a tutti comuni, perché proprie dell'Esserci. *Come* Aristotele; ma qui il riferimento ad Aristotele rimane avvolto in un'ambiguità che consente al dire heideggeriano di rimanere a sua volta sospeso in un'oscillazione che di quanto lo colloca e lascia che si riconosca nei termini aristotelici, di altrettanto lo sospinge in una regione più originaria, in cui vige come enigma, nodo problematico, intreccio velato, quella connessione tra *essere* e *verità* che istituisce il *logos prima* della sua espressione in forma di giudizio.

Come Aristotele, vuol dire allora il seguire un movimento che è quello aristotelico, ma imprimendovi un'accelerazione in un certo senso contraria, che lo interrompe e lo rinvia al di là di sé, a quell'intreccio di *pathèmata* e *pràgma-*

ta, cioè di esperienze, che contrassegna l'Esserci e che, 'aprendo' la realtà, rendendola significativa, la comprende e implica al suo interno quel logos che solo in connessione con questo suo tempo originario, prelogico, diventa espressione predicativa, oggetto di considerazione della scienza logica.

Ogni discorso enunciativo fa vedere qualcosa. Ma un tale far vedere è il risultato o l'apice di un processo che affonda le sue radici su un terreno nel quale l'intreccio dei *pathèmata* e dei *pràgmata*, delle affezioni e degli enti, del percepire scoprente e degli enti scoperti come utilizzabili, mette capo all'*anima* come radice e origine di tutti i movimenti e insieme come luogo, ambito e orizzonte di essi.

Dalla superficie della resa linguistica alla profondità e abissalità dell'anima, il percorso è contrassegnato da un *sybàllein*, da un connettere e riferire le parti distinte e distinguibili di un intero, che nel suo permanere costituisce il termine e con ciò il principio dei suoi interni movimenti. E un tale *sybàllein* è il movimento stesso del logos che nelle lettere rende noti i suoni, e nei suoni le affezioni o, meglio, quelle *Stimmungen*, per dirla con Heidegger, che si esprimono in altrettanti comportamenti (*Verhaltungen*).

La *traduzione* heideggeriana vorrebbe riportare il testo aristotelico ad una purezza mai più conosciuta nelle letture dei filosofi che lo hanno assunto a paradigma del loro pensiero. La traduzione libera l'oro dalle scorie, dalla forma che le interpretazioni via via stratificatesi gli hanno fatto assumere e lo rende materia disponibile di una *tèchne* che, padrona della forma e del *tèlos* dei suoi movimenti, la usa come potenza di comprensione e di articolazione della domanda-guida assunta sin dall'inizio: *die Frage nach der Wahrheit*, secondo la scansione di un procedimento che già il *Prospetto della situazione ermeneutica* del *Natorp-Bericht*¹² aveva ampiamente descritto, modellandolo appunto nella prospettiva del confronto critico con Aristotele. E in verità qui, dove questa *tèchne* è già all'opera e viene incalzando un testo o più testi sul tema prescelto, lasciandosene incalzare a sua volta, pochi sono i passaggi che danno conto di *ciò* che opera o di *ciò* che è questa traduzione, che nella stessa letteralità del termine attua un rinvio alle sue spalle e autorizza quindi un movimento di domanda che si interroga appunto su quell'esperienza di pensiero, su quel piano elementare di consapevolezza delle questioni in cui il logos è già all'opera per dar forma ai suoi termini.

La traduzione *spiega* (*er-läutert*)¹³, esplica, chiarisce, libera un senso possibile, ma in quanto *traduce*, attua un movimento che è essenzialmente un passaggio, e nel passaggio include e impiega l'energia di una intenzione che agendo sul testo, "introduce suddivisioni"¹⁴, le fissa nel loro contenuto, ma brevemente, senza soffermarsi su di esso, per conseguirne una facilitazione nello sguardo di insieme su ciò che ancora 'chiamiamo' "intero"¹⁵.

Nell'azione del dividere dunque, il tradurre isola quegli elementi che è necessario fissare, seguendo il loro contenuto (*nach dem Inhalt*), ma ancor più la necessità interna di una predisposizione e dunque di un ordine dettato dal-

l'interpretazione, dall'intento finale ma anche originario, che è quello di una visione facilitata dell'intero (*über das Ganze*).

Dunque il tradurre, come lo stesso Heidegger non ha difficoltà a confessare, è l'operazione che facilita l'interpretazione, che accelera un movimento che altrimenti si incepperebbe sul contenuto; è l'espedito che tradisce la difficoltà che lo stesso atto interpretativo genera e alimenta per ricucirla immediatamente, in una specie di salvavita del movimento di interpretazione, esonerato in tal modo dalla cura di dar conto dell'intero.

Letteralmente, l'*andare dietro (nach) al contenuto* sortisce così un effetto inatteso solo per chi, stando soltanto a vedere, dimentica o viene indotto a dimenticare che questo 'vedere' è orchestrato da una selezione del contenuto che deve conseguire un alleggerimento di fatica nella comprensione dell'intero. Di un intero che a questo punto è come se, a sua volta, potesse rimanere distinto dallo sguardo che ne dà conto, riuscendo in qualche maniera a dominarlo, secondo la difficoltà di comprensione implicata da ciò che avendo «compatezza e intrinseco contenuto», come avvertiva Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia*¹⁶, si offre a chi legga come qualcosa di assoluto, pago soltanto delle sue interne e assolutamente nascoste relazioni.

Dall'altra parte, nell'artificio dell'interprete non c'è momento che non possa e non debba essere ricondotto all'economia del suo gioco. Non ci può essere neanche la fuoriuscita di un solo elemento che gli 'guasti la festa'. Il gioco è libero, ma la sua regola è ferrea: l'alleggerimento di ciò che è difficile, lo *soltimento del groviglio*, l'apertura di una via percorribile¹⁷.

Riprendendo allora le fila di questo, apparentemente semplice, ma in realtà tortuoso cammino, c'è un'ovvietà del giudizio comune sulla verità, che ne inficia il senso. C'è un'ovvietà che è un coprimento. E questa ovvietà, ricondotta e riavvolta sul filo della stessa tradizione storica che l'ha conseguita, fino al testo aristotelico, scopre quella originarietà che aveva dimenticato.

Ma qual è il prezzo imposto dalla lettura heideggeriana al testo aristotelico, per la conversione di questa ovvietà nella verità di un'origine sconosciuta, ma assolutamente a noi familiare? È, in un certo senso, l'uso del testo come mezzo, strumento significativo per l'*illuminazione* del luogo di origine di concetti divenuti ovvii. Il testo aristotelico diviene esso stesso un *ciò per cui (um... zu)*; si attua per esso una rete di rimandi, soprattutto linguistici, in cui viene comprendendosi e disegnandosi l'immagine della realtà uomo, quella figura del mito e della favola riferita in *Essere e tempo*, che è *die Sorge*, tradotta nell'immediatezza ed elementarità del vivere quotidiano, il *Besorgen*, il prendersi cura delle cose come strumenti, l'essere attivo di un comprendere che si traduce in agire e produrre per... (ma anche nel sospendere quest'ultimo in vista dell'osservare), nel realizzare, nella sua pienezza o non, quel vivere umano che è tale secondo il logos.

E il logos è appunto operante nella Cura, in quell'*essere- già oltre- presso- l'ente intramondano*, che tradisce la natura temporale dell'Esserci come essere-nel-mondo.

Dal logos al tempo, attraverso il problema della verità o, in altri termini, dal logos al tempo, limitandoci a tradurre, è in opera quel *minimo* che ha già avviato un *massimo*, l'interpretare, e dunque l'apertura di uno *spazio* di attraversamento della storia, di contrapposizione dei pensieri, che non li media, ma li distanzia in maniera decisiva *per sé*, a proprio vantaggio, a favore di un pensiero che in modo rapido e apparentemente leggero, quasi sorvolando i contenuti, deve assolutamente trovare luogo, guadagnare un *tòpos*, una configurazione storica *oltre* il già pensato, ma non fuori di esso; un pensiero che muove dall'intero storico e all'intero non può non rimanere legato per darsi legittimità e consistenza speculativa¹⁸.

Ora, proprio sulla linea di questa legittimazione che il pensiero pretende preliminarmente, misurando la sua capacità con la messa in questione di ciò che viene accettato come ovvio, dunque senza critica e problematizzazione, rimane fisiologico, e cade sempre nell'artificio, quando tenta di produrre le sue ragioni, il riferimento a Kant.

Oscurità dell'origine e aporeticità del tempo

Le due parti in cui è diviso il corso marburghese sulla *questione della verità*, la parte *aristotelica* e quella *kantiana*, compaiono distinte, sono nettamente separate, come se si trattasse di due differenti indagini o esperimenti sullo stesso tema. E invece il filo che le unisce è sottilissimo, è quella mai sopita passione kantiana che percorre il pensiero heideggeriano, la difficile eredità di Husserl, quella passione per la fondazione, quella tensione all'origine, che la riconosce oscura tanto quanto la vita.

La traccia dell'oscurità dell'unica origine dei due ceppi di conoscenza rimane e agisce nella difficile ricerca kantiana del termine di accordo degli elementi diversi, come garanzia di oggettività della conoscenza stessa. *Oscurità* dello *schema*, dell'*arte* esplicitata dall'*immaginazione* produttiva nel segreto dello spirito umano, ma, in fondo, *oscurità* del *tempo*, quella possibilità concreta dell'esperienza, secondo la quale riesco a pensare corrispondenti a *qualcosa*, a un oggetto di conoscenza, le categorie. Il tempo, responsabile dell'effettualità e determinatezza di ciò che penso, il tempo come una specie di *forma* delle forme che le riduce ad un orizzonte di fruibilità e di applicabilità per gli intenti costruttivi della conoscenza. Il tempo, dunque, con Heidegger torna ad essere questione per la filosofia, perché non ha mai cessato in realtà di esserlo; non casualmente invocato da un Kant non immemore del dettato aristotelico, come orizzonte della sua logica trascendentale, è ancora luogo originario, e quindi oscuro, per Heidegger.

Difficoltà ineludibile per il pensare, la realtà enigmatica del tempo è connessa al movimento, per Aristotele, non potendo però essere identificata col movimento, perché di esso *numero* e *misura*. E, come tale, rinvia a un *nume-*

rante che, permanendo, computa il *passare*, anche in assenza di movimenti percettivi prodotti da oggetti esterni ¹⁹.

La 'mensa imbandita' della storia offre i suoi frutti e il pensiero di Heidegger, sulla via tracciata da Kant, esercita il logos, secondo la sua natura, a raccogliarli, selezionandoli e scegliendoli opportunamente, perché la ricerca riceva una direzione adeguata e guadagni una riserva di possibilità per il pensare a venire.

Il pensiero che facilmente smarrisce la via, in sentieri intrecciati e oscurati da falsità e dimenticanze, ha bisogno di un logos che lo *renda esperto* (*kundig*, dirà Heidegger sei anni più tardi nel commento al libro IX della *Metafisica* di Aristotele, leggendo il significato dell'essere come *dynamis*), dunque capace di muoversi, di guadagnare spazi liberi in cui soggiornare, non lontano dall'uomo, anzi nelle sue immediate vicinanze. Perciò non desiste dal *domandare*, dall'incuneare tra i pensieri già espressi l'inquietudine di quell'interrogare che nutre la ricerca e la radica nell'Esserci affetto dall'inquietudine del tempo ²⁰.

Il logos che rende esperto il pensare, ciò di cui il pensare *si intende*, il mezzo per cui vive e produce, è linguaggio come capacità propria del *Dasein* di *comprendere*. Cos'è questo *Verstehen*, se non l'essere chiamato in causa del *Dasein* dal logos come potenza di vincolo tra le cose, che rinvia al *sensu* e imprime al vivere quella direzione che è riconducibile al *Besorgen*, al prendersi cura?

Ma allora questo logos in quanto comprensione è già *hermenèia*, interpretazione, un essere intessuto tra gli enti che ha già implicato il tempo ed è già implicato nel tempo. Ma l'essere già implicato del tempo in ogni posizione, se è prova della sua fundamentalità, non è risoluzione della sua oscurità. Anzi l'oscurità, il suo resistere alla volontà di chiarezza del concetto, non fa che confermarne l'originarietà.

Il fatto *che il tempo sia*, o il suo esserci fino all'essere stesso del *Dasein*, è provocazione rivolta dall'esistere al pensare, a rimanere radicato appunto in questo luogo originario, a non lasciarsene distogliere. Anche a questo riguardo un identico giudizio potrebbe accomunare, secondo Heidegger, Aristotele e Kant: sensibili all'aporia, preferiscono desistere su questo punto, piuttosto che condurlo sino in fondo. La percezione del *limite* li induce a indietreggiare, ma offre al tempo stesso al pensiero che proprio su quel limite abbia intenzione di insediarsi, uno spazio vuoto, libero, ma non esente da pericolo, in cui soggiornare ²¹.

Quello che dunque ad una prima lettura può apparire l'addebitamento di una debolezza al pensiero degli autori interpretati, si traduce nel riconoscimento ad entrambi di una capacità di *ritegno* nei confronti di fenomeni che coltivano al loro interno una qualche difficoltà.

Ancora qui, sulle orme di Socrate, il ritegno di fronte ai problemi e alle aporie è il demone che trattiene il conoscere dall'operare e dal correre alla conclusione, inducendolo perciò stesso al domandare e dunque al pensare.

Sta tutto qui 'il punto di forza' del discorso heideggeriano, in questa capacità di *comprendere* gli autori, in questa pretesa di coglierli in aporia, di *accerciarli* quasi, nella volontà ostinata di usare di questa capacità per forzare la lettera dei testi e persuadere il lettore a fare altrettanto.

La naturale tensione del filosofo convive con l'inafferrabilità del sofista in un intreccio e in un'ambiguità di sensi che attrae ma al tempo stesso 'scopre' il gioco e la sua leggerezza.

La 'lettera' del testo aristotelico, appesantita da un'esigenza di chiarificazione che appartiene soltanto alla questione posta da Heidegger, cede così alla forza di un progetto che lo costringe in un certo senso a costituire la premessa di un'argomentazione che intende approdare al pensiero kantiano sul *tempo* come sua naturale conclusione.

L'imprescindibilità di questo tema, o meglio, di questo orizzonte, intesse il cammino di Heidegger sin dalle prime battute della *Logik*. Non solo. Ma lo stesso procedere sul testo aristotelico segue un metodo analitico e rigorosamente divisorio di cui lo stesso Heidegger non può non riconoscere la paternità kantiana.

In questo senso tra i due autori separatamente analizzati viene a giocarsi una strana partita.

Il discorso aristotelico diventa *materia* resa disponibile per essere assoggettata al dominio di una *forma* che non le appartiene, che in un certo senso le sopravviene dall'esterno, per una necessità che essa non conosce.

Tra la *materia* aristotelica e la *forma* kantiana la possibilità di un accordo, di lasciare risuonare *lo stesso*, la medesima questione, sta allora nell'abilità di uso dello strumento da parte di chi, se uno riesce a esibirne, è proprio quel *logos* dell'*hermenèia*, della comprensione operante nel linguaggio, che non può che confessare quasi con martellante insistenza la sua indigenza.

Un *logos*, allora, stretto tra il debito nei confronti di una materia che dilapidata dalla storia, continua a sfuggirgli, e la passione dei discorsi, delle ben piantate architetture dei fenomeni e delle apparenze, che lo divora. In aporia già esso stesso, perché incapace di autentico movimento, di vero inizio, rischia di rimanere in balia di una tensione originaria che, come un gioco, lo abbandona ad una oscillazione senza fine tra i suoi stessi termini.

¹ H. G. Gadamer, *Poscritto a L'eredità di Hegel*, in *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1996, pp. 179-181.

² M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, trad. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1986, pp. 85-90 (GA., Bd.21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976, ss. 127-135).

³ Ivi, p. 89 (s.133).

⁴ Ivi, p. 88 (s.132).

⁵ Ivi, p. 114 e sgg. (ss.171 usw.)

⁶ Ivi, p. 84 (s.125).

⁷ M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, Natorp-Bericht*, a cura di V. Vitiello e G. Cammarota, in *Filosofia e teologia*, 3/90, pp. 513 e sgg. In particolare: «Ogni interpretazione si trova costretta in base al proprio punto di vista e al proprio orientamento teorico ad illuminare in eccesso il suo oggetto tematico. Ma l'oggetto può essere definito adeguatamente solo se si riesce, non in un modo qualsiasi, ma in base al contenuto determinato ed accessibile dell'oggetto stesso, a vederlo prima, in piena luce, e poi, ritirando l'illuminazione eccessiva, a ridefinirlo nel modo più adeguato possibile. Un oggetto visto sempre solo in semioscurità diviene percepibile nella sua datità semioscura solo passando attraverso un eccesso di illuminazione».

⁸ Platone, *Sofista*, a cura di A. Zadro, Bari, Laterza, 1970; M. Heidegger, *Logica*, cit., p. 95 (s.142).

⁹ Heidegger, *ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 88 (ss. 131-132).

¹¹ Ivi, p. 131 (s. 197). Il riferimento al brano delle *Reflexionen* kantiane apre la parte del corso sulla questione della verità, dedicata a Kant, ritenuto il possibile medio di una radicalizzazione della domanda, nella direzione di un progetto che vede nella temporalità il suo termine originario per la costituzione di una *cronologia fenomenologica*. Il passaggio dalla parte aristotelica a quella kantiana, preparata nelle pagine precedenti da un'analisi del tema della comprensione come modo dell'Esserci situato temporalmente, appare tuttavia problematico, perché la stessa esigenza heideggeriana di una *ripresa* (*Wiederholung*) della questione a partire dai termini kantiani rinvia in maniera forse fin troppo scoperta alla stabilità del punto di vista che giustifica l'interesse heideggeriano per la questione e cioè alla connessione tra essere e tempo già operante nel pensiero e dunque al ruolo strategico fatto giocare al pensiero kantiano in questo contesto.

¹² *Interpretazioni fenomenologiche*, cit., pp. 510-11. Vale la pena richiamare qui un brano che ben si adatta a fornire gli elementi programmatici che informano l'intenzione interpretativa operante nella *Logik*: «La filosofia della situazione odierna si muove in gran parte in modo inautentico, in un contesto di concetti greci, che sono stati però alterati da una serie di interpretazioni eterogenee. [...] Conseguentemente l'ermeneutica fenomenologica dell'effettività se vuole dare alla situazione odierna mediante l'interpretazione (*Auslegung*) la possibilità di una radicale appropriazione di quelle esperienze fondamentali [...], si vede posta davanti al compito di scomporre il dominante contesto interpretativo tradizionale nei suoi motivi nascosti, nelle sue tendenze e nei suoi indirizzi inespressi, e di inoltrarsi, con un'opera di decostruzione, in un cammino all'indietro, verso le motivazioni originarie dell'esplicazione. L'ermeneutica attua il suo compito solo attraverso la decostruzione».

¹³ *Logica*, cit., p. 112 (s. 166). Del *De Anima* I, 16 3-8 Heidegger dà una «traduzione esplicativa» (*erläuternde Übersetzung*). Il ruolo fondamentale svolto dalla traduzione consiste di fatto, come ribadito nel *Natorp-Bericht*, nella decostruzione del testo e nella conseguente suddivisione che viene scandendo termine per termine, come a ridurlo in segmenti più facilmente dominabili. È così creata una via di accesso al testo, che lo rende disponibile, vincendone la prima iniziale resistenza. «La traduzione dei testi interpretati e prima di tutto quella dei decisivi concetti fondamentali – sottolinea ancora Heidegger nel *Natorp-Bericht* – deriva dall'interpretazione concreta e per così dire la contiene in nuce. L'esigenza di coniare nuovi termini non sorge dal desiderio della novità per la novità, ma dal contenuto oggettivo dei testi» (*Interpretazioni...*, cit., p. 514). Tradurre è trasporsi nel testo, introdursi, incuneandosi tra i termini, e sparire in essi, quasi espressione 'fisica', materiale, dell'intenzione dell'interprete: la risolutezza e l'efficacia dell'atto interpretativo sono già all'opera nel gesto del tradurre.

¹⁴ Cfr. *Logica*, cit., p. 119 (s. 178): «La traduzione ha già introdotto delle suddivisioni, Prima dell'interpretazione tali suddivisioni devono essere brevemente fissate nel loro contenuto per facilitare lo sguardo complessivo d'insieme (*über das Ganze*)».

¹⁵ *Ibidem*. L'intero del testo, *das Ganze*, è, stando al movimento dell'interprete, ciò che egli ha reso accessibile attraverso un'accurata suddivisione e riduzione in parti o, forse, piuttosto, in elementi più agevolmente manovrabili. Questo intero è allora, in un certo senso, il risultato inerte di una composizione di termini. Nell'esercizio sempre più raffinato della tecnica di suddivisione e di smembramento (*Gegliedering*) l'intenzione dell'interprete si è già sovrapposta all'intenzione dell'autore. L'intero di provenienza si è in questo modo, per così dire, dissolto sotto i nostri occhi. Ma non ce ne siamo quasi accorti. Traducendo, il movimento lieve e inavvertito dell'interprete ha 'smontato' il testo e, raccogliendone alcuni elementi e omettendone altri, ha ricomposto un intero di natura diversa.

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito, Prefazione*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, 1972, p. 4: «Su ciò che ha compattezza e intrinseco contenuto è ben facile dare dei giudizi. Più dif-

ficile è comprenderlo, estremamente difficile è produrre la sua rappresentazione oggettiva che unifica l'uno e l'altro momento».

¹⁷ M. Heidegger, *Logica*, cit., p. 113 (s. 168): «La *synthesis* come condizione della possibilità dell'esser-falso e soprattutto di un corrispondente esser-vero, è un concetto cangiante ora logico, ora ontologico, anzi per lo più tutte e due le cose insieme, o più precisamente né l'una né l'altra (...) Si tratta ora di sfoltire questo groviglio di rapporti che si trova nel concetto di *synthesis*, per capire come essa sia la condizione di possibilità della falsità e della verità».

¹⁸ Ivi, p. 84 (s. 124): «Ci interroghiamo sulle radici concrete del problema della verità e sulla sua presenza effettiva, tenendo conto della sua origine storica, ci impegniamo cioè in una ricerca storica, non in base a un qualche interesse antiquario volto a scoprire quale fosse l'opinione di Aristotele, quale fosse la sua visione della verità, ma la domanda posta storicamente deve (*soll*) costringerci (*zwingen*) a noi stessi, alla nostra storia». Ma questo *zwingen* è un ricondurre a qualcosa che è assolutamente indispensabile per la comprensione di sé. È una costrizione non esterna, ma interna, la necessità di venire a capo di qualcosa, di noi stessi, della storia, che appare oscura, senza prospettiva e in un certo senso senza origine, *dopo* il compimento hegeliano. E infatti Heidegger così riprende: «[...] in una critica radicale che parte dal tutto (*aus dem Ganzen*) e si rivolge al tutto, bisogna che sia data la parola all'avversario con i suoi argomenti decisivi». Aristotele è questo avversario decisivo per il pensiero di Heidegger, un avversario o piuttosto un interlocutore che egli deve in qualche senso innanzitutto risvegliare, perché il pensiero intorpidito e acquietato nelle credenze correnti, non è capace più di interrogare i testi o di lasciarsi dire qualcosa da essi. È necessario allora creare un varco attraverso le domande, scuotere l'indifferenza ai problemi e avviare il confronto produttivo in un gioco di contrapposizioni in cui nasce qualcosa che prima non riuscivamo a vedere. La lezione platonica e soprattutto l'esercizio dialettico del *Sofista* è nella mente di Heidegger, che di qui a poche pagine ne richiamerà alcune significative battute a proposito della capacità manifestativa del logos. Lo straordinario del logos è che in esso qualcosa si produce, si manifesta, in un certo senso nasce, passando dal non essere all'essere. La definizione del *poièin* presente nel dialogo platonico 'colpisce' la natura stessa del logos, un divenire, un movimento di interne differenze che fa di esso, come è ricordato nel *Fedro*, uno *zoòn*, un organismo vivente, ed esercita un singolare potere di attrazione sul pensiero heideggeriano in formazione.

¹⁹ Aristotele, *Fisica* IV, 11 218b e sgg.

²⁰ Il filo sottilissimo che lega l'inquietudine del pensare a quella della vita, di cui il pensare è modo fondamentale, è in Heidegger espressione di quella sostanziale *motilità* (*Bewegtheit*) che contrassegna la *Faktizität*, l'*effettività*, l'essere di fatto esistente, già posto in movimento, tale dunque da esigere per sé comprensione ed espressione propria e adeguata in quel nome che è *die Sorge*, *la Cura*. Perciò una tale inquietudine (*Bekümmerung*) coincide con la Cura dell'esistenza, con il darsi pensiero di sé (*Interpretazioni fenomenologiche*, cit., p. 503 e sgg.).

²¹ *Logica*, cit., pp. 133-34 (s. 201): «[...] quel che egli indica come oscuro e quasi inaccessibile lo prendiamo filosoficamente come un vero e proprio invito a portare luce in questa notte e ad afferrare quello che si trova in esso per comprenderlo, e in questo prenderemo davvero sul serio quello che è il compito del filosofo. "Smembrare i giudizi segreti della ragione comune". Forse sono proprio i fenomeni che si muovono intorno alla temporalità e al tempo quei più segreti "giudizi" della ragione umana, Nell'ambito del problema del tempo gli orizzonti di Kant [...] sono aperti; nel suo modo di ricercare si vede cioè il ritegno specificamente commosso di fronte ai fenomeni e ai problemi [...]; quando egli giunge a toccare dei limiti, abbandona i problemi, il che per la ricerca successiva è più positivo di quanto non lo sia l'imposizione violenta di visioni chiare solo per metà in grandiosi sistemi».

Martin Heidegger

Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele

Indicazione della situazione ermeneutica

a cura di Adriano Ardivino e Andrea Le Moli

Lo scritto heideggeriano *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica* (Elaborato per le Facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, Autunno 1922), ormai convenzionalmente noto come *Natorp-Bericht* («Rapporto Natorp»), fu redatto nell'autunno del 1922, in tre settimane a partire dalla fine di settembre, in occasione della pubblicazione di un bando di concorso per due posti di professore straordinario presso le facoltà di Filosofia di Marburgo e Gottinga, a seguito del passaggio di ruolo come ordinari, rispettivamente, di Nicolai Hartmann e Herman Nohl. A nome delle due facoltà furono, in qualità di decani, Paul Natorp e Georg Misch a richiedere ad Edmund Husserl un resoconto, possibilmente scritto, sulle attività didattiche, sugli elaborati e sui progetti di pubblicazione del suo giovane assistente, di cui avevano sentito parlare bene non solo dallo stesso Husserl ma anche dalle testimonianze di giovani studiosi e colleghi che avevano avuto l'occasione di udirne le lezioni a Friburgo. Un possibile ostacolo alla chiamata era tuttavia il fatto che il giovane docente avesse a quel tempo pubblicato molto poco, e fu proprio per questo che, in seguito alle richieste ricevute, Husserl convocò Heidegger per raccomandargli la redazione di un breve scritto programmatico, riassuntivo e orientativo delle sue ricerche, da inviare ai comitati di valutazione delle due Università.

A quel tempo Heidegger stava lavorando intensamente ad un progetto di libro su Aristotele, cui aveva già dedicato alcuni corsi e seminari. Nonostante il progetto fosse tuttavia destinato ad essere definitivamente accantonato verso la fine del 1924 una *Introduzione* era stata già scritta e in parte sottoposta a Karl Jaspers nell'estate di quello stesso anno. Il libro, dal titolo *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele)* avrebbe dovuto essere pubblicato, verosimilmente in due volumi successivi (il VII e l'VIII), a partire dal 1924 nello «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» di Husserl a Halle, presso la casa editrice Niemeyer. Fu così che dal materiale di lavoro del volume Heidegger ricavò 60 pagine manoscritte che dettò in forma tipografica e tramite Husserl spedì, in due esemplari non identici (nella copia inviata a Natorp aveva aggiunto a mano estratti di un suo corso su Aristotele), alle sedi di Marburgo e Gottinga.

Le due facoltà si pronunciarono in tempi e modi diversi. Pur riconoscendo la rilevanza e l'interesse delle tesi espresse nell'elaborato, già nel novembre 1922 il comitato di valutazione di Gottinga non ritenne di dover conferire lo Straordinariato, preferendo Moritz Geiger (Heidegger si classificò secondo), mentre un mese più tardi la Facoltà di Marburgo si esprimeva favorevolmente concedendo a Heidegger lo Straordinariato «con posizione e diritti di ordinario». La chiamata ufficiale avvenne nel giugno dell'anno successivo e già nel semestre invernale 1923/24 Heidegger inaugurava il periodo del suo insegnamento marburghese.

Il lavoro di ricostruzione del contenuto di questo scritto ha prodotto a tutt'oggi tre versioni edite. La prima, basata esclusivamente sul testo inviato da Heidegger a Georg Misch a Gottinga, è stata pubblicata nel 1989 (in occasione del centenario della nascita del filosofo) nel «Dilthey-

Jahrbuch» a cura di Hans-Ulrich Lessing¹; la seconda, a cura di Günther Neumann, condotta oltre che sulla versione di Gottinga sul dattiloscritto rimasto in possesso di Heidegger, in edizione singola per la casa editrice Reclam nel 2003²; la terza, ad opera dello stesso Neumann sulla base di una revisione completa delle fonti (i due dattiloscritti, il materiale di lavoro relativo ai corsi ed al volume su Aristotele) è recentemente (2005) apparsa come sezione A dell'*Appendice III* al volume 62 dell'edizione delle opere complete (*Gesamtausgabe*) di Martin Heidegger³.

La presenza di tre edizioni diverse si giustifica in base a criteri di completezza filologica e contenutistica. Rispetto alla prima, dichiaratamente non un'edizione critica⁴, l'edizione Reclam riproduce infatti il testo-base del dattiloscritto in possesso di Heidegger integrato da un'introduzione manoscritta (*Zur Einleitung*), dalle numerose correzioni, aggiunte (*Zusätze*) e glosse a margine (*Randbemerkungen*) apposte dallo stesso Heidegger, nonché dalle varianti rispetto alla copia inviata a Gottinga. L'edizione Klostermann non differisce sostanzialmente da quella Reclam per quanto riguarda il testo dell'elaborato, mentre integra e completa la serie di aggiunte e annotazioni a margine che già figuravano nell'edizione precedente. In più essa contiene, come sottoappendici B e C alla stessa *Appendice III* del volume 62, una serie di *Beilagen* (allegati) rispettivamente divisi in: (B) annotazioni (*Aufzeichnungen*) e abbozzi (*Entwürfe*) relativi alla traduzione dei termini greci più importanti utilizzati in particolare per l'analisi del VI libro dell'*Etica Nicomachea*, ma che si riferiscono in generale a tutto il corso di lezioni raccolto nel volume e (C) variazioni nella grafia dei passi e dei termini in greco dal dattiloscritto inviato a Gottinga a quello rimasto in possesso di Heidegger.

L'unica traduzione italiana fino ad oggi pubblicata, quella di Giampaolo Cammarota rivista da Vincenzo Vitiello e pubblicata in «Filosofia e Teologia» IV (3), 1990, pp. 489-532, era stata condotta esclusivamente sul testo apparso nel «Dilthey-Jahrbuch», quindi sulla versione dattiloscritta di Gottinga. Essa comprendeva anche la traduzione del saggio introduttivo di H.-G. Gadamer *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger*, che figura senza alcuna modifica nell'edizione Reclam ma non nella Klostermann, e che si è quindi deciso di non riproporre qui.

La presente traduzione, condotta sul testo critico già stabilito nel 2002 da Günther Neumann per l'edizione Reclam, riporta anche la traduzione di tutte le modifiche apportate nella versione della *Gesamtausgabe* e di una parte degli allegati (quelli che si riferiscono direttamente al *Natorp-Bericht*) riportati nelle sottoappendici al volume. La traduzione delle pp. 167-180 è di Adriano Ardovino, quella delle pp 181-193 è di Andrea Le Moli.

I curatori ringraziano sentitamente l'amministratore del lascito manoscritto di Martin Heidegger, Dr. Hermann Heidegger ed in particolare il curatore della *Gesamtausgabe*, Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, per l'autorizzazione alla pubblicazione dei materiali qui raccolti e per il sostegno accordato al presente progetto editoriale.

Si segnala qui di seguito una breve lista delle abbreviazioni usate per indicare le variazioni da un'edizione all'altra:

Ag. (aggiunta)
Nt. (annotazione a margine)
Ip. (interpolazione)
It. (integrazione)
Rv. (rinvio)

Ms. (manoscritto)
Dt. (dattiloscritto)
Sg. (stenografico)

H (dattiloscritto in possesso di Heidegger)
M (dattiloscritto inviato a Georg Misch)

La vita troverà una via di scampo anche da questa critica ⁵.

Introduzione ⁶

Ogni interpretazione ha a seconda del campo oggettuale e della pretesa conoscitiva:

- 1) il suo *punto di vista*, sviluppatosi in modo determinato, più o meno esplicitamente appropriato e consolidato;
- 2) il suo *possesso visivo*;
- 3) la sua *traiettoria visiva*.

Il *punto di vista* abbraccia ciò «a partire da cui» l'interpretazione si attua, ossia il modo d'esserci della situazione di vita in cui l'interpretazione trova di volta in volta le sue motivazioni.

Il *possesso visivo* concerne la predeterminatezza oggettuale di ciò che è preso a tema dell'interpretazione: l'«in quanto che cosa» in cui da principio sta l'oggetto.

La *traiettoria visiva* – il contesto oggettivo rispetto *al quale* l'oggetto tematico viene interpretato, cioè *rispetto a cui* esso, nella questione interpretativa che decide dell'impostazione, viene auscultato – che di conseguenza prescrive la traiettoria del determinare interpretativo.

Solo nella misura in cui un'interpretazione è determinata da questi aspetti e colta in quanto tale, l'appropriazione dell'oggetto che in essa si sviluppa è un'appropriazione «obiettiva». Questa chiarificazione dell'interpretazione, che configura punto di vista, possesso visivo e traiettoria visiva, porta l'interpretazione [in] posizione stabile, ossia in una situazione colta esplicitamente. La situazione interpretativa è ermeneuticamente trasparente. L'ermeneutica di ogni situazione interpretativa concreta, vale a dire di ogni scienza storica dello spirito, non è un riflettere filosofico vuoto che rimugina dietro a qualcosa, bensì fa ogni volta un tutt'uno con l'attuazione più propria dell'interpretazione stessa. In essa si decide la misura delle possibilità di accedere a e di avere a che fare con l'oggetto tematico.

Il seguente progetto si muove su di una «linea mediana»; ciò vuol dire che esso, a partire dall'abituale di una determinata problematica fenomenologica, ne indica una più originaria.

Con questo *non* contrasta – *per raggiungere in generale una comprensione* – il contenuto oggettuale delle indagini qui elaborate, esposto, come si conviene autenticamente, puramente a partire dalla problematica originaria della fatticità⁷.

*Indicazione della situazione ermeneutica*⁸

Le indagini che seguono sono al servizio di una storia dell'ontologia e della logica. In quanto *interpretazioni* esse sottostanno a determinate condizioni dell'interpretare e del comprendere. Il contenuto oggettuale di ogni interpretazione⁹, ossia l'oggetto tematico nel «come» del suo essere-interpretato, può parlare in modo adeguato per se stesso solo quando la rispettiva situazione ermeneutica alla quale è relativa ogni interpretazione venga resa disponibile in quanto contraddistinta in modo sufficientemente chiaro.

A seconda del campo oggettuale e della pretesa conoscitiva ogni interpretazione ha (1) il suo *punto di vista* più o meno esplicitamente appropriato e consolidato¹⁰; (2) un *orientamento visivo*, motivato di conseguenza, in cui si determinano l'«in quanto che cosa» in cui l'oggetto dell'interpretazione deve essere anticipatamente assunto e il «rispetto a che cosa» esso deve essere interpretato; (3) una *prospettiva*, delimitata insieme a punto di vista e orientamento visivo, entro la quale si muove la rispettiva pretesa di oggettività dell'interpretazione. Nella misura in cui la situazione *in* cui e *per* cui un'interpretazione matura nel tempo viene illuminata secondo i suddetti riguardi risultano trasparenti la possibile attuazione dell'interpretazione e del comprendere e l'appropriazione dell'oggetto che da essa deriva. L'ermeneutica della situazione deve ogni volta svilupparne la trasparenza e, in quanto ermeneutica, impostare con essa l'interpretazione¹¹.

La situazione dell'interpretazione come appropriazione comprendente del passato è sempre quella di un presente vivente. La storia stessa, come passato appropriato nel comprendere, cresce, rispetto alla sua coglibilità, con l'originarietà della scelta e della configurazione che decidono della situazione ermeneutica. Il passato si dischiude unicamente in ragione della risolutezza e della forza della capacità esplicativa di cui dispone un presente. L'originarietà di un'interpretazione filosofica si determina a partire dalla specifica sicurezza in cui la ricerca filosofica mantiene se stessa e le proprie finalità. La rappresentazione che la ricerca filosofica ha di se stessa e della concrezione della sua problematica decide già anche il suo atteggiamento fondamentale nei confronti della storia della filosofia. Quello che per la problematica filosofica costituisce il campo di oggetti autenticamente interrogato determina l'orientamento visivo all'interno del quale soltanto può esser posto il passato. Questo «in»-interpretare non solo non è contro il senso del conoscere storico, ma è proprio la condizione fondamentale per portare in generale il passato a espressione. Tutte le interpretazioni nel campo della storia della filosofia e ugualmente in altri campi che badino, di fronte a «costruzioni» storico-problematiche, a non aggiungere interpretativamente nulla ai testi, debbono a tal proposito sorprendersi del fatto che anch'esse lo fanno, solo senza un orientamento e usando mezzi concettuali la cui provenienza è la più disparata e incontrollabile. Si considera l'indifferenza intorno a ciò che «autenticamente» si «fa» e l'ignoranza dei mezzi all'uopo impiegati come un escludere ogni soggettività¹².

Il chiarimento della situazione ermeneutica per le interpretazioni che seguono

e quindi la delimitazione del loro campo tematico nascono dalla convinzione fondamentale per cui, secondo il suo carattere d'essere, la ricerca filosofica è qualcosa che un'«epoca» – nella misura in cui non se ne preoccupa semplicemente dal punto di vista culturale – non può mai prendere a prestito da un'altra; ma anche qualcosa che – per come la ricerca ha compreso se stessa e il senso possibile del suo operare nell'esserci umano – non vorrà mai presentarsi con la pretesa di aver il diritto ed esser in grado di sottrarre alle epoche future l'onere e la cura del domandare radicale. La possibilità di incidere sul proprio futuro da parte di una ricerca filosofica divenuta passato non può mai risiedere nei risultati in quanto tali, ma si fonda nell'originarietà dell'interrogazione, ogni volta raggiunta e sviluppata concretamente, attraverso cui la ricerca filosofica, in qualità di modello della posizione di problemi, è capace di divenire sempre di nuovo presente.

L'oggetto della ricerca filosofica è l'*esserci umano* in quanto da essa interrogato rispetto al suo carattere d'essere. Questo orientamento fondamentale del domandare filosofico non è imposto dall'esterno e come avvitato a forza sull'oggetto interrogato, la vita fattuale, ma è da intendersi come l'esplicito coglimento di una motilità fondamentale della vita fattuale stessa, che sta nella modalità per cui, nella concreta maturazione temporale del suo essere, si prende cura di questo, e ciò anche laddove scansa via se stessa. La vita fattuale ha il carattere d'essere di patire il peso di se stessa. La dimostrazione più evidente di ciò è la tendenza della vita fattuale a prendersela comoda. In questo patire il peso di se stessa la vita, secondo il senso fondamentale del suo essere, e non nel senso di una proprietà accessoria, è gravosa. Se essa è autenticamente ciò che è in tale esser-di-peso ed esser-gravosa allora la modalità d'accesso ad essa genuinamente adeguata e la sua modalità di custodia potranno consistere esclusivamente in un render gravoso. Se non vuole mancare completamente il suo oggetto la ricerca filosofica può solamente attenersi a questo obbligo. Tuttavia ogni prendersela comoda¹³, ogni fuorviante prendersi confidenza con i bisogni, tutte le tranquillizzazioni metafisiche in necessità acquisite perlopiù leggendo, rinunciano già nel loro intento fondamentale a ricevere e del tutto a trattenerne rispettivamente in vista e nella presa l'oggetto della filosofia. Di conseguenza per la ricerca filosofica la sua propria storia c'è oggettivamente in un senso rilevante quando e solo quando essa presenta non una quantità di cose mirabili, bensì, radicalmente, semplici cose *degne di pensiero*¹⁴ ed in tal modo non tanto orienta il presente comprendente verso gli scopi dell'arricchimento conoscitivo quanto piuttosto, per accrescere la propria problematicità, si ripiega esattamente su se stessa. Un'appropriazione della storia così preoccupata significa però (tanto più per un presente nel cui carattere d'essere è costitutiva la coscienza storica): comprendere in modo radicale ciò che di volta in volta una determinata ricerca filosofica del passato ha posto nella *sua* situazione e *per* essa nella sua inquietudine di fondo; *comprendere*, il che non indica soltanto una presa di coscienza al modo di una constatazione, bensì *ripetere* originariamente il compreso nel senso della situazione più propria e per questa. Il che però meno di ogni altra cosa accade quando si assumono teoremi, proposizioni, concetti fondamentali e principi e in qualche modo si rinnovano gli stessi. Il prendere a modello che ha luogo nella comprensione, per il quale ne va di se stesso, sottoporrà da cima a fondo i modelli stessi alla critica più tagliente e li svilupperà in una opposizione possibile e feconda.

L'esserci fattuale è ciò che è sempre e soltanto come il pienamente proprio, non come l'esserci-in-generale di una qualche umanità universale, l'occuparsi della quale sia un compito semplicemente immaginario. *Critica* della storia è sempre e solo cri-

tica del presente. La critica non può ingenuamente credere di poter (aver il diritto di)¹⁵ prescrivere alla storia come essa avrebbe dovuto fare se [...]^{16, 17}; essa deve mantenere piuttosto lo sguardo sul presente e badare a domandare nel modo che è adeguato all'originarietà che può raggiungere¹⁸. La storia non viene negata perché «falsa» bensì nella misura in cui ha ancora effetto sul presente senza poter essere ancora presente autenticamente appropriato (e appropriabile)¹⁹.

La fissazione dell'atteggiamento storico fondamentale dell'interpretazione scaturisce dall'esplicazione²⁰ del senso della ricerca filosofica. Come oggetto di questa è stato determinato, a livello di indicazione, l'esserci umano fattuale in quanto tale. La caratterizzazione concreta della problematica filosofica deve venire enucleata a partire da questo suo oggetto. Pertanto si rende necessaria una prima messa in rilievo preparatoria dello specifico carattere d'oggetto e d'essere della vita fattuale. Ma non soltanto perché essa è oggetto della ricerca filosofica, bensì perché questa stessa costituisce un determinato «come» della vita fattuale ed in quanto tale contribuisce, nella sua attuazione e non semplicemente in un'applicazione successiva, alla maturazione temporale dell'essere di volta in volta concreto della vita in se stessa. La possibilità di contribuire a tale maturazione temporale (*Mitzeitigung*) si fonda sul fatto che la ricerca filosofica è l'attuazione esplicita di una motilità fondamentale della vita fattuale e si mantiene costantemente al suo interno.

In questa indicazione della situazione ermeneutica le strutture dell'oggetto «vita fattuale» non devono essere caratterizzate in modo concreto né colte nelle loro concatenazioni costitutive, bensì, già solo attraverso le enumerazioni dei più importanti elementi costitutivi della fatticità quanto viene inteso con questo termine deve essere portato allo sguardo e reso disponibile come pre-potenza (*Vorhabe*) della ricerca concreta.

L'intricata plurivocità della parola «vita» ed il suo uso non devono fornire il motivo per una sua semplice eliminazione. Si rinuncia così alla possibilità di seguire da presso le direzioni di significato che solo ora le sono proprie e che sole rendono possibile lo spingersi verso l'oggettualità volta per volta significata. A questo scopo è basilare tenere a mente il fatto che il termine ζωή, *vita*, indica un fenomeno fondamentale su cui si incentrarono l'interpretazione greca, vetero-testamentaria, neo-testamentaristico-cristiana e greco-cristiana dell'esserci umano. La plurivocità del termine avrà le sue radici nello stesso oggetto significato. In filosofia l'incertezza del significato può dare adito soltanto al fatto di accantonarlo, oppure, ammesso che tale incertezza venga a fondarsi nel suo oggetto come un'incertezza necessaria, a farne un'incertezza esplicitamente appropriata e trasparente. La disposizione alla plurivocità (*πολλαχῶς λεγόμενον*) non è un mero rovistare tra significati isolati di parole, ma espressione della tendenza radicale a render accessibile la stessa oggettualità significata e disponibile la fonte motivazionale dei diversi modi del significare²¹.

Il senso fondamentale della motilità fattuale della vita è l'aver cura (*curare*)²². Nel «mirare a qualcosa» orientato e avente cura c'è il verso-che (*Worauf*) della cura della vita, il rispettivo *mondo*. La motilità dell'aver cura ha il carattere del commercio (*Umgang*) della vita fattuale con il suo mondo. Il verso-che della cura è il con-che²³ del commercio. Il senso dell'essere effettivo e dell'esserci del mondo si fonda nel e si determina a partire dal suo carattere di con-che del commercio che ha cura. Il mondo c'è in quanto già sempre *assunto* (posto)²⁴ in qualche modo *nella cura*. Il mondo si articola, secondo i possibili orientamenti dell'aver cura, in *mondo-circostante*, *mondo-comune* e *mondo-proprio*. Corrispondentemente, l'aver cura è cura del sostentamento, della professione, del piacere, dell'essere tranquilli, del non rimetterci

la pelle, dell'aver familiarità con, dell'essere informati su, dell'esser a conoscenza di²⁵, del fissare la vita nei suoi scopi ultimi.

La motilità del *prendersi cura* (*Besorgens*)^{26, 27} mostra molteplici modalità in cui si attua e si riferisce al con-che del commercio: l'essere affaccendati in, l'approntamento di, la produzione di, il porre al sicuro mediante, il fare uso di, l'impiegare per, il prendere possesso di, il tenere in custodia e il lasciar andare in rovina. Il con-che ogni volta corrispondente a queste modalità del commercio operativo sta pertanto ogni volta in un determinato esser-noto e in una determinata familiarità²⁸. Il commercio che ha cura ha il suo con-che sempre all'interno di una determinata prospettiva; nel commercio vive, contribuisce alla sua maturazione e lo guida, la *circospezione* (*Umsicht*). L'aver cura è guardarsi intorno come aver cura circospetto e al tempo stesso preoccupato dello svilupparsi della circospezione, dell'assicurazione e dell'accrescimento della familiarità con l'oggetto del commercio. Nella circospezione il con-che del commercio è colto sin da principio in quanto..., orientato su..., interpretato come... L'oggettuale c'è in quanto significativo in questo e in quest'altro modo, il mondo viene incontro nel carattere della *significatività*. Il commercio che ha cura ha non soltanto la possibilità, bensì, sul fondamento di un'originaria tendenza della motilità della vita fattuale, l'inclinazione ad abbandonare la cura dell'organizzare. In questo arresto della tendenza al commercio che si prende cura quest'ultimo diventa un semplice guardarsi intorno che non bada né ad operare né ad organizzare. Il guardarsi-intorno ottiene il carattere del mero *osservare*²⁹. Nella cura dell'osservare, nella curiosità (*cura, curiositas*) e per essa, il mondo non c'è in quanto con-che del commercio operativo, bensì soltanto in riferimento al suo *aspetto* (*Aussehen*). L'osservare si attua come determinare osservativo che appella e discute³⁰ e può organizzarsi come *scienza*. Questa è di conseguenza una modalità, maturata temporalmente dalla vita fattuale per questa stessa, del commercio che si prende cura del mondo nel modo dell'osservazione. In quanto tale motilità del commercio essa è una modalità d'essere della vita fattuale e contribuisce a costituirne l'esserci. La consistenza (*Bestand*) ogni volta raggiunta nell'osservabilità (la determinatezza delle connessioni oggettuali del mondo in riferimento al suo aspetto) cresce con la circospezione³¹. Il guardarsi-intorno si attua nelle modalità dell'*appellare* e del *discutere* l'oggettualità del commercio. Il mondo viene incontro sempre in un determinato modo dell'esser-appellato, dell'appello (*λόγος*).

Il commercio si *trattiene* nel liberarsi dalle tendenze operative. L'osservare diviene esso stesso un commercio autonomo e in quanto tale un *intrattenersi* presso l'oggettuale determinato dall'astenersi dalla messa in opera. Gli oggetti ci sono in quanto *significativi* e solo nella teoretizzazione graduata e orientata in modo determinato sorge, a partire dal carattere di incontro fattuale del mondo (da ciò che è significativo), l'oggettuale nel senso di ciò che è dotato di un mero contenuto cosale, obiettivo³².

La vita fattuale si muove sempre in un'*interpretatività* determinata, tramandata, rimaneggiata o ulteriormente rielaborata³³. La circospezione pone accanto alla vita il suo mondo, interpretato a seconda degli aspetti in cui esso si fa incontro e viene atteso in quanto oggetto di apprensione, posto in compiti e cercato come rifugio. Questi riguardi, per lo più disponibili in modo inesplicito, in cui la vita fattuale piuttosto *incappa* sulla via dell'abitudine anziché appropriarsene esplicitamente, tracciano alla motilità dell'aver cura le vie per attuarsi (del prendersi cura e dell'appellare e discutere circospetti)³⁴. L'interpretatività del mondo è fattualmente quella in cui sta la vita stessa. In essa è stabilito a livello di orientamento anche il modo in

cui la vita assume se stessa nella cura, il che però significa che nel contempo è posto un determinato senso dell'esserci-della-vita, l'«in quanto che cosa» e il «come» l'uomo si mantiene nel pre-possesso che gli è proprio³⁵.

La motilità dell'aver cura non è un *processo* vitale che scorre autonomamente di fronte al mondo che c'è. Il mondo c'è *nella* vita e *per* questa. Ma non nel senso del semplice esser-inteso ed esser-contemplato³⁶. Questa modalità dell'esserci del mondo matura nel tempo solo quando la vita fattuale si trattiene nella sua motilità di commercio che si prende cura. Questo esserci del mondo – a cui in quanto effettualità e realtà, o ancora persino nell'oggettualità impoverita di significato della 'natura', si deve per lo più assegnare il punto d'avvio della problematica gnoseologica e *ontologica* – è ciò che è solo in quanto è sorto da un determinato *trattenersi* (come lasciar-incontrare-nell'essere)³⁷. Questo *trattenersi* è in quanto *tale* un *trattenersi* in e per la motilità fondamentale del commercio *che si prende cura*.

Il prendersi cura è tuttavia, da parte sua, riferito al suo mondo non solo in generale e nella sua intenzionalità originaria. La motilità del prendersi cura non è un'attuazione indifferente tale che, per così dire, con essa accada unicamente «qualcosa» nella vita in generale e che quest'ultima sia essa stessa soltanto un processo. Nella motilità dell'aver cura vive un'*inclinazione* dell'aver cura al mondo come *propensione* al perdersi in esso, ad un lasciarsi-prendere *da* esso. Questa propensione dell'apprensione è l'espressione di una tendenza fattuale fondamentale della vita a *decadere* (*Abfallen*) da se stessa e in ciò allo *scadere* (*Verfallen*) nel mondo e per questo alla *rovina* (*Zerfall*) di se stessa. Questo carattere fondamentale della motilità dell'aver cura sia fissato terminologicamente come l'*inclinazione-allo-scadere* della vita fattuale (o in breve lo *scadere*³⁸ in), con cui si indica al contempo il *sensu* di orientamento e il verso-che intenzionale della tendenza dell'aver cura. Lo scadere non va compreso come accadere oggettivo e come qualcosa che soltanto «succede» nella vita, bensì come «modalità» *intenzionale*. Questa propensione è la più intima *sciagura* che la vita fattuale sopporta. Il «come» di questo sopportare in se stesso, essendo la modalità in cui la sciagura «è», deve esser posto congiuntamente a questa come un qualcosa di costitutivo della fatticità.

Questo carattere di motilità non è una cattiva proprietà che affiori di tanto in tanto, da estirpare in epoche più progredite e fortunate della civiltà umana. Lo è così poco che certi tentativi dell'esserci umano di raggiungere perfezione e naturalezza celeste sono soltanto gli sbocchi precisamente di questa inclinazione allo scadere nel mondo. Nel chiudere gli occhi dinanzi al suo più proprio carattere d'essere – lasciata nell'indifferenza di una inoffensività anonima – la vita è vista mondanamente³⁹ come un oggetto del commercio producibile in forma ideale, posta nella cura⁴⁰ in quanto verso-che di un prendersi cura puro e semplice.

Nel fatto che la vita fattuale, nella sua inclinazione allo scadere, pervenga ad una simile interpretazione mondana di se stessa si esprime una peculiarità fondamentale di questa motilità: essa è per la vita stessa *tentatrice*⁴¹, nei termini in cui dispiega alla vita, a partire dal mondo, possibilità dell'idealizzante prendersi-alla-leggera e pertanto di perdersi per via. La tendenza allo scadere è, in quanto tentatrice, al tempo stesso *tranquillizzante*⁴² (nella situazione emotiva pubblica)⁴³, ossia mantiene la vita fattuale nelle circostanze del suo scadimento precisamente in modo che la vita appella e prendendosi cura articola⁴⁴ queste circostanze come quasi-situazioni della sicurezza incauta e delle più ideali possibilità di incidenza. (*Situazione* della vita fattuale indica, a differenza di *circostanza*, la presa-di-posizione della vita resa trasparente in quanto scadente e *colta* nell'inquietudine di volta in volta con-

creta come possibile contromovimento rispetto allo scadente aver cura). In quanto tranquillizzante la tendenza allo scadere che costituisce la tentazione è *estraniente*⁴⁵; ciò vuol dire che la vita fattuale, nell'esser assorbita dal mondo di cui si è presa cura, diventa sempre più estranea a se stessa e che la motilità dell'aver cura, rimessa a se stessa e che ricorre come *la* vita, sottrae sempre di più a quest'ultima la possibilità fattuale di aversi in vista nell'inquietudine⁴⁶ e quindi di assumersi come meta del ritorno appropriante. La tendenza allo scadere è nei suoi tre caratteri di movimento del tentare, del tranquillizzare e dell'estraniare la motilità fondamentale non solo del commercio organizzativo e produttivo ma anche della stessa circospezione e della sua possibile autonomia, dell'osservare così come dell'interpretare e dell'appellare che determinano per via conoscitiva. La vita fattuale si coglie e si prende cura di sé non soltanto come accadimento significativo e come rilevanza del mondo, ma ogni qualvolta parla con se stessa parla anche la *lingua* del mondo.

Dall'inclinazione allo scadere dipende il fatto che la vita fattuale, che ogni volta è autenticamente quella del singolo, per lo più non viene vissuta come tale. Essa si muove piuttosto in una determinata *medietà* dell'aver cura, del commercio, della circospezione, dell'appellare e del discutere e in generale dell'assumere il mondo⁴⁷. Questa *medietà* è quella, rispettivamente, della *dimensione pubblica*, del circondario, della corrente dominante, del «così come anche molti altri». Il «*si*» è ciò che la singola vita di fatto vive – ci si prende cura, si vede, si giudica, si gusta, si fa pratica e si domanda. La vita fattuale viene vissuta dal «*nessuno*» al quale ogni vita sacrifica la sua apprensione⁴⁸. Essa è in quanto sempre in qualche modo incagliata in una tradizione e in un adattamento inautentici. Da questi scaturisce il bisogno e in questi vengono imboccate le vie per la sua soddisfazione nel prendersi cura. Nel mondo in cui essa si perde, nella *medietà* in cui si aggira, la vita si nasconde a se stessa. La tendenza a scadere è l'autoeludersi della vita. La dimostrazione più evidente di questa motilità fondamentale la dà la stessa vita fattuale per il modo in cui si rapporta alla *morte*.

Quanto poco la vita fattuale è, secondo il suo carattere d'essere, un processo, tanto meno la morte è un'interruzione di questo processo che ha il carattere di una chiusura di scatto che interviene ad un certo punto. La morte è qualcosa che *per* la vita fattuale sta *davanti ad* essa, di fronte alla quale essa sta come ad un qualcosa di inaggrabile. La vita è in una modalità tale che la sua morte, per essa, c'è sempre in un modo o in un altro, che per essa la morte è sempre in vista, sia pure soltanto nel senso per cui il «*pensiero della morte*» viene rifiutato e represso. Proprio in questo la morte si dà come *l'oggetto*⁴⁹ della cura che nell'ostinazione dell'incombere viene incontro in quanto un *come* della vita. L'assenza forzata di preoccupazione ad aver cura della propria morte da parte della vita si attua nella fuga dalle preoccupazioni mondane. Il volger via lo sguardo dalla morte è però così poco un cogliere la vita in se stessa che esso diventa proprio un fuggire della vita di fronte a se stessa ed al suo autentico carattere d'essere. L'aver la morte come incombente tanto nel modo dell'apprensione elusiva quanto dell'inquietudine afferrante è costitutiva per il carattere d'essere della fatticità. Nell'aver che *coglie* la morte come *certa* la vita si fa visibile a se stessa. Stando così le cose, la morte dona alla vita⁵⁰ una prospettiva e la conduce costantemente dinanzi al suo più proprio presente ed al passato che le vien dietro crescendo in essa.

Non è un'omissione rimediabile con una semplice integrazione successiva, il fatto di tentare sempre di nuovo di determinare il carattere d'*oggetto* e d'essere della vita fattuale senza la contemporanea posizione della *morte* e dell'«avere la morte»,

che è fondamentale e che *guida la problematica*. La problematica ontologica qui designata in modo puramente costitutivo del carattere d'essere della morte non ha niente a che fare con una metafisica dell'immortalità e del «cosa succederà dopo?». La morte, avuta in quanto stante-*davanti* al modo che le è proprio del render-visibile il presente e il passato della vita (lo stor[ico])⁵¹ è al contempo, in quanto elemento costitutivo della fatticità, il fenomeno a partire dal quale va esplicitata la «*temporalità*» specifica dell'esserci umano. Il senso fondamentale dello *storico* si determina dal senso di *questa temporalità*⁵² e mai nell'analisi formale della costruzione concettuale di una *storiografia* determinata e orientata a caso⁵³.

I caratteri costitutivi della fatticità sopra indicati, l'aver cura, la tendenza a scade-re, il «come» dell'aver la morte, appaiono tuttavia andare in senso opposto a quella che è stata rilevata come la peculiarità fondamentale della vita fattuale, il fatto che essa è un ente per il quale, nel modo della propria maturazione temporale (in quanto vivere fattuale del mondo)⁵⁴ ne va del suo proprio essere. Ma sembra soltanto così. In ogni scansar-via-se-stessa la vita c'è fattualmente per se stessa; nel «via-da-sé» essa propriamente si *produce* e corre dietro al perdersi nell'apprensione mondana. Il «perdersi in» ha in se stesso, come ogni motilità della temporalità fattuale, un più o meno esplicito e inconfessato *riguardo* verso ciò dinanzi a cui fugge. Il dinanzi-a-che del suo fuggire è però la vita stessa in quanto possibilità fattuale di venir esplicitamente colta come oggetto di inquietudine.

Ogni commercio ha la sua circospezione, che gli porta il suo con-che nell'autenticità volta per volta attingibile nella pro-spettiva che lo guida. L'essere della vita in se stessa⁵⁵, accessibile nella fatticità stessa, è tale da farsi visibile e raggiungibile soltanto *deviando*⁵⁶ in direzione del contromovimento rispetto allo scadente aver cura. Questo contromovimento, in quanto inquietudine per il non-andar-persa della vita, è il modo in cui matura nel tempo il possibile autentico esser-afferrato della vita⁵⁷. Questo essere di se stessa, accessibile per se stesso nella vita fattuale, sia designato come *esistenza*. La vita fattuale è, in quanto esistenzialmente inquieta, *tortuosa*. La possibilità di cogliere l'essere della vita nella sua inquietudine è al tempo stesso la possibilità di mancare l'esistenza⁵⁸. L'esistenza ogni volta possibile della vita fattuale è, in quanto in se stessa mancabile, fondamentalmente problematica per la vita. La possibilità dell'esistenza è sempre *quella* della fatticità concreta come una «modalità» della maturazione temporale di questa nella sua temporalità. Cosa sia l'esistenza non può venir chiesto direttamente e in generale. L'esistenza diviene in se stessa comprensiva (*einsichtig*) solo attuando la problematizzazione della fatticità, nella *decostruzione* ogni volta concreta della fatticità nei suoi moventi di motilità, orientamenti e disponibilità volontarie⁵⁹.

Il contromovimento opposto alla tendenza a scadere non può esser interpretato come fuga dal mondo (tantomeno lo scadere può esser interpretato come mondannizzazione – sventura)⁶⁰. E' proprio di ogni fuga dal mondo di non intendere la vita nel suo carattere esistenziale, ossia di non coglierla nella sua problematicità radicale, bensì di impiantarla in un nuovo *mondo* tranquillizzante. Attraverso l'inquietudine per l'esistenza non viene alterato nulla nella rispettiva condizione fattuale della vita. Muta invece il «come» della motilità della vita, che in quanto tale non può mai essere affare di una dimensione pubblica e del «*si*». L'apprensione (*Besorgnis*) presente nel commercio è un'apprensione inquieta per il Se stesso. L'inquietudine della vita fattuale per la sua esistenza non è dal canto suo un lambiccarsi il cervello in una riflessione egocentrica; essa è ciò che è solo in quanto contromovimento opposto alla tendenza a scadere della vita; il che significa che essa è precisamente nella motilità

ogni volta concreta del commercio e del prendersi cura. Il «contro» in quanto «non» testimonia in ciò un'originaria prestazione costitutiva d'essere. Rispetto al suo senso costitutivo la negazione possiede il primato originario rispetto alla posizione. E questo perché il carattere d'essere dell'uomo è determinato fattualmente da un cadere, da una propensione mondana. Il senso stesso di questo fatto originario e il senso di questa fattualità (*Tatsächlichkeit*) in quanto tale possono, se pure in generale, esser interpretati soltanto nella fatticità (*Faktizität*) afferrata e relativamente a questa. L'attuazione della presa di consapevolezza (*Einsicht*) e del consapevole appellare la vita in riferimento alla sua possibilità esistenziale hanno il carattere dell'interpretazione preoccupata della vita rispetto al suo senso d'essere. Fatticità ed esistenza non dicono il medesimo e il carattere d'essere fattuale della vita non è determinato dall'esistenza; questa è solamente una possibilità che matura temporalizzandosi nell'essere di quella vita che designamo come fattuale. Questo però vuol dire che nella fatticità si centra la possibile problematica d'essere radicale della vita.

Se la filosofia non è *in primo luogo* un'occupazione artificiosa, soltanto concomitante alla vita, relativa ad «universalità» purchessia ed a principi da porre a piacimento, bensì, in quanto conoscere *che pone domande*, ossia in quanto *ricerca*, solo la genuina attuazione esplicita della tendenza a interpretarsi *delle* motilità fondamentali della vita in cui per essa ne va di se stessa e del suo essere, – e se *in secondo luogo* la filosofia è disposta a portare in vista ed a cogliere la vita fattuale nella sua possibilità d'essere decisiva, ossia se si è decisa in se stessa in modo radicale e chiaro senza guardare con la coda dell'occhio ad elaborazioni del genere di quelle che si trovano nelle intuizioni del mondo, a porre la vita fattuale su se stessa a partire da se stessa e dalle sue proprie possibilità fattuali, il che significa: se la filosofia è *fondamentalmente atea*⁶¹ e comprende questo fatto – allora essa ha scelto in modo decisivo e ha ottenuto come suo oggetto la vita fattuale in riferimento alla sua fatticità. Il «come» della sua ricerca è l'interpretazione di questo senso d'essere rispetto alle sue strutture categoriali fondamentali: il che vuol dire alle modalità in cui la vita fattuale matura se stessa nel tempo e maturando nel tempo *parla* (*κατηγορεῖν*)⁶² con se stessa. Nella misura in cui ha compreso, soltanto a partire dall'oggetto che ha colto, che con questo le sono affidate, in quanto da domandare, le originarie ed essenziali condizioni di possibilità di ogni intuizione del mondo come qualcosa che si fa visibile soltanto nel rigore della ricerca, la ricerca filosofica non ha bisogno di un ornamento del tipo di quelli offerti da una intuizione del mondo o della cura avventata a non giungere troppo tardi od a non essere ancora giunta nei disordini di un presente. Queste condizioni non sono «forme logiche» bensì, in quanto comprese in senso categoriale, già possibilità assunte anche nella disponibilità genuina della maturazione fattuale dell'esistenza nel tempo.

La problematica della filosofia riguarda l'essere della vita fattuale. La filosofia è sotto questo aspetto *ontologia di principio* tale che che le singole ontologie mondano-regionali determinate ricevono fondamento e senso dei loro problemi dall'ontologia della fatticità. La problematica della filosofia concerne l'essere della vita fattuale ogni volta nel «come» dell'esser-appellato e dell'esser-interpretato. Ciò vuol dire che la filosofia è, in quanto ontologia della fatticità, al tempo stesso interpretazione categoriale dell'appellare e dell'interpretare, ossia *logica*.

Ontologia e logica vanno riprese nell'unità originaria della problematica della fatticità e comprese come⁶³ gli sbocchi⁶⁴ di quella ricerca di principio che si lascia caratterizzare come *l'ermeneutica fenomenologica della fatticità*.

La ricerca filosofica deve rendere categorialmente trasparenti nella loro unità

fattuale di maturazione temporale della vita, con riguardo al loro pre-possesso (in quale senso fondamentale d'essere la vita pone se stessa) e pre-concetto (in quali modalità dell'appellare e del discutere la vita fattuale parla a se stessa e con se stessa), le interpretazioni ogni volta concrete della vita fattuale, quelle della circospezione dell'aver cura e della comprensione dell'inquietudine. L'ermeneutica è *fenomenologica*, ciò vuol dire che il suo campo oggettuale, la vita fattuale rispetto al «come» del suo essere e parlare, è visto, tematicamente e per quanto attiene al metodo della ricerca, in quanto *fenomeno*⁶⁵. La struttura oggettuale che caratterizza un qualcosa come *fenomeno*, l'*intenzionalità integrale* (l'esser riferito a, il verso-che del riferimento in quanto tale, l'attuazione del riferirsi, la maturazione dell'attuazione nel tempo, la custodia della maturazione temporale), non è altro che quella dell'oggetto che ha il carattere d'essere della vita fattuale. L'intenzionalità, assunta semplicemente come esser-riferito a, è il primo carattere fenomenico *anzitutto* rilevabile della motilità fondamentale della vita, cioè dell'*aver cura*⁶⁶. La fenomenologia è ciò che già *era* in occasione della sua prima comparsa nelle «Ricerche Logiche» di Husserl, ricerca filosofica radicale stessa. Non si è colta la fenomenologia nelle sue motivazioni centrali se in essa – come in parte accade all'interno della stessa ricerca fenomenologica – si vede solo una scienza filosofica preliminare allo scopo di fornire concetti chiari e con il cui aiuto soltanto successivamente dovrà esser messa in opera qualunque *autentica* filosofia. Come se si potessero chiarire descrittivamente i concetti filosofici fondamentali senza l'orientamento fondamentale centrale e ogni volta di nuovo riappropriato all'oggetto della problematica filosofica stessa!

Con questo abbiamo indicato il *punto di vista* che le interpretazioni seguenti assumono in quanto fenomenologiche e in quanto ricerche sulla storia dell'ontologia e della logica. L'idea dell'ermeneutica fenomenologica della fatticità include in sé i compiti della dottrina formale e materiale dell'oggetto e della logica, della dottrina della scienza, della «logica della filosofia», della «logica del cuore», della «logica del destino»⁶⁷, della logica del pensiero «preteoretico e pratico» e tutto questo non come concetto riassuntivo generale bensì in considerazione della sua capacità d'incidenza come impostazione di principio della problematica filosofica.

Ancora *però non si è chiarito* cosa debbano essere le ricerche storiche per una tale ermeneutica, perché proprio *Aristotele* sia posto a tema dell'indagine e inoltre come questa dovrà essere eseguita. Le motivazioni degli *orientamenti visivi* determinati (possessione visiva e traiettoria visiva)⁶⁸ risultano dalla formulazione *concreta* del punto di vista. Nell'idea della fatticità risiede che ogni volta soltanto la fatticità *autentica* – in senso letterale: *la propria* – quella della propria epoca e della propria generazione sia l'oggetto genuino della ricerca. Per la sua tendenza allo scadere la vita fattuale vive per lo più nell'inautentico, cioè nel tramandato, in ciò che le viene addossato, di cui essa si appropria mediamente. Persino quanto si è originariamente costituito come possesso autentico scade nella medietà e nella dimensione pubblica, perde lo specifico senso di provenienza dalla sua situazione originaria e giunge oscillando nella consuetudine del «sì». Ogni commercio e ogni circospezione della vita fattuale, non ultima la sua propria attuazione di interpretazione secondo pre-concetto e pre-possesso, sono riguardati da questo scadere. In questa motilità della fatticità sta anche, giacché essa è soltanto l'interpretazione esplicita della vita fattuale, la *filosofia* nel modo del suo assumere l'oggetto, dell'interrogare se stessa e dell'aver pronta e trovare risposta⁶⁹.

L'ermeneutica fenomenologica della fatticità si pone quindi, all'interno della sua situazione fattuale, necessariamente in una precisa interpretatività pre-data della vita

fattuale che anzitutto la sostiene in se stessa e che non è mai integralmente rimo-
vibile. Secondo quanto si è detto circa la tendenza a scadere di ogni interpretazione
proprio «*l'ovvio*» di questa interpretatività, quanto da essa non viene discusso e non
viene ritenuto bisognoso di ulteriore chiarimento, diventa ciò che mantiene, *in modo*
inautentico e senza esplicita appropriazione delle sue origini, la capacità d'incidenza
dominante nel predeterminare il problema e nell'orientare il domandare.

L'appellarsi e l'interpretarsi attuati dalla vita fattuale in se stessa si lasciano for-
nire anticipatamente traiettoria visiva e modalità espressiva da ciò che è mondana-
mente oggettuale. Dove la vita umana, l'esserci, l'uomo, è oggetto del domandare
che determina interpretando, questa oggettualità sta nel pre-possesso dell'accadi-
mento terreno, in quanto «natura»⁷⁰ (lo psichico viene compreso come natura e così
lo spirito e la vita nella conseguente articolazione categoriale). Il fatto che noi oggi
parliamo ancora della «natura» dell'uomo, dell'anima, in generale della «natura della
cosa» e così pure discutiamo questo oggettuale in senso categoriale (cioè nelle cate-
gorie risultanti da una esplicazione determinata, da una «natura» vista in modo de-
terminato) ha le sue motivazioni storico-spirituali. Anche laddove per principio gli
oggetti non vengono più chiamati in causa in senso rudimentale come «sostanze»
(cosa da cui del resto Aristotele era ben più lontano di quanto non venga comunemente
insegnato) e dove non si fa questione degli oggetti secondo le loro qualità
occulte, l'interpretazione della vita si muove comunque in concetti fondamentali,
impostazioni problematiche e tendenze esplicative che sono sorti all'interno di espe-
rienze d'oggetto di cui noi oggi da lungo tempo non disponiamo più.

La filosofia della situazione odierna si muove, in gran parte inautenticamente,
all'interno della concettualità *greca*, e precisamente di una concettualità tale da esser
passata attraverso una catena di variegate interpretazioni. I concetti fondamentali ci
hanno rimesso le loro originarie funzioni espressive, ritagliate in modo determinato
su regioni d'oggetto altrettanto determinate. In ogni analogizzazione e formalizza-
zione che hanno sopportato, tuttavia, si mantiene comunque un determinato carat-
tere di provenienza; essi portano ancora con sé una porzione di genuina tradizione
del loro senso originario, nella misura in cui in essi è ancora documentabile l'orien-
tamento del loro significato verso la sua fonte oggettuale. La filosofia della situazione
odierna si muove nell'impostazione dell'idea dell'uomo, degli ideali della vita, delle
rappresentazioni d'essere della vita umana, in propaggini di esperienze fondamentali
che l'etica greca e soprattutto l'idea cristiana dell'uomo e dell'esserci umano hanno
maturato nel tempo. Anche le tendenze antigreche e anticristiane si mantengono
fondamentalmente nelle stesse traiettorie visive e nelle medesime modalità interpre-
tative. L'ermeneutica fenomenologica della fatticità si vede pertanto rinviata, nella
misura in cui vuole aiutare la situazione odierna ad ottenere, attraverso l'interpre-
tazione, una possibilità di appropriazione radicale – e questo nel modo del far atten-
zione che fornisce anticipatamente categorie concrete – a dipanare l'interpretatività
tramandata e dominante nelle sue motivazioni nascoste, nelle sue tendenze inesplite
e vie interpretative ed a sospingersi verso le originarie fonti motivazionali dell'esplic-
cazione nel *ritorno decostruttivo*. *L'ermeneutica pone in opera il suo compito solo sulla*
via della decostruzione. La ricerca filosofica, nella misura in cui ha compreso la spe-
cie d'oggetto e la modalità d'essere del suo verso-che tematico (fatticità della vita) è
in senso radicale conoscere «*storico*». Il confronto decostruttivo con la propria storia
non è per la ricerca filosofica una semplice appendice, utile ad illustrare quanto è
stato prima, una ricognizione *occasionale* su quanto gli altri prima hanno «fatto»,
un'occasione per progettare dilettevoli prospettive storico-universali. La decostru-

zione è piuttosto la via autentica sulla quale il presente deve incontrarsi nelle sue proprie motilità fondamentali e precisamente in modo che in ciò per esso scaturisca dalla storia la domanda costante su fino a che punto esso si preoccupa dell'appropriazione di possibilità d'esperienza radicali e delle loro interpretazioni. Le tendenze ad una logica radicale dell'origine e le prospettive impostate sulle ontologie ottengono con ciò una chiarificazione critica di principio. La critica che scaturisce già solo dall'attuazione concreta della decostruzione non riguarda il fatto *che* noi in generale stiamo in una tradizione, bensì il *come* vi stiamo. Quanto noi non interpretiamo ed esperiamo in modo originario non lo abbiamo autenticamente in custodia. Nella misura in cui è la vita fattuale, vale a dire al tempo stesso la possibilità in essa riposta di un'esistenza, quello che deve venir condotto nella custodia che matura nel tempo, questa vita rinuncia, con l'originarietà dell'interpretazione, alla possibilità di prender radicalmente possesso di se stessa, il che significa di *essere*.

L'intreccio delle capacità d'incidenza decisive, costitutive del carattere d'essere della situazione odierna, deve, rispetto al problema della fatticità, esser definito in sintesi come l'*interpretazione greco-cristiana della vita*. In questa vanno incluse anche le tendenze interpretative antiche e anticristiane, ad essa relative e da essa determinate. L'idea dell'uomo e dell'esserci umano implicita in tale interpretazione determina l'antropologia filosofica di *Kant* e quella dell'idealismo tedesco. *Fichte*, *Schelling* e *Hegel* provengono dalla *teologia* e assumono da questa gli impulsi fondamentali della loro speculazione. Questa teologia si radica in quella della Riforma, che solo in misura davvero ridotta pervenne ad un'esplicazione genuina della nuova posizione religiosa fondamentale di *Lutero* e delle possibilità ad essa immanenti. Questa posizione fondamentale, dal canto suo, si è sviluppata a partire dalla sua interpretazione appropriantesi in modo originario di Paolo ed Agostino, in un contemporaneo confronto con la teologia tardo-scolastica (Duns Scoto, Occam, Gabriel Biel, Gregorio da Rimini).

La dottrina di Dio, della trinità, dello stato originario, del peccato e della grazia della tarda scolastica opera con i mezzi concettuali forniti alla teologia da Tommaso d'Aquino e da Bonaventura. Questo però vuol dire che l'idea dell'uomo e dell'esserci della vita impostata a priori in tutti questi ambiti problematici della teologia si fonda sulla «fisica», sulla «psicologia», sull'«etica» e sull'«ontologia» aristoteliche, dove però le dottrine aristoteliche fondamentali vengono rielaborate secondo una determinata selezione e interpretazione. Al tempo stesso è Agostino che contribuisce ad influenzare in modo decisivo; attraverso di lui il Neoplatonismo e attraverso quest'ultimo di nuovo, in misura più forte di quanto venga recepito abitualmente, *Aristotele*. Queste connessioni sono più o meno note nella rozzezza delle loro filiazioni storico-letterarie. Un'interpretazione autentica, che si accompagni alla fondazione centrale nella problematica filosofica fondamentale della fatticità esposta, manca del tutto. La medievistica si è irrigidita, secondo gli orientamenti predominanti, nello schematismo di una teologia neo-scolastica e nella cornice di un aristotelismo sviluppato in senso neo-scolastico. Occorre in generale anzitutto comprendere la struttura di scienza della teologia medievale, la sua esegesi e la sua *commentatio* come interpretazioni della vita passate attraverso mediazioni determinate. L'antropologia teologica va perseguita a ritroso nelle sue esperienze e motivazioni filosofiche fondamentali, così che solo in riferimento a queste divengano comprensibili la capacità di influenza e la modalità della trasformazione che scaturirono rispettivamente dalla posizione religiosa e dogmatica fondamentale⁷¹. La struttura ermeneutica della *commentatio* alle sentenze di Pier Lombardo, che sostiene lo sviluppo effettivo della

teologia fino a Lutero, non viene in quanto tale non solo messa a nudo, ma per questo mancano *in generale le possibilità di interrogazione e di impostazione*. Già solo *che cosa*, in che modo e secondo quale selezione da Agostino, Girolamo, Giovanni Damasceno⁷² penetrò nelle sentenze è significativo per lo sviluppo dell'antropologia medievale. Per avere in generale una misura di queste trasformazioni occorre disporre di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana che certo non si limiti ad estrapolare dalle sue opere tesi di psicologia sul filo conduttore di un manuale di psicologia o di teologia morale. Il centro di una tale interpretazione di Agostino in riferimento alle costruzioni logico-ontologiche fondamentali della sua dottrina della vita deve esser individuato negli scritti sulla polemica antipelagiana e nella sua ecclesiologia. L'idea dell'uomo e dell'esserci che qui è in opera rimanda alla filosofia greca, alla teologia patristica fondata in senso greco, all'antropologia paolina ed a quella del Vangelo di Giovanni.

Nel contesto dei compiti della decostruzione fenomenologica l'importante non è solo far vedere a livello descrittivo le diverse correnti e le dipendenze, bensì, ogni volta rispetto ai decisivi punti di svolta della storia dell'antropologia occidentale, mettere in evidenza le strutture logiche ed ontologiche centrali nel ritorno originario alle fonti. Questo compito si può approntare solo se viene disposta un'interpretazione concreta della filosofia aristotelica orientata a partire dal problema della fatticità, cioè a partire da un'*antropologia fenomenologica radicale*.

Alla luce del problema della fatticità precedentemente impostato *Aristotele* è soltanto il compimento e la conformazione concreta della filosofia che lo precede; al tempo stesso, tuttavia, nella sua «Fisica» Aristotele guadagna una nuova impostazione di principio fondamentale da cui derivano la sua ontologia e la sua logica, dalle quali poi viene dominata la storia dell'antropologia filosofica sopra schematicamente e retrospettivamente tracciata. Il fenomeno centrale, la cui esplicazione diviene il tema della *Fisica*, è l'ente nel 'come' del suo essere-mosso.

La forma letteraria in cui ci è stata tramandata la ricerca aristotelica (trattati nello stile dell'esposizione e dell'indagine tematiche) offre nel contempo l'unico terreno adatto alle intenzioni metodologiche specifiche delle interpretazioni che seguiranno. Solo guardando indietro a partire da Aristotele la dottrina dell'essere di Parmenide diviene determinabile e comprensibile come il passo decisivo che decise del senso e del destino dell'ontologia e della logica occidentali.

Le ricerche per l'assolvimento del compito della decostruzione fenomenologica assumono come punto finale la tarda scolastica e il periodo teologico giovanile di Lutero. Anche così quest'ambito include compiti la cui difficoltà non è facile sopravvalutare. Con questo si determina, a partire dal punto di vista (dall'impostazione e dall'esposizione del problema della fatticità), l'atteggiamento fondamentale nei confronti della storia e l'orientamento visivo su Aristotele.

Ogni interpretazione deve, per quanto concerne punto di vista e orientamento visivo, *sovrailluminare* il suo oggetto tematico. Quest'ultimo diviene determinabile in modo adeguato solo se si riesce a vederlo non in un modo qualchessia, bensì in modo netto a partire dal suo contenuto accessibile di determinazione e così, mediante la riduzione della sovrailluminazione, a ritornare ad una definizione possibilmente adeguata ad esso. Un oggetto visto sempre e solo nella semioscurità diviene coglibile proprio nella *sua* semioscura datità solo passando attraverso una sovrailluminazione. In quanto sovrailluminante, tuttavia, l'interpretazione non può domandare troppo oltre e rivendicare per sé una oggettività immaginaria nel senso di quella intesa dalla conoscenza storica in generale, come se cogliesse un «in sé». Anche solo

interrogarsi su questo significa misconoscere il carattere di oggetto dello *storico*. Concludere per il relativismo e per lo storicismo scettico muovendo dall'impossibilità di rinvenire un simile «in sé» indica solo il risvolto *dello stesso* misconoscere. La traduzione dei testi interpretati e soprattutto quella dei concetti fondamentali decisivi si sviluppa dall'interpretazione concreta e contiene quest'ultima, per così dire, *in nuce*. Le coniazioni terminologiche non scaturiscono da una brama di rinnovamento, ma dal contenuto oggettuale dei testi.

È tempo adesso di chiarire l'impostazione dell'interpretazione di Aristotele determinata in base al punto di vista e di schizzare sommariamente la prima parte delle indagini.

La domanda guida dell'interpretazione deve essere: *In quanto quale oggettualità di quale carattere d'essere è interpretato ed esperito l'essere-uomo, l'«essere nella vita»?* Qual è il senso dell'esserci in cui l'interpretazione della vita imposta a priori l'oggetto uomo? In breve, in quale *pre-possesso ontologico* (*Seinsvorhabe*) sta questa oggettualità? Ancora: come è esplicitato concettualmente questo essere dell'uomo, qual è il terreno fenomenico dell'esplicazione e quali categorie d'essere si sviluppano come esplicitati di ciò che in questo modo è visto?

Il senso d'essere che in ultima analisi caratterizza l'essere della vita umana è attinto genuinamente da un'esperienza pura proprio di questo oggetto e del suo essere, oppure la vita umana è assunta come un ente all'interno di un più comprensivo campo d'essere, ossia subordinata ad un senso d'essere impostato per essa in modo arcontico? Cosa significa in generale «essere» per Aristotele e come è accessibile, coglibile e determinabile? Il campo d'oggetto che fornisce il senso originario dell'essere è quello degli oggetti *prodotti*, presi nell'uso corrente. Non dunque il campo d'essere delle *cose* come una specie di oggetti colta *teoreticamente* in senso obiettivo, bensì il mondo che viene incontro nel commercio produttivo, che opera e che usa è il verso-che a cui è diretta l'esperienza originaria dell'essere. Ciò che è stato approntato nella motilità del commercio del produrre (ποίησις), ciò che è giunto al suo disponibile esser-sussistente per una tendenza d'uso, è ciò che è. *Essere* vuol dire *esser-prodotto* e in quanto prodotto, relativamente significativo per una tendenza del commercio, esser-disponibile. In quanto è oggetto del guardarsi intorno o addirittura del cogliere strettamente osservativo, l'ente viene appellato in riferimento al suo *aspetto* (εἶδος). Il cogliere osservativo si esplica nell'appellare e nel discutere (λέγειν). Il che-cosa appellato dell'oggetto (λόγος) ed il suo aspetto (εἶδος) sono in certo modo il medesimo. Questo però vuol dire che ciò che è appellato in quanto tale nel λόγος è ciò che autenticamente è. Il λέγειν porta in custodia nell'oggetto del suo appello l'ente nell'essenzialità (*Seinshaftigkeit*) (οὐσία) conforme all'aspetto. Οὐσία ha però il significato originario, operante ancora nello stesso Aristotele e anche più tardi, di beni familiari, proprietà, di ciò che è disponibile all'uso in senso mondano-ambientale. Indica il *possesso* (*Habe*). Ciò che dell'ente in quanto suo essere perviene nella custodia conforme al commercio, ciò che *lo* caratterizza come *possesso* (*Habe*) è il suo *esser-prodotto*. Nella produzione l'oggetto del commercio perviene al suo aspetto.

Il campo d'essere degli oggetti del commercio (ποιούμενον, πᾶγμα, ἔργον κινήσεως) e le modalità di appello del commercio, un logos caratterizzato in modo determinato, più precisamente l'oggetto del commercio nel «come» del suo esser-appellato, contrassegnano il pre-possesso dal quale vengono attinte le strutture ontologiche fondamentali e quindi le modalità di appello e determinazione relative all'oggetto «vita umana».

Come nascono le strutture ontologiche? Come esplicitati di un determinare che osserva ed appella, il che significa sulla via di una *ricerca* che assume secondo determinati riguardi il campo d'essere portato in un determinato pre-potenza a partire da una esperienza fondamentale e in questi riguardi lo articola. Le ricerche, dunque, il cui oggetto è esperito e inteso nel carattere dell'esser-mosso, nel cui che-cosa è a priori dato anche qualcosa come il movimento, debbono mediare il possibile accesso all'autentica fonte motivazionale dell'ontologia aristotelica. Una ricerca di questo tipo si trova nella «*Fisica*» di Aristotele. Questa ricerca è da assumere dal punto di vista metodologico-interpretativo come *fenomeno integrale* e da interpretare rispetto al suo oggetto nel *come* del commercio che lo indaga, rispetto all'esperienza fondamentale in cui l'oggetto è dato anticipatamente come ciò che imposta la ricerca, rispetto alle motilità costitutive dell'attuazione della ricerca ed alle concrete modalità dell'intendere l'oggetto e dell'articolazione dei concetti. In questo modo l'ente-mosso si fa visibile secondo il suo carattere d'essere, il movimento appare secondo la sua struttura categoriale e con ciò diviene visibile la costituzione ontologica del senso d'essere arcontico. Per l'interpretazione fenomenologica di questa ricerca è tuttavia richiesta una comprensione *del* senso in cui Aristotele in generale concepisce la ricerca e l'attuazione della ricerca. La ricerca è una modalità del commercio osservativo (ἐπιστήμη). Essa ha la sua genesi determinata dal commercio orientato che si prende cura e può essere compresa solo a partire da questa genesi riguardo alla modalità del suo commercio – che è l'interrogare qualcosa rispetto al suo «in che modo» (αἴτιον) e al suo «a-partire-da-che» (ἀρχή) –. Lo sguardo interno alla genesi della ricerca viene predisposto dall'interpretazione preliminare di Met. A 1 e 2⁷³. Il comprendere che determina per via osservativa (ἐπιστήμη) è soltanto *una* modalità in cui viene in custodia l'ente: l'ente che necessariamente e per lo più è ciò che è. Un'altra possibilità di commercio nel senso di quello che organizza, che riflette prendendosi cura, sussiste rispetto *all'*ente che può essere anche diversamente da come è, l'ente che nel commercio stesso deve prima di tutto esser messo in opera, trattato o prodotto. Questa modalità della custodia d'essere è la τέχνη⁷⁴. Aristotele interpreta le modalità dell'illuminazione che ha luogo nel commercio ogni volta differenti a seconda delle corrispondenti regioni d'essere (circo-spezione, consapevolezza, riguardo) in una connessione problematica originaria come modalità d'attuazione dell'*apprendere* puro, quello che dona in generale una veduta, rispetto alla loro possibile prestazione fondamentale dell'appropriazione d'essere e della custodia (Eth. Nic. Z). Attraverso l'interpretazione di questo passo deve venire guadagnato preliminarmente l'orizzonte fenomenico al cui interno devono esser posti la ricerca e il conoscere teoretico come modalità οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή (1139 b 15). La prima parte delle indagini comprende pertanto l'interpretazione di:

1. Eth. Nic. Z.
2. Met. A 1 e 2.
3. Phys. A, B, Γ 1-3

Ethica Nicomachea VI

Prescindendo momentaneamente dalla problematica specificamente etica⁷⁵ l'interpretazione di questo trattato spiega le «virtù dianoetiche» come modalità di disporre della possibilità di attuare una genuina *custodia d'essere*. Σοφία (l'autentico comprendere, quello osservativo) e φρόνησις (la circospezione che si prende cura) vengono interpretate come le autentiche modalità attuative del νοῦς: del puro *ap-*

prendere in quanto tale. In esse diviene accessibile e viene appropriato e custodito un ente ogni volta corrispondente al loro carattere di apprensione. Ma questo vuol dire allora che con l'interpretazione di questi fenomeni è data la possibilità di determinare e delimitare l'ente che di volta in volta è portato a custodia in esse nel «come» del suo esser-appreso e quindi in riferimento al suo genuino carattere d'essere. Così è chiara la connessione di questa interpretazione delle «virtù» con la problematica ontologica impostata. L'originaria differenza di struttura fenomenica delle due modalità fondamentali dell'apprendere fa sì che divengano visibili le diverse regioni d'essere ogni volta corrispondenti. Ἔστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι καὶ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαπεύδεσθαι (1139 b 15-18)⁷⁶. «Siano fissate dunque in numero di cinque – e cioè nella modalità attuativa dell'esplicare affermativo e negativo – le modalità in cui l'anima assume e porta in custodia l'ente in quanto non-velato: il procedere operativo-produttivo, il determinare osservativo, discorsivo e dimostrativo, il guardarsi intorno che si prende cura (circospezione), il comprendere che autenticamente vede, l'apprendere puro. (Soltanto queste vengono in questione); infatti nel senso del prendere-per e dell'«avere un'opinione» sta il fatto che non necessariamente esse presentano l'ente in quanto non-velato, bensì in modo che ciò che è inteso sembri solamente *come*, in modo che esso, spingendosi davanti all'ente, inganni» (cfr. 1141 a 3). Le «virtù» di cui qui si discute sono quelle modalità καθ' ἃς [...] μάλιστα [...] ἀληθεύσει [ἡ ψυχὴ] (1139 b 12 e sgg.) in corrispondenza al cui carattere d'attuazione puro l'anima «per lo più» dà in originaria custodia l'ente ogni volta dato preliminarmente in quanto *non-velato*. Per comprendere l'analisi aristotelica dei fenomeni suddetti, della loro varietà fenomenica, della diversa capacità costitutiva che in essi è data di attuare la custodia d'essere e infine del loro carattere in quanto ogni volta modalità concrete in cui si attua la vitalità fondamentale dell'apprendere in quanto tale (νοῦς, νοεῖν), è di fondamentale importanza la corretta interpretazione del senso di ἀληθές – ἀλήθεια. Parimenti soltanto la concezione fenomenologica del νοῦς rende chiara la connessione strutturale tra questi fenomeni.

Nel determinare il senso di «verità» ci si appella ad Aristotele come al testimone principale. Per lui la «verità» sarebbe qualcosa «che accade nel giudizio», più precisamente la «concordanza» del pensiero con l'oggetto. Al tempo stesso si comprende questo concetto di verità come il fondamento della cosiddetta «teoria del rispecchiamento» del conoscere. In Aristotele non v'è traccia di questo concetto di verità come «concordanza» né della concezione usuale del λόγος come giudizio valido e meno di ogni altra cosa della «teoria del rispecchiamento». Fare addirittura di lui – nell'apologetica contro un malcompreso «idealismo» – il testimone chiave a difesa del mostro gnoseologico del cosiddetto «realismo critico» significa fraintendere, rispetto alle sue fonti, il presente contesto fenomenico da cima a fondo.

Il senso di ἀληθές: esser-ci in quanto non-nascosto, ovvero in quanto esser-inteso in se stesso, non è in alcun modo attinto esplicitamente a partire dal «giudizio» e pertanto nemmeno in esso originariamente domiciliato e ad esso riferito. Ἀληθεύειν non vuol dire: «impadronirsi della verità»⁷⁷ bensì prendere in custodia in quanto non-velato l'ente inteso di volta in volta e inteso in quanto tale^{78, 79}.

L'αἴσθησις, l'*apprendere* nella «modalità» del sensibile, non viene detta «anche» vera solo nella *trasposizione* del «concetto di verità» ricavato a partire dal λόγος, ma essa è, secondo il suo autentico carattere intenzionale, ciò che in se stessa originariamente dà il suo verso-che intenzionale «in originale». Il suo senso è quello di «dare un oggettuale in quanto non-velato». Pertanto ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων αἰεί

ἀληθής (*De anima* Γ 3, 427 b 11 sgg.; cfr. cap. 3)⁸⁰. Si vede qui che l'espressione «verità» – «vero» rispetto alla situazione fenomenico-oggettuale intesa non dice più nulla. Viceversa «falsità» (ψεῦδος, ψευδές) si dà solamente là dove c'è «sintesi»: τὸ γὰρ ψεῦδος ἐν συνθέσει αἰεὶ (*De an.* Γ 6, 430 b 1 sgg.). Essa presuppone come condizione della sua possibilità un'altra struttura intenzionale del pensare l'oggetto, un accostarsi all'ente nel «riguardo» ad un altro essere-inteso. Lì dove l'ente non è inteso semplicemente in se stesso, bensì *in quanto* questo e quest'altro, in un carattere-di-«in quanto», l'apprendere è nel «come» del *mettere-insieme* e del *com-porre*. Nella misura in cui l'apprendere si attua (in quanto sensibile) nel modo dell'appellare-in-quanto e del discutere-in-quanto il suo oggetto (nel λέγειν), può essere che l'oggetto *vì* si dia *in quanto* qualcosa che esso non è. Ma la tendenza ad intendere l'oggettuale nell'«in quanto» è in generale quella che fonda la possibilità dello ψεῦδος (ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκόν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται (*De an.* Γ 3, 428b 1 sgg.). [ἢ αἰσθησις] διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος (ivi, 427 b 13 sgg.) – solo ciò che è appreso nel modo dell'esser-appellato rispetto ad un «in quanto» può darsi, *per* tale appellare, «come ciò che lo falsifica». L'«esser-vero» del λόγος dell'appellare si costituisce secondo il suo senso solo sulla deviazione che passa per lo ψεῦδος⁸¹. Il λόγος stesso deve esser assunto nel suo proprio carattere *intenzionale*: esso è ἀπόφανσις, appellare e discutere che intende muovendo dall'oggetto e lo costituisce a partire (ἀπό) da esso stesso. Corrispondentemente l'ἀποφαίνεσθαι va assunto come lasciar «apparire» per sé (medio) l'oggetto in quanto se stesso a partire da se stesso. Il che diventa rilevante per l'interpretazione della φαντασία.

Il λέγειν dà l'ente in se stesso, il che ora significa che *lo* dà nel suo non-velato «in-quanto-che-cosa», nella misura in cui non presenta solo un «che cosa» ingannevole, che si spaccia solo *in quanto* così. Lo ψεῦδος in quanto velarsi ha senso solo sul fondamento del significato, originariamente *non* riferito-al-λόγος, di ἀληθές: [δόξα] ψευδῆς ἐγίνετο, ὅτε λάθοι μεταπεσὼν τὸ πρᾶγμα (*De an.* Γ 3, 428 b 8 sgg.). Qui il *restare-nascosto*, l'esser-velato, vengono esplicitamente fissati come il senso di ψεῦδος e quindi, in modo determinante, di «verità». Aristotele vede l'esser-nascosto in se stesso positivo e non è un caso che il senso di «verità» per i Greci, per quel che concerne il suo senso – non soltanto grammaticalmente – sia caratterizzato *in senso privativo*. L'ente nel «come» delle sue possibili «determinatezze-in-quanto-che-cosa» non c'«è» semplicemente, esso è un «compito». E l'ente nel «come» del suo non-esser-velato, ὄν ὡς ἀληθές, è ciò che deve essere preso in custodia⁸² contro la possibile perdita. Questo è il senso delle ἐξεις, αἷς ἀληθεύει ἢ ψυχῇ; le più alte e autentiche delle quali sono σοφία e φρόνησις in quanto, nei rispettivi campi d'essere, tengono in custodia le ἀρχαί. Lo ὄν ὡς ἀληθές non è un essere o un campo d'essere proprio, né un ambito di validità dei «giudizi veri», ma l'ente in se stesso nel «come» (ὡς) del suo esserci in quanto non-velato⁸³. Esso è ἐν διανοίᾳ (ἐν τῇ ψυχῇ)⁸⁴ in quanto νοητόν, *nell'«intelletto»*⁸⁵ in quanto verso-che del suo apprendere (dell'apprendere che lo intende!)⁸⁶. Questa interpretazione di ἀληθές e ἀληθεύειν, che mette da parte una serie di difficoltà solo fittizie dell'interpretazione, viene concretamente documentata da un'analisi fenomenologica approfondita di *Met.* E 4; *De an.* Γ 5 sgg.; *De interpr.*; *Met.* Δ 29; soprattutto *Met.* Θ 10.

Il λόγος, il λέγειν, è la⁸⁷ modalità attuativa del νοεῖν⁸⁸ e in quanto tale un διανοεῖσθαι, un apprendere *de*-componente: una διαίρεσις; ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα (*De an.* Γ 6, 430 b 3 sgg.). Il parlare che appella e discute nel modo del determinare sintetico può anche esser chiamato in causa come scomporre, e-splicare.

Il νοεῖν ha il carattere fondamentale dell'apprendere. Il νοῦς è l'apprendere puro e semplice⁸⁹, ossia quello che originariamente dà, rende possibile un verso-che per un qualche orientato «commercio con» in generale. Esso è τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς (*De an.* Γ 5, 430 a 15). L'apprendere produce *tutto* come un poter-disporre e precisamente come la luce. Il νοῦς dà in generale visione, un qualcosa, un «ci». Il νοῦς, in quanto ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου nella sua attuazione concreta, in quanto ἐνεργεῖα – in quanto all'opera – la propria opera – cioè in quanto dà visione, è sempre tale *in* una modalità del concreto commercio con, in un organizzare, produrre, trattare, determinare. Nella misura in cui esso dà al commercio stesso la sua visione può anche esser caratterizzato come *illuminazione*-del-commercio che ha però il senso della custodia d'essere. L'elemento genuinamente oggettuale del νοῦς è quanto esso apprende ἄνευ λόγου, senza la modalità dell'appellarsi⁹⁰ a qualcosa rispetto alle sue «determinazioni-in-quanto-che-cosa» (οὐ τί κατὰ τινος, ivi, 430 b 28 sgg.; cfr. *Met.* Ζ 4⁹¹): gli ἀδιαίρετα, ciò che in se stesso non è percepibile scomposto, non ulteriormente esplicabile⁹². In quanto tale esso dà un oggettuale puramente in quanto tale nel suo non-velato «che-cosa», ed in quanto tale esso è «solamente vero»: ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαίρετων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος (ivi, 430 a 26 sgg.). Il «solamente» vuol dire qui: «assolutamente non ancora» nella possibilità dell'esser-falso e certo non del «non esser più» in questa possibilità. Il νοῦς dà ad ogni concreto discutere⁹³ il suo possibile intorno-a-che, che in ultima analisi non può divenir esso stesso accessibile solo nel discutere in quanto tale, bensì soltanto nell'ἐπαγωγή («induzione») – intesa però nel senso puramente letterale del termine, non nel senso di un riunire insieme che raccatta empiricamente ma come uno schietto e diretto condurre a..., lasciar-vedere di... Il νοῦς è αἴσθησις τις, un apprendere che di volta in volta fornisce anticipatamente in modo puro l'aspetto degli oggetti: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν (ivi, 432 a 2 sgg.). Come la mano ὄργανόν ἐστιν οργάνων (*ibidem*), cioè come un utensile perviene al suo autentico essere – al suo *produrre-opera* – solo nella mano, così l'*aspetto* degli oggetti *appare* solo attraverso il νοῦς e *nel* νοῦς come suo verso-che. Nella misura in cui ci si pone il compito di rendere esplicitamente accessibile un campo d'oggetto e questo non soltanto nel determinare teoretico, deve sin da principio esser disponibile in quanto non-velato l'«a-partire-da-che» (ἀρχή) del λέγειν. Dall'ἀρχή⁹⁴ quest'ultimo prende, guardando ad esso, il suo punto di partenza in modo tale che questo venga tenuto «d'occhio» come orientamento fondamentale costante. Queste ἀρχαί vengono, in quanto non-velate, prese in custodia esplicitamente nella ἐπαγωγή τῶν ἀρχῶν ἐπαγωγή (cfr. 1139 b 31); λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν (1141 a 7 sgg.). In questo dare-alla-custodia le ἀρχαί ogni volta corrispondenti all'ambito d'essere risiede la più alta ed autentica prestazione del νοῦς: μάλιστα ἀληθεύει; le modalità attuative concrete di questa autentica custodia d'essere sono σοφία e φρόνησις.

Il comprendere puramente osservativo porta in custodia l'ente che insieme al suo «a-partire-da-che» è nel modo in cui è sempre e necessariamente quello che è; il guardar-si intorno che discute e si prende cura, invece, un ente che in se stesso e nel suo «a-partire-da-che» *può essere diversamente*.

Entrambe le modalità di custodia maturano nel tempo μετὰ λόγου, nella modalità attuativa dell'esplicazione discorsiva. Questo è loro costitutivo nella misura in cui prendono in vista le ἀρχαί non in quanto fatti per sé isolati bensì *in quanto tali*, il che però vuol dire nel loro senso più proprio in quanto ἀρχαί-*per*. Anche il per-che viene in custodia come loro per-che, che deve essere determinato. Il λόγος è un ὀρθὸς λόγος. Il discutere è tale in una *assunzione-di-orientamento* originariamente

determinata, esso ha ogni volta il suo «termine» stabilito, dal quale dipende il senso della modalità di custodia ogni volta corrispondente alla sua esplicazione illuminante. La φρόνησις porta in custodia il verso-che del commercio della vita umana con se stessa e il «come» di questo commercio nel suo proprio essere. Questo commercio è la *πρῶξις*; l'agir-si nel come dell'avere a che fare non produttivo, bensì sempre e solo precisamente *agente*. La φρόνησις è quell'illuminazione del commercio che contribuisce a far maturare nel tempo la vita nel suo *essere*.

L'interpretazione concreta⁹⁵ mostra in che modo si costituisce nella φρόνησις questo ente, il *καιρός*. Il trattare che agisce prendendosi cura è sempre concreto nel «come» del commercio che si prende cura del mondo. La φρόνησις rende accessibile la condizione di chi agisce tenendo fermo lo *οὐ ἔνεκα*, “il motivo per cui”, mettendo a disposizione l'a-che esattamente determinato, cogliendo l'«ora» e indicando il «come». Essa è diretta all'*ἔσχατον*, l'estremo in cui di volta in volta si acuisce la situazione concreta vista in modo determinato. In quanto discute e prevedentemente riflette la φρόνησις è possibile solo perché è primariamente una *αἴσθησις*, una valutazione assolutamente semplice dell'attimo. In quanto l'ente che si fa disponibile in modo non-velato nell'*ἀληθεύειν* della φρόνησις, il *πρακτόν* è qualcosa che è in quanto *non ancora* l'esser questo e quest'altro. In quanto «non ancora questo e quest'altro» e precisamente in quanto verso-che di un prendersi cura, esso è nel contempo *già* questo e quest'altro in quanto verso-che di una concreta disponibilità al commercio la cui illuminazione costitutiva è costituita dalla φρόνησις. Il «non-ancora» e il «già» vanno compresi nella loro «unità», vale a dire a partire da una datità originaria della quale il «non-ancora» e il «già» sono espliciti determinati. Determinati perché l'oggettuale vi è posto in un determinato aspetto di movimento. La categoria degli espliciti suddetti è il concetto di *στέρησις*. In essa ha il suo radicamento storico-spirituale la dialettica hegeliana.

La *ἀλήθεια πρακτική* non è altro che l'attimo, svelato di volta in volta nella sua pienezza, della vita fattuale nel «come» del decisivo esser-pronta al commercio con se stessa, e questo all'interno di un riferimento fattuale del prendersi cura al mondo che precisamente si fa incontro. La φρόνησις è *prescrittiva* (*epitaktisch*), essa dà l'ente nel carattere di ciò di cui ci si deve prendere cura, porta e trattiene in questo riguardo ogni determinatezza d'attimo, di volta in volta il «come», l'a-che, il fino a che punto e il perchè. In quanto illuminazione prescrittiva essa porta il commercio nel contegno fondamentale dell'esser pronti a..., liberi per... Il verso-che che qui è inteso, l'ente dell'attimo, sta nel riguardo della significatività per..., della possibilità del prendersene cura, di ciò che è da sbrigare adesso. La φρόνησις è un considerare *κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος* (1142 b 32 sgg.)⁹⁶. In quanto è la modalità di custodia autentica della pienezza dell'attimo, la circospezione trattiene in senso autentico nella custodia genuina il motivo-per-cui dell'agire, la sua *ἀρχή*⁹⁷. La φρόνησις⁹⁸ è ciò che è sempre e soltanto nel concreto esser riferita all'attimo, essa c'è nell'esser-visto e nell'esser-afferrato, nell'attimo e per l'attimo.

Nel contempo l'interpretazione caratterizza concretamente il metodo con cui Aristotele spiega il fenomeno della φρόνησις: nel comparare e nel separare descrittivi e precisamente secondo i diversi riguardi fenomenici dell'esser-riferito a, del verso-che del riferimento, del «come» dell'attuazione. La descrizione si attua sempre confrontando tra loro le diverse *ἔξεις*. Particolarmente istruttiva a questo scopo è l'analisi della *εὐβουλία*, la modalità in cui concretamente si attua il *λέγειν* immanente alla φρόνησις. Essa porta nello sguardo avveduto il «come» del mettersi-all'opera commisurato e finalizzato a partire dall'attimo stesso.

Ma l'interpretazione non si limita a mettere in rilievo l'ente che la φρόνησις porta in custodia insieme al suo carattere d'essere; al tempo stesso essa guadagna una prima comprensione del carattere d'essere che la φρόνησις possiede *in se stessa*. La φρόνησις è ἔξις, un «come» si dispone della custodia dell'essere. In quanto ἔξις essa è tuttavia un γινόμενον τῆς ψυχῆς, qualcosa che matura temporalmente nella vita stessa in quanto sua possibilità propria e la conduce in una condizione determinata – che in un certo modo la mette in-condizione. Così nella φρόνησις è indicato proprio un *raddoppiamento* del riguardo in cui sono posti l'uomo e l'essere della vita che diventa decisivo per il destino storico-spirituale dell'esplicazione categoriale del senso d'essere della fatticità. Nella circospezione la vita c'è nel concreto «come» di un con-che del commercio. L'essere di questo con-che, tuttavia, – e questo è già decisivo – *non è per questo* caratterizzato ontologicamente *in modo positivo*, bensì soltanto formalmente come ciò «che può anche essere diversamente», che «non è necessariamente e sempre» come è. Questa caratterizzazione ontologica si attua contrapponendo *negativamente* questo essere ad un altro e *autentico* essere. Quest'ultimo, d'altro canto, per il suo carattere fondamentale non è ricavato dall'esplicazione dell'essere della vita umana in quanto tale, bensì deriva nella sua struttura categoriale da una *radicalizzazione ontologica, attuata in un determinato modo, dell'idea dell'ente-mosso*⁹⁹. Per quest'ultimo e per le possibili messe in evidenza della sua struttura di senso è portato nel pre-possesso, in quanto esemplare, il movimento del *produrre*. Essere è *esser-terminato*, quell'essere in cui il movimento è giunto al *suo termine*. L'essere della vita è visto come motilità che ha termine in se stessa ed è precisamente tale quando la vita umana, riguardo alla sua possibilità di movimento più propria, quella dell'apprendere puro, è giunta al suo termine. Questa motilità è nella σοφία in quanto ἔξις¹⁰⁰. Secondo il *suo* carattere intenzionale il comprendere puro non è che porti in custodia la vita umana nel «come» del suo essere fattuale; la σοφία non ha per nulla la vita come suo verso-che intenzionale, anzi la vita è un ente che è proprio per il fatto che può essere ogni volta diversamente. L'essere della vita deve esser visto soltanto *nella maturazione temporale pura* della σοφία in quanto tale e per la motilità *autentica* di cui essa dispone. In quanto apprendere puro il νοῦς è allora *in primo luogo* nella sua motilità genuina quando ha deposto qualsiasi prendersi cura *che organizza* e apprende *soltanto*; *in secondo luogo*, in quanto siffatto apprendere esso è *la* motilità che, giunta al suo termine quando ha in vista ciò che può essere appreso in modo puro, non solo non cessa, bensì proprio allora e solo allora – *in quanto* giunta a termine – è *movimento*.

Ogni movimento è – in quanto βάδισις εἰς τέλος¹⁰¹ – essere in cammino verso – secondo il suo senso un non aver ancora raggiunto il suo verso-che; esso consiste proprio nel dirigersi: imparare, andare, edificare; nel suo carattere d'essere l'andare è per principio diverso dall'essere-andato: ἔτερον καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν (*Met.* Θ 6, 1048 b 32 sgg.). Viceversa l'aver-visto è *contemporaneo* al vedere; egli ha visto soltanto – nella visione – nella misura in cui appunto vede, ha appreso proprio nell'atto di apprendere νοεῖ καὶ νενόηκεν (*ivi*, b 34). Questa motilità è l'essere nella maturazione temporale che custodisce come custodia che matura nel tempo (ἅμα τὸ αὐτό, *ivi*, b 33; cfr. *Met.* Θ 6). All'idea suprema della motilità pura si attaglia soltanto la νόησις in quanto puro θεωρεῖν. L'essere autentico dell'uomo matura nel tempo attuando puramente la σοφία come indugiare dell'apprensione pura, che ha tempo (σχολή) ed è esente da preoccupazioni, presso le ἀρχαί di ciò che è sempre. Il carattere d'essere della ἔξις e quindi della ἀρετή, vale a dire la struttura ontologica dell'essere-uomo, diviene comprensibile a partire dall'ontologia dell'ente nel «come»

di una determinata motilità e dalla radicalizzazione ontologica dell'idea *di questa* motilità.

Metaphysica A 1 e 2

L'interpretazione di questi due capitoli mette in evidenza, rispetto al problema-guida della fatticità, *tre cose*.

(1) La struttura fenomenica del commercio osservativo, che determina connessioni-causali (ἐπιστήμη) secondo il suo verso-che e riferimento intenzionali; la struttura fenomenica della maturazione temporale più elevata possibile di questo commercio, il comprendere autenticamente osservativo (σοφία) in quanto portare-incustodia le ἀρχαί. A partire da qui si fa da principio visibile la concreta ricerca-di-ἀρχή nel senso in cui va intesa la «fisica» secondo la *delimitazione del suo oggetto* delineata a partire dall'idea di un comprendere puro, secondo la sua *impostazione* (nella specifica fondazione *critica*) e secondo il metodo dell'esplicazione categoriale.

(2) La *via* sulla quale Aristotele guadagna in generale l'accesso al fenomeno del comprendere puro e il modo di interpretazione di questo stesso; entrambi caratterizzano il senso fondamentale della «filosofia».

(3) Il carattere d'essere della σοφία in quanto tale e la sua prestazione costitutiva per l'essere della vita umana.

I tre aspetti della considerazione dipendono l'uno dall'altro precisamente in modo tale che la struttura del comprendere puro diviene comprensibile solo a partire dal suo radicamento essenziale nella vita fattuale e dalla modalità della sua *genesì in questa*. L'interpretazione ha pertanto il suo autentico centro di gravità nella attestazione di ciò che viene detto al punto (2).

Ci si chiede: come è presente *in partenza* ciò che Aristotele caratterizza come ricerca? Dove e in quanto che cosa esso si riscontra? Come ci arriva Aristotele e come vi si rapporta? Aristotele assume dalla vita fattuale, dalla modalità del suo proprio parlare corrente, il discorso sul σοφώτερον – essere più comprendente di, ossia si attiene alle *assunzioni* fattuali in cui la vita interpreta le sue proprie modalità di commercio, ἐμπειρία e τέχνη: οἰόμεθα, ὑπολαμβάνομεν, νομίζομεν, ἠγούμεθα. Egli le imposta secondo un'espressione *comparativa* in cui si chiarisce a che cosa punta la vita quando chiama in causa qualcosa come un σοφώτερον: al μάλλον εἰδέναι, al «di più» nell'osservare. La vita fattuale si preoccupa di sviluppare il suo commercio, anche e proprio originariamente quello operativo, produttivo, in uno tale che per se stesso disponga sempre di un «di più» da osservare rispetto a quello inizialmente dato. In questo «di più» dell'osservazione si fa visibile l'«aspetto» del con-che del commercio e precisamente non come oggetto del determinare teoretico bensì come verso-che del prendersi cura organizzativo. L'«aspetto» (per esempio di una malattia) possiede un carattere-di-perché (αἴτιον) per il prendersi cura ordinariamente operativo (ιατρεῦειν: «trattare medicalmente»). Il perché possiede un senso originariamente «pratico».

Nella sua tendenza al «di più» dell'osservazione la vita fattuale arriva ad abbandonare la cura per l'operare. Il con-che del commercio operativo diventa il verso-che del *mero* osservare. L'aspetto viene riguardato ed esplicito in riferimento alle sue correlazioni-di-perché, che determinano il «cosa» dell'oggetto in se stesso. La tendenza dell'aver cura si è trasposta nell'osservare in quanto tale. Questo diventa sempre più un commercio autosufficiente e in quanto tale il verso-che di una preoccupazione (*Besorgnis*) autonoma.

Nell'interpretazione del senso del «di più» di osservazione, che la vita fattuale *stessa fornisce anticipatamente*, c'è la direzione al σοφώτερον¹⁰². Aristotele segue la vita fattuale nel suo più proprio orientamento interpretativo prendendo ancora una volta da questa stessa le assunzioni in base alle quali la vita chiama un uomo σοφός¹⁰³, colui che comprende autenticamente. L'interpretazione di queste modalità dell'appellare dà come risultato il corrispondente senso della σοφία: colui che autenticamente comprende si cura dei *riguardi ultimi* in cui l'ente viene condotto in se stesso ad una possibile determinazione. Questi riguardi hanno come loro verso-che i primi «a-partire-da-cui» in riferimento ai quali l'ente deve essere da principio disvelato se deve essere portato in adeguata custodia nel concreto appellare e discutere che determinano la ricerca. Aristotele perviene dunque al senso della «filosofia» *mediante l'interpretazione di una motilità fattuale del curare rispetto alla sua tendenza ultima*. Questo commercio puramente osservativo si dimostra però tale che nel suo verso-che non vede più, insieme, la vita in cui esso è. Nella misura in cui questo commercio, in quanto puro comprendere, porta comunque a maturazione la vita nel tempo, lo fa attraverso la sua motilità in quanto tale.

Il comprendere puro ha la sua possibilità attuativa concreta nell'esser libero dalle preoccupazioni del commercio operativo; questa possibilità è il «come» in cui la vita si *trattiene* in una delle sue tendenze fondamentali. Il θεωρεῖν è la motilità più pura di cui la vita dispone. In forza di ciò esso è qualcosa di «divino». L'idea del divino non si è però sviluppata in Aristotele nell'esplicazione di un oggettuale divenuto accessibile nell'esperienza religiosa fondamentale; il θεῖον è piuttosto l'espressione del carattere d'essere *sommo* che risulta dalla radicalizzazione ontologica dell'idea dell'ente-mosso. Il θεωρεῖν è θεῖον¹⁰⁴ soltanto *perché* è un tale apprendere riguardo al suo carattere d'essere, ossia in quanto *soddisfa nel modo più puro* la sua motilità, *l'idea dell'essere-mosso in quanto tale*. Questo ente *deve* essere puro apprendere, cioè esser libero da *ogni* riferimento *emozionale* al suo verso-che. Il «divino» non può essere invidioso non perché esso sia il bene e l'amore assoluti, bensì perché in generale, nel suo essere in quanto pura motilità, non può né odiare né amare.

Ciò però significa che il *pre-possesso* decisivo dell'essere, l'ente in movimento, e la particolare esplicazione ontologica *di questo* ente sono le fonti motivazionali delle strutture ontologiche che in seguito determineranno in modo decisivo l'essere divino in senso specificamente cristiano (*actus purus*), la vita intradivina (trinità) e quindi al tempo stesso la relazione d'essere tra Dio e l'uomo e il senso d'essere dell'uomo stesso. La teologia cristiana, la «speculazione» filosofica che sta sotto il suo influsso e l'antropologia che in tali contesti sempre si sviluppa *si esprimono in categorie prese a prestito, estranee al loro proprio campo d'essere*.

Che ciononostante proprio l'ontologia aristotelica dello psichico contribuisse a far maturare temporalmente, all'interno del mondo cristiano della vita, un'interpretazione dell'essere della vita ricca e di ampia portata, dipende dal fatto che insieme all'aspetto di movimento e proprio tramite esso giunse in vista il decisivo carattere fenomenico dell'intenzionalità e si consolidò con ciò un determinato orientamento visivo.

Physica A – E¹⁰⁵

Il fenomeno del movimento viene condotto alla sua esplicazione categoriale dal punto di vista ontologico *nella* ricerca che ci è tramandata sotto il titolo di «Fisica». A partire dalla motilità fenomenica di questa stessa ricerca l'interpretazione deve

mostrare: l'esperienza fondamentale in essa operante, che è il modo in cui è dato preliminarmente l'oggetto (del θεωρεῖν)¹⁰⁶ e ancora i riguardi in cui viene posto questo oggetto e gli espliciti che si sviluppano nell'analisi che in tal modo svolge la sua considerazione.

La ricerca viene caratterizzata come ricerca-sulla-κίνησις¹⁰⁷; essa deve condurre in custodia gli «a-partire-da-che» (ἀρχή¹⁰⁸) muovendo dai quali viene visto il κινούμενον. Queste stesse ἀρχαί debbono tuttavia, nella misura in cui debbono poter pervenire alla prestazione corrispondente al loro senso, esser attinte proprio dal contenuto fenomenico fattuale (*Sachgehalt*) dell'oggettuale. Le ἀρχαί dell'ente *non ci* sono per il commercio che organizza prendendosi cura e per la sua circospezione; l'apprensione vive in altri riguardi, quelli orientati al mondo del commercio che si incontra immediatamente. Nella prospettiva del commercio che si prende cura della vita fattuale gli «a-partire-da-che» dell'ente in quanto tale sono nascosti. In *Phys.* A 1 e in generale nell'impostazione problematica della «Fisica» come ricerca si mostra in opera il senso originario del «concetto di verità».

La ricerca-di-ἀρχή è *ricerca-di-accesso*. In quanto tale essa deve (1) assicurare il *pre-possesso*, ossia portare allo sguardo il campo d'oggetto tematico nel «come» del carattere fenomenico fondamentale della sua oggettualità; (2) sviluppare il *pre-concetto* (*Vorgriff*), ossia apprestare i riguardi in cui deve mantenersi l'attuazione dell'esplicazione del campo d'essere. L'*impostazione* della ricerca è *critica* e precisamente critica di principio. L'interpretazione fa capire perché tale ricerca d'accesso debba assumere necessariamente un'impostazione critica: ogni ricerca si muove in un determinato grado di interpretatività preliminarmente data della vita e di modalità, date altrettanto preliminarmente, di discutere il mondo. Nella fatticità propria c'è, in quanto vi è all'opera, il «come» in cui già i «fisici antichi» hanno visto, chiamato in causa e discusso la «natura».

La questione critica della ricerca-di-ἀρχή relativa all'epoca precedente deve suonare pertanto: ha essa portato nel pre-possesso l'ente inteso in quanto κινούμενον¹⁰⁹ in modo che il suo decisivo carattere fenomenico-oggettuale, che la ricerca precedente nelle sue modalità di appello intende sempre in qualche modo¹¹⁰ – il movimento – giungesse alla custodia e all'esplicazione originarie? O invece la modalità di accesso della ricerca tradizionale all'ambito d'essere in questione è tale che quest'ultimo¹¹¹ si muove sin dall'inizio in «teorie» e assunzioni di principio che non solo non sono attinte da tale ambito ma impediscono proprio l'accesso ad esso?

In questa impostazione problematica sta il senso dell'atteggiamento critico di Aristotele. La sua critica è assolutamente positiva e si basa esplicitamente sulla seguente esperienza fondamentale decisiva: noi poniamo a priori¹¹² che si dia un ente in movimento. A questo ente in tale «come» si accede puramente nella ἐπαγωγή. Il primo libro della *Fisica* presenta un impianto eccezionalmente rigido e il primo stadio della critica, quello relativo agli Eleati, si può capire soltanto partendo dal compito concreto della ricerca d'accesso e dalla sua necessaria impostazione critica.

È pur vero che gli Eleati non rientrano – secondo quanto nota esplicitamente Aristotele – «autenticamente» nel tema della critica. Il loro pre-concetto, la loro teoria dell'essere, è tale da ostruire per principio l'accesso all'ente in quanto ente mosso (dunque alla stessa κίνησις¹¹³). Gli Eleati non si mettono in condizione di vedere il fenomeno fondamentale dell'ambito oggettuale che sta a tema della ricerca, il movimento, né di lasciarsi preliminarmente fornire da esso gli orientamenti decisivi del domandare e determinare concreti.

Aristotele, tuttavia, non è che tiri in ballo gli Eleati, a dispetto del loro «non-

rientrare nella critica», come pensava Bonitz¹¹⁴, per avere un facile oggetto di confutazione, ma *per assicurare in questa critica il campo visivo decisivo per tutta la problematica ulteriore*: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι [*Phys.* A 2, 185 a 12 sgg.]¹¹⁵. Aristotele mostra che ciò che è a tema della ricerca, il φύσει ὄν¹¹⁶ è, in quanto oggetto di ἐπιστήμη, oggetto appellato e discusso, un ὄν λεγόμενον (*Phys.* A 2 e 3)¹¹⁷. Questo ente deve essere impostato a priori nella struttura ontologica prefigurata dal fatto che esso è fondamentalmente un «verso-che» dell'appellare e del discutere, cioè è inteso nel «come» dei «caratteri-di-in-quanto». L'ente è categorialmente sempre «questo» qualcosa *in quanto* così e così, il che vuol dire: il senso dell'essere è per principio *molteplice* (plurivoco). Nel senso dell'ὄν λεγόμενον¹¹⁸ è indicato a priori il fatto che ogni appellato è qualcosa *in quanto* qualcosa. L'idea dell'ἀρχή, dell'a partire «da-che» *per* qualcosa, il riferimento-*a* in quanto riguardo-*per*, diviene in generale categorialmente impossibile se l'essere non è articolato, secondo il suo senso, in modo molteplice, se la scienza della *physis* si accosta al suo campo oggettuale con la tesi ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν [*Phys.* A 2, 184 b 26]¹¹⁹.

Una considerazione di passaggio, nella forma di un'interpretazione delle connessioni ontologiche decisive del poema didascalico di Parmenide mostra in che modo questi abbia per la prima volta avuto in vista l'essere dell'ente, ma che esso tuttavia, detto in termini ontologici, rimase allo stadio di questa prima «impressione ontologica». Con questa prima, ma decisiva, visione il vedere ontologico fu anche già al proprio termine. L'idea che tutto sia nel «come» dell'esser-oggetto¹²⁰ divenne una tesi che riguardava l'ambito delle cose in un modo tale che questo esser-oggetto venne inteso in generale esso stesso «realmente» come l'essere che è, a partire dal quale ci si decise per una separazione negativa rispetto alle altre determinazioni d'essere. Il νοεῖν come intendere puro e semplice e il λέγειν¹²¹, l'appellare, sono visti per la prima volta contemporaneamente e precisamente in uno con l'essere. Questa φύσις¹²² rimane tuttavia inesplicitata nelle sue prime, decisive, strutture fenomeniche fondamentali.

Il primo stadio della critica vuol far vedere che la ricerca-di-ἀρχή, nella misura in cui intende guadagnare in generale l'ambito fattuale (*Sachgebiet*) preliminarmente dato e i suoi riguardi in riferimento al fenomeno fondamentale del movimento, deve esaminare a fondo la costituzione ontologica di questo ambito. È solo una conseguenza interna alla sua impostazione problematica il fatto che Aristotele nel contesto della critica agli Eleati si imbatta nel problema del λέγειν/λόγος¹²³, della determinazione puramente esplicativa di un oggettuale nel che-cosa della sua essenzialità. Questo oggettuale è il fenomeno del movimento che qui deve essere spiegato.

A partire dal primo stadio della critica, quello che assicura in generale il campo visivo, l'interpretazione mostra in che modo Aristotele interroghi le opinioni e le spiegazioni degli «antichi filosofi della natura» chiedendosi fino a che punto essi lascino parlare il fenomeno del movimento a partire da questo stesso e come in realtà ne siano stati sempre, a livello esplicativo, impediti all'origine da teorie preconcette sul senso dell'essere. Attraverso questa interpretazione si capisce come dietro la domanda apparentemente formalistica su *quante* e quali ἀρχαί siano da porre rispetto ai φύσει ὄντα si celi *la questione*: fino a che punto è genuinamente esplicito e visto di volta in volta il movimento in se stesso? Se lo è, allora esiste necessariamente *più di un* «a-partire-da-che» della sua struttura categoriale e altrettanto necessariamente *non più di tre*. L'esplicazione positiva del fenomeno, e questo anzitutto nel solo quadro della problematica-di-ἀρχή¹²⁴ già impostata, Aristotele la dà nel cap. 3; i capitoli precedenti sono da *riguardare* a partire da questo. Nelle spiegazioni del capitolo 7 emerge la «categoria fondamentale» della ποίησις¹²⁵ che domina l'onto-

logia aristotelica, il che però significa che essa emerge dall'esplicazione di un determinato appellare di una motilità vista in modo altrettanto determinato. Caratteristicamente, il «divenire della statua a partire dal metallo informe» (nella motilità pratica della *produzione*) ricopre, nella problematica orientata sulla κίνησις¹²⁶, il ruolo di esempio guida¹²⁷.

Nel II libro della «Fisica» la problematica-di-κίνησις¹²⁸ viene impostata muovendo da un altro orientamento visivo. Ci si chiede quali possibilità dell'esser-*interrogato* teoreticamente (διὰ τί, cfr. *Met. Z* 17, *Anal. post. B* 1¹²⁹ – perché) siano motivate nel contenuto oggettuale della φύσις¹³⁰ e nella sua struttura categoriale fondamentale. L'interpretazione mostra in che modo le «quattro cause» derivino dalla già caratterizzata problematica ontologica. Nel contempo, tuttavia, il libro ha un'importanza decisiva (capp. 4-6) per il problema della fatticità in quanto tale. Vi si mostra come Aristotele, sotto il titolo di τύχη, αὐτόματον¹³¹ (che nel loro significato autentico sono assolutamente intraducibili) spieghi dal punto di vista ontologico la motilità «storica» della vita fattuale, la motilità di «ciò che a qualcuno quotidianamente capita e può capitare». Queste analisi ontologiche restano fino ad oggi non soltanto ineguagliate, ma per nulla comprese e valorizzate in quanto tali. Le si assume come un'appendice scomoda e non ulteriormente sfruttabile per la determinazione delle «cause autentiche», le quali si dimostrano chiaramente *condizionate* dalla particolare impostazione problematica.

Nel III libro Aristotele imposta l'analisi autenticamente tematica del fenomeno del movimento. L'interpretazione di questo libro (soprattutto dei capp. 1-3), che deve lottare contro difficoltà testuali quasi insormontabili (già Simplicio¹³² 395, 20 sgg. se ne lamenta), può venir esposta solamente all'interno di un contesto concreto. Decisivo per Aristotele è mostrare che con le categorie finora messe a disposizione e tramandate dall'ontologia di essere e non-essere – esser-altro – esser-diverso – non è fundamentalmente possibile cogliere in senso categoriale il fenomeno del movimento. Il fenomeno fornisce a partire da se stesso le strutture per loro conto ultime e originarie: δύναμις, il poter-disporre-di ogni volta determinato, ἐνέργεια, l'assumere nell'impiego gen[ui]no¹³³ questa possibilità di disporre e ἐντελέχεια, il mantenere in custodia nell'impiego questa possibilità.

[Sulla seconda parte delle ricerche: Interpretazione di *Metaphysica Z, H, Θ*]

La seconda parte delle indagini ha il centro di gravità dell'interpretazione in *Met. Z, H, Θ*. Vi si mostra in che modo Aristotele, mediante un'esplicazione condotta in modo determinato di ciò che viene appellato in quanto tale nel λέγειν determinato¹³⁴, che ha nel contempo, conformemente al pre-possesso, l'aspetto di ciò che in un qualche modo è mosso, è scaturito da un movimento (ποιοῦμενον)¹³⁵, sviluppa la problematica fondamentale dell'essenzialità e a partire da questa perviene alla conformazione ontologica delle «categorie» δύναμις – ἐνέργεια, che insieme alle categorie aristoteliche in senso stretto sono costitutive per l'essere dell'«ente».

In questo orizzonte ontologico viene collocata quindi l'«etica» come l'esplicazione dell'ente in quanto essere-uomo, vita umana, motilità della vita. Ciò vien fatto in modo che anzitutto viene interpretato il *De anima* in riferimento alla sua costituzione logico-ontologica e precisamente sull'ampia base dell'esplicazione del campo d'essere della *vita* come campo d'essere di una motilità determinata (interpretazione del *De motu animalium*). Vien fatto vedere in che modo giunga in vista

l'«intenzionalità» e precisamente in quanto intenzionalità «obiettiva», un «come»¹³⁶ della motilità della vita illuminata in qualche modo «noeticamente» nel suo commercio. L'ente nell'aspetto fondamentale dell'essere-mosso – del «mirare-a-qualcosa» – è il pre-possesso, condizione per rilevare l'intenzionalità nella forma in cui essa si fa esplicita in Aristotele e rende per parte sua visibile il carattere fondamentale del θεωρεῖν¹³⁷. Solo così viene disposta la base motivazionale concreta a partire dalla quale diviene comprensibile lo stadio ultimo della problematica ontologica e logica raggiunto da Aristotele. A queste problematiche nel loro radicamento si rinvia tramite l'interpretazione di *Met. A*, I¹³⁸, del *De interpretatione* e degli *Analitici*. A partire da qui si chiarisce in che modo l'ontologia determinata di un determinato campo d'essere e la logica di un determinato appellare, seguendo l'inclinazione a scadere dell'interpretare divennero l'ontologia e la logica nella forma in cui non solo hanno dominato in modo decisivo la loro propria storia, ma la storia stessa dello spirito, cioè la storia dell'esistenza.

Né l'origine delle «categorie» risiede nel λέγειν¹³⁹ in quanto tale, né le categorie sono desunte dalle «cose»; esse sono le modalità fondamentali di un determinato appellare del campo d'oggetto determinato, mantenuto nel pre-possesso *in modo conforme all'aspetto*, degli oggetti di commercio di cui ci si può prendere cura nell'operare. In quanto tali esse sono le «radici» conformi al senso dei caratteri-di-inquanto in cui ci si può appellare a questo oggettuale. Sviluppandosi *dal* che-cosa oggettuale e *per* questo, insieme allo ὄν δυνάμει¹⁴⁰ esse sono costitutive per l'essere degli oggetti-del-«fare» (ποιούμενα)¹⁴¹. Lo ὄν ὡς ἀληθές in quanto carattere dell'ente, in quanto «come» dell'essere che c'è come in se stesso non-velato, non è al contrario costitutivo per lo ὄν eppure è il κυρίως ὄν¹⁴², quello decisivo, che funge da guida per quel che riguarda l'accesso all'ente nel modo del puro apprendere e del determinare esplicativo. Quanto poco è costitutivo per l'ente lo ὄν ὡς ἀληθές, tanto poco lo è quello κατὰ συμβεβηκός¹⁴³, l'essere nel modo della con-tingenza (*Mithaftigkeit*). Infatti il senso per “essere” è originariamente *esser-prodotto*. Questo ente, in ciò che esso è, c'è originariamente soltanto per il commercio che lo produce e già non più in quello che lo utilizza, nella misura in cui questo può assumere l'oggetto approntato in diversi riguardi, non più originari, del curare.

L'essere della casa è l'essere in quanto esser-realizzato (ποιούμενον)¹⁴⁴, il senso di «essere» è dunque un senso *totalmente determinato*, non quello vago e indifferente della realtà in generale, e l'essere è relativo alla produzione, ossia alla circospezione (il procedere) che illumina *questo* commercio. In conseguenza di questo senso, archetipicamente impostato, di essere autentico, *le* modalità in cui vengono incontrati e appaiono gli oggetti del commercio, che danno gli oggetti nella loro integrale significatività mondano-ambientale, risultano l'essere-ben-illuminata, l'essere-ben-situata, l'esser-bella e l'esser-comoda della casa *soltanto in modo con-tingente* e come un ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος (*Met. E 2*, 1026 b 21)¹⁴⁵. Il fatto che però Aristotele in questo modo riesca a mettere in evidenza la con-tingenza come senso d'essere autonomo è al contempo l'espressione più forte del fatto che il mondo-circostante è assunto come integralmente esperito, il con-tingente è visto solo perché già interpretato ontologicamente, mediante il suo termine, sul filo conduttore di un senso d'essere determinato e conformato in modo decisivo. Questo stesso senso ha la sua provenienza dal mondo-circostante originariamente dato e tuttavia perde già nello stesso Aristotele, sotto il peso dell'ontologia così configurata, il suo senso di provenienza scadendo, nel corso del successivo sviluppo della ricerca ontologica, nell'indeterminata mediocrità semantica della “realtà” e dell’“effettualità” come ciò a cui esso

assegna quindi l'impostazione della problematica gnoseologica, per quanto l'«oggettività» sviluppatasi sempre e solo da esso della determinazione teoretica dell'oggetto come «natura» non diventi il senso d'essere che guida la problematica.

¹ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, hrsg. v. H.-U. Lessing, in «Dilthey-Jahrbuch» 6/1989, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 235-269.

² Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, hrsg. v. G. Neumann, Reclam, Stuttgart 2003.

³ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (Herbst 1922)*, in M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1922, *Gesamtausgabe* Bd. 62, Klostermann, Frankfurt am Main 2005, pp. 341 - 419, hrsg. v. G. Neumann.

⁴ Cfr. H.-U. Lessing, *Postfazione del curatore* a M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in «Dilthey-Jahrbuch» 6/1989, cit., p. 274: «Una edizione critica definitiva di questo testo, che dovrà tener conto anche dei materiali aggiuntivi, resta riservata alla *Gesamtausgabe*».

⁵ [Il motto è un'aggiunta manoscritta a pagina 1 del dattiloscritto, dopo il titolo].

⁶ [Foglio manoscritto usato come copertina, redatto probabilmente dopo la revisione dell'intero testo].

⁷ [Entrambi i paragrafi sono aggiunte manoscritte al margine superiore della pag. 1 del dattiloscritto].

⁸ [Inizio della redazione dattiloscritta].

⁹ [Ag. Ms. al margine sinistro]: Carattere d'essere dell'interpretazione! – Matura nel tempo l'esser-*così* – Come. [Interpretazione] è: aver già colto l'esser-*storico*!

¹⁰ [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: Primario è: *possesso visivo* – Predeterminazione di *ciò che* in generale deve essere interpretato, *che cosa* è, da prendere *in quanto che cosa*. Ontologia (in che senso) della *vita*, [dell']ente – in quanto conformata in che modo, in che modo presente e in quanto che cosa accessibile?

¹¹ [Ag. Ms. a fine paragrafo]: Lo sviluppo della situazione ermeneutica è il *cogliere* le «condizioni» e i «presupposti» fattuali della ricerca filosofica. Presupposti autentici, che non ci sono per essere «ammessi», con «rincrescimento» e «obbligati dalla necessità», come fenomeni di imperfezione, bensì per essere *vissuti*; il che però non significa lasciarli correre «inconsciamente», scansarli via, bensì *coglierli* in quanto *tali*, il che però vuol dire lanciarsi nello *storico*.

¹² [Agg. Mss. a fine paragrafo]: (Cfr. Mss. Hm., pp. 43-98) [Non è stato possibile identificare questo manoscritto sull'ermeneutica]

L'insensibilità e la trascuratezza per la propria (e quindi spesso confusa e decisa per caso) situazione ermeneutica vengono interpretate come assenza di pregiudizi.

¹³ [Ag. Ms. sopra l'inizio della riga]: Non *contemplare a bocca aperta* pensieri che altri hanno pensato!

¹⁴ [Ag. Ms. al margine superiore con doppio rinvio al testo]: «*Tradizione*»: proprio il non storico; non presente nel suo passato come ciò che essa è, ovvero come l'altro da sè e come contraccolpo sul presente – bensì come presente non-deciso nell'indifferente e medio «innanzitutto». Nella tradizione nessun passato appropriato (né situazione ermeneutica né il contenuto oggettuale del passato).

¹⁵ [Ag. St. sopra «poter»].

¹⁶ [Ag. St. sopra i puntini di sospensione]: essa sarebbe certa [?] a sufficienza.

¹⁷ [Ag. Ms. al margine inferiore]: Sì «*fa*» storia! invece di «*esser*»! Non la si è perché è «bello», «spiritualmente potente», per «rispetto del passato», pietà o attestazione di una superiore lungimiranza, che assolutizza se stessa in modo non ingenuo! Dove si «*fa*» storia, ciò che è storico è svanito!

¹⁸ [Ag. Ms. al margine superiore sopra questa riga]: Il fatto che il passato risospinga nell'esistenza lo deve mostrare per noi in generale l'*esserci* in quanto tale; in quanto esistenza essa non deve essere *intuita* [in quanto] qualcosa, bensì sopportata [?]? – in quanto qualcosa che si spinge ancora nel profondo del nostro esserci e lo spinge nella decadenza.

- ¹⁹ [Ag. St.]
- ²⁰ [Ag. Ms. sopra]: del carattere d'essere – di nuovo e *nella* fatticità.
- ²¹ [Ag. Ms. a fine paragrafo]: Vita - Mondo - | Essere |.
- ²² [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: *recuratio*: lo Storico! - in ciò la suprema custodia dell'essere.
- ²³ [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: Il con-che perde e non riceve mai il mero carattere schematico di uno sfondo, se deve essere compreso il carattere d'essere del commercio (cioè del commercio in quanto fattuale non, per esempio, in quanto esperienza vissuta).
- ²⁴ [Ag. Ms. sopra]
- ²⁵ [Ip. Ms. dopo «conoscenza di»]
- ²⁶ [Ag. Ms. sulla riga]: sottolineare il carattere *d'essere*.
- ²⁷ [Ag. Ms. a «prendersi cura»]: ? introdurre.
- ²⁸ [Ag. Ms.]: Vita Mondo.
- ²⁹ [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: La vita ha ora il suo essere nella *cura* dell'osservare. Possibilità di un autentico βίος.
- ³⁰ [Ip. Ms. dopo «osservativo»]
- ³¹ [Ag. Ms. al margine superiore con richiami]: Con questa la vita si appropria ogni volta di una posizione d'essere propria, ma al tempo stesso appropria nuove possibilità della sua propria problematicità.
- ³² [Ag. Ms. a fine paragrafo]: *Circospezione* riguarda l'indistinto *vivere del mondo* - curare e significatività – Ciò che viene distinto è dissolto; interpretazione indistinta della vita – Perché interpretazione? *Vita* del mondo che si guarda intorno appellando.
- ³³ [Nt. Ms.]: cfr. allegati.
- ³⁴ [Ip. Ms.]
- ³⁵ [Rv. Ms.]: cfr. pp. 15 e 16 del dattiloscritto.
- ³⁶ [Ag. Ms. al margine superiore con richiami]: Vita è precisamente in quanto avere, conforme all'essere, un (il suo) mondo. Mondo non è qualcosa che successivamente si apra o non alla vita, ma vivere significa: *essere* in un mondo, e precisamente essere nel senso dell'aver a che fare col mondo prendendosi cura di esso. L'essere della vita è «scadere» nell'essere del suo mondo. Nel commercio (nell'aver cura) il mondo è già in qualche modo dischiuso; ed in quanto tale esso è per la vita – in quanto vita che si prende cura nella circospezione – anzitutto *chiuso*; il «già» è essenzialmente per la vita precisamente il «non ancora» della sua propria motilità di aver cura.
- ³⁷ [Ip. Ms.]
- ³⁸ [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: lo scadimento espressamente organizzato nell'interpretazione «filosofica» come «*irrigidimento*». Mondo - Cultura - «Giustizia».
- ³⁹ [Corretto a mano e integrato da quanto precede]: ... davanti al suo più proprio carattere di motilità mondanamente ...
- ⁴⁰ [Ip. Ms. dopo «oggetto del commercio»]
- ⁴¹ [It. Ms. sul margine superiore con richiami]: il carattere d'essere scadente della conoscenza che tanto affrettatamente valuta, da cui la vita si lascia trarre!
- ⁴² [It. Ms. sul margine inferiore]: L'abitudine che lo scadere sviluppa in se stesso e per se stesso come arma di difesa.
- ⁴³ [Ag. Ms.]
- ⁴⁴ [Ag. Ms. al margine sinistro]: ascesa!
- ⁴⁵ [Ag. Ms. al margine sinistro]: Pensare se stesso da parte dell'esserci proprio nella sua autointerpretazione e situazione emotiva della fede prima di tutto nel *mondo* e *d'altra parte in senso storico*.
- ⁴⁶ [Nt. Ms. a piè di pagina presente solo nella copia del dattiloscritto inviata a Georg Misch]: L'inquietudine non indica una tonalità affettiva di pietà compassionevole bensì l'esser fattualmente deciso, il concepire l'esistenza come ciò di cui ci si deve prendere cura. Se si assume l'«aver cura» come *vox media* (che in se stessa ha, in quanto categoria di significato, la sua origine nell'appellare della fatticità), allora l'inquietudine è la cura dell'esistenza (genetivus obiectivus).
- ⁴⁷ [Conclusione della frase integrata da quanto precede]: ...del commercio, della circospezione e dell'assumere il mondo.
- ⁴⁸ [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: La «generalità» - «validità generale» la logica del dominio del «Si» in filosofia! Di tal genere il platonismo dello Storico. La «generale insistenza» di tutti verso tutti - verso l'esserci interpretato.
- ⁴⁹ [Ag. St. indecifrabile]

⁵⁰ [Ag. Ms. dopo «vita»]: un essere e

⁵¹ [Ip. Ms.]

⁵² [Ag. Ms. al margine superiore con richiami]: Temporalità - Morte, l'accadere una volta sola in modo decisivo! Questo «una volta sola» è il radicale «Tutto» della vita. [Temporalità] non è un *quantitativum* o una successione qualunque, ma una serie esistenzialmente *fattuale* di salti; la *continuità* nello stesso *ogni volta* un salto (προσάρεσις!), nello stesso il Come dell'aspettativa!

⁵³ [Ip. St. di una parola per volta]

⁵⁴ [Ip. Ms.]

⁵⁵ [Ag. Ms. al margine sinistro]: la propensione e la negazione come esistenziale fondamentale.

⁵⁶ [Ag. Ms. al margine sinistro]: *deviare* ancor più nettamente *in direzione di* – mantiene la sua origine, il che vuol dire che la vita è, in ognuna delle sue modalità d'essere, storica; ciò che le «succede», «che essa di volta in volta è», si muove nella *propensione*, rimane «appesa» a questa; la *propensione* «in» ed «a» un propendere.

⁵⁷ [Ag. Ms. al margine inferiore]: il che vuol dire che con l'intenzionalità nota è incontrato solo un «anzitutto» - in uno scadente stare-a-guardare-verso e in un con-procedere osservativo assieme ad esperienze vissute (percezione interiore). Fenomeno primigenio dal quale l'«intenzionalità» è uno sbocco – ancora nascosto; accessibile soltanto nell'interpretazione radicale della fatticità *integrale: l'esistenziale fondamentale*.

Il «No» | La ri – soluzione

| ← | - | →

fattuale = in movimento = storico.

⁵⁸ [Ag. Ms. al margine superiore con richiami]: La possibilità colta – domandare esistenziale (sono «io») – è un porsi della vita su se stessa «nel vuoto»; «sono» - quale pre-possesso d'essere – da dove? garantito come? Domandare *fattualmente nel* concreto prendersi cura. Il mondo «c'è» e proprio per questo non ha nulla da dire.

L'*abbandono* – quello afferrato – e che è *sempre* scadente. Senso esistenziale = aver rinunciato («esser stato abbandonato da») nella *decisione*. L'*essere* nel domandare inquieto, ossia riguardo interpretativo alla fatticità in quanto tale, che non si aspetta niente dal mondo. Non abbandono mondano della tonalità affettiva, che mondanamente vuol riposare anzi tra due guanciali [e] se ne sta lì a guardarlo.

⁵⁹ [Ag. Ms. a fine paragrafo]: Decostruzione della sua interpretatività (il «che cosa» nel «come» di questa) essente secondo pre-possesso e pre-concetto conformi alla fatticità (esistenziale).

⁶⁰ [Ip. Ms.]

⁶¹ [Nt. Dt. a piè di pagina]: «Atea» non nel senso di una teoria come il materialismo o simili. Ogni filosofia che si comprende in ciò che essa è deve sapere, in quanto «come» fattuale dell'interpretazione della vita, proprio quando ha a questo proposito ancora un «sentore» di Dio, che lo strapparsi via da se stessa a se stessa della vita, detto in termini religiosi, è un levar la mano contro Dio. Solo così tuttavia essa sta seriamente, vale a dire secondo la possibilità di cui in quanto tale dispone, davanti a Dio; atea significa qui: che si tiene libera dall'apprensione fuorviante, solo discorsiva della religiosità. Che già l'idea di una filosofia della religione, e a maggior ragione quando essa non fa i suoi conti con la fatticità dell'uomo, sia un puro controsenso?

⁶² [Ag. Ms. al margine superiore con richiami]: Il senso della maturazione temporale dell'essere di queste categorie – del «parlare»: parlare è un ἀληθεύειν, dare mondo, cioè portare avanti l'aver cura, maturare il prendersi cura, cioè essere della vita; parlare come parlare indistinto della vita del mondo con se stessa in determinate *modalità* del discutere il *mondo*; tutto quello che per così dire «di principio» si tova in questo campo: domandare dell'ordine; della *priorità*; dell'universale; del generale.

⁶³ [Ag. Ms. con richiami]: (sbocchi storici, fattuali – non conformazione veramente radicale del problema posto originariamente in modo centrale).

⁶⁴ [Ag. Ms. con richiamo tratteggiato]: modalità di interrogazione e di impostazione cancellate e decadute, tramandate; percorsi annullati (soprattutto Logica «apparente» di un domandare radicale).

⁶⁵ [Ag. Ms. al margine sinistro]: puramente indicante! Che non prende direzione dalla problematica della fatticità.

⁶⁶ [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: «Intenzionalità»: il carattere d'essere del commercio formalizzato in modo determinato; da ricavare dal pre-possesso «psicologico», ovvero teoretico-«coscienziale», tematico «vital-esperienziale»!

[«Intenzionalità»]: nelle «Ricerche Logiche» e ancora più tardi proprio un genuino, quantunque decaduto, campo oggettuale formale di esplicazione cieca.

[Cfr. in particolare Edmund Husserl, *Ricerche Logiche* vol. II/1, v. Sui vissuti intenzionali e i loro «contenuti»].

⁶⁷ [Ip. Ms.]

⁶⁸ [Ip. Ms.]

⁶⁹ [Conclusione della frase corretta a mano e integrata da quanto precede]: ... nella modalità del suo domandare e trovare risposta.

⁷⁰ [Ag. Ms.]: questo però non ancora nell'interpretazione *teoretica* moderna.

⁷¹ [Nt. Dt.]: L'innologia e la musica del Medioevo, proprio come la sua architettura e scultura sono accessibili dal punto di vista storico-spirituale solo sul terreno di una interpretazione fenomenologica originaria dell'antropologia teologico-filosofica di quest'epoca, che si comunicava collettivamente e all'esterno in predica e dottrina. Finché quest'antropologia non venga appropriata in modo esplicito, l'«uomo gotico» rimane solo un modo di dire.

⁷² [Giovanni Damasceno (ca. 650 - prima del 754), la cui «Expositio fidei» venne successivamente chiamata «Sententiae Damasceni» sul modello delle «Sententiae» (composte attorno al 1150) di Pier Lombardo (1095/1100 - 1160)].

⁷³ [Manca il testo che doveva esser inserito nello spazio lasciato vuoto dopo «interpretazione di»; l'integrazione del riferimento al passo è del curatore].

⁷⁴ [Manca il testo che doveva esser inserito nello spazio lasciato vuoto dopo «è la»; l'integrazione del termine greco è del curatore].

⁷⁵ [Ag. Ms.]: Eco di un'impostazione *vecchia!*

⁷⁶ [Nella copia heideggeriana dell'*Etica Nicomachea* (a cura di Susemihl, Leipzig 1882) sta invece *καταφάναι ἢ ἀποφάναι*. La sostituzione da parte di Heidegger di «ο» (ἦ) con «ε» (καί) emerge anche nella annessa traduzione: «Modalità attuativa dell'esplicare affermativo e negativo»].

⁷⁷ [Ag. Ms.]: o «ammettere la verità» ([Julius] Walter [*Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Mauke, Jena 1874], p. 82).

⁷⁸ [Punto interrogativo (posto sopra «prendere») e Ag. Ms. sul margine inferiore con richiami]: E precisamente l'ἀληθεύειν ha tanto poco quanto il νοῦς il carattere originariamente (?) e autenticamente (?) «teoretico» - al contrario (?). Invece sì! Solo che il θεωρεῖν «non teoretico» è diverso dal «teoretico» moderno; non dipende dal carattere «teoretico» (moderno) del νοῦς, bensì dal carattere di νοῦς del teoretico. Ἀληθεύειν ha riferimento di senso originario (riferimento d'essere) a κίνησις, *commercio* e pertanto θεωρεῖν l'essere sommo come essere della vita fattuale - motilità, φρόνησις.

⁷⁹ [Ag. St. a fine paragrafo, due parole illeggibili (v. puntini di sospensione)]: [...] avere davanti a sé (avendo cura) ciò che di volta in volta si fa incontro (nel mondo circostante).

⁸⁰ [Ag. Ms. al margine sinistro]: *carattere d'essere*.

⁸¹ [Frase stenografata sul margine superiore]: Il λόγος non è in se stesso e secondo la sua struttura originaria *vero* come l'ἀίσθησις, bensì il *suo* senso è proprio quello di poter essere vero o falso.

⁸² [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: L'aver in custodia un «come» dell'essere (ovvero questo interpretato autenticamente in quanto un «come» del *produrre*). «Ver»ità - (esser)-custodito del non-nascosto [l'aggiunta stenografica è indecifrabile].

⁸³ [Conclusione della frase corretta a mano da più sopra]: bensì l'ente stesso nel «come» (ὡς) del suo non-nascosto esser-inteso.

⁸⁴ [Ip. Ms.]

⁸⁵ [Ag. Ms.]: l'accesso alla - *puramente* nel suo essere - ψυχή!

⁸⁶ [Ip. Ms.]

⁸⁷ [Ag. Ms.]: «motivato» (documento?) nella essenzialità determinata della ψυχή!

⁸⁸ [Ag. Ms.]: e non indifferentemente nell'αἴσθησις.

⁸⁹ [Ag. Ms.]: interamente nel suo *essere* e - giungere - interamente a se stesso.

⁹⁰ [Ag. Ms.]: (*non* come νοῦς ψυχῆς).

Ag. Ms. al margine inferiore (non si è riusciti a decifrare la frase stenografica aggiunta dopo il trattino): νοῦς dell'anima - [...]

⁹¹ [Rinvio all'aggiunta manoscritta a *Met. Z 4*].

⁹² [Ag. Ms.]: meglio: non accessibile nel διά - custodibile! Non custodibile nel διά.

⁹³ [Ag. Ms., una parola illeggibile (v. puntini di sospensione)]: ([...] *certo* ancora nella struttura del διά, ma questo proprio in modo completo).

⁹⁴ [Ag. Ms. al margine inferiore con richiami]: Ἀρχή - *A partire da cui* del determinare che apprendere; → ἀρχή originariamente evidente. Viceversa: ricerca di ἀρχή deve *ricondere a questo* - avere l'ente

– il determinare; qui risiedono il compito e l'elemento decisivo del vero *afferramento*! Comprendere il punto di partenza come intenzionalità – partire *da* e pertanto averlo *per* la via; l'andare lo è del determinare; andare come andare che mantiene nello sguardo precisamente il *punto di partenza*.

⁹⁵ [Ag. Ms. sulla riga]: (Cfr. Mss. V, pp. 48-162) [Non si è riusciti ad identificare il manoscritto].

⁹⁶ [Nella copia di Heidegger dell'*Etica Nicomachea* (ed. Susemihl, Leipzig 1882), si trova πρὸς τὸ τέλος, nell'apparato critico viene però citata la variante πρὸς τὸ τέλος].

⁹⁷ [M]: «le sue ἀρχαί» invece di [H]: «la sua ἀρχή».

⁹⁸ [M]: «L'ἀρχή è ciò che è» invece di [H]: «La φρόνησις è ciò che è».

⁹⁹ [Ag. Ms.]: e precisamente del φύσει ὄν - producentesi sempre da sé.

¹⁰⁰ [M]: «ἔξις in quanto σόφια» invece di [H]: «σόφια in quanto ἔξις».

¹⁰¹ [M]: «βάδις εἰς» invece di [H]: «βάδις εἰς τέλος».

¹⁰² [M]: «μάλιστα εἰδέναι» invece di [H]: «σοφώτερον».

¹⁰³ [M]: «σοφόν» invece di [H]: «σοφός».

¹⁰⁴ [M]: «Ἰ θεωρεῖν ἐ νόησις νοήσεως» invece di [H]: «Ἰ θεωρεῖν ἐ θεῖον».

¹⁰⁵ [M]: «*Physica A, B, Γ 1-3*» invece di [H]: «*Physica A-E*».

¹⁰⁶ [M]: «(il κινούμενον)» invece di [H]: «(del θεωρεῖν)».

¹⁰⁷ [M]: «come ricerca-di-ἀρχή» invece di [H]: «come ricerca-sulla-κίνησις».

¹⁰⁸ [M]: «a-partire-da-che (ἀρχαί)» invece di [H]: «a-partire-da-che (ἀρχή)».

¹⁰⁹ [M]: «in quanto φύσις» invece di [H]: «in quanto κινούμενον».

¹¹⁰ [M]: «che la ricerca precedente intesa sempre in qualche modo nelle sue modalità di appello» invece di [H]: «che la ricerca precedente nelle sue modalità di appello intende sempre in qualche modo»

¹¹¹ [M]: «è tale che essa» invece di [H]: «è tale che quest'ultimo».

¹¹² [M]: «proniamo a priori (ἡμῖν ὑποκείσθω, 185 a 12 e ss.)» invece semplicemente di [H]: «proniamo a priori».

¹¹³ [M]: «(dunque alla φύσις)» invece di [H]: «(dunque alla stessa κίνησις)».

¹¹⁴ [Cfr. Hermann Bonitz, *Aristotelische Studien* IV, in «Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften», Wiener Philosophisch-historische Klasse, vol. LII, 4 (1866), pp. 347-423, in particolare p. 391. (Ristampato in Id., *Aristotelische Studien*, Olms, Hildesheim 1969, pp. 240-316, in particolare p. 284).

¹¹⁵ [M]: «il λόγος onvero il κινούμενον in quanto λεγόμενον» invece di [H]: «ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι».

¹¹⁶ [M]: «il κινούμενον» invece di [H]: «il φύσει ὄν».

¹¹⁷ [M]: «Oggetto: ἐπιστήμη e σοφία (in quanto νοῦς καὶ ἐπιστήμη, [cfr. *Eth. Nic. Z 6*] 1141 a 5) sono μετὰ λόγου» invece di [H]: «oggetto ... un ὄν λεγόμενον (*Phys. A 2 e 3*)».

¹¹⁸ [M]: «senso del λέγειν» invece di [H]: «senso dell'ὄν λεγόμενον».

¹¹⁹ [M]: «ἐν τὰ πάντα (185 a 22)» invece di [H]: «ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν».

¹²⁰ [M]: «tutto ciò che viene esperito sia nel «come» dell'essere-oggetto» invece di [H]: «tutto sia nel «come» dell'essere-oggetto».

¹²¹ [M]: «e il φάναι» invece di [H]: «e il λέγειν».

¹²² [M]: «questa ἀλήθεια» invece di [H]: «questa φύσις».

¹²³ [M]: «problema dell'ὀρισμός» invece di [H]: «problema del λέγειν/λόγος».

¹²⁴ [M]: «problemativa-del-λόγος» invece di [H]: «problemativa-di-ἀρχή».

¹²⁵ [M]: «categoria fondamentale della στέρησις» invece di [H]: «categoria fondamentale della ποίησις».

¹²⁶ [M]: «sulla κίνησις dei φύσει ὄντα» invece di [H]: «sulla κίνησις».

¹²⁷ [Ip. Ms. di un termine]

¹²⁸ [M]: «problemativa-di-ἀρχή» invece di [H]: «problemativa-di-κίνησις».

¹²⁹ [It. Ms.]

¹³⁰ [M]: «contenuto oggettuale dei φύσει ὄντα» invece di [H]: «contenuto oggettuale della φύσις».

¹³¹ [Con riferimento al plurale il termine αὐτόματων è stato integrato dalla copia dattiloscritta inviata a Georg Misch a Gottinga].

¹³² [*Simplicii in Phys.*, ed. Diels, cit.]

¹³³ [Ip. Ms. di un termine]

¹³⁴ [M]: «nel λόγος determinato» invece di [H]: «nel λέγειν determinato».

¹³⁵ [M]: «è scaturito da un movimento (κίνησις - ποίησις - πρᾶξις)» invece di [H]: «è scaturito da un movimento (ποιούμενον)».

¹³⁶ [M]: «e precisamente in quanto intenzionalità “obiettiva”, in quanto un “come”» invece di [H]: «e precisamente in quanto intenzionalità “obiettiva”, un “come”».

¹³⁷ [M]: «il carattere fondamentale del λόγος» invece di [H]: «il carattere fondamentale del θεωρεῖν»

¹³⁸ [M]: «l'interpretazione di *Met.* Γ, E, B, I» invece di [H]: «l'interpretazione di *Met.* Λ, I»

¹³⁹ [M]: «nel λόγος in quanto tale» invece di [H]: «nel λέγειν in quanto tale».

¹⁴⁰ [M]: «δυνάμει ed ἐνεργεία ὄν» invece di [H]: «ὄν δυνάμει».

¹⁴¹ [M]: «oggetti-del-“fare”» (ὄν ὡς πρᾶγμα)» invece di [H]: «oggetti-del-“fare”» (ποιούμενα)».

¹⁴² [M]: «costitutivo per il πρᾶγμα eppure è il κυριώτατον (*Met.* Θ 10, 1051 b)» invece di [H]: «costitutivo per lo ὄν eppure è il κυρίως ὄν».

¹⁴³ [M]: lo ὄν κατὰ συμβεβηκός invece di [H]: quello κατὰ συμβεβηκός.

¹⁴⁴ [M]: esser-realizzato (οὐσία γινομένη ποιηθεῖσα) invece di [H]: esser-realizzato (ποιούμενον).

¹⁴⁵ [M]: ἐγγύς τι μὴ ὄν - ὃ ὡσπερ ὀνόματι μόνον ([cfr.] 1026 b 21 [e b 13]) invece di [H]: ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος (*Met.* E 2, 1026 b 21).

FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi

- 1 Testi di Rosaria Caldarone (*Eros e filosofia*), Carmelo Calì (*L'informazione duplice*), Ersilia Caramuta (*La ἔξις in Platone*), Marco Carapezza (*Segni e nomi nel Tractatus logico-philosophicus*), Angelo Ciatello (*La quaestio iuris della dialettica negativa*), Francesca Di Lorenzo (*La priorità della giustizia come ἐπιείκεια*), Elisabetta Di Stefano (*Zeusi e la bellezza di Elena*), Marisa Ercoleo (*Esegesi e filosofia*), Epifania Giambalvo (*Ermeneutica e pedagogia*), Patrizia Laspia (*Che cosa significa parlare a vuoto?*), Andrea Le Moli (*Contraddizione e dialettica nell'Eutidemo*), Marisa Marino (*Dal Museo pedagogico alla Scuola di Magistero*), Elena Mignosi (*Quando comincia il piacere di leggere?*), Giuseppe Modica (*Per un'ermeneutica dell'ironia*), Giuseppe Nicolaci (*Sul primato della teoria*), Gianluigi Oliveri (*Carnap e il mito del sistema di riferimento*), Giorgio Palumbo (*Prendere misura dall'indisponibile*), Pietro Palumbo (*L'ambiguo esistenzialismo di Heidegger*), Francesca Piazza (*La verità ristretta*), Lucia Pizzo Russo (*Psicologia e Psicologia dell'arte*), Gianni Rigamonti (*La riduzione a zero dello scetticismo*), Giuseppe Roccaro (*Logica e definizione*), Luigi Russo (*Il Sublime in Sicilia*), Leonardo Samonà (*Sul riconoscimento*), Grazia Tagliavia (*Che cosa significa "filosofia della storia"*), Salvatore Tedesco (*Wind e la sistematica dell'arte*), Anna Maria Treppiedi (*Il gioco dell'interpretazione*), Sebastiano Vecchio (*Dalle parole alle parole passando per i segni*)
- 2 *La cultura estetica in Sicilia nel Settecento*, di Francesco Paolo Campione
- 3 *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, a cura di Pietro Palumbo. Testi di Flavio Cassinari (*Metodologia e ontologia nel giovane Heidegger*), Leonardo Samonà (*Interrogazione radicale della filosofia e vita*), Andrea Le Moli (*Ontologia e storia nel giovane Heidegger*), Costantino Esposito (*Heidegger: da Agostino ad Aristotele*), Adriano Ardivino (*Heidegger e il problema della fatticità*), Stefano Bancalari (*Generalizzazione, formalizzazione, epoché*), Riccardo Lazzari (*L'elaborazione dell'idea di filosofia nel giovane Heidegger*), Anna Maria Treppiedi (*Passione kantiana e debito aristotelico*), Martin Heidegger (*Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*)

Finito di stampare nel dicembre 2005
in Palermo
presso la Publicicula s.r.l.