



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO**  
**DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE FILOSOFICHE - FILOSOFIA**  
**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA**  
(M-Fil/01 - Filosofia teoretica)

**Vita religiosa e autonomia filosofica.  
L'apporto luterano allo sviluppo della filosofia del  
giovane Heidegger come fenomenologia della vita  
fattizia**

**IL DOTTORE  
SIMONE FAZZI**

**IL COORDINATORE  
CH.MO PROF. LEONARDO SAMONÀ**

**IL TUTOR  
CH.MO PROF. LEONARDO SAMONÀ**

**CO TUTOR  
CH.MO PROF. HANS-HELMUTH GANDER**

**CICLO XXV  
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2016**

## Introduzione

Questo lavoro nasce dall'esigenza, avvertita già da subito da coloro che entravano in contatto con *Essere e Tempo*, di rendere evidenti alcune eredità "nascoste" del pensiero espresso nell'opera heideggeriana, e in particolare dall'esigenza di sviluppare il legame tra il pensiero del giovane Heidegger e il suo confronto con Lutero. Il ruolo del riformatore e più generalmente il ruolo del cristianesimo appare totalmente ridimensionato nel primo *Hauptwerk* heideggeriano rispetto all'importanza effettiva, la quale si mostra invece massicciamente nei primi scritti. Il rapporto del pensiero heideggeriano con il cristianesimo è un rapporto strano e non lineare e, come si vuole focalizzare nel lavoro, è imperniato su una torsione che fa proprie le movenze di un'anima del cristianesimo – quella protestante – ripetendole a partire dalla soglia filosofica.

Lutero in *Essere e Tempo* viene citato in due passi apparentemente marginali – il primo circa l'intuizione fondamentale della teologia e il secondo circa la situazione fondamentale dell'angoscia –, viene investito, dunque, dalla tensione heideggeriana a riconvertire terminologicamente gli assunti maturati nei primi corsi, dando una forma strettamente filosofica alla propria opera che non consentisse un'intrusione di cosiddetti avancorpi teologici. Delle quattro fonti che il famoso motto del 1923 pone quali segnava per comprendere l'ermeneutica dell'effettività e che nel nostro lavoro prendiamo a testimonianza dell'essenzialità del confronto con Lutero – «Compagno di ricerca è stato il giovane *Lutero* e modello *Aristotele* che quello odiava. Alcune scosse le diede *Kierkegaard* e gli occhi me li ha aperti *Husserl*»<sup>1</sup> –, in *Essere e Tempo* rimane espressa esplicita la presenza di Aristotele, in maniera ridotta quella di Husserl, mentre Kierkegaard è riportato solamente in tre note. La fonte neotestamentaria di *Essere e Tempo* venne riconosciuta innanzitutto dai teologi, a cui seguirono in maniera sempre maggiore studi che tematizzavano a livello filosofico questa provenienza, come

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, 5; tr. it. *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1998, 13.

testimoniano gli importanti lavori monografici di Pöggeler<sup>2</sup>, Kisiel<sup>3</sup> e Van Buren<sup>4</sup>, citandone solamente alcuni, e venne a delinarsi in maniera sempre più evidente il legame di Heidegger con Lutero, analizzato nei libri di Sommer (2005)<sup>5</sup>, Ruoppo (2011)<sup>6</sup> e Surace (2014)<sup>7</sup>.

In rapporto a questi lavori, due dei quali assai recenti, che considerano tutti e tre la medesima rilettura delle categorie ontologiche aristoteliche alla luce del confronto con Lutero, si è voluto fare un passo indietro e indagare come l'incontro con Lutero vada assegnato all'intero cammino di autonomizzazione di pensiero percorso dal giovane Heidegger, il quale gioca anche a partire dagli accadimenti storico-biografici e dalla sua vita religiosa un ruolo essenziale. L'attenzione alle condizioni effettive che portano Heidegger al proprio pensiero e che ne modulano le scelte è richiesta da Heidegger stesso, come si legge in *Ein Rückblick auf den Weg*: «procedette nascostamente anche il confronto con il Cristianesimo – un confronto che non era e non è un “problema” raccattato, ma la custodia della più propria provenienza – della famiglia, della terra natia e della giovinezza – e *al tempo stesso* dolorosa separazione da tutto ciò. Soltanto chi era così radicato in un mondo cattolico realmente vissuto, può avvertire qualcosa delle necessità che come spinte terrestri sotterranee agirono sul sentiero fino ad allora percorso dal mio interrogare»<sup>8</sup>.

La considerazione di questo complesso movimento di appropriazione e autonomizzazione, che Heidegger mette in opera già da subito e in maniera paradigmatica con la propria fede d'origine e con la fede cristiana in generale, incidono essenzialmente nella sua teoria e pratica della filosofia, determinando poi la lettura di Aristotele e della metafisica. La frase dunque che più di tutte va avvicinata al motto del 1923 e che ne esplica la sua modalità d'attuazione si trova nella famosa confessione

---

<sup>2</sup> O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963, tr. it. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.

<sup>3</sup> Th. Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley 1993.

<sup>4</sup> J. Van Buren, *The young Heidegger: rumor of the hidden king*, Indiana University Press, Bloomington 1994.

<sup>5</sup> C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris 2005.

<sup>6</sup> A. P. Ruoppo, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e tempo*, Il melangolo, Genova 2011.

<sup>7</sup> V. Surace, *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2014.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Ein Rückblick auf den Weg*, in: GA 66, 415; tr. it., *Uno sguardo all'indietro sul mio sentiero*, 229.

fatta a Löwith per cui:

Bisogna però dire che io non sono filosofo. [...] Io lavoro in maniera concretamente fattuale muovendo dal mio “io sono” – dalla mia provenienza spirituale di fatto, dal mio milieu, dai miei contesti vitali, da ciò che da qui mi è accessibile come viva esperienza, in cui io vivo. Questa fatticità, in quanto esistente, non è un mero “cieco esserci”; si trova nell’esistenza insieme con essa, e cioè io vivo ciò che “io devo”, di cui non si parla. Insieme a questa fatticità-dell’esser-così, insieme a ciò che è storico, imperversa l’esistere; vale a dire, io vivo gli interni obblighi della mia fatticità, e questo così radicalmente come la comprendo. – A questa mia fatticità appartiene che – come dico in breve – io sono un “teologo cristiano”. In ciò vi è una determinata, radicale scientificità – rigorosa oggettività nella fatticità<sup>9</sup>.

E alla luce di questa va considerato e pensato l’annodarsi di vita e pensiero nel giovane Heidegger. Ciò permette di avere una prospettiva e un taglio della ricerca, che non si attenga solamente ad una ricostruzione del pensiero del primo Heidegger, ma che possa aprire ad una lettura del pensiero generale di Heidegger, e rapportarlo alla storia generale del pensiero.

All’interno del significato del termine *teologia* va a delinearsi lo modalità d’essere della filosofia<sup>10</sup>, per come Heidegger esprime esplicitamente nella frase per cui l’esperire cristiano andava «già inteso come quel qualcosa che deve essere radicalmente superato, ma non distrutto»<sup>11</sup>, e per come si mostra nel cammino di sviluppo nella filosofia heideggeriana nell’autonomia dalla fede, in un arco che da noi viene tracciato a partire dai primi scritti, giungendo al *Fenomenologia della vita religiosa* e per concludersi con *Fenomenologia e teologia*.

---

<sup>9</sup> Lettera a Löwith del 19 agosto 1921, in: AA. VV., *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1990, vol. II, 29.

<sup>10</sup> Derrida nota la radice fattizia della *Destruktion* heideggeriana quando afferma «Non si deve solo dire, come fu detto con una certa audacia, “Lutero qui genuit Pascal”, ma anche, forse, “Lutero, qui genuit Heidegger”. Cosa che porta a conseguenze ben diverse. Ho spesso ricordato che il motivo e la parola *Destruktion* designavano una desedimentazione della teologia istituita (si potrebbe dire anche all’ontoteologia) che permettesse di ritornare a una verità più originaria delle Scritture. Heidegger fu evidentemente un grande lettore di Lutero. Ma nonostante tutto il mio rispetto per questa immensa tradizione, la decostruzione non appartiene affatto alla stessa filiazione, è fin troppo evidente. É proprio questa differenza che tento di articolare, di certo non senza difficoltà» [J. Derrida, *Stati canaglia: due saggi sulla ragione*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 214], cercando così di smarcare il proprio gesto da quello heideggeriano.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Ein Rückblick auf den Weg*, in: GA 66, 415; tr. it., *Uno sguardo all’indietro sul mio sentiero*, 229.

# CAPITOLO I

## 1. Einführung. Die Verknüpfung von Leben und Denken des jungen Heidegger

Schon bei Beginn der akademischen Lehrtätigkeit wurde mir klar, daß eine echte wissenschaftliche Forschung frei von jeglichem Vorbehalt und versteckter Bindung nicht möglich sei bei wirklicher Festhaltung des katholischen Glaubensstandpunkte Für mich selbst war dieser durch die unausgesetzte Beschäftigung mit dem Urchristentum im Sinne der modernen religionsgeschichtlichen Schule unhaltbar geworden. Den Theologen wurde meine Vorlesung verboten<sup>12</sup>

Dieser aus der Vita von 1922 zitierte Abschnitt bekundet einen wichtigen Umbruch im Leben und Denken des Philosophen. Den Lebenslauf hatte Heidegger zusammen mit der Abhandlung über Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen* zu Professor Georg Misch gesandt, um sich auf den Göttinger Lehrstuhl zu bewerben. Die kleine Schrift fasst die wichtigsten Ereignisse der ersten Freiburger Jahre zusammen und bietet eine von Heidegger wiederholte Selbstausslegung, die eine ganz bestimmte Tendenz aufweist: Die Auffassung, die den jungen Heidegger ehemals angetrieben hatte, eine fruchtbare Verbindung zwischen Theologie, namentlich christlich-katholischer Glaubenslehre, und Philosophie, und somit eine christliche Philosophie seien möglich, hat sich im Laufe der Zeit geändert und ist in Zweifel geraten.

Obwohl man im Curriculum vitae für die Habilitation von 1915 feststellen kann, dass für ihn die Summe des Thomas von Aquin und einzelne Werke von Bonaventura neben den husserlianischen Logischen Untersuchungen von entscheidender Bedeutung gewesen waren und seine «philosophischen Grundüberzeugungen» auch weiterhin «die der aristotelisch-scholastisch-scholastischen Philosophie»<sup>13</sup> blieben, setzt sich

---

<sup>12</sup> GA 16, CV 1922, 43.

<sup>13</sup> Ivi CV 1915, 38.

Heidegger in jenen Jahren kritisch mit seiner kulturellen Herkunft auseinander.

Die fortschreitende Trennung von Philosophie und Theologie und zugleich die sich vertiefende Erkenntnis, einen «inneren Beruf zur Philosophie zu haben»<sup>14</sup>, weisen auf einen Perspektivenwechsel hin, der als erste Kehre im Denken Heideggers bezeichnet werden kann. Andere Anzeichen dafür sind die Vertiefung in die phänomenologische Forschung und das Interesse an einer Neuinterpretation des Aristoteles, die im Gegensatz zu der scholastischen und neuscholastischen Lesart gegenübergestellt werden kann. Die neue Untersuchungsrichtung lässt die frühere Beschäftigung mit dem mittelalterlichen Denken und die apologetischen Anstöße der ersten Erzeugnisse in den Hintergrund treten, und allmählich ihre Zielsetzung zum Vorschein kommen: «Das Ziel einer systematischen phänomenologisch-ontologischen Interpretation der Grundphänomene des faktischen Lebens, das seinem Seinssinn nach als »historisches« verstanden und nach seinen Grundverhaltensweisen des Umgehens mit und in einer Welt (Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt) zur kategorialen Bestimmung gebracht wird»<sup>15</sup>.

Als Heidegger 1915 über die aristotelisch-scholastische Philosophie schrieb, «daß das in ihr niederlegte Gedankengut eine weit fruchtbarere Auswertung und Verwendung zulassen müsse und fordere»<sup>16</sup>, zeugte dies von dem Vorhaben einer persönlichen Aneignung der vergangenen Gehalte durch die moderne phänomenologische Methode. Es handelt sich indessen auch um eine innerste Dialektik mit dem christlichen Glauben, die ungefähr ab 1915 stattfindet und sich in dem berühmten Brief an den Freiburger Theologen und damaligen Freund Engelbert Krebs vom 19. Januar 1919 offensichtlich und deutlich äußert: «Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie des geschichtlichen Erkennens, haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht - nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).»<sup>17</sup> Die in diesen Zeilen spürbare Abkehr weist die Umkehr im Denken Heideggers erstmals grundlegend nach.

Die philosophischen Ansichtsweisen des jungen Heideggers haben sich mehrmals geändert. Man kann aber dennoch in seiner frühen Schaffensperiode drei

---

<sup>14</sup> B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, in: Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980), 541.

<sup>15</sup> M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, GA 16, 44.

<sup>16</sup> Ivi 38.

<sup>17</sup> B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, 541.

Grundeinstellungen unterscheiden: Eine erste katholische, neoscholastische und antimodernistische Phase (1909-1913), eine zweite, die eine Erneuerung der Scholastik durch die modernen Mittel des Neokantismus, des Idealismus und der Phänomenologie versucht (1913-1917), und eine dritte, in der Heidegger sich dem protestantischen Denken nähert (1917-1919)<sup>18</sup>.

Trotz der anfänglichen Abwendung und des folgenden, endgültigen Bruchs mit dem früheren Glauben bleibt Heidegger dergestalt in seiner religiösen Abstammung verwurzelt, dass sie in verschiedenen Brennpunkten wieder aus der Tiefe in seinen Gedanken hervortrat. Die theologische Herkunft habe ihm erlaubt, auf den Weg des Denkens zu gelangen, Herkunft aber bleibe stets Zukunft heißt es in einem berühmten Satz von 1953/4 aus *Unterwegs zur Sprache*. Es ist jedoch wichtig, an den Abschnitt aus einem Brief von 1935 an Jaspers zu erinnern – auf den Hugo Ott sein Buch *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* stützte –, der darauf hinweist, wie Heideggers Entscheidung in seinem Leben und Denken inwendig fortwirkte: «und sonst sind ja auch zwei Pfähle – die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des Rektorats – gerade genug an solchem, was wirklich überwunden sein möchte»<sup>19</sup>. Er wurde so ausgelegt, dass Heidegger durch seine religiöse und theologische Herkunft die Berufung zum Philosophieren vertieft hat und dabei aus einer inneren Logik heraus mit ihr brechen musste<sup>20</sup>; man kann sicherlich behaupten, sein Ringen mit dem theologischen Denken habe Spuren in seinem eigenen hinterlassen.

Die Dialektik aufzuzeigen, die sich zwischen der religiösen Herkunft – der die erste Form heideggerianischen Philosophierens noch stark verpflichtet ist – und der späteren Berufung zur Philosophie aufspannt, soll Gegenstand dieses Kapitels sein.

Der Leitfaden dieses Kapitels besteht in der Betrachtung der Verknüpfung zwischen den Grundelementen des frühen heideggerianischen Denkweges und dem Kontext des zeitgleichen Lebenswege. Dadurch, dass Leben und Denken für den selben Weg gemeinsam wesentlich Berücksichtigung finden, kann man ein breiteres, vielfältigeres

---

<sup>18</sup> Vgl. J. Van Buren, *Martin Heidegger, Martin Luther*, in: T. Kisiel/J. Van Buren (Hrsg.), *Reading Heidegger from the start*, Albany 1994, 160.

<sup>19</sup> M Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, hrsg. von W. Biemel u H. Saner, Frankfurt a. M./München 1990, 157.

<sup>20</sup> Vgl. H. Zaborowski, „Herkunft aber bleibt stets Zukunft.“ *Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkweges Martin Heideggers bis 1919*, in: A. Denker, H./H. Gander/H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg i. B. 2004, 123-158.

und auch vollständigeres Verständnis des Geschehens gewinnen und in eine angemessene Nähe für die Auslegung gelangen.

Die Entscheidungen im Denken sind nämlich verständlicher dank der Vertiefung in ihre faktische Situation, obwohl diese von jener nicht etwa deterministisch bestimmt werden und sich in ihr auch nicht erschöpfen. Zugleich sind die historischen Umstände und Ereignisse enger gefasst, wenn man sie in Hinblick auf die Grundgedanken wahrnimmt, die bei den selben Tatsachen mitwirken.

Neben der Betrachtung des historisch-biographischen Zusammenhangs werden sodann die ersten Schriften und Zeugnisse Heideggers analysiert, um seine philosophische Entwicklung sowie seine religiöse Stimmung herauszustellen.

## **2. Der Lebensweg Heideggers bis 1919**

### **2.1 Die Heimat und die jugendlichen Bildungsjahre**

Die Entwicklung der frühen Lebensjahre Martin Heideggers ist im Laufe der letzten Jahrzehnte deutlich klarer geworden, denn die bereits bekannten Quellen wurden ausführlich erforscht und eine Vielzahl neuer entdeckt, was sich in einer Reihe ausgezeichnete Biographien sowie spezifischer Studien widerspiegelt<sup>21</sup>.

In diesen ersten Absätzen soll es daher nicht um eine weitere Rekonstruktion gehen, sondern um die Erhellung und Feststellung derjenigen Faktoren der Geschichte Heideggers, die zu einer Gesamtinterpretation dieser Jahre führen können. Es handelt

---

<sup>21</sup> Siehe B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg (1909-1923)*, 534-541; V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt 1989; H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a. M. 1988, tr. it. di F. Cassinari, prefaz. di C. Sini, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, SugarCO, Milano 1990; T. Sheehan, *Heidegger's Lehrjahre*, in: J. Sallis/G. Moneta/J. Taminiaux (ed.), *The Collegium Phaenomenologicum*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1988, 77-137; E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Propyläen, Berlin-Frankfurt a. M. 1992; R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München-Wien, 1994; A. Marini, *Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919)*, in: »Magazzino di filosofia« 1 (2000), 77-132; A. Denker, H./H. Gander/H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Freiburg i. B. 2004.



sich um die Bestimmung eines „Hauptakzentes“ oder „Notenschlüssels“, der, so zu sagen, den gesamten, tieferliegenden Rhythmus des Lebens Heideggers in jenen Jahren zur Einstimmung brachte. Der zu berücksichtigenden Grundbereiche sind drei, die alle zur selben Konstellation «Heimat» gehören: das kulturelle Klima der Region, die Atmosphäre in der Familie sowie das Bildungsumfeld.

Der Begriff «Heimat»<sup>22</sup> ist für Heidegger vielfältig und begleitet ihn in seinem Werk wie ein roter Faden. Er unterliegt demselben Paradox des Knotens «Leben-Denken», da er in sich die Zweideutigkeit des Anfanges, die von der Zugehörigkeit zu Faktischem und Denkerischem gestaltet ist, bewahrt und hütet. Die Notwendigkeit einer Verwurzelung eines Denkens in seiner eigenen Herkunft wurde von Heidegger immer betont und in seinem Tun eingehalten<sup>23</sup>; er hat aber auch die Heimatlosigkeit der modernen Philosophie und Menschheit sowie deren Heimkunft behauptet<sup>24</sup>. Da die Heimat verloren gegangen ist, geht es dem Denken darum, die Heimat im Andenken wieder anzunähern. Es geht dann um den *Nostos* und die Umkehr zu einem neuen Anfang, das heißt für Heidegger, den Ruf in einem anderen Anfang zu beginnen<sup>25</sup>. Das radikale, innere Bedürfnis eines Neuanfanges im wahren Anfang ist ein Grundansatz des Heideggerianischen Denkens, der wie eine ständige Sorge immer wieder wirkt. Auch die Verbindung Heideggers mit seinem Heimatort war keine äußerliche Beziehung; sie hat sich vielmehr durch seinen Lebensweg mit dem Denken entwickelt, und die Tatsachen, dass der Philosoph in Meßkirch begraben sein wollte und auf dem Grabstein kein Kreuz, sondern eine sechsblättrige Rosette zu finden ist, sind Zeichen dieser bewahrenden Auseinandersetzung<sup>26</sup>.

Heidegger wurde 1889 in Meßkirch geboren und war von den historischen, geographischen und kulturellen Umständen in seiner ersten Entwicklung stark geprägt. Was sein frühes Leben am meisten formte und gestaltete war die Christliche

---

<sup>22</sup> Siehe. z.B. E. Büchlin/A. Denker, *Martin Heidegger und seine Heimat*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005 und E. Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, 22f.

<sup>23</sup> Siehe. z.B. M. Heidegger, *Der Feldweg*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1953.

<sup>24</sup> GA 29/30, 7.

<sup>25</sup> Die Frage nach dem Anfangen und einem Neuanfang, der ein anderer Anfang ist, ist ein wesentliches Thema für den so genannten „zweiten Heidegger“ und wesentlich für die Kehre selbst. Siehe z.B., GA 70.

<sup>26</sup> »auf einen Stern zugehen, nur dies .... / Denken ist die Einschränkung auf einen Gedanken, der einst wie ein Stern am Himmel der Welt stehen bleibt«, GA 13, 76.

Weltanschauung, die über Jahrhunderte hinweg die südliche Region Konstanz tief beeinflusst hatte. Obwohl Heidegger noch jung war, empfing er – zunächst unmittelbar durch Familie und Erziehung und schließlich immer bewusster – den revolutionären Wandel, den jene Zeit erfuhr, und konfrontierte sich später damit in der Philosophie. 1871 wurde das zweite Deutsche Reich im Spiegelsaal von Versailles proklamiert und damit der Weg zur politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Einigung der Nation gebahnt. Inzwischen war, schon 1870, ein zweites und für das katholische, aber auch stark liberale, Land Baden ein bedeutsames Ereignis geschehen, das besondere Konsequenzen hatte: die Proklamation durch das 1. Vatikanische Konzil der dogmatischen Konstitution *Pastor Aeternus*, in der die dogmatischen Definitionen des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes verkündet wurden. Die historische Verknüpfung zwischen unter anderem diesen beiden Ereignissen führte zu konkreten Auswirkungen auch auf die Stadt Meßkirch und selbst auf Heideggers Familie.

Aus politischer und kultureller Sicht war ein Zusammenstoß zwischen Staat und Katholischer Kirche im Gang: Neben den Liberalen, der Konservativen Partei und den Sozialisten entstand 1870 die Deutsche Zentrumspartei, deren politisches Ziel die Vertretung der katholischen Wähler war. Da die Liberalen sich politisch aktiv gegen den Klerus einsetzten, fühlten sie sich zu Anfang dem Standpunkt des Reichskanzlers Bismarck nahe und unterstützten ihn, sofern er sich in den Kulturkampf um die Zusicherung akonfessioneller Gleichartigkeit und staatlicher Autorität und Autonomie innerhalb des deutschen Staats einbrachte. Der Kulturkampf dauerte etwa zwanzig Jahre und verschärfte die gegensätzlichen Positionen.

Aus religiöser Sicht verursachte die Formulierung der Dogmen päpstlicher Unfehlbarkeit 1873 eine endgültige Spaltung in der deutschen katholischen Gemeinschaft: Die Überzeugung, dass die Proklamation der Unfehlbarkeit in eine harte, ultra-montanistische Richtung ging, führte einige Gläubiger zu der Entscheidung, eine andere Hierarchie und Kirche zu gründen, woraus die Altkatholische Kirche entstand. Die neue Kirche, deren auf die Alte Kirche bezugnehmender Name den Gegensatz zur römisch-päpstlichen Kirche bezeichnete, wurde von der liberalen badischen Regierung unterstützt und hatte in Meßkirch eine starke Gefolgschaft, die nicht nur eine religiöse Trennung sichtbar werden ließ, sondern auch eine gesellschaftliche. Conrad Gröber,

Mitbürger und Unterstützer Heideggers und späterer Erzbischof von Freiburg, erinnerte an die damalige Atmosphäre des Streits, als er berichtete, «wieviel Jugendglück in jenen rauhen Jahren zerstört wurde, wo die reicheren altkatholischen Kinder die ärmeren katholischen Kinder abstießen, ihre Geistlichen und sie mit Übernamen belegten, sie durchprügelten und in Brunnenröge tauchten, um sie wiederzutaufen.»<sup>27</sup> Die Nutzung der Meßkircher Hauptkirche wurde den Altkatholiken zugeteilt und die Katholiken, deren Zahl etwa dreimal so hoch war und die vornehmlich kleine Leute waren, entschieden sich für einen Auszug aus der Hauptkirche und bauten eine Notkirche unter tätiger Hilfe der Beurener Mönche. Dort wurde Heidegger getauft, da der Vater, der der römischen Kirche treu gebliebene Mesner, mit der Familie neben der neuen Kirche einzog.

Trotz seines sehr jungen Alters erfuhr Heidegger eine solche Atmosphäre und erbte eine Weltanschauung, die von der Spannung zwischen einem stark liberalen und aufgeklärten Standpunkt einerseits und dem diesem entgegengesetzten, radikalen Festhalten und Verteidigen der von der römischen Kirche überlieferten Tradition andererseits geprägt war.

An den kulturellen Zusammenhang knüpfte der familiäre an, der das ländliche Leben der kleinen Leute reflektierte. Heidegger blieb lebenslang seiner Familie verbunden, obwohl er wegen seiner Ehe und seines Glaubensübertritts mit den Eltern gestritten hatte und seine Entscheidungen immer weniger verstanden wurden. Eine nicht oft zitierte Darstellung der eigenen Familie und Geschichte findet man in Heideggers Brief an Elfriede vom Dezember 1915, einem der ersten, den der junge Privatdozent an seine Schülerin und spätere Verlobte richtete. Hier wird der Vater durch seinen Beruf beschrieben: Friedrich Heidegger war ein tüchtiger Mensch, arbeitete als Küfermeister in Meßkirch und leistete dazu etwas Küsterdienst; daher hatte Martin Heidegger die Möglichkeit, die Kirche und besonders oft den Turm mit den Glocken zu besuchen<sup>28</sup>. Vom Vater erbte er «dessen grüblerische Verschlossenheit» und sein Schweigen, und von der Mutter, die den Kirchendienst ihres Mannes durch Blumenschmuck

---

<sup>27</sup> Vgl. R. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, 19 und V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, 26.

<sup>28</sup> Hierzu die Erinnerungen von Heideggers Bruder Fritz in: E. Büchin/A. Denker, *Martin Heidegger und seine Heimat*, 179-185 über Friedrich Heidegger und 197-200 über Johanna Kempf.

unterstützte, die ernsthafte Religiosität. In einer in der dritten Person verfassten fiktiven Selbstschilderung erzählt Heidegger, er hatte schon in der Schule «ein dunkles Ideal – den Gelehrten – in der Seele – und die fromme schlichte Mutter hoffte auf den „Pfarrer“ – es war ein Kampf bis er sichs errungen hatte, rein der Erkenntnis leben zu dürfen, bis die Mutter es glaubte, daß auch der Philosoph Großes für die Menschen u. ihr ewiges Glück leisten kann».<sup>29</sup> Als eine Last, für die sie sich bis zu ihrem Tode verantwortlich fühlte, erlebte die Mutter – die den Sohn, wie man in ihrem Briefwechsel liest, um das tägliche Gebet bat – seine allmähliche Abkehr vom katholischen Glauben. Im Meßnerhaus herrschte schließlich ein seelisch-geistiges und vom damaligen Katholizismus geprägtes Klima, in dem Heidegger aufwuchs und zu dem er später kritisch anmerkte, das Elternhaus sei «so eng zum Pfarrhaus gehörig»<sup>30</sup>, ohne freilich seinen Eltern einen Vorwurf daraus zu machen.

Aufgrund des Studiums sollte Heidegger früh das Haus verlassen und nach Konstanz ziehen, wo er dank der Förderung durch Meßkirchs Stadtpfarrer Camillo Brandhuber und des Interesses des Rektors, des Meßkircher Conrad Gröber, das Konradihaus besuchen konnte. Die frühe Entfernung von der Familie und die Bestimmung zum Studium, welches die Eltern unterstützten, in welchem sie jedoch inhaltlich nicht helfen konnten, stärkten die Art und die Schärfe seines Geistes, der seinem innerlichen Kern treu blieb

e nelle situazioni critiche ripartì sempre da una decisione autonoma e da un'autoaffermazione seria e preoccupata nel proprio fare. Le difficoltà iniziali favorirono lo svilupparsi e il consolidarsi di quella temprata caratteriale i cui tratti sono riscontrabili anche nell'opera filosofica: un carattere tendente alla serietà e un'intelligenza battagliera nel lavoro, ma anche improntato a una solitaria decisione di sé e a una diffidente riservatezza.

Heidegger svolse i primi tre anni di scuola a Meßkirch, durante i quali i genitori e Brandhuber pianificarono per lui una possibile carriera ecclesiastica e per tale ragione ricevette da quest'ultimo, che aveva intuito il suo talento, lezioni private di latino. Nel 1903 si iscrisse alla classe *Untertertia* nel liceo di Costanza grazie a uno Stipendium messo a disposizione dalla Weiss Stiftung di Meßkirch e lì rimase sino al 1906. Durante

---

<sup>29</sup> M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen!*«, 22.

<sup>30</sup> Ivi 78 (4.9.1918).

quest'anno, infatti, ricevette una nuova borsa di studio per studenti universitari di teologia o studenti ginnasiali a patto che frequentassero il Bertholdgymnasium di Friburgo e poi intraprendessero lo studio universitario in teologia e decise così di trasferirsi definitivamente a Friburgo.

Degli anni di Costanza Heidegger ricorda nel *Curriculum vitae* del 1915 specialmente l'influenza di Gröber, che era Präfekt dell'Internat dove egli abitava<sup>31</sup>, diede impulsi al suo percorso di pensiero e con cui restò in contatto anche negli anni ginnasiali. La sottolineatura dell'importanza di Gröber può anche indicare la scelta di Heidegger per la vita religiosa condotta nel convitto, la quale si contrapponeva alla vita del liceo pubblico che i convittori frequentavano e alla vita della città di Costanza, permeata da un'atmosfera moderna e dallo spirito liberale e ben diversa della più piccola Meßkirch. Al Gymnasium di Costanza s'incontravano i figli dei cittadini di Costanza, figli di avvocati e funzionari, con i convittori del *Konradihaus*, spesso di umili origini e provenienti dalla campagna. Questa contrapposizione tra la „città terrena“, ricca, liberale, mondana e superficiale e la „città celeste“ dell'internato cattolico, fatta di sacrificio e ristrettezze, penetrò in profondità nell'animo del giovane Heidegger, il quale percepì sempre la propria distanza da una certa mondanità.

Degli anni presso il Bertholdgymnasium Heidegger ricorda nel 1915 l'apprezzamento per lo studio della matematica allorché lo diventò teorico, per lo studio della religione che lo portò a svolgere seriamente un confronto con la dottrina dell'evoluzione biologica e per lo studio della filosofia, a cui fu introdotto tramite l'incontro a lezione con Platone. Circa gli spunti teorici ricevuti in quegli anni resta tuttavia un velo d'ombra, anche se fu in questo periodo che Heidegger lesse Brentano, maturò una passione per la letteratura tedesca e lesse Stifter, Lessing, Goethe, Schiller, Hölderlin, e forse si avvicinò già all'opera apologetica di Schell<sup>32</sup>. Uno sguardo attento può già notare i segni di un'inquietudine intellettuale che muoveva il giovane seminarista, recepita anche dal rettore del seminario minore St. Georg dove Heidegger alloggiava Leonhard Schanzenbach ed espressa nell'attestato conclusivo degli studi: «Il suo talento, il suo zelo e il suo comportamento morale sono buoni. Il suo carattere rivela già una certa maturità, anche nello studio si è dimostrato autonomo, applicandosi persino a materie di

---

<sup>31</sup> Circa l'atmosfera presso il Konradihaus e in Konstanz Vgl. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, 25-7.

<sup>32</sup> T. Sheehan, *Heidegger's Lehrjare*, 86.

altre facoltà, talvolta un po' troppo alla lettura tedesca, nella quale si mostra particolarmente edotto»<sup>33</sup>. In queste righe emerge la personalità di Heidegger: da una parte la sua predisposizione allo studio e la ricerca di autonomia, dall'altra un possibile rischio di „troppa“ autonomia, ossia la sua predilezione per alcuni classici tedeschi, il cui aggettivo „tedeschi“ suonava sospetto a quel tempo e in quegli ambienti, quasi un sinonimo di „protestante“<sup>34</sup>.

## 2.2 Der Lebensweg Heideggers zwischen 1909 und 1919

„Er wurde geboren, arbeitete und starb“. Mit diesen knappen Worten soll Martin Heidegger einmal ein Seminar über Aristoteles eröffnet und dessen Leben zusammengefasst haben. Damit hat er zu erkennen gegeben, wie seiner Meinung nach, das Leben des Philosophen betrachtet werden sollte. Wenn man sich diesen Ausdruck vor Augen hält und die Mahnung vor bloßen Biografismus akzeptiert, kann man den Lebensweg und die Denkweise des jungen Heideggers vielleicht dennoch im Licht eines anderen berühmten Satzes ansehen, der sich in einem Brief Heideggers an Löwith 1921 befindet und folgendermaßen lautet:

Ich arbeite konkret faktisch aus meinem 'ich bin' — aus meiner geistigen überhaupt faktischen Herkunft – Milieu – Lebenszusammenhängen, aus dem, was mir von da zugänglich ist als lebendige Erfahrung, worin ich lebe. [...] ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner Faktizität und so radikal, wie ich sie verstehe. Zu dieser meiner Faktizität gehört – was ich kurz nenne –, daß ich 'christlicher Theologe' bin. Darin liegt bestimmte radikale Selbstbekümmernung, bestimmte radikale Wissenschaftlichkeit – in der Faktizität strenge Gegenständlichkeit<sup>35</sup>.

Dieser Satz macht die Verknüpfung zwischen Leben und Denken klar spürbar und stellt einen oder vielleicht den bedeutendsten Interpretationsschlüssel des Weges der ersten Schaffensperiode Heideggers dar. Heidegger entwickelt nämlich seinen eigenen ersten

---

<sup>33</sup> R. Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, 55.

<sup>34</sup> M. Fischer, *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 29.

<sup>35</sup> Heideggers Brief an Löwith vom 19. August 1921, in *Zur Philosophische Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, 27.

Zugang zur Philosophie, zum philosophischen Beruf in der Auseinandersetzung mit und in der Distanz zum religiösen Leben und die Art und Weise, in der sie geführt wurde, bleibt tief verwurzelt in seinem Denken. Die Hypothese, die in diesem ersten Teil des Kapitels erläutert werden soll, wie sie schon angedeutet wurde, ist, dass die Jahre des Studiums und die Begegnung mit Husserl und dem phänomenologischen Denken durch diese Auseinandersetzung geprägt wurden. Es war dies ein Moment in Heideggers Leben, der von Beklemmtheit – einer körperlichen und seelischen Erschütterung – und Bekümmern, gekennzeichnet war, auf Grund derer, er jedoch zu einer Neuorientierung und einem neuen Lebensanfang finden konnte.

### **2.2.1 Die körperliche Schwächung**

Das zweite Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts war für Heidegger von entscheidender Bedeutung. Das Jahr 1909 galt für sein Leben als Zäsur und neuer Anfang, da er sein Studium an der Universität begann. Wie gesagt hat Heidegger seine Jugend in einem engen geographischen Umkreis verbracht, und zwar zwischen Messkirch, die im südlichen Teil Baden-Württembergs, zwischen der Oberen Donau und dem westlichen Bodensee liegt, und Konstanz. Er ist demnach in einem katholischen und ländlichen Kontext aufgewachsen, der aber, besonders in Konstanz, von einer liberalen Atmosphäre geprägt war.

Eine kurze Zusammenfassung des Lebens des jungen Heideggers, die nur die bloßen Fakten einbezieht, kann so formuliert werden: 1909 fing er das Theologiestudium an, 1911 brach er es ab und konzentrierte sich auf das Studium der Mathematik, Naturwissenschaften und Philosophie. 1913 promovierte er *Über die Lehre vom Urteil* bei Arthur Schneider mit der Korreferenz von Heinrich Rickert, bei dem er 1915 über *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* habilitierte. Ab 1915 hielt er Vorlesungen und Übungen an der Universität Freiburg, 1917 heiratete er Elfriede Petri, 1918 wurde er dem Wetterbeobachtungsdienst in Berlin zugewiesen, und, nach der Beförderung zum Gefreiten, erhielt er ab 1919 eine Stelle als Assistent von Husserl in Freiburg, mit dem er forthin, bis er 1923 dem Ruf aus Marburg folgt, zusammen arbeitete.

Come emerge da questo riepilogo, Heidegger partecipò solo marginalmente all'evento

che più di tutti mise in crisi e rivoluzionò la Germania e il mondo in quegli anni, ossia alla prima guerra mondiale. Nonostante la vita dello studente e poi Privatdozent si sia svolta in apparenza nascostamente – paradigmatica è la formula usata da Hannah Arendt e poi assurta a canone per cui Heidegger fu l'«heimlicher König»<sup>36</sup> della filosofia tedesca d'inizio secolo –, furono le letture che tuttavia portarono il filosofo al centro della vita spirituale che si sviluppava all'inizio del XX secolo. Bergson, Dostojewski, Nietzsche, James, Brentano, Hegel e Kierkegaard, solo per citarne alcuni, ampliarono infatti gli orizzonti di Heidegger e ne arricchirono e influenzarono il corso del pensiero.

Obwohl er zu Felde ziehen mochte, hat er nur kurz an dem Krieg an der Front mitgewirkt, was der Tatsache geschuldet war, dass er unter nervösen Herzbeschwerden litt. Als er Februar 1911 eine Arbeitsüberlastung bei ihm eine Krise auslöste, zog er sich für eine Zeit zur Erholung in seine Heimat zurück und brach das Theologiestudium und das Leben im Konvikt ab. Es war dies nicht das erste Mal, da er schon Oktober 1909 sein Noviziat in der Gesellschaft Jesu nach zwei Wochen aus gesundheitlichen Gründen unterbrochen hatte und später, zwischen September und Oktober 1915, wegen Neurasthenie und Herzerkrankung vier Wochen im Lazarett in Müllheim (Baden) verbringen musste. Diese körperliche Schwächung, die als 'erste Beeinträchtigung' bezeichnet werden kann, machte Heidegger arbeits-verwendungsunfähig und damit für einen normalen Militärdienst nicht rekrutierbar, obwohl er selbst sich als Kriegsfreiwilliger gemeldet und im August und Oktober 1914 beim Ersatz-Bataillon 113 gedient hatte. Ab November 1915, nachdem er als Rekrut wieder einberufen wurde<sup>37</sup> und im Lazarett war, wurde er dank Krebs zur Postüberwachungsstelle Freiburg versetzt, bis er im Januar 1918 erneut ausgebildet wurde und im Sommer als

---

<sup>36</sup> »Da war kaum mehr als ein Name, aber der Name reiste durch ganz Deutschland wie das Gerücht vom heimlichen König« H. Arendt, *Martin Heidegger ist achzig Jahre alt*, in: G. Neske/ E. Kettering (Hrsg.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen 1988, 235.

<sup>37</sup> Die Bedeutung des Problems versteht man in einem Brief des Freundes Laslowski: »Musketier! Mit Deinem Herzen! Ich bekam eine unsägliche Angst, die noch immer auf mir liegt. Ja wie kommst Du denn nur zur Infanterie? Es ist doch rein unmöglich, daß Du die Infanteristische Ausbildung aushältst. Du kannst zu schwer krank werden«. H. Ott, *Engelbert Krebs und Martin Heidegger 1915*, in: Freiburger Diözesan-Archiv 113, 1993, 245. Laslowski war ein Geschichtsstudent am Lehrstuhl Finks und guter Freund von Heidegger, mit dem er zwischen 1911 und 1917 in Briefwechsel stand. Der Briefwechsel findet sich im Archiv des Deutschen Caritas-Verbandes unter der Signatur 090.1. IV Fasz. 1. Eine Auswahl wurde veröffentlicht in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 26-57.



Wetterbeobachter bei der Hauptwetterwarte in Charlottenburg bei Berlin und im Feld hinter der Front bei Verdun tätig war. Drei Mal litt Heidegger unter einer starken Krise in drei wichtigen Momenten seines Leben, und es war so, als wollte sein eigener Körper sich nicht mit seiner ganzen Psyche abstimmen. Und dann, um diese körperliche Beeinträchtigung, die sehr wahrscheinlich nicht nur physisch sondern auch psychosomatisch war, noch besser zu verstehen sollte man sie im Rahmen der komplexen existenziellen Situation betrachten, die damals Heideggers Seele erschüttert hat. Im Laufe jener Zeit hat sich Heidegger einschneidend mit seiner geistigen Herkunft auseinandergesetzt und, obwohl es vielleicht nur ein Zufall war, stößt man auf die interessante Tatsache, dass die Herzbeschwerden genauso stark aufgetreten sind, als er 1909 im Noviziat in Feldkirch war.

### **2.2.2 Die materielle Notlage**

Heidegger war seiner religiösen und faktischen Herkunft in vielerlei Hinsicht tiefgehend verbunden. Er hat immer den Grundsatz verfochten, dass ein fruchtbares Denken ständig aus seinen Wurzeln Nahrung ziehen soll und, in dieser Weise verwurzelt, geschützt sein kann. Ich sehe, schreibt Heidegger 1918 seinen Eltern, «wie schön, eigenartig und kräftig Süddeutschland ist»<sup>38</sup>, und 1922 bekräftigt er: «spüre ich das mit den Jahren immer stärker, wie sehr ich verwurzelt bin in meiner Heimat, im Charakter des Volksstammes, seinen Eigentümlichkeiten, in der Ursprünglichkeit ländlichen Lebens»<sup>39</sup>. Wie gesagt, ist Heidegger in einer katholischen Familie aufgewachsen und hatte dank der Förderung der Kirche, die Möglichkeit zu studieren, mit dem Ziel, Priester zu werden. Heideggers Beziehung zur und Abhängigkeit von der katholischen Kirche war nicht nur geistiger Natur, sondern auch ganz faktisch, da seine ersten Förderer allesamt aus dem katholischen Milieu stammten, dem sich Heidegger in diesen Jahren nähert und auf das er sich kurze Zeit später dialektisch bezieht. Diese starke Förderung hat dafür gesorgt, einer zweiten Schwierigkeit, die Heidegger lange in seiner frühen Entwicklung eingeschränkt hat, abzuhelfen, nämlich der materiellen Notlage<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und an seine Schwester (1921-1967)*, Alber, Freiburg-München 2013, 34.

<sup>39</sup> *Ivi*, 51.

<sup>40</sup> Vgl. »Zumal ich jetzt sagen kann, daß es einer der hoffnungsreichen Jüngeren ist, für den wir (in seiner

Un breve elenco di queste personalità, tra cui preti, teologi e accademici cattolici, può fare capire la profondità delle radici dell'esistenza heideggeriana nell'humus cattolico del tempo e quanto dovette costare non solo materialmente lo sradicamento avvenuto in seguito. Il suo studio, infatti, venne reso possibile da borse di studio ecclesiastiche e ad esse Heidegger arrivò grazie a quell'ambiente fatto di amicizie e relazioni che vedeva in lui il nuovo astro della filosofia cattolica.

Oltre i già citati Brandhuber e Gröber, dopo il 1911 Heidegger approfondì il rapporto con Josef Sauer, teologo e docente fuori ruolo di storia dell'arte e archeologia cristiana presso cui egli aveva già seguito due corsi tra il 1910 e il 1911, il quale riconobbe il suo talento e lo fece pubblicare sul giornale di cui era curatore, ossia la *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*. E su consiglio di Laslowski Heidegger strinse contatti anche con Clemens Baeumker, professore di filosofia cattolica a Strasburgo e presidente della *Görres Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland*, fondazione privata nata durante il *Kulturkampf* per il sostegno della cultura cattolica di contro alla modernità di cui Heidegger entrò a far parte dal 1912, nonché redattore del *Philosophisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft*, su cui Heidegger pubblicò il suo primo scritto filosofico. Negli anni successivi all'abbandono dello studio della teologia Heidegger trovò appoggio in Arthur Schneider, allievo di Baeumker e difensore della *philosophia perennis* cristiana, titolare della cattedra per la filosofia cattolica di Friburgo dal 1911 al 1913, con cui Heidegger si addottorò e che si era mosso presso il vescovo di Friburgo per concedergli – primo e unico laico – lo Schaezler'sche Stipendium in vista dell'*Habilitation*<sup>41</sup>. Spostandosi Schneider a Strasburgo, Heidegger si trovò senza appoggio ma venne presto preso sotto la protezione del Geheimrat Heinrich Finke, detentore della cattedra di storia nella facoltà di filosofia e grande e potente tessitore della politica universitaria cattolica, di cui seguì corsi nel 1911 e nel 1913. Fu egli che lo spinse ad lavoro storico-filosofico sulla medievistica e che gli adombrò la prospettiva della cattedra assegnata secondo il concordato alla filosofia cattolica, la quale era vacante a Freiburg e corrispondeva allo sbocco naturale del percorso heideggeriano. Parallelamente a Schneider e Finke,

---

materiellen Notlage, die aber fröhlich ertragen wird - Heidegger ist kein „Raunzer“ (wienerisch gesprochen) Sorge tragen müssen«. Husserls Brief an Natorp vom 1.2.1920 in: E. Husserl, *Husserliana. Briefwechsel*, Bd. V (Die Neukantianer), Dordrecht 1994, 151.

<sup>41</sup> H. Ott, *Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium*, in: Freiburger Diözesan-Archiv 106 (1986), 145.

Heidegger frequentò le lezioni e prese contatti con Heinrich Rickert, famoso neokantiano e detentore della cattedra di filosofia a Freiburg, nonché relatore dell'*Habilitation* di Heidegger. E se questo fatto denotava un approccio “moderno” e “eterodosso” alla filosofia cristiana scolastica e realista, Heidegger rimaneva tuttavia ancora all'interno della filosofia cattolica. A testimonianza di ciò si trova una lettera del 1917 di Husserl, che era subentrato a Rickert a Friburgo, al collega Natorp, il quale chiedeva informazioni su Heidegger per una posizione a Marburgo. Husserl, pur sottolineando di non conoscerlo a fondo, ne indicava ancora l'ascendenza cattolica, valutava il suo libro su Scoto «ein vielsprechender Anfang für einen Historiker mitteralterlicher Philosophie» e affermava che Finke, allorché si era trattato di assegnare la Philosophieprofessur, «ihn in konfessioneller Hinsicht als geeigneten Kandidaten behandelte»<sup>42</sup>. Con la fine della guerra i rapporti di Heidegger con Husserl si approfondirono, Heidegger si avvicinò alla scuola fenomenologica e Husserl diventò il mentore del suo proseguo di carriera accademica.

Ultima figura che in quegli anni fu vicina ad Heidegger fu Engelbert Krebs, che al tempo del loro incontro nel 1913 era un intraprendente Privatdozent che aspettava una chiamata dall'università e che Heidegger aveva già avuto modo di sentire su epistemologia e teologia naturale nell'ottobre del 1912 durante la *Jahresversammlung* friburghese della *Görres Gesellschaft*. Krebs si era addottorato in filosofia con Finke nel 1903, era divenuto prete nel 1906 e si era addottorato anche in teologia nel 1909. Poco più anziano di Heidegger, con lui maturò un rapporto di stima e d'aiuto, e discusse approfonditamente con lui le sue lezioni.

Alla luce di questo elenco bisogna perciò tendenzialmente concordare con il giudizio di Ott sui cordiali rapporti di Heidegger con molti accademici all'interno della facoltà friburghesi di filosofia e teologia<sup>43</sup>, anche se è certo che con pochi Heidegger avesse una reale amicizia – ad esempio Laslowski e Krebs – e che egli mantenesse sempre una interiore autonomia. Heidegger capiva e sapeva che le giuste relazioni intellettuali e “politiche” avrebbero incrementato il suo sviluppo di pensiero e favorito la sua carriera<sup>44</sup>. Lo stretto legame con il mondo cattolico del tempo, che da una parte lo aveva

---

<sup>42</sup> Husserls Brief an Natorp vom 8.10.1917 in: E. Husserl, *Husserliana. Briefwechsel*, Bd. V, 131.

<sup>43</sup> »Die meisten Professoren der Theologischen Fakultät standen mit dem jungen Privatdozenten Heidegger in enger Beziehung« H. Ott, *Engelbert Krebs und Martin Heidegger 1915*, 247.

<sup>44</sup> Ad esempio Laslowski nel 1912 scriveva ad Heidegger che per una *Habilitation* fosse necessario il legame con un professore, »also muß Du dir wohl Geysler oder einen anderen warm halten«. *Heidegger-*

cresciuto e in cui egli inizialmente si ritrovava, e che in seguito fu vissuto con sempre più soffocamento, fino all'exasperazione, alla rabbia e al risentimento, non attenuò la sua crisi esistenziale, ma anzi contribuì alla situazione di costrizione. Per capire a pieno la situazione, bisogna anche tenere a mente l'alto scopo che Heidegger si prefissava – rinnovare la filosofia cattolica –, gli sforzi e i sacrifici che aveva fatto per tendervi, e i sentimenti di abbandono, incomprensione e rifiuto che dovettero provocargli l'alienazione e la sempre maggiore estraneità da quel mondo cattolico a cui egli avrebbe dovuto appartenere.

Insieme all'appoggio "politico" Heidegger ricevette anche dei sussidi economici che permisero di sostenere la sua difficoltà materiale. Essi furono nell'ordine: dal 1909 al 1911 Heidegger percepì l'*Eliner'sche Stipendium*, procuratogli da Gröber e che si concluse con il suo abbandono del seminario, da febbraio 1912, anno economicamente molto problematico, a giugno 1916 percepì dall'università il *Grieshaber-Pino Stipendium*, che tuttavia non permise di coprire i costi e richiedette che nel 1913 egli ricevesse anche una somma di denaro in prestito da un anziano signore contattato da Laslowki nella sua associazione cattolica di Breslavia. Insieme allo *Grieshaber'sche Stipendium* Heidegger ebbe accesso tramite Schneider anche al Schaezler'sche Stipendium, che coprì il periodo da settembre del 1913 alla primavera del 1915. Infine a partire dall'anno accademico 1916/17 fino alla fine del SS 1918 percepì una borsa di studio per *Privatdozenten* della *Görres Gesellschaft*.

Da questo elenco emerge un ulteriore fattore dell'evoluzione della vita del giovane Heidegger, ossia come egli in quegli anni si mantenesse in uno strano e complesso equilibrio: usufruiva cioè dei favori del mondo cattolico<sup>45</sup> senza tuttavia entrare nelle fila dei filosofi confessionali e si poneva, stando attento nelle esternazioni esplicite, in una distanza critica dalla neoscolastica e dai suoi circoli.<sup>46</sup>

Rispetto alla sua penuria materiale rimane vero ciò che Heidegger stesso ancora nel

---

*Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 35.

<sup>45</sup> Interessante notare su questo il differente accento di Ott e di Safranski circa la dipendenza di Heidegger dall'aiuto ecclesiastico. Il primo scrive: »Per un adolescente che conosce le difficoltà finanziarie della propria famiglia e ne vede anche lo spirito di sacrificio, alimentato dalla speranza che il futuro sacerdote, colui che è stato destinato al Signore, ripaghi tutto questo, è fonte di afflizione la mancanza di sostegni materiali, motivo di sollievo il non dovere accettare sacrifici« (Ott, 50) e Safranski: »Die Eltern waren stolz, daß die Kirche den Sohn in ihre Obhut nahm. Für Martin aber begann die Zeit der finanzielle Abhängigkeit von der Kirche. Nun war er zu Dank verpflichtet«. (Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, 23-4).

<sup>46</sup> Vgl. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, 59.

1945 ricordava: «Ich stamme aus einem armen und einfachen Elternhaus, ich habe meine Studenten- und Privatdozentenjahre mit großen Opfern und Verzichten durchgehalten, unser Haus hat jederzeit den einfachen Lebensstil behalten»<sup>47</sup> e non stupisce perciò che, quando nel 1915 ottenne l'*Habilitation* con la speranza di una carriera luminosa, fu quello il punto più alto raggiungibile per uno studente di umili origini. Ma quando da Privatdozent si affacciò all'Università contando sull'appoggio politico e accademico di coloro che fino lo avevano sostenuto e nutriva profonde speranze per il posto lasciato vacante da Schneider e che in qualche modo Schneider e Finke gli avevano fatto vagheggiare, e allorchè dal giudizio del senato accademico sull'assegnazione di essa a Geysler, in cui Finke si rivelò vero Realpolitiker, emergeva che la condizione indispensabile fosse «finalizzata a individuare personalità la cui capacità nella ricerca e nell'insegnamento siano fuori discussione» e »la mancanza di simili personalità è tale da dover prendere in considerazione un candidato esterno»<sup>48</sup>, fu allora che probabilmente qualcosa in Heidegger si ruppe in maniera definitiva.

Wie Hugo Ott schreibt, fügte der Sommer 1916

dem Privatdozenten Heidegger eine schwere seelische Verwundung zu – mit traumatischer Wirkung, die zeitlebens dauerte. Erinnern wir uns: Abweisung durch die Jesuiten – wegen unzureichender gesundheitlicher Stabilität; Abweisung durch die Erzdiözese Freiburg aus demselben Grund. Jetzt diese Behandlung durch katholische Kreise! Die erste Kehre – nicht eine denkerische! – bahnte sich an: die Abkehr nämlich vom Katholizismus, vom katholischen System, oder wie immer der Sachverhalt umschrieben werden soll. Martin Heidegger sah sich veranlaßt, eine andere Orientierung zu suchen<sup>49</sup>.

Dies waren die Umstände, in denen sich Heidegger voller Hoffnung auf akademische und theoretische Hilfe zu Husserl wandte.

### 2.2.3 Das Ringen um die Berufung

---

<sup>47</sup> GA 16, 369. Vgl. H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, 54.

<sup>48</sup> H. Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, 85.

<sup>49</sup> H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, 95-96.

Dieser zweite Aspekt von Entfremdung und Unsicherheit verankert in der Tiefe der seelischen Situation Heideggers, in der eine besondere Frage und Beklemmtheit schlug, nämlich die Sorge nach seinem eigenen Beruf. I fattori di costrizione fin qui descritti pesavano sull'anima di Heidegger, rendendo sempre più incerta e drammatica la domanda sul suo proprio destino e riportandolo all'unica certezza sperimentata, ossia la propria totale dedizione al pensiero e allo studio.

I momenti principali in cui la crisi spirituale e fisica mutò il destino del giovane Heidegger furono in particolare tre: il primo fu l'interruzione del noviziato gesuita del 1909, il secondo fu l'abbandono della teologia e quindi del sacerdozio nel 1911 e in ultimo l'abbandono definitivo della fede di provenienza suggellato dalla lettera a Krebs del 1919. Unitamente a questi momenti di crisi, ampiamente discussi dagli studiosi, vi sono segni che indicano anche nel passaggio tra il 1915 e il 1916 un periodo essenziale, specialmente per l'incertezza sulla via da seguire, per l'incontro con la moglie Elfriede e con Edmund Husserl. Risulta molto utile approfondire questi passaggi della biografia heideggeriana perché, oltre a far comprendere la personalità di Heidegger e le forze che agivano in lui e nel suo pensiero, aiutano a comprendere il modo in cui egli ripensò il proprio fare filosofia e la filosofia. Le decisioni prese, infatti, e i cambi di opinione che esse comportarono condussero a maturazione solamente determinate istanze e ne marginalizzarono altre.

Come già detto, Heidegger nel 1909 venne rimandato a casa per motivi di salute dal noviziato gesuita in cui aveva fatto richiesta di entrare, precludendosi così la possibilità di entrare nell'ordine. Fu una scelta dei gesuiti – egli non rispettava le condizioni psichiche necessarie – ma la scaturigine del problema, cioè l'emergere del problema di cuore, si trovava in Heidegger stesso. Le cause erano probabilmente da rintracciare in una profonda insicurezza su ciò che era stato deciso per lui, ipotesi corroborata dal fatto che un'altra crisi si verificò nuovamente in seminario a Friburgo, e a causa di ciò venne messo fortemente in dubbio il suo servizio nella Chiesa. Egli riportò l'avvenimento del 1911 nel suo *Curriculum vitae* del 1915, facendo anche riferimento al problema di cuore che lo aveva afflitto nel 1909, senza tuttavia nominare esplicitamente l'abbandono del noviziato: «Die eingehende Beschäftigung mit philosophischen Problemen neben den Aufgaben des eigentlichen Berufsstudiums hatte nach drei Semestern eine starke Überarbeitung zur Folge. Mein frühes durch zuviel Sport

entstandenes Herzleiden brach so stark aus, daß mir eine spätere Verwendung im kirchlichen Dienst als äußerst fraglich hingestellt wurde»<sup>50</sup>. Il fatto del 1911 portò Heidegger alla decisione di abbandonare definitivamente la teologia e così anche il seminario vescovile e lo stipendio che riceveva. La causa di questa crisi venne da lui riconosciuta nello studio della filosofia in cui si era gettato, quasi che sia stata effettivamente proprio la filosofia a mettere in crisi il suo cammino nella fede. Il significato che Heidegger diede all'avvenimento si trova invece in una poesia del 1911, in cui egli avvicina quei momenti alle ore di Cristo nell'Orto degli ulivi. «Ölbergstunden meines Lebens:/ im düstern Schein/ mutlosen Zagens/ habt ihr mich oft geschaut. // Weinend rief ich nie vergeben/ Mein junges Sein/ hat müd des Klagens/ dem Engel "Gnade" nur vertraut»<sup>51</sup>. L'*Ölbergstunde* è un esercizio spirituale di tradizione medievale che viene recitato specialmente il Giovedì Santo e che ha come contenuto la meditazione delle ore di Cristo nell'Orto degli ulivi della sua sofferenza e della richiesta al Padre di allontanare il calice dell'offerta suprema. «Gli apparve allora un angelo dal cielo a confortarlo»<sup>52</sup> si legge nel vangelo di Luca; nelle righe di Heidegger si trova invece solamente traccia della fiducia nell'angelo della grazia, quasi a esprimere una solitudine estrema. Egli non fu tuttavia abbandonato dall'amico Laslowki, che in una lettera dell'aprile 1911 gli consigliò tre strade alternative per il futuro: cambiare facoltà e iscriversi a matematica, iscriversi a filosofia, o proseguire nella teologia e nel campo dell'apologetica. Heidegger scelse inizialmente per la matematica, sebbene poi die Entscheidung für die Philosophie, die immer mehr inneren Raum im Geist des jungen Heideggers einnahm, bestimmte ein Schicksal für ihn, das zuerst in Einklang mit der religiösen Herkunft, dann in einer Dialektik und schließlich als Feindschaft betrachtet wurde. Die Frage nach einer eigentlichen Autonomie des Denkens ist die Art und Weise, in der Heidegger die Distanz und die Überwindung seiner eigenen religiösen Herkunft umrissen. Si può ricostruire il travaglio interiore di Heidegger grazie al carteggio intrattenuto con Laslowski, fedele e fin troppo premuroso amico. Egli comprende la situazione di Heidegger<sup>53</sup>, lo sprona a non cadere nel

---

<sup>50</sup> GA 16, CV 15, 38.

<sup>51</sup> GA 13, 6.

<sup>52</sup> Lc, 22,42.

<sup>53</sup> »Wir haben doch beide das *Ideale* im Auge, nein ich muß schreiben, das *Idealste*. [...] Wissenschaft *allein* ist nicht das Höchste. Wert bekommt sie erst, wenn man sie betreibt *sub specie aeternitatis* [...] Hast Du etwa den Priesterberuf leicht aufgegeben, weil Dir das rein wissenschaftliche Arbeiten als Philosoph

pessimismo e nella *Mutlosigkeit*, ne loda il talento per la filosofia allorchè racconta nel gennaio 1913 di un dialogo avuto con teologi protestanti liberali concluso su concezioni fondamentali filosofiche. «Da paßt eben der Katholizismus in das ganze moderne philosophische Denken gar nicht hinein», scrive Laslowski e aggiunge: «Hier wirst du nach 10 Jahren ein Wort sprechen müssen – am besten von einem Berliner Katheder». Suggestisce inoltre di restare a lungo nell'ombra, lontano dai giochi di potere, e puntare a un posto Strasburgo o a Monaco su una cattedra di filosofia cristiana, «Denn Du mußt wohl als Katholik anfangen»<sup>54</sup>. Le previsioni di Laslowski non andarono molto lontano dal vero, nel 1923, infatti, Heidegger avrebbe raggiunto una posizione dopo molte incertezze, ma inversamente a quanto preconizzato non sarebbe stato a Berlino, bensì nella Marburgo culla del protestantesimo.

Una lettera del dicembre del 1913 getta uno sprazzo di luce su quelle che dovevano essere le tensioni nell'animo di Heidegger, anche se riviste sempre nello spirito del premuroso amico. In essa, dopo un accenno alla mole di lavoro che il giovane filosofo cattolico avrebbe dovuto sostenere per emergere, si trova un appunto riferito all'affettuosa (leidenschaftlich) Margret, una ragazza di Strasburgo con cui Heidegger si sarebbe fidanzato all'inizio dell'anno successivo. Laslowski rilegge il fatto alla luce della vocazione allo studio che lui vede per Heidegger e, dopo aver accennato all'esperienza di Feldkirch e aver indicato il bisogno almeno iniziale di concentrarsi su di sè, suggerisce di limitare le visite a lei per evitare il “pericolo” (“Gefahr”) di disperdersi: «*Ich meine hier nicht eine Gefahr im gewöhnlichen Sinne. O beata solitudo!*»<sup>55</sup>. Scioltosi nel 1915 il fidanzamento, Heidegger scrive di dolori dell'anima (seelische Leiden), Laslowski risponde di conoscerlo e sapere «daß Du wirst Wege gehen müssen – müssen, um Deinen Zielen überhaupt näher zu kommen – auf denen die ‚Liebe‘ erfrieren muß [...]. Denn Gretel hätte unter deinem Beruf leiden müssen». L'innalzamento nella *turris eburnea* del pensiero è il destino che Laslowski vede in lui, «Ich sah, wie du von Tag zu Tag so riesenhoch hinaus wuchst über die Sphäre, in der

---

besser gefiel als die Arbeit als Seelsorger? Oder kostet's einen nicht genug Kämpfe, auf das Priestertum, das dem katholischen Jüngling instinktiv als das Ideal erscheint, auch wenn er ausgesprochen philosophische oder historische oder juristische und gar nicht theologische Neigungen hat, zu verzichten?» (2.12.1911) *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 31.

<sup>54</sup> *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 36.

<sup>55</sup> Ivi, 40. Matussek commenta il passo della lettera con la seguente frase: »Zwar heiratet Heidegger kurz darauf Elfriede Petri, doch ist dies für ihn eine Zweckehe ohne Leidenschaft. Sexuelles Begehren, vermittelt über die Anbetung seiner Person, erfüllt er heimlich, im Verborgenen«. Matussek -*Analytische Psychosentherapie*, Band 2: *Anwendungen*, Springer Verlag, Berlin/Heidelberg 1997, 60.



„Liebe“ und „Glück“ nur gedeihen kann»<sup>56</sup>: un un luogo assoluto e intangibile da tutto il resto in cui *Beruf* e *Berufung* si avvicinano quasi a confondersi e in cui si assiste ad una saldatura mistica con lo «scendere nel più intimo santuario della vita», dove schleiermacherianamente si trova «un ambito originario di vita e di operatività della coscienza (o sentimento) nel quale solo la religione si realizza come forma determinata di esperienza vissuta»<sup>57</sup>. La libera formazione di questo materiale di vita in un tale e preciso sentimento religioso condusse Heidegger a considerare il proprio *Beruf* alla stregua di un sacerdozio filosofico<sup>58</sup>, l'entità del cui sacro compito non si perse mai durante tutto il suo cammino di pensiero e la cui memoria volle incisa nel legno al di sopra dello stipite della porta di casa attraverso il detto di Salomone nella traduzione di Lutero: «Behüte dein Herz mit allem Fleiß; denn daraus geht das Leben»<sup>59</sup>. La via per un rinnovamento profondo della vita di quegli anni mosse da questa convinzione interiore, che Heidegger espresse fin da subito chiaramente alla futura fidanzata Elfriede nella già citata presentazione di sè in terza persona:

vielleicht erlebte er gerade deshalb dieses priestertum in seiner Tiefe, weil es ihm lang in der Seele schlummerte al fernes Ideal, zu dem er lange keinen Weg sah, weil es ihm viel mehr ist als ein Amt, eine gesellschaftliche Stellung, eine Carriere – weil es ihm Priestertum ist, durch dessen Eingang nur „Geweihete“ gehen u. diese Weihe nur aus einem Ringen – aus der qualvollen und entsagungsreichen, restlosen Hingabe an sein Ideal – und wem diese Weihe geworden ist – der kann nie stolz sein, er bezieht alle Dinge seines Lebens nur zurück auf seine innerste Sendung – alles nach Außen liegende ist ihm nur ein Gleichnis<sup>60</sup>.

Auf diesem Weg von Krise und Erneuerung ereignet sich in jener Zeit nämlich zwei entscheidenden Begegnungen: 1915 lernte er bei seinem Seminar über Kant seine Frau Elfriede kennen, die Freude, Sicherheit aber auch ein erneutes Interesse an protestantischer Religiosität – denn sie war evangelisch – in sein Leben brachte, und 1916 begegnete er persönlich Husserl, der eine neue Perspektive in seiner

---

<sup>56</sup> Ivi, 51.

<sup>57</sup> GA 60, 321; tr it. *Fenomenologia della vita religiosa*, 403. hinabzusteigen in das innerste Heiligthum des Lebens .... Es gilt aufzudecken ein ursprüngliches Lebens- und Leistungsgebiet des Bewußtseins (oder Gefühl), in dem Religion allein als bestimmte Erlebnisform sich verwirklicht.

<sup>58</sup> Heidegger è stato recentemente interpretato come *der gottlose Priester*. Vgl. A. Fischer, *Martin Heidegger – Der gottlose Priester. Psychogramm eines Denkers*, Ruffer & Rub, Zürich 2008.

<sup>59</sup> Proverbi 4,23.

<sup>60</sup> M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen!*«, 22-3.

philosophischen Arbeit ermöglichte. Die Arbeitsbeziehung mit Husserl war in den ersten Zeiten mehr formal, aber sie wurde immer mehr vertrauter. Heidegger schrieb in seiner *Curriculum vitae* von 1922: „Durch regelmäßige wöchentliche Abende empfing ich durch Husserl entscheidende Förderungen, bis ich ins Feld kam. Nach Kriegsende nahm ich das phänomenologische Studium wieder auf und besuchte seit Frühjahr 1919 bis zu diesem Sommersemester (1922) regelmäßig die Übungen Husserls“<sup>61</sup>.

L'incontro anche con un terzo fattore influenzò il rapporto di Heidegger con la propria vocazione filosofica, ossia la prima guerra mondiale, di cui egli chiaramente vide gli esiti innanzitutto culturali<sup>62</sup>. Das Leben Heideggers erfährt im Zeitraum des Krieges einen Erneuerungsschub, der aus der Tiefe seiner innerlichen Selbstwelt entsprang, in eine fleißige und allein auf sich gestützte Arbeit hinfloss und auf sein Leben zurückwirkte, wie man in diesem Abschnitt eines Briefes an Elfride 1916 heraushört:

Wir dürfen unseren jungen Helden, wenn sie hungrig aus dem Kampffeld zurückkommen nicht Steine statt Brot geben, nicht unwirkliche und tote Kategorien, nicht schattenhafte Formen und blutleere Schubfächer um das rationalistisch zerriebene Leben fein säuberlich darin aufzubewahren und vermodern zu lassen – Der Philosoph leidet immer am Leben, weil die Fragwürdigkeiten des Lebens in ihm wirklich sind – aber wo er sich freut, da ist diese Freude so reich und überquellend wie nirgends sonst, weil sie ihre Fülle und Feinheit schöpft aus den letzten Tiefen der Lebensdeutung<sup>63</sup>.

La guerra scosse le radici di una pura teoria e innervò di vita – e morte – il pensiero, facendo del filosofo il domandante, ossia l'uomo radicalmente aperto al domandare. L'apporto della guerra alla “scoperta” heideggeriana della storicità – «den Wert des geschichtlichen Verstehens für den Philosophen» – è testimoniato da una lettera del 1915 di Laslowski, in cui questi commenta lapidario che «Der Anlaß zu unsern Gedankengängen ist auch der gleiche, der Krieg»<sup>64</sup>. Ma tale apporto non è da isolare dal più ampio contesto del profondo tracollo spirituale accaduto con la guerra<sup>65</sup>, che investì

---

<sup>61</sup> GA 16, 43.

<sup>62</sup> Heidegger scriveva nel 1914 a Rickert: »So sehr man sich bei Kriegsausbruch mit aller Philosophie unnütz vorkam, so tiefbedeutsam wird sie in der Zukunft werden müssen, eine Kulturphilosophie und das System der Werte zuallererst«. M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe 1912–1933*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001, 20 (3. Nov. 1914).

<sup>63</sup> M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen!*«, 37.

<sup>64</sup> *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 45.

<sup>65</sup> »Was den Leser weiterhin überraschen könnte, ist die vermittelnde Rolle, die die Theologie in der

l'uomo e la società ad ogni livello e in cui Heidegger si trovò a operare, e di cui, iniziando nel 1919 un nuovo periodo di vita e d'insegnamento, cercò di interpretare nella filosofia la tendenza al rinnovamento esistenziale.

### 3. Heideggers Denkweise zwischen 1909 und 1919

Il contesto interpretativo complessivo della parabola del primo Heidegger è quello tradizionalmente evidenziato già da Pöggeler, Lehmann e Volpi sin dagli anni sessanta del Novecento, che consiste nell'approfondimento del problema gnoseologico alla luce della logica pura, incardinatosi nella dottrina del giudizio e nella domanda sull'essere della relazione logica della copula. L'inserirsi di Heidegger all'interno dello *Psychologismusstreit* del tempo non aveva soltanto ragioni dovute ad una distinzione tra dottrina della conoscenza e psicologia, ma era caratterizzato anche da una tensione ontologica. Il problema logico, infatti, veniva interrogato come problema dell'essenza della verità nella prospettiva della sua collocazione ontologica.

Nella presente trattazione si è voluto anche considerare le radici effettive del pensiero heideggeriano, che giacciono nel milieu cattolico del sud della Germania d'inizio Novecento e da esso trassero il primo nutrimento vitale e una particolare *Prägung*, per indagare in profondità le ragioni endogene di alcune scelte heideggeriane. Egli si trovò a vivere un periodo critico per il cattolicesimo, in cui la Chiesa cattolica stava facendo i conti e prendendo le misure rispetto alla modernità, che vedeva inizialmente assai sospettosamente e che filosoficamente avversò con un nuovo ritorno al tomismo. In

---

Entwicklung von Heideggers Gedanken einnimmt. [...] Und wir entdecken den Heidegger der Zeit unmittelbar nach dem Krieg, einen beinahe protestantischen Heidegger, der in seiner neuthomistischen Phase vor dem Krieg beinahe katholisch war. Zu dieser Zeit bemerken wir das Aufkommen des Begriffs der „Destruktion“ - kulturelle Destruktion, geistesgeschichtliche Destruktion - in den „Anmerkungen“ zur Psychologie der Weltanschauungen von Karl Jaspers; dies ist in der Tat ein Ausdruck, der von dem der „Lebenserfahrung“ und der „Interpretation der Existenz durch das Selbst“ nicht zu trennen war. Vor allem aber ist es wichtig, sich gemeinsam mit dem Autor die Dimensionen des Zusammenbruchs der Überzeugungen der Denker vor dem ersten Weltkrieg bewußt zu machen - eines geistigen Zusammenbruchs, der parallel zu jenem des politischen Deutschland lief -, mit dem eine gesamte Generation von Denkern in der Nachkriegszeit konfrontiert war. Nichts hielt stand, weder der methodologische Formalismus des Neukantianismus noch die phänomenologische Unmittelbarkeit Husserls. In diesem Zusammenhang wird der Schock, der durch die Veröffentlichung von Spenglers berühmtem Werk *Der Untergang des Abendlandes* ausgelöst wurde, verständlich, auch wenn er uns heute erstaunt«. Ricoeur, *Vorwort*, X, in J. Barash, *Heidegger und der Historismus Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999.

questo capitolo si è evidenziata la posizione della Chiesa del tempo grazie all'enciclica *Pascendi dominici gregis* del 1907, per comprendere quale fosse il giudizio filosofico-culturale che doveva valere da misura di paragone per un giovane studente di teologia e quali problemi sollevava. Ci si è inoltre profusamente addentrati nel pensiero di Carl Braig, teologo e maestro di Heidegger, che ha permesso di scoprire una profonda affinità del percorso di pensiero di Heidegger con le tendenze apologetiche del cattolicesimo unito ad un forte influsso antimodernista. Paradossalmente si è però constatata l'apertura heideggeriana al confronto con la modernità che seguì la via in qualche modo eversiva ed eterodossa tracciata da Brentano, Braig e Schell, mostrando da subito un'ultima insoddisfazione per le risposte della Chiesa istituzionale. Gli strumenti concettuali che Heidegger mutuò dai suoi maestri furono, quindi, un realismo aristotelico filtrato modernamente, il quale aveva già in sé tracce neoplatoniche. Essere teologo prima e filosofo cattolico poi significò per Heidegger innanzitutto combattere i riduzionismi monisti moderni e affermare e difendere la natura di validità logica intemporale della verità e della conoscenza di essa. Il modo con cui egli svolse questo compito fu lo sviluppo della logica scolastica tramite quella moderna, sia di matrice neoscolastica (Külpe, Geysler e Klimke) che neokantiana (Windelband, Rickert, Lask), giacché nel suo pensiero l'intento apologetico antipsicologista si saldò con l'intento antipsicologista neokantiano. Il paradigma interpretativo heideggeriano subì gradualmente uno spostamento dalla prima alla seconda di queste due posizioni, così come è riscontrabile nella sua concezione filosofica e in quella religiosa. Heidegger passò da un'idea della ragione come capacità conoscitiva di esprimere logicamente la verità della realtà che s'impone nel puro giudizio – e in ciò il soggetto psicologico-individuale acquista un ruolo nel suo stesso togliersi per adeguarsi all'oggettività – ad una riconsiderazione della soggettività nel contesto translogico del concetto di spirito vivente. L'indagine heideggeriana si situò perciò già in quel momento nell'incrocio tra questione del fondamento e questione del soggetto, e una prima configurazione di questo accordo fu trovata in una navigazione tra Scilla e Cariddi, ossia tra il realismo di Aristotele e il trascendentalismo di Kant. Entrambi questi poli vennero recepiti da Heidegger già “pre-interpretati” dai suoi maestri, e furono ulteriormente da lui reinterpretati in una sintesi che volle essere tra le altre cose un'unione delle esigenze del realismo critico kùlpiano e dell'idealismo trascendentale rickertiano-laskiano, la quale

raccogliesse in sé tali esigenze e le superasse.

Un accenno complessivo all'intera parabola dei primissimi scritti filosofici di Heidegger può essere svolto attraverso la considerazione dello spostamento semantico della concezione di filosofia nel rapporto alla sua *perennitas*. Non deve essere preso come un caso ma per una necessità interna al suo pensiero che Heidegger dedichi l'alfa e l'omega del suo primo incedere filosofico, la prima frase dell'articolo *Per l'orientamento filosofico per gli accademici* del 1911 e l'ultima nota dell'edizione pubblicata del 1916 dell'*Habilitationsschrift*, al concetto di *philosophia perennis*. Ciò che si modifica è il contenuto dell'essere autenticamente *kath-olon* della filosofia, ossia della singolarità in relazione all'intero.

«La filosofia, in realtà uno specchio dell'eterno, oggi riflette oramai solo una pleora di opinioni soggettive, stati d'animo e aspirazioni personali»<sup>66</sup>; così Heidegger scriveva inizialmente, individuando l'oggettività e l'universalità in una trascendenza specchiata nella validità intemporale della conoscenza, in cui Dio è ancora garante dell'accordo tra essere e pensiero e i cui tesori metafisici sono conservati nella Chiesa. Nel 1916 si era approfondito fenomenologicamente il luogo di svelatezza della verità – in questi anni ancora il giudizio<sup>67</sup> – e si era ricompresa l'appartenenza tra conoscenza e oggettualità, tra temporalità e eternità, all'interno del concetto di spirito vivente. Il garante della disvelatezza si manifestava quindi come lo spirito vivente, in cui l'immanenza della datità veniva a fondarsi nella radice metafisica della coscienza.

Noi non possiamo travalicare il contenuto del giudizio in quanto tale per approdare agli oggetti reali in sé. La teoria della riproduzione o copia qui offre una difficoltà insuperabile. Di conseguenza, Duns Scoto rinuncia a tale teoria e si decide per l'idea di immanenza. In quel modo non viene eliminata per via di discussione la realtà del mondo esterno, e non viene preso partito per il 'soggettivismo', l'idealismo' o comunque si chiamino tutti gli spettri gnoseologici. L'idea dell'immanenza, rettamente intesa, non toglie di mezzo la realtà e non volatilizza il mondo esterno facendone un sogno, ma *proprio mediante il primato assoluto del senso dotato di validità si giudicano severamente tutte le teorie della conoscenza fisiologiche, psicologiche ed economico-pragmatiche, e viene fondata inconcussamente la validità assoluta della verità, l'oggettività autentica*<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> GA 16, 11.

<sup>67</sup> Sulla problematicità di questa posizione siehe z.B. G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger: dagli scritti giovanili a Essere e tempo*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991, 89-93.

<sup>68</sup> GA 1. 273, tr. it. 95-6. »Für die Scholastiker bedeutet die Konvertibilität von verum und ens eine

Nel 1916 Heidegger cercò una via media tra realismo e idealismo alla luce del principio di immanenza dello spirito vivente<sup>69</sup>, la cui correlazione orizzontale con il mondo si incardinava nella correlazione trascende verticale tra anima e Dio, il cui movimento di vicinanza e lontananza indicava che «l'accento del valore non gravita dunque esclusivamente sul trascendente, ma viene per così dire riverberato dalla ricchezza e assolutezza di questo e riposa nell'individuo»<sup>70</sup>. Tale luogo del riposo, il cuore dello spirito vivente, divenne quello in cui domandare validamente della filosofia perenne e in cui si sarebbe potuto finalmente fondare in modo scientifico-teoretico la teologia cattolica.

Heidegger giunse ad esprimere così una concezione che non era più antimodernista, ma non rientrava neppure nel modernismo, che non era moderna in senso tradizionale, nè tuttavia anti-moderna. Dopo una prima fase antimodernista, contraddistinta dall'apologia del trascendente, e una seconda antipsicologista, in cui si affermava la validità del regno del senso, si aprì una terza fase per cui si può forse utilizzare il termine di "altrimenti moderna", per indicare così la tensione sovrainterpretatrice della modernità che caratterizza già da subito l'andamento vorticoso del pensiero heideggeriano. Da questa prospettiva va considerato, in ultimo, il passaggio di Heidegger da un realismo non ingenuo a un realismo critico, quindi alla filosofia trascendentale per giungere infine alla fenomenologia.

### **3.1 Il primo biennio teologico: identificazione della provenienza e di una prima Fragestellung**

---

Anzeige der Verbindung zwischen dem Sein und dem göttlichen Intellekt. [...] Heidegger interpretiert das *veum transcendens* als Anzeige der ursprünglichen Verbindung zwischen dem Sein und dem menschlichen Intellekt« McGrath, *Die schotistischen Phänomenologie des jungen Heidegger*, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 251.

<sup>69</sup> Costa afferma giustamente: »Come Lotze, Rickert (Vgl. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, Tübingen/Leipzig, 1907, 20 N.d.R.) e Husserl, Heidegger rivendicava dunque la sfera dell'immanenza come irrinunciabile per sfuggire allo scetticismo da un lato e alla riduzione naturalistica dall'altro. Ma la intenderà seguendo Dilthey, come un'apertura storico-epocale all'interno della quale i significati valgono e i soggetti possono rapportarsi ad essi« (V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, 64), tralascia tuttavia una tematizzazione del contesto più ampio metafisico-religioso in cui Heidegger la colloca.

<sup>70</sup> Ivi, 409; Ivi 252.

### 3.1.1 Brentano e Braig come maestri

Dopo aver interrotto il 13 ottobre 1909 il noviziato gesuita presso Feldkirch, Heidegger fece ritorno a Friburgo e entrò nel *Collogium Borromäeum*, il seminario teologico arcivescovile della città, in qualità di studente di teologia presso l'Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. La vita spirituale di coloro che vivano nel convitto era regolata dai gesuiti, i quali rappresentavano l'apice della teologia del tempo, offrivano le migliori possibilità di studiare in vista più di una carriera scientifica che di un servizio pastorale, ed è assai probabile che in quel periodo sotto la loro guida Heidegger abbia svolto più volte gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola<sup>71</sup>. Il teologo Heidegger dunque non deviò inizialmente dalla strada tracciata dai suoi studi precedenti, mutò solamente la modalità in cui proseguire nella medesima direzione: il servizio della religione cristiana. Tra le *Vorlesungen* frequentate da Heidegger nei semestri tra il 1909 e il 1911<sup>72</sup> si ritrovano alcune discipline che è utile segnalare, alla luce di quello che sarà lo sviluppo del pensiero heideggeriano: "Ermeneutica con storia dell'esegesi", in cui poté entrare in contatto e affinare tale metodologia<sup>73</sup>, "Logica", materia che inizialmente prediligerà e che orienterà i suoi studi,<sup>74</sup> Dogmatica e Cosmologia tenute da Carl Braig, "Storia della mistica medioevale" e "L'arte cristiana del XX secolo e contemporanea" con Joseph Sauer e "L'epoca del rinascimento" con Heinrich Finke.

Carl Braig diede impulsi importanti al giovane studente che muoveva i primi passi nel pensiero, tanto da essere menzionato nei *Curricula Vitae* del 1915 e del 1922, ne *Il mio cammino nella fenomenologia* (1963) e nel *Vorwort* (1972) al primo *Band* della *Gesamtausgabe*, anche se l'apporto di Braig verosimilmente andò oltre quello che a lui viene in questi testi attribuito. Nella stesura dei *curricula* e nel suo tardo ricordo Heidegger concentra la sua attenzione sul risvolto filosofico di questo legame, situandolo in una continuità ideale con la lettura del 1907 della dissertazione di Brentano su *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862),

---

<sup>71</sup> T. Sheehan, *Heidegger's Lehrjahre*, 89.

<sup>72</sup> La lista più completa si trova in *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 13-17.

<sup>73</sup> »La mia familiarità col termine "ermeneutica" risale al tempo in cui studiavo teologia«. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2002, 89-90. »Der Titel „Hermeneutik“ war mir aus meinem Theologiestudium her geläufig«, GA 12, 91.

<sup>74</sup> Heidegger ricorda nel CV 1915: »Gli studi di filosofia, a quel tempo erano obbligatori, mi davano poca soddisfazione, sicché mi dedicai allo studio autonomo dei manuali scolastici. Essi mi assicurarono una certa dimestichezza logico-formale, ma sul piano filosofico non mi offrirono quel che cercavo«, 37.

allora consigliatagli da Conrad Gröber. Questo libro e *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) di Braig pongono e svolgono, infatti, una questione – vale a dire la questione dell’essere – che diventerà poi “la” questione agli occhi di Heidegger. Certamente Brentano e Braig diedero modo di appropinquarsi ad essa e introdussero Heidegger alla lettura di Aristotele che in seguito sarà suo modello, ma parallelamente a ciò influenzarono anche lo stile particolare con cui il giovane prima teologo e poi filosofo si aprì la via all’interno della scolastica.

La lettura della *Dissertation* di Brentano<sup>75</sup> mise in luce una precoce passione “filosofica” del giovane studente diciottenne e acui e sviluppò un’attenzione particolare per l’ontologia, che nel trattato è a tema. Heidegger non fu dunque affascinato dal Brentano profenomenologo bensì dall’ontologo e grande conoscitore del pensiero aristotelico, che nel suo libro riproponeva la questione di che cosa significhi essere a partire dal noto assunto per cui l’ente si dice in molti modi (*das Seiende wird in mehrfacher Weise gesagt*), e che, dopo un’attenta analisi dei quattro significati fondamentali elencati da Aristotele – l’ente per sé e per accidente, l’ente come vero e falso, l’ente secondo la potenza e l’atto, e l’ente secondo le categorie – si concentrava sull’ultimo di questi. Nel suo libro Brentano considera, infatti, l’ontologia aristotelica come un’ousiologia, vale a dire una dottrina della sostanza. Questa è la prima delle categorie e ad essa si riferisce tutto ciò che non è per sé – e quindi è accidentale – in grado maggiore o minore. Brentano effettua quindi a partire da questo assunto una deduzione delle categorie dalla sostanza, di cui esse rappresentano le differenti flessioni e i cui rispettivi rapporti vengono regolati dal dispositivo, egualmente predicativo e ontologico, dell’analogia. La soluzione di Brentano è inoltre improntata al realismo, dacché le categorie non fungono per lui da predicati legati al giudizio, bensì sono concetti reali che avevano posto fuori dalla mente e a cui la *mens* può adeguarsi. Fonti dell’interpretazione brentaniana e che su di essa hanno una forte influenza furono la *Aristoteles Kategorienlehre* del suo maestro Trendelenburg, la ripresa scolastica e specialmente tomista di Aristotele, a cui ancora maggiormente che al pensiero del maestro egli guardava, e in ultimo un’ascendenza neoplatonica del discorso, che lo

---

<sup>75</sup> Su Heidegger e Brentano rimandiamo a F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova 1976 e F. Volpi, *Brentanos Intertretation der aristotelischen Seinslehre und ihr Einfluss auf Heidegger*, in *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 226-242.



spinse a cercare a una soluzione univocista. Ciò che probabilmente colpì maggiormente Heidegger fu proprio questo punto: la tensione brentaniana a risolvere la molteplicità orizzontale dei significati in una curvatura ontologica verso l'unità. Nonostante egli in seguito maturi un proprio accesso all'ontologia aristotelica, fu proprio la tensione ad individuare un significato fondamentale e unitario dell'essere a costituire il filo rosso che continuò a legarlo a Brentano.

#### b. Braig filosofo dell'ontologia

Questo intreccio tra dottrina aristotelica e influsso platonico si ritrova anche nel pensiero di Carl Braig, discepolo di quella scuola teologica cattolica di Tubinga che si rifaceva alla filosofia idealista e successivamente figura di spicco della teologia dogmatica friburghese. Come egli stesso ebbe a sottolineare, il divino Platone occupava a suo giudizio un posto più in alto rispetto al realista Aristotele e all'aristotelismo astratto ed è per questa ragione che scelse come motto e chiave del suo libro *Vom Sein* un brano dell'*Itinerarium mentis in Deum* del francescano Bonaventura. Vi si legge: *ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse. [...] Sed hoc non est esse particulare, quod est esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.* L'essere stesso è essere d'ivino ed è, come spiega Bonaventura nel seguente passo citato da Braig, la prima luce della mente. È ciò che non si vede ma permette di vedere. *Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentes nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit*<sup>76</sup>. In questo motto, in cui Schäffler individua già le prime tracce della concezione heideggeriana della differenza ontologica<sup>77</sup>, è possibile individuare l'alpha e l'omega del trattato, riassumibili nella formula per cui i problemi ontologici sboccano nella teologia. In apertura del proprio trattato Braig descrive la filosofia come «die älteste, noch unbestimmte Bezeichnung» di quella scienza, «welche die

---

<sup>76</sup> Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, V 3-4.

<sup>77</sup> R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, WBG, Darmstadt 1978, 7f.

Voraussetzungen des gemenschlichen Bewusstseins und die Principien der Sonderwissenschaften zu Gegenstände des Untersuches nimmt» e le cui questioni fondamentali riguardano «das Was, Woher und Wohin des Weltganzen und jedes Welttheiles». A questa scienza sono assegnati tre nomi: poiché tratta di ciò «was hinter, über, jenseits der Sichtbarkeit liegt» si chiama metafisica, siccome l'essere assoluto è quasi universalmente chiamato "Dio" prende il nome di teologia, e in ultimo, siccome considera «an jedem Seienden nur das, aber all das, was ihm eignen muß, um überhaupt zu sein, was mithin allem Seienden gemeinsam ist»<sup>78</sup>, allora si chiama ontologia. Ed è proprio l'ontologia che è filosofia prima e metafisica pura, perché si interroga proprio su ciò che è primo in sè. Le categorie ontologiche e logiche, cioè i modi generali in cui l'ente è e in cui l'asserzione è espressa, sono costitutivi di essere e conoscere, e in tal senso l'ontologia è propriamente la «Fundamental- Principal- Zentralwissenschaft»<sup>79</sup>. Se in queste parole si sente un'eco heideggeriana, non va dimenticato che il tentativo di Braig mira ad identificare tomisticamente questo essere nell'*ipsum esse*, l'essere stesso che permane, in qualche modo ipostatizzandolo e evidenziando ulteriormente rispetto alla tradizione una differenza – qui l'allusione alla differenza ontologica – tra essere e enti. Questo principio, che come nella metafora platonica della luce non è un altro oggetto, ma è la condizione di possibilità dell'apparire dell'oggetto e della sua conoscibile visibilità, non è con Platone il bene, bensì è considerato (aristotelicamente) dallo stesso Bonaventura l'essere. La domanda trascendentale, vale a dire la domanda sulla condizione di ogni conoscenza, si svolge quindi sui binari dell'ontologia<sup>80</sup>. L'insistenza sull'ontologia, che rifocalizzava il problema sull'essere e non modernamente sul soggetto, affascinò il giovane studente cattolico di teologia, che scelse di seguire ancora una *Vorlesung* di Braig anche dopo il passaggio a matematica. «Nelle poche passeggiate in cui ebbi modo di accompagnarlo», ricorda Heidegger nello scritto del 1963, «sentii da lui parlare per la prima volta dell'importanza di Schelling e di Hegel per la teologia speculativa in opposizione al sistema dottrinale della scolastica. Entrò così nell'orizzonte della mia ricerca la tensione fra ontologia e teologia speculativa intesa come struttura portante della metafisica»<sup>81</sup>. Un punto fondamentale

<sup>78</sup> C. Braig, *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, Herder, Freiburg-Wien-München 1896, 5.

<sup>79</sup> Ivi, 6.

<sup>80</sup> Vgl. R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens*, 7: »Die transzendentalphilosophische Frage wird ontologisch beantwortet«.

<sup>81</sup> M. Heidegger, *Il mio cammino nella fenomenologia*, in *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, 96-

per capire il giovane Heidegger è proprio questo: l'accesso originale al mondo medioevale e aristotelico non a partire dal pensiero neotomista o neoscolastico convenzionale, bensì da una personale rilettura del sapere antico effettuata con strumenti di pensiero moderni. In tal senso è fondamentale sottolineare come Heidegger mirasse a una «solida fondazione della Scolastica», che lui stesso tratteggiò «non tanto nell'evidenziare le relazioni storiche tra i singoli pensatori, quanto più nella comprensione del portato teoretico della loro filosofia servendomi dei mezzi della filosofia moderna»<sup>82</sup>. A tale compito risulta essenziale la figura di Braig, che indirizzò i primi passi e svolse, probabilmente insieme a figure come Herman Schell e Martin Grabmann<sup>83</sup>, il ruolo di modello. Una breve frase del CV del 1922 sta a testimoniarlo: «Onde pervenire a una comprensione dei problemi al di là della filosofia manualistica, ho frequentato Lotze e Husserl, su consiglio di Braig, allora docente di Dogmatica»<sup>84</sup>, ed è infatti a partire dalla dottrina dei due mondi di Lotze e dalle *Ricerche Logiche* di Husserl, insieme a Rickert e Lask, che il giovane Heidegger accederà filosoficamente ai frutti del pensiero moderno.

### c. Braig critico del modernismo e del soggettivismo

La vicinanza di Braig all'idealismo e quindi a una certa metodologia storico-filosofica ne fecero una figura al suo tempo non pienamente "ortodossa", in un momento in cui dopo le encicliche *Aeterni patris* del 1879 e *Pascendi dominici gregis* del 1907 il pensiero cattolico conservatore si era riconcentrato in una essenziale ripresa neoscolastica di Tommaso e di una condanna durissima delle dottrine moderniste. Nel suo primo periodo friburghese – Braig venne chiamato nel 1893 a Friburgo inizialmente come professore di propedeutica filosofico-teologica e scrisse così per i propri studenti la trilogia su i *Grundzüge der Philosophie* divisa in *Vom Denken. Abriß der Logik* (1896), *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896) e *Vom Erkennen. Abriß der Noetik* (1897), dopodichè detenne la cattedra di Dogmatica dal 1897 al 1919 – venne criticato

---

97.

<sup>82</sup> CV 1915, 38-9.

<sup>83</sup> J. Schaber, *Heideggers frühes Bemühen um eine ›Verflüssigung der Scholastik‹ und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus*, in: N. Fischer/F. W. von Herrmann (Hrsg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Meiner, Hamburg 2007, 96-9.

<sup>84</sup> CV 1922, 41.

dal filosofo e teologo neotomista Michael Glossner, famoso per essere un rigoroso custode della dottrina, il quale accusò «das moderne Gepräge»<sup>85</sup> della dottrina braighiana dell'essere.

Braig controbatté alle critiche, le quali non comprendevano a fondo il suo pensiero. Pur non essendo assimilabile con la neoscolastica del tempo e svolgendo il suo insegnamento in disparte e senza fondare una scuola<sup>86</sup>, egli avversava fortemente le posizioni moderniste, che vedeva come la corruzione del pensiero e contro cui rivolse la sua attività apologetica. Contemporaneamente alla pubblicazione dell'enciclica *Pascendi*, egli svolse un'aspra critica al modernismo e ne ricercò le radici profonde, ritrovandole in una precisa mentalità maturata nell'ambito del mondo anticristiano e del protestantesimo liberale, e sottopose a esame il pensiero di Eduard von Hartmann, di David Friedrich Strauss, di Friedrich Schleiermacher e di Adolf Harnack. I nodi principali a cui si indirizzò la sua critica furono essenzialmente due: il ruolo assegnato alla religione come scaturente da una *Gefühlssubjektivität* e lo scollamento kantiano tra pensiero razionale e ragione pratica. Braig scorse dietro la filosofia modernista, infatti, la tendenza ad un ritorno verso un fideismo e un volontarismo antiintellettualista e kantiano. Al contrario, egli affermò che nell'enciclica il pontefice volesse «daß wir wieder lernen, so scharf und gründlich zu denken, wie es das Ideal der Alten, das Ideal eines Thomas von Aquin gewesen. Philosophieren heißt, nicht ruhen, nicht ablassen vom Untersuchen und Prüfen, bis der Verstand entweder erkannt hat, wie es sich mit einem Ding und einer Denkaufgabe verhält, oder bis der Verstand eingesehen hat, daß, warum, inwiefern ein Frage von uns Menschen zwar gestellt, nur aber teilweise oder gar nicht gelöst werden kann»<sup>87</sup>. In ultima analisi, dunque, per il filosofo e teologo Braig

Der Modernismus will die 'Selbstbeglaubigung' der religiösen Wahrheit im Menschengemüthe durch das Gefühl vermitteln, durch die unmittelbare Innenanschauung der religiösen Verhältnisse.

---

<sup>85</sup> Vgl. M. Glossner, *Rezension zu Braig: Vom Sein. Abriß der Ontologie*, in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 13 (1899) 501-504 und D. Esch, *Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853 - 1923)*, Rombach, Freiburg 2004, 47-8.

<sup>86</sup> »Mehr kritisch als synthetisch, mehr dialektisch als konstruktiv, mehr apologetisch als kontemplativ, vermochte der starke und eigenwillige Denker weder einer Schule sich einzuordnen noch eine Schule zu bilden«. F. Stegmüller, *Karl Braig*, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 54 (1953) 125. Vgl. D. Esch, *Apostolat der Dialektik*, 199.

<sup>87</sup> C. Braig, *Wie sorgt die Enzyklika gegen den Modernismus für die Reinerhaltung der christlich-kirchlichen Lehre?*, in: Congregatio Mariana Sacerdotalis (Hrsg.), *Jesus Christu Apologetische Vorträge auf dem II. theologischen Hochschulkursus zu Freiburg im Oktober 1908*, Freiburg<sup>2</sup> 1911, 550. Vgl. D. Esch, *Apostolat der Dialektik*, 35-6.

Alles Aeußere und Geschichtliche hat nur Sinn und Werth als ein nach außen verlegtes Symbol eines psychologischen Innenzustandes oder Innenvorganges. Wo etwas, sei's Wort sei's Thatsache, mehr sein will als ein Index dessen, was sich in jeder Menschenbrust, nach den Gesetzen der religiösen Gefühlsassociation, mit psychologischer Nothwendigkeit zuträgt: das alles ist Mythos und dessen Darstellung ist Mythologie<sup>88</sup>.

Accanto alla critica del relativismo filosofico che fu presupposto del modernismo, Braig criticò anche l'antefatto storico di esso, vale a dire l'americanismo, il cui errore consisteva per lui nella sovrastima della libertà individuale<sup>89</sup>. In esso è per Braig constatabile la moderna spinta all'autonomismo ed è già prefigurato il vitalismo immanentista bollato dall'enciclica come cuore del modernismo. Braig indicò come terreno per l'errore dell'assoluto individualismo relativista la dottrina della *sola fide* di Lutero, a cui egli contrapponeva sia la dottrina cattolica, che con formule e dogmi rimane stabile, sia l'autorità papale, il cui seggio non è un prodotto storico bensì un'istituzione del Cristo e detiene quindi un nesso con la verità rivelata del cui tramandarsi è garante. Il riferimento all'autorità della Chiesa cattolica si affiancava nel pensiero di Braig ad un altro motivo di critica dell'istanza soggettivista, che è il riferimento alla capacità della ragione orientata naturalmente alla verità e alla conoscenza di Dio.

Alla visione che si rifaceva al soggettivismo e autonomismo di Kant e al progetto panlogista di Hegel<sup>90</sup>, Braig oppose perciò una netta divisione tra piano trascendente divino e piano storico immanente, affermando con forza una concezione teistica. Era per lui compito del pensiero metafisico rettamente orientato smentire le pretese di una visione psicologista dell'*Erlebnis* individuale e indagare le leggi logiche nella loro costanza sovrastorica. Questa convinzione s'impresse fortemente nel giovane Heidegger, che come si vedrà farà della logica il suo campo prediletto. Braig impose

---

<sup>88</sup> C. Braig, *Zur Einführung*, in: F. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung*, in Vorträgen, mit Zusätzen und einer Einführung von C. Braig, Freiburg 1889, L.

<sup>89</sup> Vgl. M. Jakobsson, *Heidegger e Dilthey*, 20-22.

<sup>90</sup> »Braig wendet sich gegen die „Zerstörer und Lügner“ der Metaphysik, an erster Stelle Kant, der durch seine Verneinung der Möglichkeit einer Erkenntnis des „Dinges an sich“ die Unerreichbarkeit des eigentlichen Gegenstandes der Ontologie feststellen wollte, so aber nach Braig gerade Zeuge sei für die Unzerstörbarkeit des metaphysischen Triebes im Menschen. Des Weiteren geht Braig auf Fichte, Hegel und Schelling ein, die durch ihre Setzungen die Metaphysik zerstörten durch die Überspannung des Begriff Gegen die idealistischen Hirngespinnste stehe der Realismus mit seiner Möglichkeit, vom Äußeren der Wirkungen in der Wirklichkeit auf das Innere des Seienden nach Wesen, Grund und Zweck zu schließen« D. Esch, *Apostolat der Dialektik*, 251.

sempre a sè e ai propri studenti la fatica del lavoro filosofico, la guerra alla mera erudizione e al dominio delle opinioni, per concentrarsi «ein gründliches Verständnis der Stamm- und Leitbegriffe des menschlichen Denken zu gewinnen»<sup>91</sup>. Egli sapeva che «Das Höchste zu erringen, gelingt nur dann, wenn wieder von unten herauf mit einer tüchtigen Schulung des geistes begonnen wird, wenn die ersten Begriffe des Denkens klar erkannt und überall als das Werth- und Normgebende anerkannt werden»<sup>92</sup>.

#### d. fede e ragione, apologia e logica

Alla *Gefühlsreligion* Braig oppose l'importanza del *Wissen* nella religione, approfondendo anche lo studio delle moderne scienze naturali e confrontandosi con i loro esiti conoscitivi. La terra di mezzo tra scienza della fede e scienza empirica è proprio la filosofia intesa come ontologia, ossia *Universalwissenschaft*, e in particolare il dogma naturale del teismo, vale a dire il concetto naturale di Dio. L'importanza delle scienze empiriche e la loro non contraddittorietà con la fede viene sempre ampiamente sottolineata da Braig, e fu anzi a suo dire un certo comportamento della fede nei secoli che portò a un'opposizione tra fede e scienza e a partire dal razionalismo dal 18. secolo produsse l'equivalenza tra cattolicesimo e illibertà, pregiudizialità e inferiorità culturale. Egli espresse con due metafore il rapporto tra ragione e fede quali strumenti di conoscenza: la metafora della casa a due piani e quella di due isole collegate da un istmo di terra. Nella prima metafora l'ordine della conoscenza viene strutturato idealmente su due piani: uno inferiore abitato dalla ragione e in cui l'oggetto della conoscenza è quella totalità chiarita dalla luce disvelante della ragione naturale, e uno superiore abitato dalla fede, cioè dalla conoscenza degli assiomi veritativi e dell'ordinamento di senso che la ragione riceve dalla rivelazione. Il piano inferiore è quello della conoscenza che diventa sapere tramite sensi, intelletto e ragione, il piano superiore è quello di un sapere che si riceve nella comunicazione di altri soggetti, che

---

<sup>91</sup> C. Braig, *Welchen Werth hat für uns das Studium der neueren Philosophie?*, in: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Zisterzienserorden 5 (1884), 151. Vgl. J. Schaber, *Der Theologe Martin Heidegger und sein Dogmatikprofessor Carl Braig*, in: Freiburger Diözesan-Archiv 125 (2005), 333-4.

<sup>92</sup> Ivi, 153.

arriva dall'esterno e che può diventare un'altra fonte di conoscenza e di verità<sup>93</sup>. Nella seconda metafora, invece, fede e ragione sono rappresentate da due isole unite dal concetto teista di Dio, che può condurre dalla prima alla seconda<sup>94</sup>.

La dottrina tradizionale cristiana del duplice ordine di conoscenza, espressa già nel Concilio Vaticano I e qui ripresa e ben rappresentata, viene fatta propria da Braig a partire dalla necessità profonda che muove il suo pensiero, ossia l'affermazione con strumenti della ragione della fede cristiana. Il tratto principale del pensiero di Braig fu, infatti, la sua tensione apologetica, la quale rispondeva alle istanze riduzioniste e atee e del suo tempo e proponeva con un dialogo serrato (o, se si vuole, una dialettica) con il pensiero e i pensatori contemporanei operato con gli strumenti della filosofia. In questo senso, come è già stato detto, la filosofia precede la teologia, in quanto essa tratta della forma scientifica del sapere naturale. Al confine tra filosofia e teologia si trovano, a seconda del lato considerato, la filosofia della religione, se si guarda alla fede dall'esterno, e l'apologia, se si mostrano i contenuti della fede con gli strumenti della ragione. L'esatta serie delle discipline mette al primo posto la filosofia, al secondo l'apologia e in ultimo la dogmatica.

Lo schema usuale dell'apologia cristiana seguiva, perciò, una triplice *demonstratio*: religiosa, la quale tratta in generale del fondamento del pensiero religioso, cristiana, che indaga il fatto cristiano nella sua particolarità, e cattolica, che si concentra sul significato e sulla forma della Chiesa cattolica. Il giudizio che nutriva verso il pensiero a lui contemporaneo convinse Braig della necessità di focalizzarsi sulla prima e basilare dimostrazione, affidando un importante ruolo alla filosofia e alla logica, e agendo, per così dire, al confine tra teologia e filosofia. In questo senso acquistano grande importanza i campi di logica e noetica, una a regolamentare correttamente il pensiero, l'altra a trattare strumenti, verità e falsità e certezza e incertezza della conoscenza. La ragione ha la possibilità per Braig di giudicare su contenuti della fede e le capacità dell'uomo naturale hanno un accesso conoscitivo a Dio, il riconoscimento della cui potenza viene prima dell'azione del sentimento e della volontà. La metodologia

---

<sup>93</sup> Siehe C. Braig, *Die Freiheit der Philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung. Eine akademische Antrittsrede mit einer Vorbemerkung*, Herder, Freiburg 1894.

<sup>94</sup> Siehe C. Braig, *Die Freiheit der Wissenschaft*, in: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 28 (1902), 73-78.

dell'apologetica richiede che l'errore che si vuole sconfiggere venga analizzato a partire dalla sua origine, che può trovarsi sul piano del pensiero, vale a dire logico-formale, concernente la correttezza della combinazione di soggetto e oggetto, o sul piano della conoscenza, cioè materiale, riguardante la pura conoscenza o la volontà e l'agire<sup>95</sup>.

Tale radicale accentuazione dell'aspetto esteriore e oggettivo dei criteri della rivelazione cristiana su quello interiore tracciava la differenza dell'impostazione di Braig rispetto a quella di Hermann Schell, altro grande apologeta che moriva nell'anno in cui Heidegger si trasferì per il ginnasio a Friburgo. Schell era stato la figura di riferimento additata da Lasowski ad Heidegger nel 1911 nel caso egli avesse deciso di proseguire la sua carriera teologica ed era stato citato da Heidegger nel *Curriculum vitae* del 1915 quale contrappunto positivo all'inutilità delle letture filosofiche obbligatorie degli anni di studio di teologia<sup>96</sup>. Su un primo punto i due apologeti dissentivano: Braig affermava la centralità della logica e l'importanza del sapere – «Die Möglichkeit unserer Apologie beruht in philosophischem und positivem Wissen, d.h. in dem zusammenfassenden Endergebnis der vergleichenden Religionswissenschaft. Erst nachdem dies feststeht, kann den Herzensargumenten von Pascal und Genossen Bedeutung zuerkannt werden»<sup>97</sup> –, volendo così porre in secondo piano le *raisons du cœur*, e tendendo, su questo punto con occhio moderno, alla matematica e all'esattezza come forme privilegiate del conoscere<sup>98</sup>. Schell invece spostava l'attenzione sull'interiorità e su un *etisch religiösen Vollkommenheitsideal*, correndo il rischio secondo Braig dell'errore kantiano, ossia di porre la pretesa della ragione come misura del giudizio. A lui ribatteva che «Die Überordnung der sogen. inneren über die äußeren Kriterien der göttlichen Offenbarung können wir nur in dem Sinne verstehen, daß auch das Wunder und die Weissagung, inhaltlich betrachtet, im Einklange mit dem logischen Denken und dem sittlichen Werte des Menschen stehen müssen»<sup>99</sup>.

Pur concordando sulla necessità di un'apologetica che entrasse in contatto e non censurasse pregiudizialmente la modernità, ma operasse scientificamente una *Auseinandersetzung* con essa, Braig e Schell differivano su un secondo punto essenziale

---

<sup>95</sup> D. Esch, *Apostolat der Dialektik*, 236.

<sup>96</sup> Vgl. CV 1915, 37.

<sup>97</sup> C. Braig, *Zur Einführung*, in: F. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung*, XXI.

<sup>98</sup> D. Esch, *Apostolat der Dialektik*, 102.

<sup>99</sup> C. Braig, *Rezension zu Herman Schell: Apologie des Christentum Bd. 1: Religion und Offenbarung*, Paderborn 1901, in: *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 28 (1902) 84ff., 85.



che concerneva il loro legame con la Chiesa cattolica. Nei suoi due libri diventati famosi al di qua delle Alpi *Der Katholizismus als Princip des Fortschritts* (1897) e *Die neue Zeit und die alte Glaube* (1898) Hermann Schell criticava una Chiesa volgare e romanizzata e invocava un nuovo cattolicesimo ideale che traesse la Chiesa fuori dall'inferiorità culturale e scientifica in cui versava. A queste critiche fu sensibile lo stesso Heidegger e se ne ritrova, infatti, il tono in alcune lettere a Krebs<sup>100</sup>. Per la sua posizione e per la sua dottrina della trinità giudicata eretica, le opere teologiche e riformatrici di Schell furono messe all'Indice dalla Chiesa cattolica nel 1898, nonostante questi non fosse modernista. Braig era ugualmente un pensatore "eterodosso", il quale tuttavia giudicò positivamente l'intervento papale all'interno della polemica modernista – Schell morì prima che essa scoppiasse – e, nonostante i professori di teologia delle università statali tedesche fossero dispensati, prestò liberamente giuramento contro il modernismo. Il primo settembre 1910, infatti, a seguito della polemica antimodernista e sull'onda della precedente enciclica, Pio X prescrisse con il *Motu proprio Sacrorum antistitum* il giuramento antimodernista, imponendo al clero, ai preti, ai confessori, ai predicatori, ai superiori religiosi e ai professori delle facoltà filosofico-teologiche il ripudio giurato della dottrina antimodernista. Heidegger in questo ambito seguì successivamente le orme di Schell e non di Braig, dapprima restò tuttavia legato al pensiero antimodernista. La critica al darwinismo come alla socialdemocrazia, al materialismo e al positivismo, al monismo e all'immanentismo era l'orizzonte di pensiero in cui si muoveva il Theologie-Kandidat Martin Heidegger.

Da una lettera di Laslowski del 1911 si comprende che Heidegger non fosse in rapporti strettissimi con Braig<sup>101</sup>; la scelta heideggeriana di frequentare la sua *Vorlesung* del 1911 anche dopo l'interruzione dello studio teologico e la capacità del pensiero di Braig di riassumere in sé tante tendenze contemporanee del mondo cattolico in cui Heidegger si radicava, tuttavia, rendono Braig figura preminente per una comprensione dell'evoluzione del giovane Heidegger. Ecco brevemente riassunto ciò che Heidegger

---

<sup>100</sup> Siehe per un'analisi dettagliata del legame tra Schell e Braig: T. Sheehan, *Heidegger's Lehrjare*, 92-94 und J. Schaber, *Martin Heideggers "Herkunft" im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte*, 166-168. Per entrambi il riferirsi di Heidegger a Schell è segno dell'insofferenza heideggeriana verso l'autoritaria cristallizzazione del conoscere in una prospettiva della scolastica.

<sup>101</sup> *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 29.

trovò nel suo insegnamento:

1) Heidegger incontrò una concezione di pensiero realista non ingenua, dove convivevano scolastica e modernità, pensiero aristotelico e influenza neoplatonica e lo affascinò l'importanza data all'ontologia di contro al soggettivismo e la tensione con la teologia speculativa all'interno del pensare metafisico. Anche il *modus operandi* di Braig dovette colpire l'aspirante teologo, non si trattava per lui, infatti, di opporre il pensiero scolastico al pensiero moderno o di restaurare il pensiero di Tommaso d'Aquino, quanto di capire «wie würden ein Augustinus, ein Thomas, selbständig und allen Umständen Rechnung tragend, diese und jene moderne Meinung anfassend»<sup>102</sup>.

2) Heidegger ritrovò anche una serrata critica al modernismo e al pensiero immanentista e autonomista moderno, critica che apparteneva già alla sua formazione cattolica tradizionalista e alla sua educazione del seminario. Ritrovò inoltre la riaffermazione della trascendenza testimoniata dalle verità della Chiesa. Allo psicologismo e alla religione del sentimento Braig opponeva il piano superiore della costanza delle leggi del pensiero disvelate dalla ragione coadiuvata della fede e della guida autoritativa della Chiesa. La critica di ogni riduzionismo immanentista inizialmente fu svolta dallo stesso Heidegger con gli occhi volti al senso della trascendenza.

3) Heidegger approfondì la tendenza apologetica propria del suo pensiero grazie alla finezza e rigosità della logica di Braig, per cui il fare filosofia significava «nicht ruhen, nicht ablassen vom Untersuchen und Prüfen». Pensiero e conoscenza, logica e noetica costituirono il campo d'indagine comune che il giovane Heidegger condivise con Carl Braig. La questione della verità per entrambi si giocava in maniera decisiva nella chiarificazione della logica in funzione apologetica.

### **3.1.2 Modernismo e filosofia nell'enciclica *Pascendi dominici gregis***

Per comprendere più a fondo la situazione culturale in cui Heidegger si trovava e a cui partecipava attivamente è utile riproporre per sommi capi la condanna del modernismo e la diagnosi filosofica di esso effettuata da Pio X nell'enciclica *Pascendi dominici*

---

<sup>102</sup> C. Braig, *Zur Einführung*, in: F. Duilhé de Saint-Projet, *Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung*, XXXVII.

*gregis* pubblicata l'8 settembre 1907. In questa enciclica si ritrova il giudizio sui tempi e sulla filosofia con cui il giovane teologo Heidegger si trovò a confrontarsi e che, come dire, fungeva inizialmente, sebbene già con un accesso e una crescita autonoma, da lingua materna per i teologi cattolici. Tale enciclica giungeva dopo il decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili sane exitu* del 3 luglio 1907 in cui venivano condannate 65 proposizioni teologiche e seguiva il confronto con il pensiero moderno effettuato nell'enciclica di Leone XIII *Aeterni patris* del 4 agosto 1879, in cui veniva affermata l'utilità della filosofia se utilizzata rettamente e intesa, ossia come propedeutica alla fede cristiana. In essa si evidenziava nel pensiero di Tommaso d'Aquino la dottrina che meglio si armonizza e esprime specularmente la visione cristiana del mondo e con essa di fatto veniva segnato l'inizio ufficiale della corrente neotomista altrimenti detta neoscolastica. Il decreto *Lamentabili* elencava una serie di proposizioni da considerarsi eretiche sui temi di esegesi, critica storica e sacre scritture, rivelazione e dogmi, sulla figura di Cristo, i sacramenti, la Chiesa e la dottrina cristiana. L'enciclica *Pascendi*, invece, si poneva come scopo quello di definire nei suoi tratti essenziali il sistema del modernismo, muovendo dal momento di crisi presente anche all'interno della Chiesa stessa<sup>103</sup>. Lo stesso Braig accolse assai positivamente l'enciclica, non tanto perché la condanna arrivasse dall'autorità papale, bensì perché in essa veniva identificata chiaramente la dottrina modernista che già egli aveva evidenziato come *Neuchristentum*<sup>104</sup>. Nell'enciclica egli vedeva la conferma che proprio l'apologia della logica e del retto pensiero fosse da condurre parallelamente all'apologia del cristianesimo.

L'enciclica ha una struttura tripartita e elenca gli errori, le cause e i rimedi del modernismo, dopo aver ribadito in una breve introduzione l'essenzialità del soglio petrino per la vigilanza del deposito della fede. Gli errori del modernista sono esposti secondo sette aspetti: quello filosofico, di fede, teologico, storico, critico, apologetico e riformatore. Il modernismo viene ritratto come un'unica dottrina – «un unico corpo e ben compatto, dove chi una cosa ammetta uopo è che accetti tutto il rimanente» – e viene inserito all'interno di un preciso percorso di pensiero: «l'errore dei protestanti diè

---

<sup>103</sup> »a rompere senza più gli indugi Ci spinge innanzitutto il fatto che i fautori dell'errore [...] si celano nel seno stesso della Chiesa«. Per le citazioni vedi il testo riportato sul sito del Vaticano: [http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregi.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregi.html)

<sup>104</sup> D. Esch, *Apostolat der Dialektik*, 62.

il primo passo in questo sentiero; il secondo è del modernismo: a breve distanza dovrà seguire l'ateismo». Il nucleo della «filosofia religiosa» modernista coincide per l'enciclica con le dottrine di «agnosticismo» e «immanenza vitale» tra loro strettamente correlate e che ricoprono rispettivamente un ruolo di negativo e positivo nella teoria modernista. L'agnosticismo, che sfocia in una positiva negazione con l'ateismo scientifico e storico, è la dottrina per cui «la ragione umana è ristretta interamente entro il campo dei fenomeni, che è quanto dire di quel che apparisce e nel modo in che apparisce: non diritto, non facoltà naturale le concedono di passare più oltre. Per lo che non è dato a lei d'innalzarsi a Dio, né di conoscerne l'esistenza, sia pure per intromessa delle cose visibili». L'immanenza vitale è, invece, la cifra positiva del pensato modernista, il quale, negata la praticabilità di ogni teologia naturale e di ogni rivelazione esterna, concentra la spiegazione della religione nell'uomo, «e poiché la religione non è altro infatti che una forma della vita, la spiegazione di essa dovrà ritrovarsi appunto nella vita dell'uomo. Di qui il principio dell'immanenza religiosa. Di più, la prima mossa, per così dire, di ogni fenomeno vitale, quale si è detta essere altresì la religione, è sempre da ascrivere ad un qualche bisogno; i primordi poi, parlando più specialmente della vita, sono da assegnare ad un movimento del cuore, o vogliam dire ad un sentimento». Sebbene non vengano esplicitamente nominati, si comprende immediatamente a chi sono rivolte le critiche su cui si fonda l'argomentazione dell'enciclica: Kant e Schleiermacher, responsabili, come già visto in Braig, di una riduzione soggettivista della ragione e della fede. Per inciso, è utile anticipare che furono proprio Kant e Schleiermacher due delle tappe del percorso heideggeriano nella sua via alla filosofia della religione.

Se questo era il filosofo modernista, il credente modernista cade nell'opinione dei protestanti e dei pseudomistici per cui l'oggettività e indubitabilità divina si danno solamente nell'esperienza individuale. Il rapporto che si ha fra scienza e fede per i modernisti è quindi anch'esso particolare: avendo essi oggetti differenti, la realtà del fenomeno e la realtà divina, non entrano mai in dissidio. Se, ad esempio, si domandi se esistano nel mondo visibile cose che appartengano alla fede, come la vita umana di Cristo, «la scienza agnostica lo negherà, la fede lo affermerà; né perciò vi sarà lotta fra le due. Imperocché lo negherà il filosofo qual filosofo parlando a filosofie considerando unicamente Cristo nella sua realtà storica; l'affatterà il credente come credente

parlando a credenti e considerando la vita di Cristo quale è vissuta dalla fede e nella fede». E se la scienza nel suo campo possiede una propria totale indipendenza, la fede è soggetta alla scienza e da essa viene corretta in tre punti: ogni fatto religioso, tolta la realtà divina e l'esperienza credente, ricade nel dominio fenomenico, la realtà divina è oggetto della sola fede mentre l'idea di Dio si subordina all'evoluzione morale e intellettuale e, in ultimo, il credente armonizza la propria fede al concetto scientifico generale di universo.

Il teologo modernista conclude e riassume in sé le due posizioni precedenti secondo i due principi di immanenza e simbolismo, restando fedele al fine di conciliare scienza e fede e mantenendo il primato della prima sulla seconda. «Ha detto il filosofo: “Il principio della fede è immanente”; il credente ha soggiunto: “Questo principio è Dio”; il teologo dunque conclude: “Dio è immanente nell'uomo”. Di qui l'essere dell'immanenza teologica. Parimente: il filosofo ha ritenuto come certo che le “rappresentazioni dell'oggetto della fede sono semplicemente simboliche”; il credente ha affermato che “l'oggetto della fede è Dio in se stesso”; il teologo adunque pronunzia: “Le rappresentazioni della realtà divina sono simboliche”. Di qui il simbolismo teologico». La dipendenza della rivelazione dal sentimento religioso viene declinata anche rispetto all'autorità ecclesiale, che per il modernista non viene da Dio ma è emanata dalla collettività delle coscienze.

Lo storico e il critico mantengono il postulato a-priori dell'agnosticismo filosofico, dividendo una storia umana dalla fede divina e demitologizzando la narrazione del fatto a partire dal bisogno vitalistico di cui è emanazione. Anche l'apologeta modernista dipende dal filosofo, sia quando agnosticamente tenta di dimostrare che nel cattolicesimo è celata una speciale virtù vitale, sia quando immanentisticamente va a ritrovare nei recessi della natura umana un desiderio della religione cattolica. Il riformatore modernista, in ultimo, è roso dalla smania di innovazione.

Dopo aver elencato gli aspetti del modernismo, l'enciclica evidenzia le cause del modernismo, rilevandole in un'aberrazione dell'intelletto e nelle concause morali di curiosità e superbia. La mancanza è perciò nella logica e nel pensiero, deprezzati dal principio del simbolismo e relativizzati da quella dell'immanenza, ma soprattutto indeboliti dalla dottrina dell'agnosticismo.

Con essa, dalla parte dell'intelletto, è chiusa all'uomo ogni via per arrivare a Dio, mentre si pretende di aprirla più acconcia per parte di un certo sentimento e dell'azione. Ma chi non iscorge quanto vanamente ciò si affermi? Il sentimento risponde sempre all'azione di un oggetto, che sia proposto dall'intelletto o dal senso. Togliete di mezzo l'intelletto; l'uomo, già portato a seguire il senso, lo seguirà con più impeto. Di più, le fantasie, quali che esse siano, di un sentimento religioso non possono vincere il senso comune: ora questo insegna che ogni perturbazione od occupazione dell'animo non è di aiuto ma d'impedimento alla ricerca del vero; del vero, diciamo, quale è in sé; giacché quell'altro vero soggettivo, frutto del sentimento interno e dell'azione, se è acconcio per giocare di parole, poco interessa l'uomo a cui soprattutto importa di conoscere se siavi o no fuori di lui un Dio, nelle cui mani una volta dovrà cadere

Per questa ragione si rammenta il metodo scolastico di ragionare, l'autorità della tradizione e del magistero ecclesiastico, e si ordina, in conclusione dell'enciclica, che si basino gli studi sacri sulla filosofia scolastica e con ciò «si debba precipuamente intendere quella di Tommaso d'Aquino». L'enciclica in generale fu una risposta della Chiesa romana ad una controversia interna al pensiero cattolico che intese riportare le opinioni su un terreno sicuro, usando il tomismo come arma difensiva anche con conseguenze estreme quali l'accusa di modernismo per chi solo criticasse la neoscolastica<sup>105</sup>. Le differenti opinioni teologiche e storico-critiche si appoggiavano a differenti impostazioni filosofiche, ed è per questo che la filosofia domina il centro dell'enciclica. Nella filosofia era dunque la radice della crisi ed essa si giocava essenzialmente in una grande opposizione: o con Tommaso o con Kant<sup>106</sup>.

In tale ottica, sarà dunque importante focalizzare il rapporto di avvicinamento del giovane Heidegger a Kant, il quale fungerà da bussola per orientarsi circa mutamento di prospettiva heideggeriano.

### 3.1.3 Gli scritti teologici di Heidegger

I primi scritti, composti da alcune brevi recensioni, ripropongono chiaramente nelle espressioni, nel tono e nei contenuti il pensiero dell'Heidegger teologo e antimodernista. Specialmente l'ambiente conservatore in cui era cresciuto e le esperienze vissute a

---

<sup>105</sup> J. Schaber, *Martin Heideggers "Herkunft" im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte*, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 163.

<sup>106</sup> A. Masново, *Introduzione alla Somma teologica di san Tommaso: piccoli saggi*, Libreria editrice internazionale, Torino 1918, 8.

Meßkirch, Costanza e Friburgo lo avevano condotto a propugnare una posizione antimodernista, che egli sosteneva attivamente sia con l'adesione all'organizzazione giovanile cattolica Gralsbund e sia come conferenziere.

La profonda e continua disarmonia e opposizione tra il piano dell'immanenza e dell'aldilà, del pensiero moderno e della fede, della cecità e della vista, del puro entusiasmo e della tradizione, dell'ebbrezza e della sobrietà, della morte e della vita eterna, dell'illusione e della verità presenti negli scritti antimodernisti riportano il lettore al momento di crisi e rinnovamento che si viveva in quegli anni. Gli scritti heideggeriani vennero pubblicati sulle riviste ultraconservatrici cattoliche *Der Akademiker. Monatsschrift des Katholischen Akademiker-Verbandes* e *Allgemeine Rundschau. Wochenschrift für Politik und Kultur*, riferimenti dell'ambiente studentesco di cui Heidegger faceva parte. La prima nacque come organo degli accademici cattolici e s'interessava di tutto ciò che aveva a che fare con il mondo studentesco, dalla scienza alla religione, all'arte e alla letteratura. Si occupava cioè della formazione di personalità cattoliche e aveva una linea di pensiero fedele alla Chiesa di Roma e al cattolicesimo ultramontano, di contro al veterocattolicesimo e al modernismo<sup>107</sup>. La seconda, dal cui ambiente culturale era nata la stessa *Der Akademiker*, era una rivista settimanale cattolica che trattava contenuti politici, culturali e religiosi, ed afferiva alla zona più radicale del partito di Centro. Membro del partito e vicino alla rivista fu lo storico Finke, che forse fece da tramite tra Heidegger e questi ambienti, nonostante Heidegger non fosse con lui ancora in stretti contatti.

Nel 1909 Heidegger aveva pronunciato il discorso di apertura e presieduto in Hausen im Tal la festa per Abraham a Santa Clara, monaco agostiniano e predicatore XVII secolo assunto a figura di riferimento dell'antimodernismo, e aveva già dato alle stampe *Allerseelenstimmungen*, un breve testo sul giorno della commemorazione dei defunti scritto per il giornale di Meßkirch *Heuberger Volksblatt*.

Nel marzo del 1910 su *Der Akademiker* appare *Per mortem ad vitam*<sup>108</sup>, la recensione del libro dello scrittore danese Johannes Jørgensen *Lebenslüge und Lebenswahrheit*. Ateo e darwinista in gioventù, lo scrittore danese si era abbeverato di una verità che non sazia, nemica della vita, una *Lebenslüge* appunto. Così inizia Heidegger la propria

---

<sup>107</sup> Siehe V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, 83f.

<sup>108</sup> *Der Akademiker* 5 (März 1910), 72-73; jetzt in: GA 16, 3-6.

recensione, con un breve affresco dello spirito moderno in cui «libera ricerca e libero pensiero» regnano e aleggia «lo spirito di Nietzsche e Zola». Ecco la babilonia moderna di «coloro che si erano scrollati di dosso il soprannaturale», di coloro che «spargevano incenso sugli idoli dell'orrore e del peccato», di coloro che nutrivano «il più puro entusiasmo per Cesare Borgia, tipico di Nietzsche»<sup>109</sup>. Con costoro Jørgensen trascorreva la vita in un cammino verso decadenza e putrefazione. Con costoro, che vengono portati in trionfo nel moderno culto della personalità, dei nuovi concetti di valore. Ma proprio nel punto di massima crisi, davanti al cielo stellato, «dal fondo della sua tormentata interiorità prorompeva un urlo: Oh anima stanca vieni qui!». In questa espressione Heidegger riporta il momento della *Kehre* di Jørgensen, la sua conversione: Dio giunse un mattino a soccorrerlo e lo toccò, portandolo sulla via della verità, «il lungo faticoso sentiero verso la vita».

«La felicità è possibile solo se si inganna la vita. Avrà ragione Ibsen con questa frase? No: contraddice una legge biologica fondamentale. La verità deve condurre naturaliter alla felicità, la menzogna alla rovina. Questa è la feconda premessa maggiore. Allontanati dalla verità, ed essa ti punirà per la tua trasgressione. [...] Guarda quella serie di testimoni che si sono discostati e si sono puntati una rivoltella alla tempia. Dunque costoro non possedevano la verità. Dunque l'individualismo è una falsa norma di vita [...]. Ecco un altro presupposto biologico. La vita superiore è condizionata dalla decadenza delle forme inferiori. Per crescere la pianta ha bisogno delle sostanze inorganiche. L'animale può vivere solo attraverso la morte della pianta, e la serie continua oltre. Se vuoi vivere nello spirito, raggiungere la tua beatitudine, allora muori, uccidi ciò che di inferiore è in te, opera per mezzo della grazia soprannaturale e risorgerai. E così ora quel poeta filosofo, forte nella volontà, lieto nella speranza, riposa all'ombra della croce: un moderno Agostino».

In queste due annotazioni è riassunto lo spirito dell'Heidegger giovane teologo apologeta. Si osserva l'influenza della dottrina tradizionale per cui *gratia supponit natura*, la logica concorre al servizio della verità e fa ordine nelle cose, la verità conduce *naturaliter* alla vera vita e la grazia, disvelando la verità della realtà, permette alla ragione di adeguarsi alla natura di essa. Ai mistici medioevali, al Poverello d'Assisi e allo spirito agostiniano di Jørgensen rievocato con maestria da Heidegger, con il quale queste righe mostrano un'evidente sintonia, egli affianca la rigorosa indagine del vero e

---

<sup>109</sup> L'enciclica scriveva: «Lungi, lungi dal clero l'amore di novità: Dio non vede di buon occhio gli animi superbi e contumaci!».



del falso e il retto pensiero, che fa vedere correttamente la realtà.

Non è solo la logica a condurre la vita – e la filosofia – sulla retta via della verità, ma è anche la biologia. La critica al darwinismo è in queste righe esplicitamente espressa e resterà uno dei pungoli del pensiero di Heidegger, a cui egli sovente ritornerà. Nel 1911 ne discuterà in alcuni articoletti sull'*Heuberger Volksblatt* in polemica con un pensatore liberale e nel 1912 terrà una lezione sulla discendenza dell'uomo dalla scimmia in cui dimostrò filosoficamente «daß eine Entwicklung von unvernünftigen Tieren zum wesentlich höher stehenden vernunftbegabten Menschen innerlich unmöglich ist. Trotzdem bedeute es keinen Gegensatz zum christlichen Glauben, wenn einmal die Wissenschaft wirklich beweisen sollte, daß der Mensch in leiblicher Hinsicht aus dem Tier sich entwickelt habe»<sup>110</sup>. Per una formulazione più matura e complessa di questo tema bisognerà tuttavia aspettare ancora vent'anni, e più precisamente la *Vorlesung* su *I concetti fondamentali della metafisica*.

La logica e la biologia portano dunque entrambe alla negazione di un immanentismo mortifero. Un ultimo tratto della recensione heideggeriana sta nelle parole scelte per connotare la conversione: Jørgensen è spinto da una «profonda e amara serietà» e da una «ferrea coerenza». Volere il cielo comporta per Heidegger il negare i capricci e le passioni individuali, solo uccidendo i quali, ossia morendo al proprio falso sé mondano, si risorge alla speranza nell'aldilà e alla vera vita. Questo accento heideggeriano introduce il lettore al modo di vivere l'esperienza religiosa di Heidegger stesso, un modo temprato nella disciplina e nell'ascesi. Insieme a ciò imperversa nel pensiero heideggeriano una lotta contro la menzogna soggettivista: con parole sue, la «poderosa lotta per liberarsi da una filosofia perversa e bugiarda, la ricerca incessante di compiere l'ultimo passo verso la vetta della verità».

Nel maggio del 1910 Heidegger propose ai lettori di *Der Akademiker* la recensione del libro dello stesso anno *Autorität und Freiheit* di Friedrich W. Förster. Pedagogo, filosofo e pacifista, cresciuto in ambiente umanista acristiano e in seguito avvicinato alla fede e a una teoria dell'unità tra etica politica e pedagogia, Förster conseguì nel 1898 il dottorato a Zurigo su *Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. Eine sozialpsychologische Untersuchung*. Nei suoi scritti si ritrovava un'attenzione alla

---

<sup>110</sup> *Heuberger Volksblatt* 47 (22.4.1912). Vgl. E. Büchin/A. Denker, *Martin Heidegger und seine Heimat*, 127.

formazione della persona, coniugata con una critica della società di massa e della tecnica, tutti argomenti che entravano nel campo d'interesse del pubblico di *Der Akademiker*, tanto che la rivista aveva già riportato la prefazione del libro di Förster in un suo numero. Nel libro del 1910 veniva esposto in tre capitoli (I. individualismo e autorità religiosa, II. individualismo e autorità ecclesiastica e III. autorità ecclesiastica e libertà ecclesiastica) il problema culturale della Chiesa universale in termini psicologici e pedagogici ed espressamente non teologici<sup>111</sup>.

La recensione di Heidegger trova avvio nella medesima opposizione della precedente, ossia nel contrasto tra moderno sfrenato autonomismo e antica sapienza della tradizione cristiana. Per Förster come per Heidegger la visione del mondo moderna non giunge a risolvere la profondità delle questioni religiose e morali e il fatto stesso che molti uomini da soli non riescano a cercare e trovare la verità, questo gioca a evidente sfavore di un'etica individualista. L'analisi heideggeriana della contemporanea situazione del pensiero è tagliente: dominano «qui il fanatismo della realtà proprio dell'ordinamento della vita naturalistico-socialista e là la filosofia dell'immanenza, che costituisce nuovi mondi di pensiero e valori dell'esistenza»<sup>112</sup>. Si riconoscono in questa osservazione i temi dell'antimodernismo e più avanti ritorna anche il binomio verità e menzogna: «Le verità basilari della vita non possono essere costruite scientificamente a priori. Ci vuole, piuttosto, una ricca e profonda esperienza di vita assieme alla conquista della libertà spirituale di fronte al mondo degli istinti. Il culto della personalità può prosperare, dunque, solo quando conservi un intimo contatto con la ricchissima e profondissima fonte dell'autorità religiosa e morale. E quest'ultima, per sua stessa natura, non può rinunciare a una venerabile forma esteriore». Il culto della personalità rientra nuovamente tra gli obiettivi polemici di Heidegger, segno di una sensibilità verso il tema e forse di un qualche risentimento per i facili onori, e in questo caso ne viene anche indicato l'antidoto, ossia il legame salvifico con la fonte dell'autorità religiosa, la Chiesa. La libertà da uno sterile autonomismo si raggiunge per il giovane Heidegger con la sottomissione alla vera autorità, accanto alla quale egli si schiera esplicitamente e verso la quale suggerisce la via: «la Chiesa, se vorrà restare fedele al suo eterno tesoro di verità, giustamente si opporrà alle influenze devastatrici del modernismo, che non si

---

<sup>111</sup> Per una trattazione più dettagliata Vgl. A. Denker, *Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919*, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 104.

<sup>112</sup> *Der Akademiker* 7 (Mai 1910), 109-110; jetzt in GA 16, 10.

rende conto del nettissimo contrasto tra le sue moderni concezioni di vita e l'antica sapienza della tradizione cristiana». L'assunto che regola il pensiero heideggeriano è ancora il detto evangelico «la verità vi renderà liberi»<sup>113</sup> e con “verità” Heidegger intende sia il pensare correttamente indirizzato e mosso da una profonda esperienza di vita<sup>114</sup>, sia l'autorità religiosa e morale della Chiesa, che evita l'alienazione dell'uomo e il suo ridursi a bestia. La libertà consta invece di movimento di perdita di sé, del falso sé mondano, e della dedizione sofferta e faticosa di sé alla trascendenza. Preparazione della libertà è il cammino serio e coerente di uccisione dell'inferiore nel superiore, di elevazione ascetica dello spirito sulla materia. Il giogo della verità comporta il «vero, profondo e ben fondato sacrificio di sé», che conduce alla vera vita. Heidegger appunta alla fine del libro di Förster un'eccessiva vicinanza alle tendenze moderne, ma «chi non mette il piede in fallo e non si lascia blandire dall'ingannevole parvenza dello spirito moderno, chi può vivere la propria vita nello splendore della verità, nel vero, profondo e ben fondato sacrificio di sé, riceverà da questo libro una gioia immensa e si renderà conto con sorprendente chiarezza della grande letizia che reca il possesso della verità».

Heidegger produsse nel 1910 tre altre piccole pubblicazioni, due sulla rivista *Allgemeine Rundschau* e una sempre su *der Akademiker*. La prima fu uno scritto su Abraham a Santa Clara *Zur Enthüllung seines Denkmals in Kreenheinstetten*<sup>115</sup>, paese natale del predicatore situato nelle vicinanze di Meßkirch, in cui viene lodato il Milieu genuinamente contadino del luogo con la sua «Urkatholische Kraft, Glaubenstreue e Gottesliebe» e biasimata la decadenza del superficiale senso della vita moderno, opposta nel topos antimodernista già incontrato alla «Gesundheit» e al «Jenseitswert» della vita. La seconda fu la poesia *Sterbende Pracht*<sup>116</sup> in cui l'arrivo dell'autunno è dipinto in un'atmosfera crepuscolare e in ultimo uscì in *Der Akademiker* la recensione di *Labbra serrate. Racconto della vita popolare irlandese dell'Ottocento*<sup>117</sup> di Adam Joseph Cüppers – « solido sacerdote fiducioso nella potenza divina» –, che incontrava

---

<sup>113</sup> Gv 8,32.

<sup>114</sup> »Una metafisica speculativa, intuitiva, assoluta, pura e senza presupposti, che prescinda dall'esperienza e 'fili' la materia della conoscenza filosofica tirandola dal 'puro' pensiero, infatti [...], non esiste e perciò non ha nessun diritto neanche a livello scientifico« C. Braig, *Vom Sein*, 8. Vgl. A. Caputo, *Pensiero e affettività. Heidegger e le 'Stimmungen' (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2001, 41.

<sup>115</sup> *Allgemeine Rundschau* 35 (27.8.1910), 605; jetzt in: GA 13, 1-3.

<sup>116</sup> *Allgemeine Rundschau* 44 (29.12.1910), 775; jetzt in: GA 13, 5.

<sup>117</sup> *Der Akademiker* 2 (Dezember 1910), 29; jetzt in GA 16, 9.

l'interesse letterario del giovane Heidegger.

### 3.2 L'orientarsi nella filosofia e il problema della realtà

Nel marzo del 1911 Heidegger ricoverò a Meßkirch per curare lo stress da troppo lavoro dei mesi precedenti. E in questo soggiorno nella propria *Heimat* iniziò a farsi spazio la via alla filosofia. Come già detto, egli scelse inizialmente la strada della matematica e delle scienze naturali, probabilmente anche per la maggiore sicurezza data da una cattedra d'insegnamento, ma rimase fedele all'interesse filosofico, incominciando a seguire i corsi di Schneider e Rickert. Lo stesso studio di matematica e scienze naturali seguiva la tendenza logica del pensiero di Heidegger: a tema per lui infatti erano i fondamenti della scientificità e il legame di essa con le singole scienze. I riferimenti heideggeriani erano il pensiero di Rickert e la *filosofia dell'aritmetica* di Husserl, l'orientamento era perciò quello di una filosofia della scienza<sup>118</sup>.

Heidegger rimase immatricolato come studente di teologia anche per il semestre estivo del 1911, ma il cambiamento di orizzonte può identificarsi già con la comparsa della parola "filosofia" nel titolo del suo contributo per *der Akademiker* del marzo 1911. «La filosofia, in realtà uno specchio dell'eterno, oggi riflette oramai solo una pletora di opinioni soggettive, stati d'animo e aspirazioni personali»; con queste parole si apre *Per l'orientamento filosofico degli accademici*<sup>119</sup> e si ripropone la medesima critica alla modernità, corroborata nuovamente da un impulso pedagogico. Rispetto alla sempre più forte brama di novità e di compiti sempre più illuminati, Heidegger sottolinea la necessità di una formazione personale, maturata nello sviluppo del proprio singolare desiderio e tentativo di dare risposte alle «domande ultime dell'essere» a scapito di un apprendimento esteriore. Le stesse verità del cristianesimo che entusiasmano lo studente cattolico che le ascolta nelle conferenze vanno ripetute e portate all'atto nel «coraggioso e incessante impegno personale»: solamente così si possiede la verità. Coloro che sono spinti da questo desiderio di verità necessitano di un'approfondita formazione

---

<sup>118</sup> Sul tema Heidegger e la matematica siehe G. Neumann, *Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften*, in *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 214-225.

<sup>119</sup> *Der Akademiker* 5 (März 1911), 66-67; jetzt in: GA 16, 11-14.

apologetica e di studi filosofici, i quali non possono essere evitati nemmeno dai teologi se vogliono un fondamento radicale alle loro conoscenze. Una filosofia genuina comporta una «logica rigorosa, fredda come il ghiaccio» e una certa forza etica: «al pensiero rigorosamente logico, chiuso ermeticamente a ogni influsso affettivo dell'animo, a ogni vero lavoro scientifico privo di presupposti appartiene un qualche sfondo di vigore etico, l'arte dell'autoraccoglimento e autodisappropriazione». Così intende Heidegger il movimento della libertà dello spirito sulla via che conduce la vita nella verità<sup>120</sup>, non abbassando la visione del mondo alla superficialità della vita, ma innalzando la vita alla profondità della vera visione del mondo. Il consiglio che nella recensione viene dato a coloro che cercano un orientamento sulle questioni della visione del mondo è il libro del gesuita Friedrich Klimke *I principali problemi della visione del mondo*, che offre gli strumenti per discernere il buono dal meno buono della visione moderna. In nota Heidegger afferma anche l'importanza per le questioni gnoseologiche delle opere di Oswald Külpe e di Joseph Geysler, giungendo così a delineare chiaramente gli orizzonti in cui si muoveva la sua nuova ricerca.

Nel 1911 Heidegger pubblicò anche due recensioni, condusse un dibattito sotto pseudonimo sull'*Heuberger Volksblatt* con un filosofo liberale e diede alle stampe alcune poesie. Il tema della riflessione heideggeriana si iscriveva ora nell'opposizione per cui «o il conoscere viene concepito come “vissuto (*Erleben*) psicologico soggettivo”, o come “il comprendere da parte della ragione i motivi per cui qualcosa è considerato come vero”»<sup>121</sup> e nella difesa della seconda opzione. Il campo d'azione heideggeriano era perciò quello della coeva neoscolastica tedesca, di cui Klimke era capo spirituale, nell'intersezione con problematiche kantiane e successivamente neokantiane. Nella recensione<sup>122</sup> a *Il bisogno di Dio* di Otto Zimmermann emergeva già questo fattore di apertura al pensare moderno quando, pur avendo appuntato criticamente la modernità (Kant) della prova dell'esistenza di Dio fondata sulla legge morale interna al soggetto utilizzata dall'autore, Heidegger constatava che «forse è persino saggio, di fronte all'attacco dei moderni contro le dimostrazioni tradizionali dell'esistenza di Dio, trasformare il nostro sistema proprio seguendo l'aspetto portato in primo piano da Zimmermann». Si fa comunque sempre più chiara la critica

---

<sup>120</sup> Vgl. Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, 37.

<sup>121</sup> E. Büchlin/A. Denker, *Martin Heidegger und seine Heimat*, 97.

<sup>122</sup> *Akademische Bonifatius-Korrespondenz* 4 (15.5.1911), 214; jetzt in: GA 16, 15.

antipsicologista del pensiero heideggeriano, che in tal senso sviluppa filosoficamente la propria istanza antimodernista e apologetica.

Nel 1912 tenne interventi su temi di scienza naturale, sulla discendenza dell'uomo dalla scimmia, su Nietzsche, sullo spiritismo e sul socialismo, pubblicò un articolo di filosofia della religione e una recensione su *Der Akademiker* e fece il suo ingresso nel panorama scientifico della filosofia tedesca con la pubblicazione di *Il problema della realtà nella filosofia moderna e Recenti ricerche sulla logica*.

Ne *Psicologia della religione e subconscio*<sup>123</sup> ritornano gli spunti apologetici, coronati nelle citazioni sia di Braig che di Schell, riletti a partire da un tema di filosofia della religione. Non si tratta più di teologia, ma rimane la tensione critica con una certa modernità e moderna teologia protestante che ha come riferimenti Kant, Schleiermacher e Ritschl. Il libro in esame, *Das Unterbewusstsein* di Weingärtner, infatti, è «un meritorio contributo per una conoscenza più approfondita e fondata delle *basi filosofiche del modernismo*»<sup>124</sup>, anche perché in esso viene seguita espressamente la critica di Braig al soggettivismo e alla *Gefühlsreligion*<sup>125</sup>. L'articolo di Heidegger è un'esposizione del tema della recente psicologia della religione basata sul concetto di subconscio, invero vago e che rischia di condurre in costruzioni mitiche la fondazione di questa scienza, la quale ha la sua origine nelle ricerche pionieristiche della psicologia empirica di Gustav Fechner, viene proseguita da Wilhelm Wundt e ha un principale rappresentante in William James. La definizione di filosofia – «ordinare la differenziabile molteplicità qualitativa del contenuto coscienziale e comprenderla a partire dalle leggi del suo contesto soggettivo»<sup>126</sup> – viene mutuata nel testo di Heidegger da Geysler, mentre il punto critico è suggellato da una frase di Schell, per cui «la fede in Dio [...] non può essere un sentimento di valore (*Wertgefühl*). La sensibilità assiologica “presuppone sempre, come suo fondamento e nucleo, la percezione di contenuti oggettivi. Il sentimento accompagna la ricezione di un contenuto nella coscienza, ma non è essa stessa ricezione. Il sentimento accompagna il pensiero di Dio, ma esso stesso non è né questo pensiero né la sua origine”»<sup>127</sup>.

---

<sup>123</sup> *Der Akademiker* 5 (März 1912), 66-68; jetzt in: GA 16, 18-28.

<sup>124</sup> Ivi, 29.

<sup>125</sup> Vgl. M. Jacobsson, *Heidegger e Dilthey*, 42-45.

<sup>126</sup> J. Geysler, *Grundlegung der empirischen Psychologie*, Bonn 1902, 146f.

<sup>127</sup> GA 16, 28.

La recensione<sup>128</sup> a *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* di Joseph Gredt segnò il cambiamento di prospettiva di Heidegger<sup>129</sup>. Alcuni fattori lo evidenziano: la connotazione della filosofia, non una *summa* prestabilita di dottrine, bensì «una incessante lotta per la verità»; la critica alla neoscolastica tomista e alla sua impostazione: «la néo-scholastique est mobile comme tout ce qui vit; l'arrêt de son évolution serait le signal d'une nouvelle décadence»; e le ragioni del suo distanziarsi: «la logica scolastica dovrebbe un po' alla volta liberarsi della sua rigidità e presunta compiutezza. Bisognerebbe peraltro operare alcune sostanziali trasformazioni in alcuni punti, nel senso di eliminare l'impronta metafisica di ascendenza aristotelica; la logica dovrebbe quindi essere concepita come dottrina teoretica fondamentale, come la scienza di tutte le scienze, in tutta la sua purezza».

Con *Il problema della realtà nella filosofia moderna*<sup>130</sup> avvenne effettivamente il “debutto” filosofico di Heidegger. Lo scritto venne pubblicato sulla rivista diretta da Bäumker *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* e si concentra sul tema della realtà, al centro della discussione in quegli anni, a partire dalla posizione di Oswald Külpe. Questi sviluppava le posizioni aristotelico-scolastiche alla luce della critica al fenomenismo e al coscienzialismo, ricercando un approccio senza riduzioni alla realtà nel suo senso pieno, per come è andato sempre più perdendosi dai greci sino ad Hegel. Sulla scorta di Klimke<sup>131</sup>, Heidegger traccia una storia di questa sempre più profonda dimenticanza, la quale, dopo che presso i Greci e i medievali si ritrovava «l'unanimità sulla posizione di alcunché di trans-soggettivo»<sup>132</sup>, inizia con Berkeley, prosegue con Hume, Kant sino a Hegel. Rifacendosi a Hume e Kant dopo la crisi dell'idealismo si sviluppano le due tendenze principali della filosofia moderna: il coscienzialismo e il fenomenismo. Heidegger riprende il domandare di Külpe e cerca di mostrare che in entrambe tali teorie venga disattesa una risposta. Come è possibile la *Realisierung*, ossia la posizione (*Setzung*) e la determinazione di oggetti trans-soggettivi? È ammissibile e possibile la posizione del reale? È ammissibile e possibile la definizione del reale? La posizione coscienzialista è inficiata nella sua risposta da un infondato immanentismo e

---

<sup>128</sup> Der Akademiker 5 (März 1912), 76-77; jetzt in: GA 16, 29-30.

<sup>129</sup> Sulla sottolineatura di questo passaggio siehe z.B. J. van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, 125-126.

<sup>130</sup> Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 25 (1912), 353-363. ; jetzt in GA 1, 1-15.

<sup>131</sup> F. Klimke, *Der Monismus*, Herder, Freiburg 1911.

<sup>132</sup> GA 1, 1.

dal pregiudizio per cui il logico sia assorbibile nello psichico. Il fenomenismo gnoseologico è necessitato, invece, a porre il reale ma ritiene proibito darne una definizione; il problema del fenomenismo - il riferimento esplicito è Kant - è il dogmatismo della modificazione soggettiva dell'intuizione della realtà e la deduzione ingiustificata delle forme a-priori dell'intelletto. Si tratta perciò di «fissare esattamente il rapporto tra esperienza e pensiero»<sup>133</sup>, nella tensione verso una «scienza dell'esperienza di validità universale»<sup>134</sup> che permetta una genuina e rigorosa definizione della realtà. La risposta che segue Heidegger è quella di Külpe, mutuando la *pars destruens* contro fenomenismo e coscienzialismo e mettendo tra parentesi l'orientamento induttivista della sua metafisica. Lo scopo della *Realisierung* è perciò «definire nel suo in-sé il dato, ciò che è trovato preesistente, eliminando le modalità del cogliere che siano modificanti e le aggiunte del soggetto conoscente. Il situarsi spazio-temporale degli oggetti d'esperienza, gli intervalli della percezione, le relazioni dei contenuti di coscienza non determinabili dal nostro volere, le quali ci si impongono, manifestano incontestabilmente una “legalità” indipendente dal soggetto sperimentante»<sup>135</sup>. Per una conoscenza della realtà, di contro alla superficialità di posizioni quali sensismo e pragmatismo che bloccano l'attuarsi genuino delle scienze del reale, Heidegger appoggiò l'impostazione del realismo critico per cui «solo chi crede nella definibilità di una natura reale, impegnerà le sue forze nello sforzo di conoscerla»<sup>136</sup>, coniugandola con il realismo trascendentale velato di fideismo di Eduard von Hartmann. Il primo articolo filosofico di Heidegger si assesta così sulla discussione filosofica di una problematica gnoseologica, svolta ancora all'interno delle coordinate della metafisica aristotelico-tomista, innovate tuttavia da una prospettiva moderna<sup>137</sup>. Il focus è posto sempre maggiormente sulla “legalità” (*Gesetzmäßigkeit*) del pensare, affermata in senso realista e antikantiano, così come sostenuto anche da Külpe: «le leggi del pensare sono le leggi dei suoi oggetti, e per il pensare quindi non vale la rivoluzione copernicana, che Kant rivendica per la sua teoria della

---

<sup>133</sup> Ivi, 10-11; tr. it. 143.

<sup>134</sup> Ivi, 12; tr. it. 145 einer allgemein gültigen Erfahrungswissenschaft.

<sup>135</sup> Ibidem; tr. it. 144.

<sup>136</sup> Ivi, 15; tr. it. 148.

<sup>137</sup> »La filosofia aristotelico-scolastica, che da sempre ha pensato in termini di realismo, non perderà di vista questo nuovo movimento gnoseologico; un lavoro che stimoli e promuova in senso positivo deve starle a cuore« Ivi 148.



conoscenza»<sup>138</sup>. L'antipsicologismo heideggeriano si mosse quindi via via verso interrogazione dell'essere della conoscenza, vale a dire di un approfondimento radicale della logica, luogo a partire da cui giustificare e fondare scientificamente il conoscere genuino.

### 3.3 La logica come *erste Philosophie* di Heidegger

Il secondo scritto filosofico di Heidegger dal titolo *Neuere Forschungen über Logik*<sup>139</sup> apparve in più puntate sulla rivista diretta da Sauer *Literarische Rundschau für katholische Deutschland* e ripropose il medesimo sinolo di aristotelismo e pensiero moderno. Centro focale del domandare heideggeriano in questo articolo è la definizione dell'ambito logico per come si è dischiuso a partire dalla riflessione kantiana, nel confronto con le soluzioni neoscolastiche, con il neokantismo e la filosofia trascendentale. Il nucleo dello scritto si sviluppa intorno al superamento dello psicologismo, già scopo dell'istanza apologetica heideggeriana, ed è composto da un cammino attraverso la logica, il giudizio e l'evidenza. Un compagno di cammino fu trovato in Emil Lask, largamente presente in queste pagine, ai cui testi Heidegger si era approssimato frequentando le esercitazioni di Rickert, e il cui pensiero convergeva con quello proveniente da un'altra tradizione, quella di Geysler, allora figura di riferimento per Heidegger<sup>140</sup>. Questi fu certamente colpito dal programma laskiano, il quale tentava «con la sua teoria della predicazione di avvicinare il più possibile Aristotele e Kant»<sup>141</sup>. Unitamente a questi motivi Heidegger, che si era iscritto alla facoltà di matematica, mirava con la sua panoramica sui recenti problemi della logica a preparare il campo per muoversi con sicurezza nella logica matematica<sup>142</sup>.

---

<sup>138</sup> Ivi, 11; Ivi 143.

<sup>139</sup> *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* (1912), Nr. 10, 465-472; Nr. 11, 517-524; Nr. 12, 565-570; jetzt in: GA 1, 17-43.

<sup>140</sup> Krebs punta il 3 novembre 1913: »Unter Heideggers Einfluß habe ich hauptsächlich Husserl sowie Heideggers eigene kleine Arbeit in der Literarischen Rundschau 1912 und Geyslers Grundlagen studiert« H. Ott, *Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium*, 145.

<sup>141</sup> GA 1, 33; tr. it. 168.

<sup>142</sup> »Wenn ich von meinen Versuchen reden darf, so kann ich Ihnen meine Arbeit [Neuere Forschungen über Logik] nahezu vollendet ankündigen. Im Grunde ist es nur eine Vorarbeit, die den Stützpunkt schaffen soll für die Inangriffnahme der weitverzweigten Untersuchung der mathematischen Logik. Wenn das Ganze nicht eine fruchtlose Nörgelei und ein scholastisches Aufdecken von Widersprüchen werden soll, dann muß das Raum[-] und Zeitproblem unter Orientierung an der mathematischen Physik einer

L'articolo si apre trattando del conflitto tra psicologismo e logica, la cui radice Heidegger evidenzia nella tensione già presente nell'idealismo critico di Kant tra metodo psicologico e metodo trascendentale, la quale portò inizialmente ad un'interpretazione psicologico-naturalistica del pensiero kantiano con Schopenhauer, Herbart e Fries, mentre in seguito produsse la seconda via con la scuola neokantiana di Cohen, Windelband, Rickert e Natorp. Come sostenitori di una posizione antipsicologista vengono menzionati anche Husserl, di cui Heidegger loda le *Logische Untersuchungen* per aver rotto la magia dello psicologismo in forma vasta e sistematica, e Geysler.

Per tracciare la differenza tra lo psichico e il logico l'articolo si rifà alla teoria di Hermann Lotze e al concetto logico di validità (*Geltung*), ripreso e sviluppato da Windelband e Rickert. «Fondamentale per la conoscenza della contraddittorietà e della infertilità teoretica dello psicologismo resta la distinzione fra atto psichico e contenuto logico, fra il reale processo del pensiero che si svolge nel tempo e il senso ideale extratemporale identico, in breve la distinzione fra ciò che “è” e ciò che “vale”. Questo senso puro, consistente in se stesso, è l'oggetto della logica, e con ciò ad essa viene fin dal principio tolto il carattere d'una disciplina empirica»<sup>143</sup>. Il piano logico, differente da quello ontologico dell'essente esistente (*existierenden Seiende*), richiedeva una definizione propria e fu trovata da Lotze nella parola *Gelten*. L'autonomia del logico è argomento cardine del pensiero del primissimo Heidegger: lo aprì al confronto con il pensiero di altri logici e matematici quali Bolzano, Frege e Stumpf, e gli permise di scoprire una consonanza con Lask<sup>144</sup>. In una breve disamina dell'opera laskiana *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, l'articolo di Heidegger mette in luce l'ampliamento ontologico della problematica kantiana, compiuto da Lask a partire dal concetto di validità, criticando l'assunto kantiano di un informe materiale messo in forma dalle categorie dell'intelletto – impostazione comune anche a Rickert – e mostrando la possibilità di categorizzare lo stesso materiale categoriale. Vi è una duplicità del campo del pensabile: il materiale sensibile, *das Seiende*, e il materiale non

---

vorläufigen Lösung mindestens nahegebracht werden. Diese Arbeit wird nun dadurch erschwert, daß gegenwärtig in der Physik durch die Relativitätstheorie alles in Fluß geraten ist. Auf der anderen Seite sucht sich neuerdings die Logistik mit der allgemeinen Gegenstandstheorie zu verschmelzen, was die Untersuchung wieder wesentlich einfacher gestaltet» 17 März 1912, Brief an J. Sauer, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 58.

<sup>143</sup> GA 1, 22.; 156.

<sup>144</sup> Sul rapporto Heidegger-Lask siehe T. J. Kisiel, *Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask*, in "Man and World". 1995 (28), 197-240 e R. Lazzari, *Ontologia della fatticità: prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002, 61-73.

sensibile, *das Geltende*, a cui corrispondono rispettivamente le categorie costitutive e le categorie riflesse. E se la conoscenza per la filosofia trascendentale di Lask corrisponde all'includere (*Umschließen*) il materiale nella forma categoriale, la logica, che ha come oggetto proprio le categorie, ossia la forma, sarà perciò forma della forma. Si avvia così la possibilità di un regresso all'infinito, sopra il quale regna la forma logica assolutamente pura, che ogni volta si articola rispetto al materiale su cui è impiegata. Luogo della creazione della categoria riflessiva è la soggettività. Heidegger fissa qui un punto che rimarrà essenziale per il suo concetto di filosofia di quegli anni:

La questione fondamentale della logica si volge ora alle condizioni del sapere in genere. La logica è teoria della teoria, *Wissenschaftslehre*. Essa studia, accanto all'elemento teoretico originario, ai concetti fondamentali (categorie), alle loro relazioni e alla loro sistematica, la struttura logica delle scienze singole, cerca di indicare i momenti distintivi del loro costruirsi e del loro metodo, le circoscrive l'una rispetto all'altra come province specifiche e mira infine di nuovo nel sistema delle scienze all'unità<sup>145</sup>

Dopo aver delineato la *Gegenstandstheorie* di Meinong e aver evidenziato l'essenza antipsicologista della teoria del senso degli atti della fenomenologia, Heidegger passa a trattare il problema particolare del giudizio, già individuato da Kant come il «nerbo del conoscere»<sup>146</sup>. Anche in questo caso ci si appoggia alla teoria puramente logica di Lask espressa in *Die Lehre vom Urteil*, per cui il giudizio è riconoscimento del senso (*Sinn*) e il senso è aggancio (*Verklammerung*) di forma categoriale e materiale categoriale, in cui la copula esprime la relatività in genere (*Bezogenheit überhaupt*). Nel senso si incontrano i due mondi mai realmente inseparabili d'essere e di valere, del materiale alógico, cioè la materia nuda e priva del vestito della validità logica, e della categoria pura. Heidegger mette in luce anche la divisione tra logica e grammatica, così come chiaramente tra logica e psicologia – un processo psichico è o non è, il contenuto è invece vero o non vero, argomenta Heidegger –. Ai risultati di Lask arrivano anche Geysler e Kreibitz, differenziandosi tuttavia sul concetto di oggettività. Il giudizio inteso logicamente permette perciò l'accesso ai contenuti e al significato dei principi logici, i quali non possono essere dimostrati, ma emergono come evidenti. L'ultima parte

---

<sup>145</sup> GA 1, 23; tr. it. 157.

<sup>146</sup> Ivi, 30; tr. it. 165.

dell'articolo viene dedicata da Heidegger alla disamina del problema dell'evidenza, spesso tralasciato dai logici. In questo punto Heidegger fa propria la posizione husserliana – e già brentaniana –, ritenendola esplicativa del concetto scolastico di *adaequatio*. «La verità definita come accordo o adeguazione oggettiva senza concretamente caratterizzare gli elementi armonizzanti e il modo dell'armonia, nel conoscere in atto viene liberata dal suo isolamento, cioè essa diviene verità per un soggetto conoscente. La affermazione di verità dell'io postula un'antecedente intellesione della verità. L'accordo deve essere vissuto»<sup>147</sup>.

Un'ultima considerazione spetta a due questioni problematiche, che rimangono ancora senza una soluzione esplicita e che saranno due punti di svolta della teoria heideggeriana. La prima è ereditata dallo stesso Lask e consiste nell'entità della soggettività all'interno della logica: accentuando, infatti, l'autodatià dell'oggetto – immediatamente coincidente con la verità – e ponendo il criterio del giudizio nell'oggetto trascendente, la riflessione si apre alla domanda circa il ruolo del soggetto, esso stesso produttore delle categorie riflessive e quindi cooperante alla manifestazione. Una seconda questione è quella dell'immanenza dell'oggetto alla conoscenza o del rapporto tra logica e gnoseologia, verità e conoscenza. Nella dottrina laskiana del giudizio viene presupposto un momento ricettivo e precategoriale, in cui il contenuto oggettivo – materia formata – si offre logicamente nudo (*logisch nackt*) all'intuizione, a cui segue l'atto teoretico conoscitivo del giudizio, in cui si colloca l'opposizione di vero-non vero. Lask identifica l'oggettualità con il contenuto logico della validità, e così facendo scioglie le categorie dal giudizio del soggetto e le lega alla datià dell'oggetto, rendendole responsabili della sua manifestazione. Questo punto mostra la non colmabile differenza tra la posizione realista neoscolastica di Geysler e la filosofia trascendentale di Lask, che Heidegger tentava ugualmente di tenere insieme. Per Geysler, infatti, la datià oggettiva che viene intenzionata e che è norma del pensiero è la realtà stessa, e la relazione tra materia e forma concerne la realtà, non il pensiero. Lask invece, pur tendendo a una visione realista e ponendo come Geysler l'oggetto, e non rickertianamente la soggettività, quale misura del giudizio, non arrivò a sostenere una tale teoria<sup>148</sup>. Heidegger nel suo scritto si tenne ancora in bilico tra queste due impostazioni senza decidere per uno dei poli e mantenne come perno della propria

---

<sup>147</sup> Ivi, 38; tr. it. 174.

<sup>148</sup> G. Bertuzzi, *La verità in Martin Heidegger: dagli scritti giovanili a Essere e tempo*, 39-40.

visione la dottrina del giudizio, che finiva un po' in ombra in Lask e che permetteva ad Heidegger un collegamento tra tradizione aristotelica e modernità kantiana, ponendolo in consonanza con la posizione di Rickert, allora rinomato professore a Friburgo.

Proprio la dottrina del giudizio fu il *fil rouge* tra il saggio su le *Neuere Forschungen über Logik* e la tesi di dottorato su *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Heidegger decise di addottorarsi con il professore detentore della cattedra per la filosofia cristiana Arthur Schneider, giovane e poco conosciuto, e non con il ben più famoso Rickert, il quale restò tuttavia il referente privilegiato dello scritto.

La dissertazione vuole porre le basi per un effettivo superamento dello psicologismo tramite una *pars destruens*, la critica delle teorie di Wundt, Maier, Brentano, e Lipps e una *pars costruens*, in cui Heidegger delinea i tratti di una dottrina del giudizio da un punto di vista puramente logico. Emerge anche l'intenzione ontologica heideggeriana allorché viene interrogato il senso riconosciuto nel giudizio in base al suo campo di appartenenza, in altre parole Heidegger va ricercando una teoria delle regioni dell'essere.

La prima parte è costituita da un cammino tra alcune teorie del giudizio in un avvicinamento sempre più forte all'indagine logica sul giudizio. Heidegger riassume nell'*Introduzione*: «W. Wundt ha soprattutto di mira il *sorgere* del processo del giudizio, H. Maier il suo *consistere* di atti parziali, Th. Lipps il *compiersi* d'esso. Fr. Brentano, il quale perviene alla sua dottrina del giudizio attraverso la più ampia possibile posizione del problema (classificazione dei fenomeni psichici), è preposto a Th. Lipps, perché la teoria del giudizio di quest'ultimo si accosta al massimo a una teoria puramente logica e così rappresenta la fase di passaggio all'abbozzo di tale tipo di teoria»<sup>149</sup>. L'errore compiuto da tutti questi pensatori è il non avere inteso la realtà logica, e avere perciò sempre legato il giudizio al campo dello psichico, ossia al temporale. «Una nascita e uno sviluppo», scrive Heidegger, «ha senso ed è possibile solo nel caso della realtà spazio-temporale o almeno esistente nel tempo»<sup>150</sup>. Al contrario la regione della logica è intemporale e l'oggetto logico nella sua evidenza non costringe il soggetto al giudizio, ma provoca l'esigenza (*Forderung*) del giudizio.

---

<sup>149</sup> GA 1, 65; tr. it. 13.

<sup>150</sup> Ivi, 162; tr. it. 125.

Seguendo le argomentazioni già svolte nel suo articolo precedente, Heidegger asserisce una netta separazione tra piano logico e piano psicologico-empirico, secondo il principio per cui l'oggetto logico si offre ad evidenza ed è da accettare "accanto" allo psichico. L'intera questione viene espressa formalmente in termini molto chiari:

Ogni scienza può essere concepita come la posizione di un problema rispetto a un certo ambito d'oggetti. Ora, poiché ogni posizione di problema che sia significativa include in sé in quanto tale, in vista del raggiungimento d'una conoscenza sicura, un primo e decisivo avvio (*Ansatz*), si dovrà mettere in chiaro che cosa ha da valere come esigenza di fondo per questo « avvio ». In ogni domanda, si domanda *qualcosa*. Questo qualcosa, che è il senso contenutistico della domanda, mira a un oggetto. Il senso di una domanda, come risposta alla quale deve risultare possibile una conoscenza vera, deve necessariamente orientarsi verso l'oggetto, al quale tende la domanda<sup>151</sup>

In queste righe si possono riscontrare alcune movenze tipiche dell'interrogare ontologico heideggeriano, che ritornano ad esempio nell'*incipit* di *Sein und Zeit*, rispetto al quale qui manca ancora, fatto importante da sottolineare, l'interrogazione del domandante e quindi l'analitica esistenziale, mentre il focus è spostato sull'oggetto. L'oggetto della logica oltrepassa per Heidegger l'atto psichico di giudicare, e interessa invece il senso, l'elemento che rimane identico nel variare e che non "esiste", bensì "vale". « Ci dev'essere una forma d'esserci (*Daseinsform*) diversa accanto a quelle dell'elemento fisico, di quello psichico e di quello metafisico<sup>152</sup>, e tale forma è ciò che Lotze chiamò *das gilt*. L'essere-giallo della copertina – questo è l'esempio di Heidegger – permane identico nel giudizio, non appartenendo né all'esistente fisico né a quello psichico. Nemmeno la regione dell'esistente metafisico interessa immediatamente questo *Dasein* che si presenta, giacché essa arriva successivamente e non così immediatamente come il logico. Il senso è qualcosa di ultimo e irriducibile ed è immanente al giudizio, si dà immanentemente con il giudicare, esso è il contenuto di esso ed incarna il fattore logico. Il giudizio è di per sé conoscenza vera, cioè la presa di possesso (*Bemächtigung*) o determinazione (*Bestimmung*) di un contenuto significativo (*Bedeutungsgehalt*) rispetto a un altro, è la relazione per cui si dice che qualcosa vale di un oggetto. Nell'esempio: della copertina vale l'essere-giallo. Il senso del senso (*Sinn*), cioè la sua struttura, e l'essenza del giudizio consistono in questo valere. In questo caso

---

<sup>151</sup> Ivi, 160; tr. it. 123.

<sup>152</sup> Ivi, 170; i tr. it. 132-3.

anche il concetto di verità viene riletto all'interno della teoria logica della dottrina del giudizio: «Nella misura in cui un contenuto significativo vale dell'oggetto del giudizio in quanto lo determina, il giudizio è vero o falso. L'antico concetto della verità *adaequatio rei et intellectus* si può assumere nella sfera puramente logica, se la *res* viene concepita come oggetto e l'*intellectus* come contenuto significativo che lo determina»<sup>153</sup>. Infine Heidegger elenca i tre elementi del giudizio e della conoscenza, vale a dire l'oggetto – il soggetto della predicazione –, il contenuto che lo determina – il predicato – e la copula. Questi corrispondono alla cellula base di qualsiasi giudizio, la cui possibilità è indipendente dal soggetto giudicante poiché non è considerabile se non all'interno della logica. «Noi sappiamo che il giudizio della logica è senso, un fenomeno “statico” che sta al di là d'ogni sviluppo e mutamento, che dunque non *diviene*, nasce, ma vale; qualcosa che può comunque essere “afferrato” dal soggetto giudicante, ma non alterato da questo afferrare»<sup>154</sup>. Questo è il problema che rimane aperto e su cui Heidegger non si pronuncia, sbilanciando la dottrina del giudizio verso una preponderanza dell'oggetto e lasciando ancora indeciso il legame tra il processo temporale del giudizio che coinvolge il soggetto giudicante e il senso statico, intemporale, immanente e valido del giudizio.

Tra il 1913 e il 1914 Heidegger dà alle stampe alcune brevi recensioni che illuminano le sinuosità del procedere di Heidegger nel suo perdurante confronto con lo psicologismo. Nel 1913 discusse<sup>155</sup> il libro di Nicolai von Bubnoff *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien*, che contiene un affresco della storia della filosofia alla luce della dualità di pensiero eleatico e pensiero eracliteo e certamente interessò Heidegger per il tentativo di ricostruire il rapporto tra pensiero e realtà alla luce del binomio ideale e reale e intemporale e temporale. Nelle poche righe di recensione, unitamente all'intenzione espressa di una separazione dei campi logico, gnoseologico e metafisico, si legge una velata critica al neokantismo, pensiero che costituiva la bussola del suo indagare. Nonostante esso si ponga in contrapposizione allo psicologismo, Heidegger vede nel legame essenziale a

---

<sup>153</sup> Ivi, 176; tr. it. 140.

<sup>154</sup> Ivi, 178; tr. it. 143.

<sup>155</sup> *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 39 (1913), 178-9; jetzt in: GA 1, 46.

questa contrapposizione un'ipoteca ad una risposta esaustiva al problema logico-gnoseologico. Nel 1914 recensì<sup>156</sup> per il medesimo numero della *Literarische Rundschau* il libro di Franz Brentano *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Neue, durch Nachtrage stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der *Psychologie vom empirischen Standpunkt* e quello di Charles Sentroutl *Kant und Aristoteles*. Nel commento al libro di Brentano Heidegger sottolinea, come già avvenuto nella *Dissertation*, che il giudizio deve essere considerato nell'ambito logico e non nell'ambito psichico, e aggiunge una considerazione che prefigura il cammino successivo, allorché scrive che «la psicologia del giudizio può conseguire il suo cammino coscientemente finalizzato solo quando sia assicurata la logica del giudizio. E allora anche la classificazione dei fenomeni psichici dovrebbe prendere un'altra direzione. In assoluto, si posporrà il compito della classificazione rispetto a una previa esplorazione fenomenologica della “coscienza”»<sup>157</sup>. Vengono cioè predelineate la dottrina del significato e l'accesso tramite essa alla soggettività, oltre che l'approfondimento fenomenologico dell'ambito logico come coscienziale.

Il libro di Sentroutl rappresentava invece una comparazione tra Aristotele e Kant, sbilanciato dalla parte del primo, ma considerava genuinamente i problemi. La breve recensione di Heidegger si presenta influenzata dal neokantismo rickertiano ed è volta ad una comprensione e ad una sottolineatura degli autentici motivi kantiani. Heidegger mette in luce come la teoria della conoscenza aristotelica sia carica di presupposti e aggravata metafisicamente a causa del suo considerare gli oggetti come entità in sé da accogliere. Inoltre essa tende all'antropologia ed alla psicologia, mentre la problematica kantiana è volta alla teoria della scienza. «L'impostazione alla teoresi della scienza», appunta Heidegger a Sentroutl e con lui alla neoscolastica, «finora manca alla filosofia aristotelico-scolastica. Sentroutl perciò non giunge a una determinazione chiara dell'ultima meta della conoscenza»<sup>158</sup>. Un'ulteriore spiegazione è data nuovamente tramite una breve disamina della dottrina del giudizio e della forma di effettività espressa in esso. Sentroutl muove da Aristotele e intende il giudizio come coincidenza della verità logica con la verità ontologica: un giudizio è vero quando il “cosa” (*was*) è

---

<sup>156</sup> *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* 40 (1914), rispettivamente 233-4 e 330-2; jetzt in: GA 1, 47-8 und 49-53.

<sup>157</sup> GA 1, 48; tr. it. 196.

<sup>158</sup> Ivi, 53; tr. it. 206.



identico con la cosa (*Ding*). Heidegger si chiede, al contrario, se il carattere fondamentale dell'“essere” della copula non significhi un valere invece che univocamente un'identità; L'“essere” della copula è, infatti, per Heidegger identità logica tra categorie e il loro contenuto predicato. L'ultimo accenno della recensione è dedicato da Heidegger alla matematica nel suo legame con la logica e nelle intenzioni del *Doktor* Martin Heidegger predelineava l'ambito di ricerca della futura *Habilitation*, progetto che tuttavia gli accadimenti provvidero a mutare.

### 3.4 Soggettività e storia. In cammino verso lo spirito vivente

Im Sommer 1913 promovierte hier bei Schneider ein Junger Mathematiker und Philosoph Martin Heidegger, ein sehr tüchtiger Mensch Er arbeitet zur Zeit an einer Habilitationsschrift über die Logik des Zahlbegriffs. Ich habe ihn in häufigen Gesprächen kennengelernt. Er ist sehr befähigt, und ich danke ihm selber viel für seine Anregungen. Rickert schätzt ihn und wird seiner Habilitation voraussichtlich wohlwollend gegenüberstehen. Finke vermißt bei Heidegger historische Kenntnisse. Er hat ihn nun aufgefordert, eine philosophiehistorische Arbeit ausgesprochen zum Zwecke der Habilitation zu machen und für die Erlernung der Methode das Historische Seminar Finkes zu besuchen. Unklar ist zur Zeit 1. ob Heidegger vor Sommer 1915 überhaupt sich habilitieren kann, 2. ob er mit der historischen oder der logischen Arbeit sich habilitiert, die letztere gedeiht vorzüglich, an die erstere will er nicht recht heran, 3 was die unberechenbaren Herren Finke und Rickert inzwischen wollen. Klar ist nur, daß Rickert den Zwischenzustand lang auszudehnen gedenkt – ich habe darüber schriftliche Äußerungen von ihm selber – und klar ist auch, daß Finke nun bald ein Ende haben will und einen Laien in Aussicht sehen will<sup>159</sup>.

Con queste righe del 1914 Krebs delineava brevemente la situazione dell'amico ed enucleava i fattori nell'intreccio di motivi teoretici e accademici. La cattedra di filosofia cristiana era, infatti, ancora vacante dopo che Schneider l'aveva lasciata e la spinta di Finke verso un lavoro storico sulla filosofia medievale si rivelò particolarmente efficace. L'*Habilitationsschrift* venne scritta tra il 1914 e 1915 sotto la *Betreuung* di Rickert, il quale dovendo redigere il *Gutachten* si rivolse proprio a Krebs per avere

---

<sup>159</sup> Brief an Dr Fr Nauen vom 2.1.1914 in: H. Ott, *Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium*, 147.

indicazioni e una valutazione. Il *curriculum vitae* del 1922 offre ulteriori informazioni sul contesto della scelta di Duns Scoto, poiché in esso Heidegger accenna al proprio percorso a ritroso nella logica della tarda scolastica avvenuto dopo la *Promotion*, il quale era volto alla ricognizione delle origini della riforma e dell'idealismo e aveva trovato un campo privilegiato d'indagine in una dottrina generale dell'oggetto reperibile nel pensiero del *Doctor Subtilis* grazie a strumenti categoriali moderni. Nella *Selbstanzeige* del 1917 Heidegger indicava la «finalizzazione *sistemica*» della propria «ricerca di storia dei *problemi*» in vista della comprensione della filosofia di uno «dei tipi di pensiero medioevale più speculativamente compiuti e più ricchi [...] in rapporto al problema delle categorie e della logica in genere»<sup>160</sup>. Il lavoro era definito nella mente di Heidegger già nell'aprile del 1914, così si desume da una lettera a Rickert in cui Heidegger ringrazia il Geheimrat perché la «wertvolle Anregung bezüglich Duns Scotus, ihn einmal mit den Mitteln der modernen Logik zu verstehen und auszuwerten, hat mir ordentlich Mut gemacht, einen früheren, allerdings ganz unvollkommenen Versuch über dessen “Sprachlogik” wieder hervorzuholen». La successione dei pensieri nella lettera esprime riassuntivamente la situazione di quegli anni: il nucleo dei risultati a cui Heidegger giungerà, la sua posizione critica di aderenza a una certa scolastica e il fil rouge del suo nuovo incedere. Si legge, infatti in primo luogo che nell'analisi di Scoto egli ha raggiunto una «Schichtung von Seins-, Bedeutungs- und Erkenntnisgebiet, die vor der Transzendentalphilosophie, wie ich glaube, nicht standhalten wird – und wo eben, so weit ich sehe, der Punkt liegt, an dem der “Realismus” *wesentlich* umlernen muß». Quindi Heidegger aggiunge che «Es muß allerdings zuvor einmal die krankhafte Angst vor dem “Subjektivismus” aus der Welt geschafft werden, der bei uns die Etikette für jeden nicht extrem thomistischen “Standpunkt” abgeben muß». E in ultimo si evidenzia la via verso un'apertura alla soggettività nella determinazione di una dottrina delle forme di significato nel pensiero di Scoto, che apre alla domanda «ob hierdurch nicht etwas für die Formenlehre der vorwissenschaftlichen Wirklichkeit genommen werden kann»<sup>161</sup>.

Questi tre elementi costituiscono il sottotesto della *Habilitationsschrift*, che occupa di certo un posto privilegiato nel percorso heideggeriano perchè in esso si esprimono definitivamente le istanze critiche verso una logica pura e assolutamente oggettiva,

<sup>160</sup>GA 1, 412; tr. it. 234.

<sup>161</sup>M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe 1912–1933*, 17-8.

messe in crisi dalla scoperta dell'essenzialità della storicità per la filosofia e dalla rivelazione «den befreienden Weg in eine absolute Relativitätsgestaltung». Messo in relazione a questo, nota Heidegger, «wer nur Logiker ist, hat da einen grundsätzlicher Widersinn vor sich»<sup>162</sup>. Il testo quindi, che si compone di un'introduzione, due parti e una conclusione, svolge da cesura tra il primo periodo, orientato dalla supremazia dell'oggettività, alla divisione categoriale dell'essere e alla ricerca di una logica pura, e il secondo, che apre all'interrogazione del luogo della soggettività. La torsione più evidente appare nella conclusione sul *Kategorienproblem*, scritta e aggiunta per la stampa dello scritto nel 1916, la quale si schiude a nuove vie di ricerca e ad un confronto con l'idealismo di Hegel.

Le movenze del pensiero heideggeriano rimangono le medesime degli scritti precedenti: viene scelto un tema profondamente tradizionale come quello delle categorie, con un ovvio rimando ad Aristotele, ma anche a Kant e Windelband – citato da Heidegger –, e si cerca un intreccio armonico di pensiero scolastico e moderno. Il pensiero di Duns Scoto, il cui testo analizzato *Grammatica speculativa* sarà attribuito in seguito da Martin Grabmann a Tommaso da Erfurt, viene letto, perciò, alla luce delle teorie di Rickert, Lask e, in misura sempre maggiore, di Husserl. Anche se è sottolineata la profonda eterogeneità del contesto speculativo, nello scritto la teoria moderna è intesa come uno sviluppo della scolastica e più specificamente della convertibilità dei trascendentali, le determinazioni ultime dell'oggetto in generale, e in particolare di *ens*, *unum* e *verum*, di essere, realtà e logica<sup>163</sup>. Il pensiero scolastico, afferma Heidegger, è in alcune sue parti fenomenologico, a dispetto di «“inclusioni” metafisiche, che divengono comprensibili per l'impostazione generale del pensiero scolastico, e che come tali eliminano la “riduzione fenomenologica”, più esattamente la rendono impossibile»<sup>164</sup>. L'approccio fenomenologico permette quindi di non cadere in una metodologia empirico-genetica, ma al contrario di stabilire il contenuto dei significati. L'*Habilitationsschrift* ha come scopo la rifondazione del sistema delle categorie e la revisione dell'impostazione aristotelica, comprendente solo una classe determinata di esse, tramite la visione scolastico-scotista riletta alla luce di Kant corretto a sua volta

---

<sup>162</sup> M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen!*«, 57.

<sup>163</sup> Vgl. R. Lazzari, *Ontologia della fatticità: prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, 77.

<sup>164</sup> GA 1, 201-2; tr. it. 13-4.

con Rickert e Lask. All'interno della divisione degli ambiti categoriali e più specificamente all'interno dell'ambito logico può trovare così una fondazione la dottrina dei significati, che Heidegger rilegge nella *Grammatica speculativa*. Dall'aristotelismo e dalla scolastica Heidegger mutua l'attenzione alla molteplicità nella spinta a un'univocità e la tensione ontologica fondamentale, dal pensiero moderno l'apertura alla metodologia logica e ad una fondazione oggettiva della conoscenza.

Nell'introduzione Heidegger espone chiaramente la metodologia del proprio procedere e afferma la sostanza teoretico-filosofica e non storica di esso, data dal fatto che la storia detiene un particolare rapporto con la filosofia per cui la stessa storia della filosofia non è un mero susseguirsi di fatti. Si ritrova così nel testo il medesimo plesso di vita e pensiero espresso già ad inizio capitolo: la ricerca di Heidegger non s'inscrive, infatti, all'interno della *storia* della filosofia, bensì della storia della *filosofia*. La filosofia consiste nel legame con i problemi in quanto problemi e in tal senso il tempo inteso come *Historie* è inessenziale, mentre acquista senso la *Geschichtlichkeit* dei problemi, il modo in cui essi sono posti. La filosofia in quanto scienza, infatti, è anch'essa valore culturale al pari della storia, ha tuttavia la pretesa di essere anche valore vitale, ossia in tensione con la totalità della personalità vivente. «La filosofia vive in tensione con la personalità vivente, crea dalla profondità e dalla ricchezza di vita di questa il proprio contenuto e la propria rivendicazione di valore. Per lo più, al fondo di ogni concezione filosofica sta una presa di posizione personale del filosofo»<sup>165</sup>. Ecco espressa una prima apertura al tema della soggettività, che si pone in parziale dialettica sia con la posizione dell'Heidegger teologo che con la filosofia dei valori neokantiana. Egli vuole, infatti, integrare in questo punto due tra le correnti di pensiero del suo tempo: il neokantismo e la filosofia della vita di Dilthey, Bergson e Nietzsche, mantenendo la purezza del legame della filosofia con i problemi in sé del primo, esponendosi però anche alla fecondità dell'azione creativa personale della vita del filosofo. Testimonianza di ciò è la premessa stessa dell'opera, in cui egli confessa di essere «persuaso che il carattere della filosofia dei valori, quello della consapevolezza dei suoi problemi e della tendenza a una *Weltanschauung*, è chiamato a un decisivo progresso e approfondimento dei problemi filosofici. Il suo orientamento sulla storia

---

<sup>165</sup> GA 1, 195-6; tr. it. 7.

dello spirito offre un terreno fecondo alla elaborazione creatrice dei problemi sulla base di una forte esperienza vissuta personale. L'opera filosofica di Emil Lask, a cui desideriamo che giunga da questa pagina alla sua tomba di soldato una parola di fedele e riconoscente ricordo, costituisce una prova di tutto ciò»<sup>166</sup>. Il valore di Lask sta per Heidegger non solamente nella filosofia, ma anche nel coinvolgimento completo con l'ambito vitale, che nel 1915 significava la guerra mondiale. Ogni filosofia si caratterizza quindi a partire dalla soggettività che la informa e in questa ottica perde di senso la storia della filosofia intesa come mero sviluppo di questioni e si guarda ad essa come esplicitarsi e enuclearsi (*Auswicklung und Ausschöpfung*) sempre più fecondo di ambiti di problemi. La storia nelle vesti della vitalità soggettiva entra in legame con la validità della logica pura, la cui ellissi del soggetto si va problematizzando: «La storia della filosofia ha dunque un rapporto essenziale verso la filosofia in quanto e solo in quanto essa non è “storia pura”, scienza di dati di fatto, ma in quanto si è proiettata nella sistematica puramente filosofica»<sup>167</sup>. Incomincia ad evidenziarsi la *Kehre* heideggeriana verso la storicità, la quale venne propiziata dal confronto con Rickert, Dilthey e Finke che distrusse l'avversione dell'Heidegger matematico verso la storia<sup>168</sup>. La scelta di Heidegger per il pensiero di Scoto trova le sue radici anche in quest'idea di filosofia, dacché in Scoto si ritrova sia la sottigliezza dell'astrazione logica sia anche la ricchezza e molteplicità vitale. «Egli ha trovato, in confronto agli altri scolastici anteriori, una più grande e più fine vicinanza (*haecceitas*) alla vita reale, alla multiformità e possibilità di tensione della vita. Ma nello stesso tempo egli sa staccarsi dal piano della complessità vitale, volgendosi con la stessa agevolezza verso il mondo astratto della matematica»<sup>169</sup>. Il pensiero di Scoto svolge la funzione di *Erörterung* per le intenzioni di Heidegger, essendo esso stesso già in qualche modo prefigurazione della modernità e avvicinandosi a ciò che Heidegger evidenzia come la caratteristica della posizione moderna. Se, infatti, il *Denktypus* dell'uomo medioevale è radicato nell'idea di autorità e di tradizione e «il valore reale (della *res*, dell'oggetto) domina su quello dell'io (del soggetto)»<sup>170</sup>, quello dell'uomo moderno è invece maturato nella coscienza del metodo, che significa la possibilità di elevarsi sul proprio problema considerandolo come problema.

---

<sup>166</sup> Ivi, 191; tr. it. 3.

<sup>167</sup> Ivi, 196-7; tr. it. 8.

<sup>168</sup> Vgl. CV 1915, 39.

<sup>169</sup> GA 1, 203; tr. it. 15.

<sup>170</sup> Ivi, 198; tr. it. 10.

Riassumendo,

Manca al medioevo quello che forma appunto il tratto essenziale dello spirito moderno: la liberazione del soggetto dai legami con l'ambiente, l'affermarsi saldamente nella propria esistenza. L'uomo medievale non è in senso *moderno* presso se stesso — egli si vede di continuo implicato in una tensione metafisica, la trascendenza lo trattiene da un atteggiamento puramente umano rispetto alla realtà complessiva. La realtà come realtà, come ambiente reale, è per lui un fenomeno legato, legato nel senso che a lui appare immediatamente e di continuo *dipendente*, se misurato su principi trascendenti. La sua teoria della conoscenza, per esempio, non ha perciò neppure essa l'ampiezza libera e vasta che ha invece la moderna, nonostante intuizioni innegabilmente profonde. Anch'essa resta vincolata alla trascendenza, ai problemi della conoscenza del sovrasensibile. Vincolamento indica qui non assenza di libertà, posizione ancillare, ma direzione unilaterale dello sguardo nella vita dello spirito.

Il fiume della vita personale nelle sue molteplici curve, tortuosità, ritorni, nei suoi svariati e ramificati condizionamenti, resta come sepolto per l'uomo medievale, non gli è come tale noto<sup>171</sup>.

Appare chiaramente in queste righe una chiara critica alla scolastica e un sempre maggiore scollamento da una mera ripetizione della scolastica, sembra anche già aprirsi l'orizzonte futuro della ricerca, che si atterrà all'atteggiamento *puramente* umano e alla realtà *in quanto* realtà, indipendente da ogni legame trascendente. Due accenni chiudono l'introduzione di Heidegger al suo scritto, indicano la prospettiva dell'indagine, e fungono da *Wegmarken* per chi vede nel cammino heideggeriano una sua vorticoso rigorosità interna: la problematizzazione di Aristotele e l'approfondimento della psicologia medioevale. In primo luogo, infatti, Heidegger indica su impulso di Lask uno dei compiti della filosofia nella risoluzione – non ancora nella distruzione – dei problemi della logica e della metafisica di Aristotele, in secondo luogo pone attenzione sull'importanza della psicologia scolastica, non orientata naturalisticamente bensì in senso oggettuale-noematico. La via verso la soggettività si apre ad Heidegger in questo modo, ritenendo «particolarmente urgente l'approfondimento filosofico, meglio fenomenologico, della letteratura mistica, teologico-morale ed ascetica della scolastica medioevale»<sup>172</sup>. Unitamente all'influenza di Krebs, va notato che sarà questa la via a condurre Heidegger verso Lutero.

---

<sup>171</sup> Ivi, 199-200; tr. it. 11. (traduzione lievemente modificata).

<sup>172</sup> Ivi, 205; tr. it. 17.

La prima parte della *Habilitationsschrift* inizia con una prima e fondamentale ostensione – *aufweisen* e non *beweisen*, le categorie degli ambiti di realtà infatti non si possono dedurre bensì mostrare – dei trascendentali, a partire dal primo e assoluto: l'*ens*, l'oggettualità in generale o *etwas überhaupt*, vale a dire il qualcosa precategoriale o *Ur-kategorie*. Chiaro è il riferimento a Lask, come chiara è la scelta di Heidegger per una partenza che oblii la molteplicità del reale e si radichi nel salto nell'univocità della categoria di *essere*<sup>173</sup>. Per oggetto si intende un qualcosa che ci sta di fronte, «Tutte le cose sono oggetti e ciascuna di esse è un oggetto. *Primum objectum est ens ut commune omnibu* In ogni oggetto di conoscenza è dato questo *ens*, nella misura in cui esso è appunto oggetto»<sup>174</sup>. All'alcunché in generale inerisce anche il movimento circolare del pensiero, che mette l'oggetto in relazione con se stesso e porta tramite *heterothesis* – concetto mutuato da Rickert – a distinguere nell'uno trascendentale l'*idem* e il *diversum*. Tale essere-uno, per cui un oggetto è *un* oggetto, è applicabile al reale nel senso per cui una *res* è un *ens*, quindi è applicabile a tutto ciò che non sia un nulla, sia esso un *ens reale* o *rationi*

Il secondo trascendentale trattato è il *verum*, che Heidegger riconduce al campo oggettuale della realtà logica e la cui struttura principale è il giudizio. I trascendentali di *unum* e *verum* non godono della stessa assolutezza dell'*ens*, primo in senso ontologico e logico, non sono cioè *gleich ursprünglich*, ma sono con esso convertibili. Per Heidegger l'accesso alle categorie logiche è riscontrabile anche nel pensiero di Scoto poiché esso non cade nello psicologismo, ma opera una differenza tra atto psichico e senso valido.

L'*ens logicum* o *ens in anima* è da intendere non come realtà psichica, bensì come ciò che è o può essere in quanto preso nel senso logico. Da questo punto di vista esso non è un *ens extra animam*, ma è un *ens diminutum*, nè fisico, nè metafisico, ma nemmeno un niente. Nel pensiero di Scoto si riscontra, inoltre, una duplice divisione: vi è una *prima intentio*, la quale tematizza l'oggetto reale, e una *secunda intentio*, che invece rivolge il

---

<sup>173</sup> »A questo punto, ci sembra agevole indicare schematicamente la struttura del procedere heideggeriano in contrapposizione all'argomentazione aristotelica. Mentre quest'ultimo evince dalla molteplicità del reale esperibile la necessità di un principio trascendente che, in quanto causa finale ma non formale, sia fondamento e ragione di quella molteplicità che è in sé senza ragione e infondata, Heidegger constata da un lato la molteplicità del reale, ma dall'altro estrapola da esso il concetto di essere e lo ipostatizza come trascendenza assoluta, da cui discende poi a ricavare deduttivamente i modi della molteplicità da cui era partito. Conseguenza immediata della ipostatizzazione dell'essere è il fatto che Heidegger, esponendo Scoto, 'salta' la molteplicità del reale, per prende le mosse dalla considerazione dell'essere, al quale spetta priorità logica e teologica: *primum objectum est ens ut commune omnibus*«. F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, 116.

<sup>174</sup> Ivi, 214; tr. it. 33.

pensiero al proprio contenuto. Questo permette di tracciare una differenza tra una modalità di realtà (*Wirklichkeit*) che non è valida e una che è valida, tra realtà (*Realität*) e coscienza (*Bewußtsein*), con una primazia, per così dire, della seconda sulla prima, dato che anche ciò che non è valido si dà attraverso un contesto valido di senso. «Qualunque cosa venga conosciuta, qualunque sia quella su cui si pronuncino giudizi, essa deve entrare nel mondo del senso, solo in esso viene conosciuta e giudicata. *Solo in quanto io vivo in ciò che gode di validità, ho cognizione di ciò che esiste*»<sup>175</sup>. Il campo del *verum* è, dunque, regolato dall'intenzionalità e non è stato ancora debitamente indagato, come testimonia il fatto che il campo oggettuale delle *Intentionen* manca ancora delle categorie, manca cioè ancora una logica della logica.

Nella seconda parte dello scritto Heidegger punta a fondare sulla scorta delle analisi husserliane il campo dei significati all'interno del campo del *verum*, unitamente alla fondazione di una grammatica pura come distinta dalla logica, eppure facentene parte. Il mondo dei significati apre alla considerazione del tema del linguaggio e a una definizione della parola, intesa qui attraverso la terminologia husserliana di «segno significativo» (*bedeutsames Zeichen*). Coerentemente con lo svolgimento del percorso dell'*Habilitationsschrift*, il problema del linguaggio viene posto da Heidegger in contrapposizione a un'indagine psicologica e storico-genetica, e viene affermata l'espressività da parte del linguaggio degli oggetti in quanto colti intenzionalmente e significativi. Heidegger nota in Scoto una triplice stratificazione dell'atto intenzionale: l'oggetto nella sua datità, il *modus essendi*, è tale quando viene conosciuto e diventa datità conosciuta cioè *modus intelligendi* (è *ens rationis* e quindi *in anima*, nella coscienza), e, in ultimo, viene espresso nel *modus significandi*. Questa considerazione dell'oggettività contiene sempre i due lati dell'intenzione: l'atto significativo (*activus*) e il significato (*passivus*), che vanno ad intrecciarsi in una simile duplicità noetico-noematica sul piano logico e sul piano dell'essere. Rispetto alle soggettive modalità *essendi* (*activus*), *intelligendi activus* e *significandi activus*, le quali fanno parte di diverse regioni d'essenze (*Wesensregionen*), in tutti e tre i casi il lato *passivus* va a coincidere sempre con il *modus essendi*, che è «ciò che è suscettibile d'esperienza vissuta per antonomasia, è ciò che in senso assoluto sta di contro alla coscienza, la realtà 'solida', che si impone irresistibilmente alla coscienza e non si può mai e in nessun

---

<sup>175</sup> Ivi, 280; tr. it. 102.



modo eliminare»<sup>176</sup>. Tuttavia, esso non è «solo la *realtà effettuale di natura*, ma anche *l'elemento logico non sensibile*, il conosciuto come conosciuto, e quindi *ogni entità oggettuale in genere*. Il *modus essendi* collima con l'ambito universale del 'qualcosa in genere' trascritto mediante la categoria originaria dell'*ens*»<sup>177</sup>. Tutto è riassunto da Heidegger in un'intensa frase:

Se la realtà effettuale di natura deve essere determinante per le categorie di significato, allora io prima devo *avere notizia* di questa realtà e della sua struttura. [...] Il *modus essendi* deve pure essere dato alla coscienza, essa deve averlo oggettualmente davanti a sé. Io so però di un oggetto solo nella conoscenza, solo come oggetto di conoscenza esso è veramente oggetto. Il *modus intelligendi* è la *ratio concipiendi*, cioè la modalità e la maniera in cui io colgo qualcosa a guisa di oggetto e quindi ne ho notizia, lo so. Il *modus essendi* pertanto può intervenire nella funzione del differenziare i significati solo in quanto è dato conoscitivamente (*prout ab intellectu apprehenditur*). In un altro punto Duns Scoto approfondisce il problema se il significato d'una espressione sia riferito all'oggetto come tale o all'oggetto dato nella *species intelligibilis*. Egli dà il suo assenso alla seconda tesi. [...] Ora, il *modus intelligendi* così come il *modus significandi* possono essere distinti in uno attivo e in uno passivo. Il *modus* attivo compie l'oggettualizzazione in conformità della coscienza, il *modus* passivo non è altro che il *modus essendi*, in quanto è oggettualizzato in conformità alla coscienza. Se quindi le forme di significato hanno l'ultimo fondamento del loro essere determinate nel *modus essendi*, allora il *modus intelligendi passivus*, in quanto *modus essendi* oggettualmente dato, è propriamente soltanto esso a *rendere possibile* la determinazione della forma<sup>178</sup>

Heidegger ha dunque risquadrato l'*ens* pensabile-oggettuale nei suoi campi della realtà, compreso nell'uno trascendentale, e della logica, compreso nel vero trascendentale, il quale porta in sé sia ciò che è validamente pensabile, sia ciò che è validamente dicibile.

Scritto successivamente e aggiunto alla pubblicazione della *Habilitationsschrift* nel 1916, lo *Schlußkapitel* su *Il problema delle categorie* apre ad una nuova fase del pensiero di Heidegger: esso fa il punto sul risultato della ricerca e traccia la via per la prosecuzione del suo cammino. L'atmosfera che si ritrova è differente, a cominciare dal motto scelto per queste pagine, vale a dire la frase di Novalis «Noi cerchiamo ovunque

---

<sup>176</sup> Ivi, 318; tr. it. 151.

<sup>177</sup> Ivi, 314; tr. it. 147.

<sup>178</sup> Ivi, 315-7; tr. it. 148-150.

l'incondizionato e non troviamo mai se non cose»<sup>179</sup>, che fa emergere l'«interiore inquietudine, fin qui repressa, che il filosofo non manca mai di provare nello studio di configurazioni storiche del suo mondo di problemi»<sup>180</sup>. In queste pagine l'influsso della filosofia romantica e dell'idealismo di Hegel non è nascosto, mentre tende sempre più a obliarsi l'iniziale realismo heideggeriano<sup>181</sup>. Viene immediatamente riportato il risultato della ricerca svolta, che equivale ad una *prinzipielle Flüssigmachung*<sup>182</sup> del problema delle categorie, la quale ha delimitato i vari ambiti di oggetti (*Gegenstandsbereiche*) in settori categoriali distinti e irriducibili e ha accennato all'«inserimento del problema delle categorie in quello del giudizio e del soggetto» tramite la teoria dei modi scotista. La definizione dei *modi significandi* testimonia l'«attenzione per la vita immediata della soggettività e per i contesti di senso in essa immanenti»<sup>183</sup> del pensiero medioevale e permette ad esso di accedere alla sfera soggettiva dei problemi degli strati d'atto e di vedere nel rapporto tra *modi essendi* e *modi significandi* e *intelligendi* la determinazione di ogni forma da parte del materiale. Nonostante la chiarezza del «vincolo fondamentale tra oggetto della conoscenza e conoscenza dell'oggetto», ossia il campo logico del vero, manca tuttavia nel pensiero medioevale «l'inserimento consapevole del problema del giudizio nella relazione soggetto-oggetto e poi la messa in rapporto della categoria con il giudizio».<sup>184</sup> Ciò su cui Heidegger punta il dito è la mancanza di considerazione del lato soggettivo nella teoria generale soltanto oggettiva dell'oggetto (*allgemeine Gegenstandstheorie nur objektive*) e del fatto che, quando si parli di validità immanente e transeunte delle categorie al pensiero, non si consideri che «oggetto e oggettualità hanno, come tali, senso unicamente per un soggetto. In questo l'oggettività si costruisce per mezzo del giudizio»<sup>185</sup>. Il discorso heideggeriano evidenzia perciò la necessità di

---

<sup>179</sup> Ivi, 399; tr. it. 241.

<sup>180</sup> Ivi, 399-400; tr. it. 244.

<sup>181</sup> In linea con la nota 3 della conclusione, anche Lehmann sottolinea l'intenzione di Heidegger «a una superiore unità di idealismo trascendentale (Rickert) e di realismo critico (ad esempio Külpe)» [K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia*, 80].

<sup>182</sup> Il 13 dicembre 1915 Heidegger scriveva al capitolo del duomo di Friburgo per il rinnovo dello Schaezler'sche Stipendium: »Der gehorsamst Unterzeichnete glaubt in etwa wenigstens hoch würdigstem erzbischöflichen Domkapitel für sein wertvolles Vertrauen dadurch stets danken zu können, daß er seine wissenschaftliche Lebensarbeit einstellt auf die Flüssigmachung des in der Scholastik niedergelegten Gedankengutes für den geistigen Kampf der Zukunft um das christlich-katholische Lebensideal« H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, 80. Safranski ricorda che das »«Verflüssigen» war eine lebensphilosophische Obsession der Zeit« Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, 64.

<sup>183</sup> Ivi, 401; tr. it. 245.

<sup>184</sup> Ivi, 402; tr. it. 246.

<sup>185</sup> Ivi, 405; tr. it. 248.

una conclusione metafisica del problema della conoscenza, giacché dal piano del senso e nella pura sfera della logica non si giunge ad un'ultima chiarificazione. Ecco che si compie definitivamente una svolta e un approfondimento del percorso heideggeriano, volta non a smentire i passi fatti ma ad interrogare una regione più profonda.

Non è possibile vedere nella sua vera luce la logica e i suoi problemi in genere, se il contesto, a partire dal quale essa viene interpretata, non diviene un contesto translogico. *La filosofia non può a lungo andare far a meno della sua propria ottica, la metafisica.* Per la teoria della verità ciò significa il compito di un'interpretazione metafisico-teleologica, di carattere radicale della coscienza. In questa vive già in forma originariamente ciò che ha natura di valore, se per valore s'intende l'azione viva, piena di senso e realizzatrice di senso, azione che viene invece completamente fraintesa, se la si neutralizza nel concetto d'un cieco dato di fatto biologico<sup>186</sup>.

In queste righe sono presenti il superamento dello psicologismo e la tensione verso la validità logica, questi vengono ripresi però alla luce del luogo soggettivo dell'azione viva e significativa, della componente valoriale del giudizio, e il tutto viene riassunto e superato nel concetto unitario di spirito vivente. Tale concetto agli occhi di Heidegger vuole essere altro rispetto alla dicotomia tra logica e psicologismo e tra soggettivo e oggettivo, e intende ricomporre in semplice unità questi due lati fondamentalmente correlati. Lo spirito vivente è già traccia di quel sinolo di preteoretico e teoretico, vita e consapevolezza, empiria e idealità che sarà prima *Selbstwelt* negli anni venti e poi *Dasein in Essere e Tempo*<sup>187</sup>. Esso vuole smentire la divisione netta tra essere e validità e rappresenta un'implicita critica alla filosofia dei valori del maestro Rickert<sup>188</sup>, la quale giungeva a una predelineazione a priori della validità priva dell'incontro con l'effettivo e assicurava la teoria dalle sue radici vitali<sup>189</sup>. «Lo spirito è comprensibile solo se in esso viene assunta (*aufgehoben*) tutta la ricchezza delle sue prestazioni»<sup>190</sup>, scrive Heidegger, ed è chiaro in questo senso il riferimento hegeliano usato contro una metodologia meramente teoretico-conoscitiva (*erkenntnistheoretisch*) che eluda la sfera

---

<sup>186</sup> Ivi, 405-6; tr. it. 249.

<sup>187</sup> Vgl. A. Caputo, *Razionalismo e irrazionalismo nell'interpretazione heideggeriana della «Grammatica speculativa»*, in: *Quaestio*, 291.

<sup>188</sup> Steinmann indica come Heidegger voglia risolvere i due problemi aperti da Rickert in *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Vgl. M. Steinmann, *Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantismus*, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 281f.

<sup>189</sup> Vgl. O. Todisco, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, in: *Quaestio*, 248.

<sup>190</sup> Ivi, 408; tr. it. 251. Heidegger rimanda all'opera di Rickert *Der Gegenstand der Erkenntnis*.

vitale. Il regno logico del senso è invece, come dire, orientato dal soggetto formatore di senso e da ciò ne consegue per Heidegger che il problema logico delle categorie debba essere inserito nel rapporto tra storia/vita e filosofia, di modo che le categorie non restino morte idealità.

Il soggetto nel senso della teoria della conoscenza non spiega il significato metafisicamente più importante dello spirito, tanto meno il suo pieno contenuto. E solo con l'inserimento in questo il problema delle categorie acquista la sua vera e propria dimensione di profondità e tutta la sua ricchezza. *Lo spirito vivente è, come tale, per essenza spirito storico nel senso più ampio del termine.* La vera *Weltanschauung* è molto lontana dalla pura esistenza puntuale di una teoria avulsa dalla vita. Lo spirito è comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la ricchezza delle sue prestazioni, cioè *la sua storia*, con la quale crescente ricchezza, quando sia concettualizzata filosoficamente, viene fornito un mezzo di continuo potenziarsi per la comprensione viva dell'assoluto spirito di Dio. La storia e la sua interpretazione culturale-filosofico-teleologica deve diventare *un elemento determinante quanto al significato del problema delle categorie*, se per altro si vuol pensare a enucleare il *cosmo* delle categorie per poter arrivare così al di là di una tavola di categorie povera e schematica. Questo è, accanto alla delimitazione degli ambiti oggettuali e all'inclusione del problema del giudizio, il terzo postulato fondamentale per una soluzione promettente del problema delle categorie<sup>191</sup>.

L'ottica con cui avviene perciò l'interpretazione della soggettività è quella della storia, l'interpretazione finalistica del cui significato permette una comprensione vivente delle epoche storiche. Con una *Ringkomposition* Heidegger ritorna alla fine della conclusione sulla considerazione della *Weltanschauung* medievale che aveva aperto l'introduzione della *Habilitationsschrift*, e la intona al nuovo concetto di spirito vivente. Il pensiero medioevale è per Heidegger ancora punto di riferimento per un'interpretazione non soggettivista-psicologista del soggetto, che si apre ad una ricca vita interiore ancorata nella trascendenza e che nella sistole e diastole dello spirito vivente, nel movimento verticale di vicinanza e lontananza dal divino, esperisce un mondo concettuale qualitativamente ricco. La critica alla modernità assume qui il risvolto della critica al movimento orizzontale dell'esistenza odierna, perduto nella quantità dei contenuti e bisognoso di ancoraggio. In ultima analisi, quindi, nello spirito vivente si dà l'incontro tra singolarità degli atti ed universalità del senso, e «in senso oggettivo, si presenta il

---

<sup>191</sup> Ivi 407-8; tr. it. 251.

problema del rapporto fra tempo ed eternità, mutamento e assoluta validità, mondo e Dio, problema che nel senso scientifico e teoretico si riflette nella *storia* (strutturazione del valore) e nella *filosofia* (validità del valore)<sup>192</sup>. I medesimi due lati sono presenti nella stessa *Weltanschauung* medievale nelle figure di mistica e scolastica, punto d'approdo e di ripartenza del pensiero del giovane Heidegger, così come della sua vita. Con gli stessi termini egli, infatti, interpretava il rapporto con la prossima fidanzata Elfriede, allorché nel 1916 le scriveva: «“wahres Gotteserlebnis” [...] ist für den mystischen Menschen ebenso möglich wie für den rationalen. [...] Fürchte nie, daß ich das Mystische in Dir antasten werde im zerstörenden Sinne; aber klären, vertiefen möchte ich e Bei mir, das ahnst Du ganz richtig – ist der Weg entgegengesetzt»<sup>193</sup>.

Il 27 luglio 1915 Heidegger sostenne la *Probevorlesung* per il conseguimento della *venia legendi* su *Il concetto di tempo nella scienza della storia*. Il motto riportato nella versione a stampa è una frase di Meister Eckhart che recita «Zeit ist das, was sich wandelt und mannigfaltigt, Ewigkeit hält sich einfach» e funge da chiave di lettura del testo, il quale va nella direzione di un approfondimento del concetto di storia svolto alla luce del pensiero neokantiano, vale a dire differenziando il tempo in generale dal tempo storico e il tempo storico dal tempo della natura<sup>194</sup>. La particolarità del tempo storico è per Heidegger il suo essere qualitativo e non omogeneo, il suo riferirsi cioè essenzialmente alla vita e alla sua relazione con il valore, principio della formazione del concetto storico di tempo. L'attenzione rinnovata al luogo del soggetto e l'indagine della sua immanente ed essenziale storicità nella modalità in cui la psicologia mistica medioevale l'esprimeva rappresentò il nuovo focus del giovane Heidegger, il quale approfondiva anche contemporaneamente il rapporto con Edmund Husserl, successore di Rickert sulla cattedra friburghese, e si poneva questa volta direttamente alla scuola

---

<sup>192</sup> Ivi 410 ; tr. it. 253.

<sup>193</sup> M. Heidegger, «*Mein liebes Seelchen!*», 29-30.

<sup>194</sup> Già Windelband affermava che «Le une sono scienze della legge, le altre dell'avvenimento; quelle insegnano ciò che è sempre, queste ciò che fu una volta. Il pensiero scientifico è - se posso comporre una espressione nuova - nel primo caso *nomotetico*, nel secondo *ideografico*». W. Windelband, 145 A. Marini, *Materiali per Dilthey*, Franco Angeli, Milano 2002, 179. «So dürfen wir sagen, die Erfahrungswissenschaften suchen in der Erkenntnis des Wirklichen entweder das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes oder das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt; sie betrachten zum einen Teil die immer sich gleichbleibende Form, zum anderen Teil den einmaligen, in sich bestimmten Inhalt des wirklichen Geschehen Die einen sind Gesetzeswissenschaften, die anderen Ereigniswissenschaften; jene lehren, was immer ist, diese, was einmal war. Das wissenschaftliche Denken ist – wenn an neue Ausdrücke bilden darf – in dem einen Falle nomothetisch, in dem anderen idiographisch» W. Windelband, *Präudien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Band 2, Mohr, Tübingen 1924, 145.

della fenomenologia.

Tra il 1916 e il 1919 Heidegger tenne *Seminare* e lezioni all'università in parte con l'amico Krebs, in parte prendendo il suo posto come supplente della cattedra di filosofia, che nel SS 1917 venne occupata da Geysler. Gli argomenti trattati corrispondono ai temi presi fino a quel momento in considerazione: nel 1916 tiene corsi su Kant, sull'idealismo tedesco e su testi di logica di Aristotele, nel WS 1916/1917 sulle domande fondamentali della logica e sulla *Metafisica* di Lotze, in memoria del centesimo anniversario dalla nascita. Ritornato a Freiburg dopo l'impegno in guerra, stese il canovaccio per il corso da tenere nel 1919 su *I fondamenti della mistica medioevale*, decise tuttavia di svolgerlo sul tema de *La determinazione della filosofia*, quasi a volere effettivamente dare il via ad una nuova stagione di pensiero.

# CAPITOLO II

## 1. La religiosità del giovane Heidegger

### 1.1 *Grundstimmung* e sentimento religioso

Grazie alla precedente considerazione degli aspetti biografici e di pensiero che mossero Heidegger nel primo periodo della sua vita, non riesce difficile avvicinarsi al suo sentimento profondo della vita e alla modalità in cui egli visse l'esperienza religiosa sin dai suoi primi anni di studio teologico.

Le prime testimonianze che riportano un'opinione autonoma di Heidegger rimandano all'anno 1909, prima del quale Heidegger si era impegnato nello studio e in un'immedesimazione in quell'ideale religioso che vedeva come compito della propria vita. I riferimenti sono al discorso tenuto per una festa presso Hausen im Tal in onore di Abraham a Sancta Clara e al testo scritto per la celebrazione dei morti. Il contesto all'interno del quale entrambi acquisivano per Heidegger il loro senso pieno era la polemica antimodernista, che l'uomo colto cattolico del tempo aveva bene in mente e a cui Heidegger durante il primo evento – egli presiedeva la cerimonia – si relazionò in conclusione attraverso il riferimento al *Literaturstreit*.

Dopo il *Kulturkampf* e in un clima in cui in seno al cattolicesimo tedesco si dibatteva sull'inferiorità nelle scienze rispetto al protestantesimo, all'interno dell'impero erano nati due movimenti di pensiero espressi da due riviste, *Hochland. Eine Monatszeitschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst* e *Gral. Monatschrift für schöne Literatur*, che parteggiavano uno per un'apertura alla modernità, e l'altro per un ultra-conservatorismo. La prima rivista era nata dall'impulso di Carl Muth e si poneva come letteratura per adulti, aperta anche alla totalità e ai dubbi della vita moderna dell'uomo e i contributi in essa presenti non erano selezionati su

base confessionale. Ad essa si opponeva la seconda, nata dallo spirito del viennese Richard von Kralik e che auspicava un ritorno alle radici romane della fede per un rinnovamento della letteratura e avversava un'esposizione dei credenti a fonti non cattoliche. Pio X appoggiò apertamente questa parte, la quale inoltre professava un aperto ultramontanismo e nutriva nell'idea di cattolicesimo del suo fondatore l'ideale di un nuovo Sacro romano impero della nazione tedesca a guida austriaca, il quale non guardasse alla Prussia di Bismarck ma alla corona asburgica e alla Roma del Papa. Anche Heidegger appoggiò questa seconda fazione e fece parte del *Gralsbund*, l'organizzazione militante nata in Austria per sostenere l'identità tedesca nel confronto con le altre; nel cattolicesimo di Kralik si univa, infatti, anche l'affermazione del genio germanico nella figura del *Geist*, la caratteristica determinante della germanicità: *l'Adelsurkunde des Germanentums*<sup>195</sup>. La critica alla cultura di Heidegger recò inizialmente gli stilemi antimodernisti del circolo del *Gral*, rivista a cui, al termine della cerimonia a Hausen im Tal, invitò ad abbonarsi. La figura di Abraham a Sancta Clara, grande predicatore dalle umili origini e famoso uomo di fede, noto ancora specialmente nelle zone cattoliche del sud della Germania, era stata ripresa e "canonizzata" dal movimento sociale cristiano austriaco per le sue caratteristiche di religiosità popolare ma non bigotta, legata al territorio, e di un pensiero conservatore, che sfociava anche in un antigioudaismo comune a quell'epoca. Il predicatore era vissuto nel XVII secolo, tempo della grande epidemia di peste e della guerra con i turchi conclusasi con l'assedio di Vienna, fatto che temprò il suo carattere istrionico e la sua prosa espressiva e a volte triviale, la quale riusciva però ad esprimere i più alti dogmi in un linguaggio attraente e comprensibile anche per il popolo minuto. L'aver avuto profondamente a che fare con la morte fece sì che questo argomento divenisse essenziale nelle prediche, in cui Abraham raccontava con uno stile fortemente barocco il mondo, la cultura e l'anima. La concezione antropologico-religiosa del frate agostiniano scalzo, espressa attraverso l'amplificazione della mortalità dell'uomo, trovò un ascoltatore ricettivo nel giovane Heidegger. Egli, tuttavia, non è da avvicinare troppo strettamente al pensiero di Abraham a Sancta Clara, se non perché esso rappresenta un paradigma di quel clima cattolico in cui forgiò la sua sensibilità religiosa<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> Vgl. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, 77-81.

<sup>196</sup> Certamente molto ricco di utili informazioni è il testo di Farias, la cui prospettiva tuttavia – il voler ritrovare a tutti i costi uno stretto legame tra l'antisemitismo dell'ambiente a cui si riferiva Heidegger e la



Nel 1910 venne pubblicata un'antologia di testi del predicatore a cura di Karl Bertsche, in cui per capitoli venivano trattati «Gott und Jenseits», «Der Mensch: Das Leben im allgemeinen», «Einzelne Stände und Lebensalter», «Des Menschen ewige Bestimmung: Heilmittel, heilshindernisse», «die Natur», preceduti da una introduzione dello stesso Bertsche. In quest'ultima si trovava anche un famoso detto del predicatore che può suonare anche come motto alla sua opera: «Nicht alles hat Stroh im Kopf, was unter dem Strohdach geboren ist»<sup>197</sup>, particolarmente calzante anche per la personalità di Heidegger. Egli, infatti, tornando sul tema per una conferenza a Messkirch davanti ai suoi compagni di scuola nel 1964, si riannodò a questa frase, che probabilmente già lo aveva colpito quando aveva preso in mano l'antologia per preparare il contributo alla cerimonia d'inaugurazione della statua di Abraham a Sancta Clara a Kreenheinstetten dell'agosto 1910. Come detto, il timbro dell'opera di Abraham è riscontrabile nel tema della mortalità che trapassa interamente la totalità della vita, la cui azione è intesa in quanto segno della dipendenza assoluta da Dio, al cui legame l'uomo è rimandato nella negazione. La vanità dell'uomo, in cui egli decade peccando e perdendo la via verso la salvezza, si scontra contro l'incapacità umana di stabilità (*Beständigkeit*), ossia il suo essere sempre tendente alla morte, la cui presenza è essenziale nella vita umana. Abraham afferma: «O Mensch laß dirs gesagt seyn, laß dirs klagt seyn, schrey es auß, vnd schreib es auß, allen, alles, allenthalben: Es muß gestorben seyn, nicht vielleicht, sonder gewiß. Wann sterben, ist nicht gewiß; wie sterben, ist nit gewiß; wo sterben, ist nicht gewiß; aber sterben ist gewiß»<sup>198</sup>. La morte è come una livella e con la morte tutti vengono riportati alla loro misura: l'uguaglianza davanti a Dio. Questi argomenti, che hanno in sé tratti agostiniani e che vedremo ritornare nelle poesie del giovane Heidegger, rimandano alla *Stimmung* heideggeriana degli anni successivi, che egli ben esprime con una frase di Van Gogh scritta a Löwith nel 1923: «Seit Semestern begleitet mich eine Äusserung von Van Gogh: "ich fühle mit aller Kraft, dass die Geschichte des Menschen gerade so ist, wie beim Weizen: wenn man nicht in die Erde gesetzt ist um

---

sua opera, che però manca assolutamente in quel periodo di questo aspetto – rischia di far perdere il reale apporto di Abraham a Sancta Clara, ossia l'influsso di una concezione di vita riassunta nella figura di Abraham sulla formazione dell'esperienza religiosa del giovane Heidegger. Questo punto è stato ben colto da Marco Jakobsson, siehe *Heidegger e Dilthey*, 24-31.

<sup>197</sup> Abraham a Sancta Clara, *Blütenlese aus seinen Werken*, Freiburg i. Br., Herder, 1917<sup>6</sup>, 2.

<sup>198</sup> Ivi, 75.

aufzublühen, was tuts, man wird gemahlen, um Brot zu werden”. Wehe dem, der nicht zerrieben wird!»<sup>199</sup>.

Nel suo breve articolo del 1910 Heidegger rappresenta la solennità a Kreenheinstetten, con il paese, presso cui erano convenuti anche i monaci di Beuron e la gente dalla regione<sup>200</sup>, agghindato a festa per il famoso concittadino. Sottolinea la dimensione popolare del gesto e dell’opera dello stesso Abraham, la quale «still in der Volksseele fortwirkend»<sup>201</sup>, rimaneva legata al proprio luogo di scaturigine, esprimendone la voce. «Man muß das Milieu von Kreenheinstetten kennen, tief in die Denkart und Lebensweise der Heubergbewohner eingedrungen sein, um den eigenartig anziehenden Charakter Abrahams vollauf zu verstehen»<sup>202</sup>, scrive Heidegger, e si comprende che egli si sentisse figlio di quella terra, di quella gente e della sua religiosità. Un’immagine di tale religiosità, che poi rimarrà tipica del pensiero heideggeriano, apre lo scritto: è quella del campanile, segno della tensione della terra verso il cielo e della trascendenza che riempie di significato l’immanenza, e che con il suono delle campane richiama l’uomo all’esistenza autentica. Quello di Kreenheinstetten è tuttavia particolare, «der Kirchturm ist ein Sonderling. Nicht wie seine Brüder schaut er frei ins Land, er muß sich bei seiner Schwerfälligkeit zwischen den schwarzroten Dächern vergraben». In una possibile allusione alla propria situazione, Heidegger accenna al bisogno di libertà, al bisogno di spiccare del campanile rispetto alle case, ma anche al suo appartenere saldamente all’abitato.

Il secondo scritto del 1910 è dedicato alle *Allerseelenstimmungen*, e descrive in un crescendo letterario e musicale la mattina del giorno dei morti. Il linguaggio di Heidegger è ricercato e ricco di sfumature di colore nella tonalità più cupe e di spunti musicali, il *Dies Irae* di Tommaso da Celano fa da contrappunto alle descrizioni delle scene. Il testo è costruito intorno all’opposizione già incontrata di autenticità e dispersione, ambiente religioso tradizionale e mentalità della grande città. La scena si apre con il buio del primo mattino nella città, il battere della campana a cui gli uomini

---

<sup>199</sup> K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach dem 1933*, J.B. Metzler, Stuttgart 2007, 30.

<sup>200</sup> Da un rappresentante della città di Vienna venne sottolineata l’unione tra le due città, che non fu solamente spirituale, bensì anche materiale. Karl Lueger, sindaco di Vienna, aveva trovato, infatti, i finanziamenti per l’edificazione del monumento.

<sup>201</sup> GA 13, 3.

<sup>202</sup> Ivi, 2.

non rispondono, assordati dalla bramosia del piacere (*Lust*); il richiamo della campana per la commemorazione dei defunti ripete l'appello della natura nell'autunno inoltrato: «Der tolle Herbstwind hetzt das raschelnde Laub zu Tode. Das Sterben geht durch den tiefen Wald, das Sterben schleicht vom träumenden Berg, aus grauen Klüften, das Sterben schleicht um die lustsuchenden Menschen». La pseudo-libertà dei moderni, che brancola nel buio, viene riportata grazie al monito della morte nella luce della verità e della serietà, nell'«opferfreudige Sichselbstbesinnen», e metaforicamente condotta nel Duomo, dove risuona la cerimonia. Heidegger descrive l'atmosfera nel Duomo e la presenza vicino a una colonna di un estraneo in disparte rispetto agli altri, un *Fremdling*, appartenente a coloro che si erano dispersi nell'euforia dei sensi (*Sinnenrausch*) e che si inebriavano alla cultura del piacere, a Nietzsche. È un giovane ed è stato sospinto nella chiesa da una non sopita nostalgia, è mistero a se stesso, e mentre ode le parole del *Dies irae* e del giudizio divino, ecco la sua anima diviene campo di battaglia per due appelli della coscienza. Da una parte la voce del mondo grida i versi nietzschiani: «Lust — tiefer noch als Herzeleid! / Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit — / Will tiefe, tiefe Ewigkeit!»<sup>203</sup>, dall'altra la voce della verità lo fa tremare nell'angoscia, lo fa riconoscere la menzogna e infine inginocchiare invocando misericordia. La campana del giorno dei morti conduce, infatti, per Heidegger alla possibilità della conversione.

Questo testo mostra un'impostazione interessante: Heidegger decide, infatti, di descrivere la verità della religione cristiana tramite la descrizione dell'esperienza religiosa di una conversione. Essa viene rappresentata grazie al sapiente uso dell'ambiente e della musica, che ben si accordano con il ritmo tormentato dell'esistenza del giovane ritratto. Gli stilemi di Heidegger sono letterari: non viene nominato Dio o Cristo, se non nell'ira del giorno del giudizio, e il richiamo all'autenticità è quello della campana e della morte. Emerge anche un tema che accompagnerà a lungo il cammino di pensiero di Heidegger, espresso nelle parole di Nietzsche che torneranno quasi venti anni dopo nei *Concetti fondamentali della metafisica*, ossia il tema della temporalità. In questo testo, all'eternità nietzschiana della vita terrena si oppone l'eternità cristiana della vita vera, aperta dalla mortalità e che si realizza solamente *im Jenseits*. In questa vita resta la serietà rispetto alla propria condizione e alla propria destinazione, posta sempre di fronte alla propria radicale

---

<sup>203</sup> Da *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in: F. Nietzsche, *Werke*, Bd. II, 473.

finitezza e con essa al mistero sacro di una verità trascendente. Per comprendere ulteriormente la *Stimmung* del sentimento religioso heideggeriano, per quanto è reperibile nei suoi primi scritti, è utile fare riferimento a una frase di una lettera del 26 ottobre 1947 del fratello Fritz all'arcivescovo di Friburgo e conterraneo Gröber. Egli scriveva: «Heute abend, nach dem Verrauschen des überschwenglichen Festjubels, werden Sie diese innere Einsamkeit herbeisehnen und als Labsal empfinden. Die Entspannung wird vielleicht der Erinnerung Raum geben, dem Heimdenken nach Messkirch, zurück in die Jahre der Kindheit. Vielleicht überkommt Sie im Andenken an die längst Verstorbenen die Wehmut der Allerseelenstimmung, wie sie sich jetzt über dem Friedhof und den Fluren der Heimat ausbreitet»<sup>204</sup>. In queste righe si percepisce il preciso sentimento religioso e della vita che doveva accompagnare quei giorni per i cattolici di Meßkirch, e che in Heidegger trovò una particolare eco. È, infatti, forse proprio con la parola *Wehmut* che si può indicare il tono del sentimento religioso heideggeriano, la medesima parola che Schleiermacher usava per indicare quella che a suo parere era la *Grundstimmung* del Cristo e dei suoi discepoli. «Quale nome voi date al sentimento d'aspirazione insoddisfatta che sia rivolta verso un grande oggetto e della cui infinità siete consapevoli?», si chiede Schleiermacher nella quinta delle sue *Reden*, «Non qualche volta soltanto questa sacra mestizia – questo è infatti il nome che il linguaggio mi offre – s'impadronisce del cristiano, ma essa è il tono dominante di tutti i suoi sentimenti religiosi»<sup>205</sup>. E se l'ascendenza della religiosità schleiermacheriana ha le sue radici nel vangelo di Giovanni, Heidegger approfondirà il suo sentimento religioso secondo un tratto paolino-agostiniano.

Il modo proprio di Heidegger d'intendere e vivere la religiosità emerge ancora più chiaramente, insieme alla considerazione della sua produzione poetica giovanile, nel confronto con la concezione proposta nell'enciclica papale *Pascendi dominici gregis* del 1907, già presa in considerazione nel precedente capitolo. In essa la fede cristiana viene fondata su una concezione di esperienza intesa in senso ampio, che non comprendesse solamente il sentimento ma anche l'intelletto, e si appoggiasse anche sul principio di autorità. Si affermava: «Togliete di mezzo l'intelletto; l'uomo, già portato a seguire il

---

<sup>204</sup> E. Büchin/A. Denker, *Martin Heidegger und seine Heimat*, 118.

<sup>205</sup> F. Schleiermacher, *Über Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Unger, Berlin 1799, 299.

senso, lo seguirà con più impeto. Di più, le fantasie, quali che esse siano, di un sentimento religioso non possono vincere il senso comune: ora questo insegna che ogni perturbazione od occupazione dell'animo non è di aiuto ma d'impedimento alla ricerca del vero»<sup>206</sup>. L'esperienza intima e l'esperienza contenuta nel sentimento religioso vengono considerate non immediatamente foriere di verità, ma anzi da vagliare con prudenza. «La massima parte degli uomini», afferma l'enciclica, «ritiene fermamente e sempre riterrà che col solo sentimento e colla sola esperienza senza guida e lume dell'intelletto, mai non si potrà giungere alla conoscenza di Dio». L'esperienza religiosa non è dunque da ricondursi unicamente alla fonte del sentimento, il quale viene invece assolutizzato nel pensiero modernista.

Circa gli ostacoli combattuti dai modernisti, «tre sono i principali che più sentono opposti ai loro conati: il metodo scolastico di ragionare, l'autorità dei Padri con la tradizione, il magistero ecclesiastico». L'esperienza religiosa per il modernista è al contrario soggettiva e individuale; la realtà divina non s'incontra altrove «che nell'animo del credente, come oggetto di sentimento e di affermazione», che poi essa esista altrove, questo non interessa a colui che la indaghi filosoficamente.

Nel sentimento religioso, si deve riconoscere quasi una certa intuizione del cuore; la quale mette l'uomo in contatto immediato colla realtà stessa di Dio, e tale gl'infonde una persuasione dell'esistenza di Lui e della Sua azione sì dentro, sì fuori dell'uomo, da sorpassar di gran lunga ogni convincimento scientifico. Asseriscono pertanto una vera esperienza, e tale da vincere qualsivoglia esperienza razionale; la quale se da taluno, come dai razionalisti, è negata, ciò dicono intervenire perché non vogliono porsi costoro nelle morali condizioni, che son richieste per ottenerla. Or questa esperienza, poi che l'abbia alcuno conseguita, è quella che lo costituisce propriamente e veramente credente. Quanto siamo qui lontani dagli insegnamenti cattolici!

La concezione dell'enciclica vuole interdire, perciò, un immediato accesso alla religiosità tramite il sentimento personale, facendo scaturire ogni autenticità dalla mediazione intellettuale, della tradizione e dell'autorità del magistero ecclesiastico. L'esperienza religiosa del giovane Heidegger affondava invece radici profonde nel *pathos* che la vita religiosa e più in generale la vita in ricerca del divino reca in sé. Grazie a questo breve confronto è da concludere che Heidegger, pur tenendosi ben

---

<sup>206</sup> Per le seguenti citazioni si rimanda al testo dell'enciclica riportato presso la pagina web: [http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html)

lontano dai dettami modernisti e collocandosi, almeno inizialmente, nell'alveo della teologia cattolica e nella sequela del magistero ecclesiastico, condividesse la spinta inquieta che muoveva la modernità. Questo è ancora più chiaro se si considerano le sue poesie, che riportano molti stilemi della letteratura romantica, ma è evidente anche considerando la condotta dello Heidegger studente di teologia, che difendeva nelle conferenze la giustezza del giuramento antimodernista e parallelamente contravveniva al dettame papale e frequentava lezioni vietate ai teologi<sup>207</sup>.

La produzione poetica heideggeriana inizia precocemente e si prolunga fino alla fine della sua vita. Non è assolutamente paragonabile a quella filosofica, ma è indice di una predilezione di Heidegger per un modo espressivo che cercasse un contatto diretto con le cose, che cercasse di nominarle e portasse a parola il suo sentimento profondo della realtà. Nella seconda parte del suo cammino filosofico tracciò una divisione tra pensare e poetare, uno volto a dire l'essere mentre l'altro a nominare il sacro<sup>208</sup>, situando i propri *Holzwege* all'interno del primo. Non si precluse mai tuttavia brevi tentativi poetici.

L'afflato poetico ha luogo in quelli che Heidegger nel *Vorwort* al primo volume della *Gesamtausgabe* chiama «die erregenden Jahre zwischen 1910 und 1914», i quali portarono tra gli altri l'interesse ai «Rilkes Dichtungen und Trakls Gedichte»<sup>209</sup>, ed è infatti sotto l'influsso di questi autori e di Hölderlin che esso va considerato. Le prime poesie hanno un carattere religioso e sono raggruppabili in tre gruppi: quelle pubblicate e non pubblicate del 1910-1911, *Sterbende Pracht*, *Wir wollen warten*, *Ölbergstunden*<sup>210</sup>, *Auf stillen Pfaden* e *Julinacht*<sup>211</sup>, *Ich mied der Gottesnähe heldenschaffende Kraft*, *Fernes Land*, *Hast die Sonne Du verloren*<sup>212</sup>, una non

---

<sup>207</sup> Fischer riscontra nella condotta di Heidegger una delle due concause morali che l'enciclica attribuiva quali errori dei modernisti, vale a dire la *curiositas* Vgl. 44. La lettura di Matussek ritrova anche la *superbia* nella forma dell'ambizione, essendo in essa la radice del suo allontanamento dal noviziato gesuita di Feldkirch. «Dieser Ehrgeiz dürfte von einem erfahrenen Novizenmeister, der Paul de Chastonay war, leicht zu diagnostizieren gewesen sein, zumal es nicht selten ist, daß Ehrgeizlinge an die Pforten eines Jesuiten-Noviziats anklopfen» Matussek, *Analytische Psychotherapie*, Band 2: *Anwendungen*, 57. La stessa enciclica diceva: »Inoltre, sia da voi stessi, sia per mezzo dei rettori dei Seminari, cercate con somma diligenza di conoscere i giovani che aspirano ad entrare nel clero; e se alcuno ne troviati di carattere superbo, con ogni risolutezza respingetelo dal sacerdozio».

<sup>208</sup> »Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige» GA 9, 312.

<sup>209</sup> GA 1, 56.

<sup>210</sup> GA 13, 5-6.

<sup>211</sup> GA 16, 15-16.

<sup>212</sup> GA 81, 5-7.

pubblicata del 1913, *Weißt Du um Stunden*<sup>213</sup>, e quelle del 1915-1916, *Trost e Einsamkeit*<sup>214</sup>, *Meinem Seelchen...*, *Irgendwo rauscht ein Bronnen e Du...*<sup>215</sup>, *Abendgang auf der Reichenau*<sup>216</sup>. Si può notare in una prima considerazione come esse vengano vergate nei momenti maggiormente critici del primo periodo, e il loro stesso contenuto rispecchia particolarmente la situazione di scrittura. Un netto mutamento avviene con le poesie ad Elfriede, che sono le ultime e sono mosse da un sentimento più chiaro e cristallino: la gioia. Le prime poesie esprimono invece con contrasti soffusi la nostalgia del rapporto con il mistero del divino; ritornano alcune immagini simboliche: la semantica della lontananza, del mutamento e della morte – «Winterwerden! eine Blume / rührst Du nicht mit Grabeshauch. – / Träumend-wartend glüht in den Sternen / Sehnsucht nach den Rosen, den fernen –», l'essenza misteriosa della rosa – «Doch – feuriger Rosen wumger Duft / Hat längst mir umspinnen / Der Liebe Gruft» – la natura che reca in sé la morte ma anche la rinascita – «Weltchoral der Freude». Esplicativa è la domanda che si trova alla fine di *Julinacht*, poesia in cui si evoca il raccoglimento mistico-religioso di una notte di luglio – *Ewigkeitslied / Singst du mir wieder. / Entführst mir die Seele / In waldstille Weite / Tauchst mich in gottnahe / Unendlichkeiten* –, che recita: «Wird mir zur herben / Schauern den Frage: Glück deine Braut / Rufst du sie “Klage”?»). Anche in questa esperienza di unione felice con il divino Heidegger sottolinea la quasi intrascendibilità del dolore, della dispersione nella vita terrestre. La concezione della mortalità e della sofferenza attraversa tutte le ore della vita, in un cammino verso Dio – «Weißt Du um Stunden, / die langsam gehn – / [...] Stunden, wo die Stete naht, / wie an der letzten Seite eines tiefen Buches, / und wo des Daseins maßentrückte Vielheit / sich wie lodernd Dachgestühl verschüttet hat / zur einsam-sichren Zweiheit / zwischen Gott und Dir»<sup>217</sup> –, il cui possibile incontro viene salvaguardato solo dall'intermediario angelico, che resta come unico collegamento tra anima e Dio. Questo punto si mostra evidentemente nella già considerata *Ölbergstunden* – «Weinend rief ich nie vergebens./ Mein junges Sein/ hat müd des Klagens/ dem Engel “Gnade” nur vertraut» dice la poesia –, la quale esprime in sé il dolore esistenziale del giovane Heidegger, ma che può rispecchiare anche la crisi che attraversava la religione

<sup>213</sup> Ivi. 8.

<sup>214</sup> GA 16, 36, 40.

<sup>215</sup> GA 81, 9, 13.

<sup>216</sup> GA 13, 7.

<sup>217</sup> La poesia inedita del 1913 è dedicata all'amico Laslowski.

cattolica del tempo. La risposta di Heidegger è trovata nella figura angelica della grazia, unione evenemenziale e intangibile di cielo e terra, e non nella Chiesa o nella figura del Cristo<sup>218</sup>. Questa poesia è interessante anche in quanto è chiara l'influenza di una poesia rilkiana della raccolta del 1907 *Neue Gedichte* che reca un titolo simile, la quale interpreta il medesimo passo evangelico dell'orto degli olivi, dando un'interpretazione più estrema, «Denn Engel kommen nicht zu solchen Betern, / und Nächte werden nicht um solche groß. / Die Sich-Verlierenden läßt alles los, / und sie sind preisgegeben von den Vätern / und ausgeschlossen aus der Mütter Schooß»<sup>219</sup>. Heidegger nella sua poesia afferma ancora la possibilità del legame con Dio, che consiste nella fiducia verso la grazia, che come un angelo scende dal cielo. La poetica dello stesso Rilke è ricca di figure angeliche, però l'angelo, per come rappresentato in un'altra poesia della stessa raccolta, non condivide il tempo dell'uomo e non comprende le tragedie umane. L'angelo, effigiato in un'immagine di pietra su una cattedrale, non partecipa, infatti, della stessa temporalità mortale dell'uomo, a lui ci si può dunque rivolgere, ma inascoltati: «Was weißt du, Steinerner, von unserm Sein? / und hältst du mit noch seligerm Gesichte / vielleicht die Tafel in die Nacht hinein?»<sup>220</sup>. Anche solo in questi accenni, si comprende come il rapporto con la religione di Rilke fosse tormentato, egli non seguì e propose, infatti, una religione, ma una sua religiosità personale, in cui un Dio individuale comunica nel mistero individuale. Nella sua poetica è come se Dio dimorasse nell'uomo e esistesse nell'anima umana e non di per sé, dipendendo quindi in qualche modo da essa. Heidegger in queste sue poesie non affermò una tale convinzione, egli rimaneva infatti ancora teologo cristiano, ma non affermò in esse altra via che quella della grazia, rimanendo ad esempio in silenzio sulla figura di Cristo. La sua assenza quasi metodologica impressiona se messa in relazione all'aspirante teologo cristiano, non stupisce più invece per il filosofo che fa della gremità il suo focus e lascia per lo più la radice ebraica-cristiana del pensiero nel suo – di Heidegger – impensato. Anche considerando il periodo più tardo e le analisi di Nietzsche e Hölderlin che

---

<sup>218</sup> Vgl. H. Zaborowski, „*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*“, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 136-141. Zaborowski evidenzia in una fonte d'ispirazione per la lirica heideggeriana Emil Prinz von Schoenaich-Carolath.

<sup>219</sup> Der Ölbaumgarten, in: R. M. Rilke, *Gesammelte Gedichte*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 1962, 250. Judith Wolfe Ha colto perfettamente questo nesso e più in generale la connessione tra la religiosità heideggeriana, la sua produzione di poesie e la poetica di Rilke e Hölderlin. Siehe J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology*, Oxford University Press, Oxford 2013, 53-59.

<sup>220</sup> L'Ange du Méridien, in: Ivi., 253.



rimandano alla figura di Cristo, è come se Heidegger svicoli sempre il discorso, e questo assordante silenzio non è sintomo casuale ma parla di una scelta. Egli si pose all'interno della dimensione epocale dell'ellissi di questa figura, che va dal ripensamento filosofico romantico all'esistenzialismo, secondo la quale il cristianesimo viene considerato una dimensione passata della storia, che ora si incammina in una nuova era, per Heidegger nella notte del nichilismo. In questa prospettiva si riesce dunque a comprendere «il pallore spettrale in Heidegger del *Christusereignis*»<sup>221</sup>, l'evento del sacro infatti, che consiste nell'essenziare dell'essere (*west des Seins*), sovrasta il fatto di Cristo, il quale è solamente una pur grande espressione<sup>222</sup>.

Le poesie dell'ultimo gruppo ritornano sulla tematica dell'angelo e sono sintomatiche della *Grundstimmung* di una crisi spirituale. *Trost* tratteggia il tramonto del sole, il dolore e il lamento del vivere e l'aldilà angelico – «Die Liebe weint – / Des Lebens Flur / ein Feld von Scherben. / Wie Gott es meint! – / Auf ew'ger Spur / Geh'n Engel werben» –, *Einsamkeit* il momento silenzioso di una nevicata, che fa cessare il tempo degli orologi e tacere il mondo, emergere i peccati, che nella solitudine si coappartengono all'impulso dell'amore di Dio – «Verhärmtte Gestalten, die das Licht nie finden, / Irren um mich, meine klagenden Sünden. / Es schneit, / Erinnerung stirbt. Die Welt steht still. / Ich fühl', wie Gottesliebe aufflammen will» –. In entrambi i casi la sofferenza della condizione umana si staglia hölderlinianamente in contrasto alla statica beatitudine celeste, quasi a porsi come soglia invalicabile in cui resta solo il voler sorgere dell'amore divino e non più la sua fiamma.

Altra atmosfera è quella delle liriche ad Elfriede. In esse vi sono altre espressioni simboliche che risemantizzano il medesimo contesto religioso-mistico, di cui la principale si trova nel binomio di *Du* e *Seele*, l'apertura quindi di una possibile via positiva. Una prima poesia del dicembre 1915, mese in cui i due si conobbero, recita questa possibilità d'amore, vicinanza spirituale di anime che apre alla via verso l'*Unendliche*: «und wie im Schauer müd gespielter Geigen / stirbt der Wunsch, und jede Lust wird schwer / im Wellenschlag ... / und sinkt — nur Seele will sich neigen / zu

---

<sup>221</sup> X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 413. Inoltre siehe *Heidegger e l'assenza del Cristo*, in: Ivi, 406-411.

<sup>222</sup> »Infine, e si tratta dell'aspetto decisivo per una cristologia filosofica, l'idea del Cristo, l'Infinito nel finito, è fuori posto e persino aberrante nel contesto della finitudine radicale propria del *Dasein*». Ivi, 412. In una breve considerazione legata al nucleo tematico di questa ricerca, si può affermare che se la teologia di Lutero è assolutamente cristocentrica, il pensiero dell'essere heideggeriano repelle essenzialmente la figura di Cristo.

Seele wie aus Ewigkeiten her / zum Liebestag —». In una seconda si scorge la qualità di questo trovare, vale a dire l'anima ebbera di Dio che trascende il mondo, arrivando nella sua propria profondità a innalzarsi a Dio: «irgendwo geht ein Suchen / wie Dämmer um Birken und Buchen / irgendwo ruht ein Finden: / gotttrunkner Seele / Welt-Überwinden».

Il sentimento religioso espresso in queste poesie ha certamente un impulso agostiniano, ma i quadri della propria esperienza interiore portano i tratti della poetica romantica e postromantica, trovano cioè espressione in un contesto che non è quello della tradizione cattolico-scolastica di cui Heidegger faceva inizialmente parte. Da essa, infatti, Heidegger prenderà sempre più decisamente congedo.

## **1.2 L'Autonomia dalla Chiesa cattolica**

Heidegger non trovò o non credette di trovare nel cristianesimo cattolico e in special modo nell'istituzione ecclesiastica lo spazio espressivo per la propria esperienza religiosa e per un libero modo d'intenderla. Si riscontra sotto questo aspetto lo stesso cammino di autonomizzazione e liberazione riscontrato nel pensiero, che scorre con questo parallelo, sino a giungere ad un aperto confronto e ad una aspra apostasia del cattolicesimo, forma della sua fede originale. Si può affermare che già da subito tra fede e sapere si giochi una strana e particolare polarizzazione, che non rispecchiava un rapporto ancillare, ma che non era neppure – ancora – l'inimicizia. Heidegger parla ancora nei primi corsi friburghesi di una filosofia cristiana genuina, il che può significare che egli lavorasse sul confine di entrambe, radicalmente nella filosofia, ma con un occhio volto alla teologia. Lutero troverà posto in questa costellazione problematica.

Le tappe dell'approfondimento della sua personale intuizione religiosa, che coincide con l'allontanamento dal cattolicesimo nella sua forma onto-teologico-politica, sono difficili da determinare precisamente. Lo spirito di Heidegger è mosso da motivazioni sotterranee e profonde, talvolta di pensiero, talvolta intuizioni quasi mistico-religiose, talvolta ragioni ben più ontiche e mondane. Lo stesso rifiuto del cattolicesimo prima e

cristianesimo poi restò certamente ancorato nella profondità dell'anima di Heidegger come una ferita spirituale che cercò continuamente di rimarginarsi nel pensiero, l'astio di alcune formulazione, tuttavia, fa pensare ad un'inimicizia forse "umana troppo umana"<sup>223</sup>. Per molti versi i punti critici già evidenziati nella considerazione dell'aspetto sia biografico che di pensiero sono i medesimi che provocano l'aspetto religioso, che in qualche modo viene qui analizzato separatamente, benché sia certamente coappartenente agli altre due e difficilmente separabile. Certo in Heidegger il filosofare mantiene un forte afflato religioso e rende questa vicinanza da un lato più chiara, dall'altro più difficilmente evidenziabile.

Le fonti che permettono di focalizzare lo spostamento d'interesse heideggeriano sono sempre le lettere, insieme allo sfondo di letture già contemplato nel primo capitolo. Stando al curriculum del 1922, che in qualche modo fu già scritto in una prospettiva marcante l'ottica di rottura, Heidegger era già nel 1911 sulla via di una concezione libera del cattolicesimo e questo lo avrebbe portato – insieme alla qui non citata crisi fisico-psichica – all'abbandono del seminario, «da ich den damals zur ausdrücklichen Forderung erhobenen "Modernisteneid" nicht auf mich nehmen konnte»<sup>224</sup>. Viene inoltre riportata la lettura delle ricerche critiche di Franz Overbeck, che lo portò a conoscenza della dogmatica protestante, e delle ricerche di storia della religione di Gunkel, Bousset, Wendland e Keitzenstein, oltre che dei lavori critici di Albert Schweitzer. Stando a queste frasi e all'affermazione di aver letto Lutero già nel 1909, bisogna considerare una precoce fuoriuscita di Heidegger dai binari tradizionali dell'impostazione religiosa del cattolicesimo del tempo. Se si considera però il pensiero filosofico espresso nei primi scritti è da rilevare che questo distacco si sia mantenuto ad un livello profondo e non sia stato portato immediatamente in superficie, nonostante nel curriculum scriva riferendosi al 1913 che «in meiner prinzipiellen wissenschaftlichen Orientierung hielt ich damals noch wissenschaftliche Forschung mit einem freier gefaßten Katholizismus für vereinbar in der Weise einer lediglich historischen Beschäftigung mit der Geistesgeschichte des Mittelalters»<sup>225</sup>. In una lettera a Rickert del 1913 è riscontrabile la medesima ambivalenza, da un lato l'asserzione d'appartenenza alla filosofia cattolica, dall'altra però una dichiarata apertura alla modernità. Egli scrive:

---

<sup>223</sup> Come Heidegger si esprime sull'associazionismo cattolico negli anni trenta. Vgl. Ott.

<sup>224</sup> GA 16, 41.

<sup>225</sup> Ivi, 42.

«Zwar sind meine philosophischen Grundanschauungen andere; trotzdem möchte ich der letzte sein, der die bekannte armselige Methode mitmacht, in der modernen Philosophie nur eine Kette von “Irrtümern”, die Ausgeburt der “Gottlosigkeit” und dergleichen zu sehen»<sup>226</sup>.

Un compagno di cammino di quegli anni fu il giovane teologo Engelbert Krebs, con cui entrò in amicizia e inaugurò una prima «*Arbeitsgemeinschaft*»<sup>227</sup> e che svolse un percorso inverso al suo, muovendosi dalla filosofia alla teologia. Gli argomenti di studio di Krebs interessarono certamente Heidegger. Egli si era addottorato in filosofia nel 1903 con una tesi sul pensatore domenicano Teodorico di Freiberg, era profondo conoscitore della teologia, scienza e mistica del tardomedioevo, nel 1909 aveva conseguito il dottorato in teologia con Braig sulla dottrina soteriologica nel primo secolo – un raffronto tra dottrina del *Logos* e dottrina della salvezza nei pagani, giudei e cristiani – e nel 1912 aveva pubblicato sul problema storico-religioso del protocristianesimo. Oltre all’attenzione alla vitalità dell’esperienza religiosa - egli inizialmente deprezzava gli aspetti storici per la pura logica -, Heidegger trovò in Krebs la cura verso un linguaggio che non scadesse nella teorizzazione, la cui causa vedeva nell’ellenizzazione del cristianesimo, ma esprimesse la ricchezza e motilità dell’esperienza. Già nell’articolo su Jørgensen del 1911 Heidegger aveva mostrato un’affinità con la sensibilità agostiniana e francescana - il poverello di Assisi -, il che lo portava a favorire la scuola francescana da Bonaventura a Scoto rispetto a Tommaso d’Aquino<sup>228</sup>. A Krebs esprimeva ironicamente la recente condotta della Chiesa cattolica, che egli vedeva come una restrizione della libertà di ricerca, esponendosi criticamente anche verso una certa impostazione metafisica. Nel 1914 scriveva, riferendosi alla costituzione papale *Doctoris Angelici* del medesimo anno che ingiungeva l’indirizzo tomista in tutte le scuole cattoliche di filosofia: «Das *Motu proprio* über die Philosophie fehlte noch. Vielleicht könnten Sie als Akademiker noch ein besseres Verfahren beantragen, daß sämtlichen Leuten, die sich einfallen lassen, einen selbständigen Gedanken zu haben, das Gehirn ausgenommen und durch italienischen Salat ersetzt

---

<sup>226</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe 1912–1933*, 11.

<sup>227</sup> Sul rapporto di Heidegger con Krebs siehe C. Wolzogen, «*Gottes Geheimnisse vorkosten, bevor sie geschaut werden*», in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 201-213.

<sup>228</sup> Heinrich Ochsner, teologo e filosofo amico di gioventù di Heidegger, racconta come la sua frequentazione dell’opera di Bonaventura risultasse inusuale nel panorama di studi filosofico-teologici dell’epoca. Vgl. C. Ochswadt/E. Tecklenborg (Hrsg.), *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner (1891–1970) zum Gedächtnis*, Charis-Verlag, Hannover 1981, 211.

wird. [...] *Jetzt werden Sie demnächst sich zum homo phaenomenopus hinaufentwickeln und die Metaphysik der Bewegung ad oculos demonstrieren*»<sup>229</sup>. Il pontefice, vedendo disattese le indicazioni espresse con la *Pascendi dominici gregis* ricorreva tramite la nuova costituzione ad un'ulteriore indicazione vincolante, sperando di risolvere la crisi in atto nel mondo cattolico. L'antimodernismo di Heidegger, al contrario, perdeva aspetti ultramontanisti, e si stava anzi evolvendo in una repulsione verso l'istituzione della Chiesa cattolica e verso una certa metafisica. Tale situazione è riscontrabile da un'affermazione che compare nel dicembre 1915 in una lettera di Laslowki - «sei bitte jetzt noch vorsichtig in Urteilen über die Scholastik»<sup>230</sup> -, ma restava ancora non completamente espressa, come si riscontra nella richiesta di prolungamento dello *Schaezler'sche Stipendium* inoltrata al capitolo del Duomo di Friburgo il mese stesso, che si impegnava «(einstellt auf) die Flüssigmachung des in der Scholastik niedergelegten Gedankengutes für den geistigen Kampf der Zukunft um das christlich-katholische Lebensideal»<sup>231</sup>. È da ricordare che tale borsa era vincolata alla fedeltà allo spirito del tomismo.

L'incontro con Elfriede articolò ulteriormente il mondo interiore del giovane filosofo verso una libera religiosità, di cui si trova già da subito traccia nelle lettere. In esse si respira la vita spirituale che muoveva la coppia, e che Heidegger più volte rimarca. Nel gennaio 1916 egli delineava un breve caratterizzazione dell'uomo nella sua essenza extrabiologica, superante del tutto la mera naturalità nel legame cosciente con ciò che è ultraterreno e sovratemporale: «ahnst Du nicht,» conclude la lettera, «daß nur der unendliche, persönlichste Geist Gottes in seiner absoluten Fülle uns u. unserem Dasein letztes Ziel u. Ende sein kann»<sup>232</sup>. Questa convinzione porta i tratti della religiosità heideggeriana per come è stata precedentemente delineata: egli afferma, infatti, che «“wahres Gotteserlebnis” ist eine wundersame, seltene Gnade, deren man nur würdig wird durch leid», poichè «alles Große u. Tiefe hat den Zug des Tragischen»<sup>233</sup>. Nelle lettere dei due anni successivi si trovano altri simili brevi riferimenti a Dio, destinazione metafisica dell'esistenza, donatore di essa e sua guida. Rimane anche il legame con la

---

<sup>229</sup> Heideggers Brief an Krebs vom 14. Juni 1914, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 62.

<sup>230</sup> Ivi, 53

<sup>231</sup> H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, 80.

<sup>232</sup> M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen!*«, 29.

<sup>233</sup> Ivi, 30.

teologia, «Gewähr, [...] ein eigenes ursprüngliches religiöses Leben in unserer Familie auszubauen»<sup>234</sup>. Come si coglie nelle lettere dei medesimi anni al *Geheimrat* Rickert, Heidegger è alla ricerca di un'autonomia filosofica e ciò richiedeva una fedeltà al solo dato oggettuale, senza la mediazione di nessuna autorità esteriore, fosse anche religiosa o filosofica. In risposta ad una missiva del febbraio 1917 di Rickert che seguiva gli esiti sfavorevoli dell'assegnazione della cattedra di filosofia cristiana in cui questi gli consigliava a rimanere a Freiburg, lavorare intensamente e aspettare l'apertura di una posizione, e in cui accennava alla posizione religiosa heideggeriana: «Heidelberg kommt für Sie gar nicht in Betracht. Sie sind auch als Philosoph überzeugter Katholik und müssen auf jeden Fall an einer Universität bleiben, an der eine katholisch-theologische Fakultät ist»<sup>235</sup>, Heidegger si pronunciava in una netta affermazione di autonomia: «Ich bin nie auf dem *engen* katholischen Standpunkt gestanden, daß ich die Probleme, ihre Auffassung und Lösung an außerwissenschaftlichen Gesichtspunkten traditioneller oder sonstweicher Art orientiert hätte und je orientieren würde. Nach freier persönlicher Überzeugung werde ich die Wahrheit suchen und lehren»<sup>236</sup>. Sottointendeva così la contraddizione implicita nell'identità di libertà di ricerca e stretta fedeltà confessionale, veicolando una mutata comprensione dell'idea di verità. In questo cambiamento di prospettiva operò certamente un ruolo essenziale la relazione con la moglie, come attesta anche una allieva di Husserl e testimone di quegli anni, Gerda Walther, che in un suo libro autobiografico interpreta secondo questa idea l'influenza di Elfriede: «Heidegger war ein Mesnerssohn aus Meßkirch, hatte angesichts seiner großen Begabung mit Hilfe eines katholischen Stipendiums studiert, machte dann aber die Bekanntschaft einer preußischen Offizierstochter, die fand, es sei unwürdig, daß ein Philosoph durch die katholische Weltanschauung gebunden sei. So befreite sich Heidegger von dieser “Einengung seiner geistigen Freiheit” und heiratete diese Vorkämpferin geistiger Unabhängigkeit»<sup>237</sup>. Non è dunque casuale che il progressivo allontanamento si rifletta nella vita spirituale rispecchiata nelle lettere tra i due, cominciando con le complicazioni avute con i genitori circa il matrimonio di confessione mista, proseguendo con le missive dal fronte che parlano dell'unica

---

<sup>234</sup> Ivi, 65.

<sup>235</sup> M. Heidegger/H. Rickert, *Briefe 1912—1933*, 40.

<sup>236</sup> Ivi, 42.

<sup>237</sup> G. Walther, *Zum anderen Ufer*, Reichl Verlag, Remagen 1960, 207.

possibilità della tolleranza religiosa dove è viva la vera coscienza religiosa e prorompendo il 4 settembre del 1918 in una dichiarazione contro l'illibertà del cattolicesimo. Dopo aver ricevuto tre lettere da Elfriede che si era nuovamente confrontata con i suoceri e voleva educare il figlio che stava aspettando nella fede evangelica, Heidegger confessava: «die Entscheidung ist schon gefallen - und zwar ganz von Innen heraus - aus meiner Lebensrichtung, meinem Wollen»<sup>238</sup>. La decisione si annodava per Heidegger alla situazione di crisi mondiale che si sta verificando e che richiedeva una rinnovata fedeltà alle radici vitali dell'esistenza. Tra il 1918 e il 1919, con la conclusione della guerra, il posto di assistente con Husserl e l'inizio dell'attività accademica si consumò, perciò, il definitivo abbandono del «sistema del cattolicesimo» sancito dalla famosa lettera a Krebs, che tuttavia già si predelineava nella corrispondenza con la moglie e con i genitori.

Meine ganze frühere Unsicherheit, Unwahrhaftigkeit u. Kasuistik ist die einfache Folge einer hyperkatholischen Erziehung, die ich anderseits immer mit unzulänglichen Mitteln durchbrechen wollte. Und dieselben Momente finden sich noch im Elternhause (ich mache damit meinen Eltern keinen Vorwurf) zumal wo es so eng zum Pfarrhaus gehörig ist - letztlich liegt aber alles am katholischen System seiner inneren Unfreiheit - u. dem sich fromm gebärdenden Gewissensdespotismus. All das sehe ich heute völlig klar.

Eine Auseinandersetzung ist also völlig zwecklos, sie wäre es auch, wenn meine Eltern eine höhere Bildungsstufe hätten - sie sind eben in eine Lebensverkrüppung hineingewachsen, aus der niemand herausreißt. [...] Weil sie so etwas wie die Möglichkeit einer freien inneren Entscheidung u. so etwas wie den entsprechenden Willen zum Tragen der Verantwortung nicht kennen, werten sie jede Abweichung von ihrem (selbst unfreien) Willen als Ungehorsam. Und dieser gibt dann zugleich das Maß für meine Undankbarkeit u. Pflichtvergessenheit. Du siehst ja in die ganze Tragik hinein - einen Ausweg gibt es nicht u. auch keine Milderung.

Aber es gibt die Wahrhaftigkeit u. den immanenten Wert der eigenen Entscheidung u. wenn diese selbst nicht all die Güter der geistigen Befreiung, des einheitlichen Lebensschwunges, der reichen Gestaltungsmöglichkeiten unseres künftige Familienlebens, mit sich brächte, der Eigenwert der Entscheidung gegenüber dem aufgezwungenen u. tradierten System fordert ein Durchleben dieser Tragik. Nach Trostgründen zu suchen ist zwecklos u. unangebracht, sie wird

---

<sup>238</sup> M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen!*«, 78.

ständig neu getragen werden müssen durch ein unausgesetztes Suchen u. Verfolgen der eigensten Entwicklungsrichtung<sup>239</sup>.

È riscontrabile qui la medesima contrapposizione che si ritrova nella lettera a Krebs tra un falso *Gewissendispotismus* di un sistema illiberale e la libera scelta responsabile fondata nella volontà singolare e il suo valore immanente. La mancanza di sicurezza, dovuta all'aver sempre demandato la libertà per il proprio essere, richiama la lettera scritta appena dopo il matrimonio, in cui il filosofo sottolineava al contrario la sicurezza acquisita grazie alla relazione con la moglie<sup>240</sup>. La sicurezza salvifica non si andava a fondare più dunque nella fede come adesione ad un sistema - logico e trascendente - quanto nella fiducia come libera decisione interiore, maturata nella relazione con la presenza positiva della moglie. L'accesso alla vita interiore dell'anima nella sua profondità e vitalità, nonostante avesse preso una forma con tale incontro, restò per Heidegger sempre e solamente permesso nella solitudine e in quella vocazione per la filosofia, che già dall'inizio della corrispondenza e sempre maggiormente appare come un terzo e indipendente elemento nel rapporto. Questo emerge per esempio nell'accorata lettera che nel dicembre dello stesso anno egli indirizzò ai genitori circa la propria fuoriuscita dalla fede che gli avevano trasmesso, in essa si legge, infatti, che la sua personale convinzione «auch nicht der eigenen Frau noch sonst jemandem zuliebe ändern oder verleugne - sondern sie mir bilde im ehrlichen Suchen und Prüfen der Wahrheit. Man redet unter den Geistlichen gern von der glaubenslosen und feindlichen Wissenschaft und weiß nicht, daß in der Forscherarbeit die eigentlich echte Ehrfurcht vor der Wahrheit und vor Gott wahrhaft lebendig ist»<sup>241</sup>. Nella medesima lettera confessa anche di non essersi deciso per una particolare direzione del protestantesimo, ma tratteggia come liberazione l'esperienza di scoperta di una religiosità vitale nel rapporto diretto con Dio, nei medesimi termini in cui venne esperita la riforma al tempo di Lutero: «heute, wo ich in selbst errungener Überzeugung ohne die einengenden Schranken und unüberwindlichen Schwierigkeiten des katholischen Glaubens Gott

---

<sup>239</sup> Ivi, 78-9.

<sup>240</sup> «Das Leben ist für mich, seit Du ganz mein bist auch nach "außen", ich meine hier in den unmittelbaren täglichen und nicht unwichtigen Dingen, rund geworden - d.h. ich hab alle Schwingungswelten der Seele mit einer großen Sicherheit als Besitz - u. es ist eine große seelische Wertfülle die darin liegt, daß ich Dir täglich dankbar sein kann» Brief vom Pfingstsonntag 1917, in: Ivi, 58.

<sup>241</sup> M. Heidegger, *Briefwechsel mit seinen Eltern (1907-1927) und an seine Schwester (1921-1967)*, 35.



gegenüberstehe, habe ich eine wahrhaft innere Ruhe und Freudigkeit, eine wirklich lebendige Religiosität, während ich früher durch Zweifel und Zwang innerlich zermürbt und leer war und alles nur noch mechanisch, ohne echte innere Beteiligung mitmachen konnte»<sup>242</sup>.

Grazie a queste due premesse si comprende più a fondo il testo della lettera a Krebs, la quale era stata preceduta da una visita di Elfriede, che aveva partecipato al teologo che lei e il marito erano arrivati a pensare da protestanti<sup>243</sup>. Nella lettera Heidegger specifica anche i motivi filosofici del suo abbandono, che individua nelle mutate «Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens»<sup>244</sup>, le quali lo portano a una nuova considerazione del cristianesimo, della metafisica e della verità espressa nel medioevo. Le ultime righe dovranno essere sonate all'amico prete cattolico come un preciso richiamo alla posizione di Lutero, in esse risuona, infatti, l'intrascendibilità della sola coscienza come modalità di giustificazione dell'esistenza e l'identificazione del *Beruf* filosofico con la *Berufung*: «Ich glaube, den inneren Beruf zur Philosophie zu haben und durch seine Erfüllung in Forschung und Lehre für ewige Bestimmungen des inneren Menschen – u. nur dafür das in meinen Kräften Stehende zu leisten und so mein Dasein u. Wirken selbst vor Gott zu rechtfertigen»<sup>245</sup>.

La medesima conversione verso una libera religiosità emerge anche nel carteggio di Husserl, che da una parte nelle lettere a Heidegger del 1918 già si rallegrava di un *symphilosophiein* con il giovane collega che considerava un fenomenologo della religione<sup>246</sup>, mentre in quelle a Natorp, trattando della posizione per lo straordinario a Marburgo, nell'ottobre 1917, come già sottolineato, affermava un'iniziale stima e dichiarava «Daß er confessionell gebunden ist, ist sicher, da er s<o>z<u>s<agen> unter

---

<sup>242</sup> Ivi, 36.

<sup>243</sup> «Mio marito non possiede più la sua fede religiosa, e io non la ho mai trovata. Fin da quando ci siamo sposati la sua fede era minata da dubbi, ma io sollecitavo il matrimonio cattolico e speravo col suo aiuto di trovare la fede. Insieme abbiamo perciò letto molto, parlato, pensato e pregato, e il risultato è che entrambi siamo arrivati solo a pensare come protestanti, vale a dire senza il saldo vincolo del dogma; crediamo in un Dio personale, lo preghiamo nello spirito di Cristo, ma senza l'ortodossia né protestante né cattolica» H. Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, 99.

<sup>244</sup> Heideggers Brief an Krebs 9.1.1919, in: *Heidegger-Jahrbuch*, Bd. 1: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, 67.

<sup>245</sup> Ivi, 67-8.

<sup>246</sup> «Jeder also das seine, als ob die Erlösung der Welt davon grade abhänge, u. so ich in der Ph<änomenologie> u. Sie als Wettermacher u. im Nebenamt als Religionsphänomenologe». E. Husserl, *Husserliana. Briefwechsel*, Bd. IV (Die Freiburger Schüler), Kluwer, Dordrecht 1994, 136.

Obhut des Kollegen Fincke, unseres "katholischen Historikers" steht»<sup>247</sup>, per poi tuttavia nel 1920 ritrattare, affermando «daß H<eidegger> sich schon damals, ich wußte es nur nicht, vom dogmatischen Katholicismus losgelöst hatte. Bald darauf hat er alle Konsequenzen gezogen, und die sichere und schnelle Carriere als "kath<olischer> Weltanschauungsphilosoph" sich abgeschnitten: eindeutig, energisch und doch taktvoll. Er ist in den beiden letzten Jahren mein wertvollster philosophischer Mitarbeiter, ich habe von ihm, als akademischen Lehrer und philosophischen Denker, die allerbesten Eindrücke und setze auf ihn große Hoffnungen»<sup>248</sup>. Ecco che si faceva innanzi un tema a cui Heidegger filosoficamente si era avvicinato, ma che per le sue radici confessionali non trattava esplicitamente nella cattolica Friburgo, ossia Lutero. Husserl questo punto lo aveva molto chiaro, egli infatti gli aveva donato una somma di denaro con cui Heidegger comprò l'opera di Lutero, e rimarcò il fatto a Natorp, allorchè si ripresentò la possibilità che il suo assistente avesse un posto nella protestante Marburgo. Così Husserl nel 1923 caratterizzava la persona di Heidegger:

Eine ganz originelle Persönlichkeit, ringend, sich selbst u. die eigengegründete Art suchend und mühsam gestaltend. [...] Er spricht über das, was ihn tieferschürfende phänomenologisch-geistesgeschichtliche Forschung lehrt; [...] Ein großes Thema seiner Studien, die wesentlich religionsphänomenologisch zentriert sind, Luther, kann er begreiflicher Weise hier nicht unbehindert behandeln, als ehemaliger ›katholischer‹ Philosoph. Es wäre für seine Entwicklung vielleicht von großer Bedeutung, wenn er gerade nach Marburg käme. Dort wäre er ein starkes Bindeglied zwischen Philosophie und protestantischer Theologie (die er in allen ihren großen Erscheinungen gründlich kennt und in ihren großen Eigenwerten voll schätzt)<sup>249</sup>.

## 2. Heidegger lettore di Lutero

### 2.1 Heidegger lettore di Lutero

---

<sup>247</sup> E. Husserl, *Husserliana. Briefwechsel*, Bd. V (Die Neukantianer), 131.

<sup>248</sup> Husserls Brief an Natorp, 11.2.1920, in: Ivi, 139-140.

<sup>249</sup> Husserls Brief an Natorp, 1.2.1922, in: Ivi, 150-151.

Lutero entrò nell'orizzonte di comprensione heideggeriano molto presto, almeno stando alle dichiarazioni dello stesso Heidegger. Il giovane e inquieto teologo si era già da subito avvicinato a letture non pienamente ortodosse e altre messe all'indice sin dai suoi anni del seminario giovanile, rivelando una precoce tendenza all'autonomia di pensiero che lo metteva alla ricerca di un altro accesso alla modernità, non ideologicamente contrario ai suoi frutti spirituali. Durante una passeggiata con Pöggeler della fine degli anni Cinquanta, indicando una precisa finestra del seminario, egli confessava di avere letto Lutero già nel 1909. Nei medesimi anni veniva rinvenuto a Berlino e pubblicato l'autografo delle *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16*<sup>250</sup> sotto la curatela e nell'introduzione di Johannes Ficker, che in seguito verrà ripresa da Heidegger. Certo è tuttavia che tale lettura non si sedimentò inizialmente nel pensiero heideggeriano, se non come uno stimolo a cercare un'autentica religiosità e un proprio accesso al pensiero. La possibilità di un effettivo incontro con l'opera di Lutero maturò solamente circa dieci anni più tardi, allorchè egli aveva approfondito il suo cammino religioso e filosofico al di là di un adesione a un sistema dei contenuti del pensiero per avvicinarsi alla vitale formazione storica di essi. La presenza di Lutero nella vita e nel pensiero di Heidegger inizia mostrarsi infatti, come sottolinea Ott, già nel 1917<sup>251</sup>. All'interno della giovane famiglia Heidegger si respirava un clima di religiosità protestante e in una lettera datata 19 settembre 1919 si ritrova il primo riferimento all'opera di Lutero. Heidegger scriveva: «Seit ich Luthers Römerbriefkommentar gelesen, ist mir vieles vordem Quälende u. Dunkle hell Befreiend geworden»<sup>252</sup>. E in un'altra del 12 agosto 1920 appuntava l'indispensabilità che ricopriva ormai per lui l'opera di Lutero. A partire da questi anni fino al 1923 i contatti tra Heidegger e Lutero si fecero ancora più profondi: nel 1920 Jaspers racconta di una visita a Heidegger e di averlo trovato profondamente impegnato con Lutero, impressionato a tal punto scrivere nella sua *Autobiografia filosofica*: «andai a trovarlo, sedetti accanto a lui nella sua stanzetta, lo vidi studiare Lutero, vidi l'intensità del suo lavoro, provai simpatia per il suo modo di parlare

---

<sup>250</sup> M. Luther, *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16*, J. Ficker (hrsg.), Dieterich, Leipzig 1908.

<sup>251</sup> «Pensatori protestanti tra i quali, in primo luogo, Friedrich Schleiermacher, gli aprirono altre prospettive interpretative, e soprattutto lo avvicinarono alla teologia di Martin Lutero, a lui già familiare. [...] La svolta, qui divenuta evidente, nella comprensione del ruolo della religione nell'esistenza, caratterizzò lo studio di Lutero da parte di Heidegger, fino ai primi anni di Marburgo» H. Ott, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, 103.

<sup>252</sup> M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen!*«, 100.

sintetico e incisivo»<sup>253</sup>, nel 1921 Heidegger ricevette tramite Husserl parte di una concessione finanziaria del filosofo canadese Winthrop Bell e comprò l'edizione Erlangen dell'opera luterana<sup>254</sup>, nel 1922 aveva in programma il saggio mai pubblicato dal titolo *I fondamenti ontologici dell'antropologia tardo medioevale e la teologia del giovane Lutero*, nel semestre estivo del 1923 tenne un seminario con Julius Ebbinghaus circa l'influenza di Lutero su Kant e sull'idealismo tedesco. È in questi anni, inoltre, che Heidegger, come testimonia Löwith, trasse da Lutero “das unausgesprochene Motto seiner Existenzialontologie: “*Unus quisque robustus sit in existentia sua*”»<sup>255</sup>. Con il trasferimento a Marburgo Heidegger incontrò Bultmann e con il teologo tenne un seminario sul giovane Lutero, nel 1924 tenne un seminario per gli studenti di Bultmann su *Il problema del peccato in Lutero*<sup>256</sup>, nel 1927 ripeté l'esperienza di insegnamento condiviso con Bultmann sul commentario alla lettera ai Galati di Paolo e finì il seminario per il collega caduto malato<sup>257</sup>.

I riferimenti a Lutero ricorrono nei corsi di Heidegger dal 1918 al 1925, specialmente in quelli che vanno dal 1918 al 1923<sup>258</sup>. Nell'*opus magnum* del 1927 la presenza di Lutero si riduce a due citazioni marginali, anche se è da dire che la sua influenza non è mai stata da Heidegger troppo professata, risultato di una progressiva e cosciente fuoriuscita dal panorama teologico e conseguente “pulizia terminologica”, che non rendono tuttavia ragione del confronto soggiacente con la radice neotestamentaria dell'opera<sup>259</sup>. Nel «Motto e, contemporaneamente, indicazione della fonte con implicito ringraziamento»<sup>260</sup> del corso del 1921/22 sulle *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Heidegger cita due passi di Kierkegaard e due di Lutero. I brani di Lutero

<sup>253</sup> K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuauflage*, Piper, München 1977, 93, tr. it. Heidegger, in «Micromega», 3 (2006), 120.

<sup>254</sup> «Sozusagen stante pede habe ich aber davon zunächst 1000M an unseren trefflichen Heidegger abgegeben, der arm wie eine Kirchmaus ist und nun hochbeglückt ist, sich einige religionsphilosophisch wichtige Quellenwerke anschaffen zu können». Husserls Brief an Bell 18.9.1921, in: E. Husserl, *Husserliana. Briefwechsel*, Bd. III (Die Göttinger Schule), Kluwer, Dordrecht 1994, 21.

<sup>255</sup> K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Fischer, Frankfurt a. M. 1989, 30.

<sup>256</sup> M. Heidegger, *Das Problem der Sünde bei Luther* [Vortrag in Bultmanns Seminar], in B. Jaspert (hrsg.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren, 1921-1951*, N.G. Elwert Verlag, Marburg 1996, 28-33, introd. e tr. it. di A. Ardovino, *Il problema del peccato in Lutero*, in «Micromega» 5 (2010), 205-214.

<sup>257</sup> Per questi riferimenti z.B. siehe J. Van Buren, *Martin Heidegger, Martin Luther*, 159.

<sup>258</sup> Per i riferimenti delle ricorrenze del termine Lutero nel corpus heideggeriano Vgl. C. Sommer, *Heidegger, Aristotele, Luther*, 35.

<sup>259</sup> GA 2; tr. it. 22 e 232n, rispettivamente circa il genuino modo d'intendere la positività della teologia e circa la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia.

<sup>260</sup> GA 61; tr. it. 211.

sono tratti dalla *Prefazione all'epistola di San Paolo ai Romani* e dall'*Exegetica Opera Latina* e stanno ad indicare il debito heideggeriano circa il tema della morte e del tempo. Questo riferimento, insieme a quelli contenuti in *Fenomenologia della vita religiosa* e in *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, è il punto in cui più esplicitamente emerge la vicinanza.

Giunti alla fine di questo primo prospetto della situazione in cui Heidegger intraprende la lettura di Lutero, si incomincia a comprendere il significato del termine “compagno” con cui nel 1923 Heidegger segna il proprio debito verso il giovane Lutero: «Compagno di ricerca è stato il giovane *Lutero* e modello *Aristotele* che quello odiava. Alcune scosse le diede *Kierkegaard* e gli occhi me li ha aperti *Husserl*»<sup>261</sup>.

Nella medesima opera, in un abbozzo finale che elencava i temi del corso e quindi anche quei segnava che Heidegger aveva seguito per intraprendere la via verso la propria ermeneutica dell'effettività, si capisce come egli abbia messo Lutero al centro del proprio progetto:

Dilthey, fondazione, cfr. Husserl, Descartes, greci.

inoltre: pre-disponibilità tradizionalmente, psicologia, idea dell'uomo, antropologia.

Aristotele - Nuovo Testamento - Agostino - Lutero.

Da entrambi pre-disponibilità e pre-cognizione (*Vorhabe und Vorgriff*). Distruzione della filosofia con idea di ricerca, ermeneutica della effettività<sup>262</sup>.

Nella prima parte dell'abbozzo si trovano le due figure che avevano permesso ad Heidegger di entrare diversamente nella filosofia del suo tempo: Husserl, colui che gli aprì gli occhi, e Dilthey, la cui tematizzazione della storia e del comprendere, nonostante operasse «con strumenti metodici e concettuali insufficienti, la qual cosa gli

---

<sup>261</sup> GA 63, 5; tr. it. 13. Riassume bene Annalisa Caputo: «Il “giovane Lutero” è “compagno” [...] nel suo non porsi nei confronti del Divino come un valore da mercanteggiare, ma come un ‘mondo’ da vivere [...]. È compagno nel suo legare l'uomo ad una Potenza che concede ‘grazia’ e non ad un potere umano interno o esterno al soggetto stesso. È compagno nel suo ‘pensare’ la morte, nel suo avvertirla già nel grido della vita, nell'utero dell'esistere. È compagno nei suoi attenti studi esegetici ed ermeneutici, nel suo non dimenticare i tempi e la loro molteplicità. È compagno, infine, nella via della *poenitentia* e della *contritio*, nel suo ricordare che senza sofferenza non c'è salvezza, senza tremore non c'è amore, senza abisso non c'è luce, senza θλίψις non c'è χαρά» A. Caputo, *Pensiero e affettività. Heidegger e le 'Stimmungen' (1889-1928)*, 143-144.

<sup>262</sup> GA 63, 106, tr. it. 102.

ha impedito l'accesso ad una comprensione radicale dei problemi»<sup>263</sup>, intercettava la tendenza profonda del pensare heideggeriano. L'indicazione di Descartes e dei greci come tappe successive costituisce già lo scheletro di quello che sarà il progetto successivo di Heidegger, che equivaleva alla seconda parte non scritta di *Essere e Tempo*, ossia la distruzione della storia della metafisica alla luce del Tempo, ma ancor prima secondo l'idea di ricerca.

Nella seconda parte si incontra invece il cuore dell'analisi di Heidegger, costituito dal far agire uno sull'altro i due estremi, Lutero e Aristotele, entrambi coesenziali nell'aprire autenticamente la comprensione. Questo procedimento risiede tuttavia, come sta ad indicare il termine ermeneutica e come si indagherà in seguito, nell'intrascendibilità della storicità dell'indagine, la quale, per essere radicale, non può che partire dal presente per approfondire e riaprire le possibilità reificate nei concetti. In tal senso in Lutero e in Aristotele, con le tappe intermedie paolina e agostiniana, si tratta di trovare possibilità che permettano l'accesso rinnovato alla vita, ed in particolare alla sua modalità originaria, il *Dasein*, e conducano, tramite l'idea della filosofia come ricerca, ad un sommovimento delle categorie tradizionali. «Il “concetto”», scrive Heidegger, «non è uno schema ma una possibilità dell'essere, dell'attimo, ovvero costitutivo dell'attimo; un significato attinto; mostra *pre-disponibilità*, cioè colloca in una esperienza fondamentale; mostra *pre-cognizione*, ossia esige un Come del trattare e del domandare; ossia colloca *nell'esserci* secondo le sue tendenze all'interpretazione e le sue apprensioni»<sup>264</sup>.

In Lutero, dunque, se colto correttamente, si mostrano alcuni fenomeni che, opportunamente riaperti con una radicale metodologia, conducono per Heidegger alla vicinanza ai compiti più prossimi della filosofia nel suo afferrarsi.

## 2.2 Heidegger tra mistica medioevale e teologia del giovane Lutero

Il ruolo di Lutero emerge sullo sfondo della svolta che stava avvenendo in quegli anni nella vita e nel pensiero di Heidegger e che viene testimoniata dagli appunti del 1916-1919, per la maggior parte raccolti con il nome di *I fondamenti filosofici della mistica*

---

<sup>263</sup> GA 61, 43, tr. it. 45.

<sup>264</sup> GA 63, 16; tr. it. 25.

*medioevale* nel volume sulla *Fenomenologia della vita religiosa*<sup>265</sup>. In essi viene in chiaro l'orientamento di Heidegger verso la fenomenologia di Husserl e l'abbandono di una metodologia di pensiero neoscolastica e neokantiana, e, insieme a ciò, il campo che Heidegger privilegia per la propria analisi, ossia quello della religione. In tal modo, infatti, egli trovò sin da subito una possibilità di indagare nella sua essenza il plesso di storicità e pensiero filosofico già delineato nello *Schlußkapitel* della *Habilitationschrift*: l'esperienza religiosa per il giovane Heidegger si dimostrava paradigma fenomenologico per eccellenza. Nel fascicolo lasciato da Heidegger si trova sebbene cancellato il titolo ancora precedente di *Fenomenologia della coscienza religiosa*, che mostra un'ulteriore vicinanza al maestro Husserl, titolo che venne però quasi subito mutato evidenziando l'ancoramento della coscienza nella vita, a partire da cui e ritornando a cui l'indagine fenomenologica per Heidegger si muove<sup>266</sup>. Per comprendere la direzione della ricerca di Heidegger bisogna rifarsi ad una frase che egli scrisse ad Elfriede nel 1916, momento in cui l'esperienza vissuta e il pensiero di Heidegger erano intramati con la mistica, seppure attraverso un lungo prodromo che arrivava fino alla Vorlesung di Sauer del 1910/11. Egli scriveva: «ich weiß heute, daß es eine Philosophie des lebendigen Lebens geben darf – daß ich dem Rationalismus den Kampf bis aufs Messer erklären darf – ohne dem Bannstrahl der der Unwissenschaftlichkeit zu verfallen – ich darfes – ich muß es – u. so steht heute vor mir die Notwendigkeit des Problems: wie ist Philosophie als lebendige Wahrheit zu schaffen u. als Schöpfung der Persönlichkeit wert u. machtvoll»<sup>267</sup>. In essa si ritrovano i due capi dell'indagine di quegli anni, da un lato il lavoro sulla metodologia filosofica, che troverà nella fenomenologia la radicalità di una scientificità vicina alla vita, e dall'altro l'affermazione della permanente vitalità della filosofia, del suo cioè essere interna alla vita. Le due tendenze ora delineate permarranno come linee guida in tutti i primi anni dell'insegnamento di Heidegger e in particolar modo si sovrapporranno nel

<sup>265</sup> Per la ricomposizione problematica di questi frammenti Vgl. S. Camilleri, *Phénoménologie de la Religion et Herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Springer, Dordrecht 2008, 77-82.

<sup>266</sup> Heidegger nel 1919 scriveva a Elisabeth Blochmann: «Il mio lavoro è molto concentrato, in linea di principio e in concreto: problemi fondamentali della metodica fenomenologica, affrancamento dalle ultime scorie di punti di vista indotti - costante avanzare nuovamente verso le origini autentiche, lavori preliminari per la fenomenologia della coscienza religiosa - energico impegno rivolto all'attività accademica intensa e di alta qualità, studio costante in compagnia di Husserl» 1.5.1919 Brief an Elisabeth Blochmann, in: M. Heidegger/E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Dt. Schillerges, Marbach a. N. 1989, 16, tr. it. *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991, 34-35.

<sup>267</sup> Ivi, 5.3.1916. 36.

1919, allorché egli, per mancanza di tempo e forse per il contenuto “troppo” luterano per la cattolica Friburgo, decise di sostituire le ancora troppo frammentarie ricerche sulla fenomenologia della vita religiosa, con il corso sui *Problemi fondamentali della fenomenologia*, volto a conseguire una strumentazione categoriale a suo modo autenticamente fondamentale con cui approssimarsi in un rinnovato confronto con essa<sup>268</sup>. Entrambe le tendenze rimanderanno già da subito una all'altra in una reciproca coimplicazione: la vita religiosa, infatti, nel suo portato internamente ermeneutico, andrà a scavare le categorie fenomenologiche, che, d'altro canto, si appropceranno al vissuto religioso tramite un accesso maturato nella sospensione di ogni implicazione trascendente ad esso.

L'espressione che più di tutte può rendere ragione della svolta di questi anni è dunque la parola “inizio”. Tutte le situazioni esistenziali che faticosamente si intrecciano fino al 1919 vengono a riconfigurarsi e ad assumere una forma che, inizialmente solo abbozzata, andrà a chiarificarsi sempre di più. Heidegger stesso insiste su un radicale nuovo inizio e si pone nella posizione dell'iniziare, ricercando un inizio autentico per la filosofia, che si relazioni principalmente ai propri fondamenti e quindi sia *Urwissenschaft*, scienza fondamentale. L'inizio filosofico si accompagna ad un nuovo inizio biografico e inizia dove la stessa situazione filosofica heideggeriana aveva trovato il suo inizio effettivo, vale a dire nel legame con la religione e nella fuoriuscita dalla teologia. A problema giungerà perciò anche il rapporto tra la scaturigine autentica della vita religiosa nel riferimento al suo contenuto, e la partenza della filosofia, che ugualmente può appressarsi e seguire questa esperienza e rileggerla nel comprendere fenomenologico.

Anche in questo caso, dunque, la considerazione della situazione effettiva della vita di Heidegger permette di comprendere più profondamente gli sviluppi del suo pensiero: egli infatti, come si constata dal carteggio con la moglie, si volge radicalmente all'approfondimento della mistica e si confronta e avvicina ad una concezione della vita incentrata spiritualmente sulla unione di anima e assoluto nel fondo dell'anima. La stessa relazione con la moglie è espressa nella trasfigurazione del linguaggio mistico. Si constata anche un concentrarsi dell'indagine sul luogo privilegiato della coscienza

---

<sup>268</sup>Vedi GA 60, 348 e T. Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, 111.



vivente, nelle sue multiformi possibilità e direzioni storiche, per come già accennato in conclusione alla tesi su Scoto. In una lettera a Elfriede del 1917 ricordava che

Wir denken zumeist das Leben, auch das tiefer gewollte, zu statisch - nach Schemata, statt in seiner historischen Einmaligkeit und Fülle - [...] Sobald innerhalb eines solchen Lebens die verschiedenartigen u. vielerleiwertigen Bezüge in ihrer zentralen Einigung u. wiederum Ausstrahlung erföhlt u. geleitet werden, ist die reiche Sicherheit da, die für die Nähe des Absoluten stark genug gelten darf. Dieses innerlichste Emporwachsen bringt eine vornehme Demut mit vor allem Geistigen u. jede Schöpfung weitet nur die Möglichkeit zu einer Wertsteigerung - innere Umstürze wachsen sich nicht mehr zu Katastrophen aus - sondern deren sonst ungehemmte Gewalt sammelt sich zu positiven Antrieben u. neuen Ansätzen<sup>269</sup>

L'accenno alla *Demut*, unitamente al concentrarsi di Heidegger quasi unicamente sul movimento dell'anima e limitatamente sull'azione della grazia, è essenziale, poiché è nel variare della posizione heideggeriana rispetto all'*humilitas* che si può tracciare il passaggio dall'*Abgeschiedenheit* eckhartiana alla concezione di Lutero, in cui prevale l'accesso a Dio nella *Anfechtung* e dissimilitudine dell'anima da esso. Verrà a radicalizzarsi, infatti, la sottolineatura della negatività essenziale della vita effettiva autentica, che nell'ultima frase della citazione viene solamente accennata.

Il focus principale rimane comunque la modalità genuina di considerare la vitalità della esperienza vissuta e di avvicinarsi ad essa, una via che Heidegger trova nella fenomenologia husserliana, verso cui tuttavia già da subito nutrì riserve. Sempre alla moglie confidava nel maggio del 1917: «Ich kann Husserls Phän[omenologie] auch wenn sie zur Philos. kommt nicht als Endgültigkeit annehmen - weil sie im Ansatz u. entsprechend im Ziel zu eng u. blutlos ist u. weil sich eine solche Ansetzung nicht verabsolutieren lässt. Das Leben ist zu reich u. zu groß», e, in un analogia con lo scritto di Hegel sulla differenza dei sistemi di Schelling e Fichte, aggiungeva il suo programma di ricerca, ossia la necessità di confrontarsi con la «Differenz der Phänomenologie u. Wertphilosophie. Und zwar als prinzipielle Kritik, die prinzipiell, nicht als Teilstellen u. Momenten überwindet u. positiv wird. Seit ich doziere, erlebte ich bis jetzt ständig diese Umkippungen - bis mir "der historische Mensch" diesen Winter aufblitzte»<sup>270</sup>.

L'intreccio di storicità, coscienza e vita traccia i tratti del personale accesso di Heidegger alla fenomenologia, e in esso sono visibili sia motivazioni biografiche, che

<sup>269</sup> M. Heidegger, *Mein Lieben Seelchen*, 12.3.1917, 54.

<sup>270</sup> Ivi, Pflingstsonntag 1917, 57.

già si muovono nella vita autonoma della ricerca filosofica, sia scosse date dalla stessa esperienza religiosa di Heidegger. La vita storica viene già da subito accennata nella sua struttura temporale, ripresa in una comprensione dell'io che nel suo centro oppone alla purezza il compimento vitale, e che si incardina in una teoria che fenomenologicamente riconosce «das leb[endige] Bewußtsein selbst als letztes Deutungsziel u. Deutungssphäre»<sup>271</sup>.

Und unsere reiche Zukunft ist heute schon, undifferenziert im Einzelnen - verhüllt in der jeweilig momentanen Wertverteilung in einer Zeitferne scheinbar - doch schöpferischen Gegenwart - gleichsam so, daß sie mit zu unserem eigensten Lebenszentrum gehört - daß jede Gegenwart immer nur ist, die wertvolle Lebendigkeit vergangenen u. künftigen Lebens - d. h. wahrhaft historisch [...]. Das ganze Ichproblem führt statt auf ein reines, leeres Ich auf das erfüllte u. urlebendige u. seine Konstitutionen Elemente - Werterfülltheit gründet in der wesenhaften Wertgeöffnetheit, diese weist auf das Wesen persönl. Geistes zurück, das ich als "Berufung" erfasse - so erst werden die Ewigkeitsbesitztümer des Geistes u. seine absoluten Verwirrungen begreiflich - in dieser Bahn bewegen sich die Probleme auf die ich hier draußen, in der Fortführung des Prinzips vom historisch. Bew. gestoßen bin - diese ganz in der Wertsphäre -<sup>272</sup>

La filosofia per Heidegger si muove in questo campo della coscienza storica vitale, nello sforzo di avvicinarsi e afferrarlo, senza tuttavia perderlo in una teorizzazione. Il movimento esistenziale della filosofia viene descritto in quegli anni visivamente da Heidegger come una salita, separazione dalla vita nella vita, e perciò dolore; «alles in die Höchsteigen ist Entfernung, Auseinander, Gegensatz - u. alles Begreifen, alles Leben im "Begriff" geht auf Kosten der reichen nun faßbaren Unmittelbarkeit innersten Erlebens - jeder 'Begriff' hat seine Grenze, muß sie haben, wenn er 'be'-'greifen' will - antasten will - u. alle Berührung ist schon Anfang der Zerstörung - des Zwiespalts»<sup>273</sup>. Emerge in queste righe, unitamente alle altre frasi riportate, un'iniziale precomprensione della vita che indica nell'immediatezza del flusso dell'esperienza della vita la sua struttura originale, concentrantesi nell'anima storica effettiva e nella sua vocazionale personale, origine dei valori di senso. L'apertura al valore di ascendenza neokantiana lascerà il posto all'essere aperti per la storicità della vita e la sua preoccupazione, mentre si farà sempre più chiaro il motivo filosofico relativo ad un

---

<sup>271</sup> Ivi, 27.10.18, 88.

<sup>272</sup> Ivi, 87-88.

<sup>273</sup> Ivi, 4.7.1916, 45.

afferramento della vita che segua la vita nell'esperienza fattizia dei suoi contenuti mondani, senza bloccarli in concetti astratti e distraenti. In tal senso la formazione di concetti per Heidegger costituisce primariamente ed essenzialmente una distruzione, un ritorno alla vita e alle sue espressioni genuine, alla descrizione dei fenomeni per come essi si mostrano, husserlianamente: alle cose stesse.

I coevi appunti di fenomenologia della religione sono filosoficamente coscienti della scissione in cui si pongono, nel tentativo di afferrare, comprendere e comunicare, un'esperienza che si compone autonoma nell'esperire vitale del contenuto religioso esperito, del viveri della vita nella precisa situazione in cui il sacro accade. I riferimenti di questo primo approccio heideggeriano alla fenomenologia della religione sono Schleiermacher, Reinach, Otto e il giovane Hegel, con accenni a Dilthey, Natorp, Spranger, Troeltsch e Windelband, e unitamente al pensiero mistico medievale. È evidente perciò sin da subito un distacco dalla sua origine scolastica, che egli in questi appunti critica apertamente. Gli accenni al sistema filosofico cattolico, che quanto a distanza dal problema dell'apriori religioso viene dopo la filosofia trascendentale e la moderna psicologia della religione, non lasciano dubbi circa l'allontanamento: «in dogmatischen, *kasuistischen* Pseudophilosophien, die sich als solche eines bestimmten Religionssystems (z. B. Katholizismus) ausgeben und vermeintlich der Religion und dem Religiösen zunächststehen, ist am allerwenigsten von der Lebendigkeit des Problems zu finden. Man kommt sogar in die Verlegenheit, ein solches Problem überhaupt philosophisch lokalisieren zu können, da so etwas wie Religionsphilosophie nicht bekannt ist»<sup>274</sup>.

Il titolo del corso *I fondamenti filosofici della mistica medioevale* esprimeva agli occhi di Heidegger il duplice carattere che si è precedentemente delineato, nella composizione di filosofia e vita religiosa, di fenomenologia della vita e di fenomenologia della vita religiosa. In un'iniziale precisazione di esso è riscontrabile questo plesso alla luce di una delle preoccupazioni principali del giovane Heidegger, vale a dire la chiarezza metodologica estrema. Il metodo fenomenologico, nella sua attenzione al lasciar mostrare il fenomeno e ad esplicitarlo originariamente, rispecchiava questa esigenza e venne subito radicalmente adottato dal giovane Heidegger. La fenomenologia

---

<sup>274</sup> GA 60, 312-313; tr. it. 394.

permetteva perciò il legame tra l'esigenza filosofica di comprensione e la legalità della datità imposta dal fenomeno. Come scrive lo stesso Heidegger, la stessa problematica e la metodica del lavoro, cioè «die phänomenologische Erforschung des religiösen Bewußtseins» richiedono di «ricondurre alla coscienza pura e alla costituzione i fenomeni genuinamente chiariti e intesi come genuinamente originari. Tuttavia il problema consiste in questo: l'acquisizione e la comprensione di fenomeni siffatti in generale *in base allo storico* - quest'ultimo e la sua fatticità nel comprendere fenomenologico originario»<sup>275</sup>. Inizia qui nuovamente ed esplicitamente il cammino nel “gergo dell'originarietà”, che si vedrà essere già articolato nella *Vorlesung* del *Kriegsnotsemester* del 1919 su *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, che Heidegger costruisce intorno alla ricerca di una *Urwissenschaft*, in cui situare l'*Urverstehen*, che si relazioni autenticamente con l'*Ursprung* nell'attuazione di sé. La progressione indietreggiante verso una comprensione fenomenologica del vissuto religioso e in esso della mistica viene percorsa in pochi capoversi nell'appunto del 10 agosto 1919: l'approfondimento della fenomenologia della religione può essere da un lato intesa meramente nella prospettiva della storia della filosofia, in cui, quali fondamenti della mistica, si possono trovare per la maggior parte concrezioni dottrinali e presupposti metafisici e «Der philosophiegeschichtliche Verfolg dieser Grundlagen führt auf Augustinus, Neuplatonismus, Stoa, Plato und Aristoteles»<sup>276</sup>, dall'altra si può approssimarsi all'*Erlebnis* religioso in modo *urwissenschaftlich* e quindi fenomenologicamente, ritornando alla scaturigine di ogni teoria e di ogni logicizzazione razionalizzante della validità nel campo originario della coscienza intenzionale storica. La riduzione fenomenologica alla coscienza-di è dunque per Heidegger la metodologia per raggiungere l'ambito originario in cui la vita si vive, e porta con sé la distruzione del vissuto fino al suo strato originario, mantenendo con esso un rapporto essenziale - l'attenzione heideggeriana a non ricadere in *Be-griffe*, ma mantenersi in *Vor-griffe* e *Rückgriffe* -. Insieme a questo avviene la contemporanea distruzione in senso *vollzugsgeschichtlich* della storia del pensiero quale sedimentazione di interpretazioni genuine e occludenti la *Ursituation* della vita, la vita nella sua fatticità. L'accesso

---

<sup>275</sup> Ivi, 303; tr. it. 383, Rückführung der echt geklärten und als echt ursprünglich erschauten Phänomene in das reine Bewußtsein und seine Konstitution. Darin liegt aber das Problem: das Gewinnen und Verstehen solcher Phänomene überhaupt *aus dem Historischen*, dieses und seine Faktizität im phänomenologischen Urverstehen.

<sup>276</sup> Ivi, 303; tr. it. 384.

all'*Erlebnis* di una fenomenologia statica richiede dunque per Heidegger, sempre più cosciente del ruolo della storia e dell'essenziale storicità dell'apertura intenzionale della coscienza pura, una relativa e più fondamentale fenomenologia genetica o meglio genealogica, che abbia di mira le interpretazioni che di volta in volta hanno orientato e motivato la coscienza storica, accrescendo una sempre maggiore devitalizzazione (*Entlebung*) teoretica. In questa impostazione si fonda la ricerca d'accesso ad una archiscienza, la *Urwissenschaft*, che si muova ermeneuticamente e che abbia un accesso non pregiudiziale all'*Erlebnis*.

Das phänomenologische Urverstehen ist so wenig präjudiziert, d. h. nicht neutral, sondern ursprünglich absolut, daß es die Eingangsmöglichkeiten in die verschiedenen Erlebniswelten und Formen in sich trägt. Es darf mit dem speziellen oder gebietstheoretischen nicht zusammengeworfen werden. Um zum Urtheoretischen [zu gelangen], bedarf es einer neuen Situationszerstörung - innerhalb des Theoretischen selbst - Modifikation zum Ursprungs-Sehen<sup>277</sup>.

L'accesso non pregiudicato, dunque non afflitto dai pregiudizi che vengono messi tra parentesi, all'*Erlebnis* avviene attraverso la riconduzione di esso all'interno del proprio contesto situazionale, dunque alle motivazioni e le tendenze della coscienza pura. Se questa è l'impostazione fenomenologica dell'indagare heideggeriano, si pone rispetto alla coscienza religiosa quello che in apparenza è un problema, ossia che per accostarsi genuinamente al dato fenomenologico occorre che esso si sia dato alla coscienza. E ciò significa, nella particolare circolarità dell'*Erlebnis* religioso, che «nur ein religiöser Mensch kann religiöses Leben verstehen»<sup>278</sup>. Heidegger tuttavia confida nella possibilità ermeneutica della filosofia, nella sua familiarità comprensiva con se stessa, che rispetto alla testimonianza del credente si ponga in uno spazio medio. Il comprendere della filosofia non ha perciò l'assolutezza fenomenologica del vissuto religioso, ma, tornando alla visione intuitiva di esso, lo comprende e indica forme che permettano, a chi vi si approssima pur non condividendo l'esperienza religiosa, di comprendere la fede. Il binomio «*religiös verstehen*» andrà incontro ad una ampia crisi che inciderà a fondo sulla fenomenologia heideggeriana. Heidegger afferma qui comunque l'originaria assolutezza del *Verstehen* filosofico, che vive con i vissuti (*Miterleben*), portandoli alla fenomenalità originaria e in ciò li "redige": «Andererseits

---

<sup>277</sup> Ivi, 305; tr. it. 385-6.

<sup>278</sup> Ivi, 304; tr. it. 385.

werden ja gerade durch das Urverstehen die Erlebnisse in die Sphäre der absoluten Verstehbarkeit gebracht. Sie sind verstanden, und zwar echt verstanden, und als solche sie selbst, aber doch nicht >selbst< im Sinne des Unredigierten. >Gegensatz<: >Selbst< als redigiert und unredigiert. Vor allem besagt Verstehbarkeit nicht >Rationalisierung<, Auflösung eines Erlebnisses in seine >logischen Komponenten<»<sup>279</sup>

Il duplice progetto di Heidegger si muove qui, come si vedrà anche nei corsi a cavallo degli anni '20, sul filo dell'attuazione del *Verstehen* filosofico: da un lato l'impostazione di una filosofia che sia scienza originaria, dall'altra una fenomenologia della religione che lasci libero il vissuto religioso di interpretarsi autenticamente. Perciò grazie alla comprensione filosofica, che si vedrà essere vita autenticamente presso di sé, Heidegger ha in mente una rinnovata fenomenologia della religione (la quale tuttavia non verrà mai espressa), che liberi l'*Erlebnis* religioso nel suo fluire vitale dalle "prestruzioni" filosofico-teoretiche non originarie, dalle pseudofilosofie, dalle dottrine metafisiche, e ridiriga la teologia nel suo ambito vitale senza sviamenti teoretici, cioè nell'*Erlebnis* religioso stesso. È evidente dunque il legame di questo progetto con le radici teologiche del pensiero heideggeriano.

Da un punto di vista della filosofia della religione tutto ciò ha, infatti, un effetto dirompente, perché permette una «critica dei "concetti metafisici fondamentali"» e una rinnovata vicinanza all'esperienza vissuta. In un appunto sul frammento *Das Absolute* di Adolf Reinach, Heidegger mette in luce proprio questo punto: «Das Absolute - bestimmbar nur in der jeweiligen Erlebnissphäre - erhält innerhalb der jeweiligen Sphäre seine volle Konkretion nur in der Weise, daß es sich in einer Historizität bekundet; und dementsprechend hat die Analyse - nur in dieser sich bewegend - unausgesetzt das "Historische" als Bestimmungs- und immer anders gerichtetes und sich auswirkendes Färbungselement sowie Ursinn und Struktur gebendes Element des lebendigen Bewußtseins überhaupt zu erweisen»<sup>280</sup>. Lo stesso concetto di "assoluto", che Heidegger vede mutuato dal materiale concettuale della metafisica razionalistica, soffre del problema di avere un contenuto sbiadito e neutrale, devitalizzato e non riportante in sé le molteplici movenze delle sfere d'esperienza vissuta. Al contrario la costituzione dell'oggettualità religiosa non è impostata, come voluto da Reinach, a partire da una posizione su Dio che orienta il comportamento esperienziale verso di lui,

---

<sup>279</sup> Ivi, . 305; tr. it. 385.

<sup>280</sup> Ivi, 325; tr. it. 408.

bensi «Vielmehr gilt umgekehrt: Unser erlebnismäßiges Verhalten zu Gott - das primäre, weil in uns gnadenhaft aufquellende - ist richtunggebend für die spezifisch religiöse Konstituierung >Gottes< als eines >phänomenologischen Gegenstandes<»<sup>281</sup>. È quindi l'esperienza vissuta religiosa, specialmente quella che si raccoglie nell'esperienza profondamente personale della vita di alcuni uomini particolari, che deve essere presa in considerazione nella sua autonomia e come un'intenzionalità originaria. Tramite l'indagine di essa, può essere compreso qualcosa come la religione. «Die historische Fülle - genauer die wenigen großen Einmaligkeiten lebendiger Religion - ist zu bewerten mit den Sinn- und Erlebniselementen des religiösen Bewußtseins und nicht durch außerreligiöse und gar >wissenschaftliche< Maßstäbe. Nur so wird überhaupt das religiöse Leben in seiner Lebendigkeit erhalten und nicht durch sogenannte wissenschaftliche Weltanschauungen gefährdet»<sup>282</sup>.

L'approccio heideggeriano alla filosofia della religione non è perciò costruttivo, ma vuole arrivare alla genuina fenomenalità del fenomeno religioso, quindi è, come detto, innanzitutto distruttivo-riduttivo (nel senso di riduzione fenomenologica), ossia liberazione dai coprimenti. L'approccio costruttivo, sia esso metafisico, psicologico o epistemologico, non rende giustizia al fenomeno religioso e al suo accadimento, accedendo ad esso esternamente e rendendolo un oggetto di conoscenza. Al contrario la via fenomenologica si orienta originariamente all'*Erlebnis*, a ciò in cui la vita è colpita e in tal senso si esprime storicamente: «Gehen wir an das religiöse Leben selbst heran, echt und rein methodisch», ammonisce Heidegger, «Welche Grundschichten, Formen, Bewegtheiten ergeben sich da?»<sup>283</sup>. Il problema del sacro, accennato da Heidegger anche in rapporto al libro di Rudolph Otto *Das Heilige*, deve essere ricondotto alla sua scaturigine, ossia «als Korrelat des Aktcharakters >Glauben<, welcher selbst nur aus dem grundwesentlichen Erlebniszusammenhang des historischen Bewußtseins heraus zu deuten ist»<sup>284</sup>. In tal senso la fenomenologia si installa nel precipuo movimento e nella vitalità del mondo religioso, lasciandolo parlare e senza volerlo imbrigliare in categorie ad esso estranee, anzi «auch hat Philosophie kaum einen berechtigten Maßstab der Kritik beizubringen»<sup>285</sup>.

---

<sup>281</sup> Ivi, 324; tr. it. 407.

<sup>282</sup> Ivi, 322-3; tr. it. 405.

<sup>283</sup> Ivi, 305; tr. it. 386.

<sup>284</sup> Ibidem.

<sup>285</sup> Ivi, 323;

Il piano che condividono entrambe le esperienze, filosofica e religiosa, è l'ancoramento alla storicità, ossia un legame particolare con l'origine preteoretica della vita, quella che in termini mistici è il fondo dell'anima. L'avvicinamento fenomenologico alla vita religiosa comporta una tensione verso la comprensione della sua costituzione: «Bei dieser Konstitutionsfrage darf man sich nicht mißleiten lassen durch die Analogie mit dem Theoretischen und der Konstitution des Erkenntnisobjekts, also in dem Sinne, daß man roh und nackt lediglich nach dem religiösen Gegenstand oder Objekt fragt. Vielmehr ist rein und nicht präjudizierend bei Grundbewegtheiten und ihrer motivationalen Genesis einzusetzen: die Erfüllungen eines ganz originären >ich kann<. >Ich<?»<sup>286</sup>. La domanda aperta su questa particolare originalità dell'io, la caratterizzazione della struttura della coscienza storica e il modo in cui la vita ritorna a(l) sè, è il luogo dove si consuma la distanza da Husserl e dove la filosofia heideggeriana trova la sua forma, a partire da motivazioni che vengono dal suo cammino di vita e lo conducono verso il confronto con la "regione ontologica" della religione. Con l'avvicinarsi alla vita religiosa, infatti, la fenomenologia si fa presso alla modalità in cui viene vissuta e in cui si esprime la coscienza storica religiosa. Nell'appunto intitolato «su *Der christliche Glaube* di Schleiermacher - e sulla fenomenologia della religione in particolare», si ritrova un approfondimento fenomenologico della questione dell'io della coscienza religiosa. L'io puro è considerato come «das Urkonstitutivum, die Form der Betroffen- und Erfülltheitsmöglichkeit überhaupt»<sup>287</sup>, nella differenza dalla storicità della coscienza, che è tale solamente «immer nur in der Momenterfüllung, nie in der bloßen Reine-Ich-Reflexion»<sup>288</sup>. L'io puro, scrive Heidegger, è da intendersi come «die Möglichkeit (nicht logische, sondern berufhafte) des Historischseins eines erfüllten Bewußtseins»<sup>289</sup>, e questo essere chiamati è quella radice metafisica della coscienza già riscontrata nello *Schlußkapitel* dell'*Habilitationsschrift*. In questo appunto Heidegger indaga come la coscienza religiosa non si installi originariamente nella contrapposizione logica di soggetto e oggetto, ma riporti la soggettività ad una più profonda e ampia vocazionalità della coscienza. Analizzando fenomenologicamente la coscienza religiosa egli

---

<sup>286</sup> Ivi, 305-6; tr. it. 386.

<sup>287</sup> Ivi, 331-2; tr. it. 415.

<sup>288</sup> Ivi, 331; tr. it. 415.

<sup>289</sup> Ivi, 332; tr. it. 415.



sottolinea, perciò, la pura possibilità che è l'io puro quale trascendentale di ogni esperibilità: essa è, infatti, «die Urform der Geöffntheit für Wertvolles überhaupt», e questo perchè «Sein eigenster Urgrund ist zugleich und eigentlich ewiger Beruf und Berufung als absolutes Konstituens des Geistes und Lebens überhaupt. Auch es selbst ist von einem Anderen, nämlich *berufen*, ob geworden oder wie ist ganz sekundär (anima naturaliter religiosa)»<sup>290</sup>. L'io puro non è definibile qui per Heidegger rispetto ad un essere divenuto, non è nemmeno comprensibile essenzialmente come «das Sichselbstsetzenkönnen» o «das Nichtsanderswohergewordensein», al pari di quanto fa Schleiermacher, ma ha a che fare con la pura chiamata e vocazione. È l'essere chiamata da un Altro che determina la coscienza religiosa, e l'anima è aperta naturalmente a questa chiamata e si pone rispetto ad essa naturalmente come apertura religiosa.

Die *konstitutive Form* des irgendwie bestimmten (unvermittelten) Selbstbewußtseins umschreibt den Sinn *personaler Existenz* und baut sich ein in das Urkonstitutivum historischen Bewußtseins überhaupt. Was macht das Sinnmoment der spezifischen Einheitlichkeit, Einheit und Kontinuität personalen Bewußtseins aus? Das >Irgendwohergetroffensein< des Bewußtseins nur möglich auf Grund der wesenhaften *Wertaufgeschlossenheit* und *primären Sinn-Liebe* des personal Existenten. Treffbar kann nur sein nicht ein leeres Blatt, ein ausgehöhltes Ich, ein punktuelles Selbst, sondern nur erfülltes und nach Erfüllung wesenhaft verlangendes personales Sein, das eine solche Struktur hat, die ihm das Erfülltsein von bestimmten Lebensweltgütern und im Erfülltsein das Weiterwachsen und Erfülltwerden ermöglicht [...].

Es muß vielmehr das Urverhältnis als von Seele zu absolutem Geist und umgekehrt schwingend gedeutet werden, so zwar, daß es eine Struktur aufweist, in der die Möglichkeiten (der Struktur nach) für Erfüllungen der mannigfaltigsten Art angelegt sind.<sup>291</sup>

La sottolineatura della personalità si oppone per Heidegger ad una considerazione che intenda e concettualizzi il vissuto religioso in termini teoretici e indirizzati dalla realtà naturale. Questa è la critica alla concezione schleiermacheriana dell'*Abhängig-fühlen* quale essenza della fede cristiana, concetto ripreso anche da Reinach che ne fa il paradigma fondamentale del vissuto religioso. Heidegger appunta che «(>Abhängig-fühlen< grenzt schon zu sehr an theoretische Objektivierung, an ein aus sich selbst Herausgehen und ein Feststellen einer Beziehung dieses objektivierten Selbst zu einem anderen.) >Schlechthinnige Abhängigkeit<: dieser Deutungssinn ist zu roh, er

---

<sup>290</sup> Ivi, 332.

<sup>291</sup> Ivi, 331; tr. it. 414.

objektiviert zu sehr in einer seinstheoretischen - spezifisch die Naturrealität betreffenden - Richtung»<sup>292</sup>. La critica di Heidegger su questo punto, che poi giungerà ad una radicale messa in questione della tradizionale concezione biblica dell'uomo, adombra un più vasto interrogare della creaturalità dell'uomo quale essente religioso. Essa si situa così sulla scia della critica al concetto di assoluto.

Si comprende dunque che il tentativo di Heidegger vuole mettere capo ad una propria interpretazione del rapporto di filosofia e religione, la quale è differente da quella dei suoi contemporanei e che, ad esempio, porterà Heidegger ad un ampio confronto in *Fenomenologia della vita religiosa* con Troeltsch.

Unitamente agli studi per una fenomenologia della religione che si confronti con approcci moderni e a lui contemporanei, Heidegger svolge anche un approfondimento della mistica medioevale, verso cui è mosso da motivazioni fattizie date nel suo cammino biografico, ma ugualmente da motivazioni date dalla cosa stessa, la coscienza religiosa. Nella mistica, infatti, viene vissuto un rapporto con Dio che matura un compimento della vita vicino alla sua sfera originaria e ha un'autenticità che secondo Heidegger era totalmente coperta dalla scolastica. L'avvicinamento fenomenologico alla mistica si pone in linea con l'approfondimento esistenziale di Heidegger. Gli appunti sulla mistica di Eckhart risalgono agli anni 1916-1917 e aprono la via ad una problematizzazione radicale della visione scolastica, già messa in crisi dalla scelta per la via moderna di Scoto e da tutte le pregresse frequentazioni letterarie riassunte nel curriculum del 1922. Durante la guerra sul fronte francese il Privatdozent Heidegger leggeva tra gli altri Bernardo e Teresa d'Avila, incarnando l'assunto per cui « Religion soll wie eine heilige Musik alles Tun des Lebens begleiten»<sup>293</sup>.

L'avvicinamento a Meister Eckhart e poi la genesi della situazione storica della mistica medioevale condussero Heidegger a Lutero, che in questi frammenti già campeggia come figura preponderante per la religiosità heideggeriana, ancora tuttavia vissuta sotto un certo cattolicesimo, in un estremo tentativo di rinnovamento di esso. La modalità di tale rinnovamento, che consisteva in un ritorno all'origine vitale e dunque pre-teoretica e di fatto storica delle categorie logiche scolastiche, lo porterà non solamente a una mutata concezione della fatticità della vita ma anche idealmente vicino a Lutero. In

---

<sup>292</sup> Ibidem.

<sup>293</sup> Ivi, 322; tr. it. 404.

questo incontro si cementificò una rottura e quasi un rivolgimento, che già aveva i suoi prodromi nel cammino di liberazione svolto dal giovane Heidegger.

La mistica si collocava per Heidegger in un arco storico tracciato dal protocristianesimo alla Chiesa a lui contemporanea. Il cammino a ritroso verso le origini del cristianesimo che Heidegger svolse in questi anni lo aveva portato dal contemporaneo Troeltsch, di cui aveva seguito una lezione a Berlino durante la guerra, per passare a Schleiermacher e Dilthey, giungere alla mistica medioevale, per arrivare all'*Urchristentum* di Agostino e Paolo. La mistica prima e Lutero poi spiccano come figure centrali di questo cammino poiché occupano una posizione mediana, in secondo luogo perché nel medioevo e in particolare in Lutero emerge per Heidegger la vera religiosità cristiana, scevra da ogni infiltrazione filosofico-greca. Fu Lutero, infatti, a situare il centro della esperienza fattizia della vita religiosa nella sola fede, quindi nel sé, giungendo ad un'interpretazione autentica e assolutamente originaria dell'esperienza religiosa.

Tra i fenomeni presenti nel mondo religioso mistico si farà riferimento soprattutto ad un fenomeno determinato, il distacco (*Abgeschiedenheit*), che insieme ad altri quali ad esempio quello dell'asceti, della costituzione dell'oggetto Dio nella preghiera, del silenzio, dell'amore di Dio, è accennato negli abbozzi di Heidegger. Questo fenomeno ha una proprio compimento storico che si riferisce al suo contenuto in maniera non teoretica, ma al contrario vive il rapporto con il divino nel completo abbandono (*Gelassenheit*) ad esso e nell'unione amorevole con esso. Tramite la comprensione fenomenologica della vita fattizia mistica, del modo in cui hanno formato e attuato personalmente il sacro, Heidegger cerca, perciò, di tornare alla comprensione fattizia dell'*Erlebnis* religioso, andando a liberarlo dalle prestruzioni teoretizzanti con cui gli stessi mistici e, in misura maggiore, i sistemi concettuali scolastici sono andati a coprirlo. La fenomenologia heideggeriana si orienta, dunque, a quella tradizione scolastica da cui Heidegger proviene e che qui radicalmente criticherà: l'*Abgeschiedenheit* "cattolica" eckhartiana viene fatta giocare contro l'aristotelismo scolastico-tomista.

L'accesso alla mistica avviene attraverso l'indicazione di un concetto preliminare di essa, nel quale si distingue l'indagine dell'*Erlebnis* dalla teoria del vissuto religioso (*Erlebten*) e dalla teoria del vivere stesso (*Erlebens*), arrivando all'ambito della conduzione conforme al vissuto del vissuto (*erlebnismäßige Führung des Erlebens*),

che si connette all'*Erlebnis* religioso, ma che è originaria e cioè preteoretica. Questo permette di considerare le forme di essa, quali l'ascesi, e notare una particolarità della religiosità mistica: che «die religiöse Welt sich konzentriert auf die Bewegtheit des spezifischen Erlebens des sich abscheidenden Gottfindens»<sup>294</sup>. Heidegger si confronta con il problema dell'irrazionale, sottolineando ancora la preteoreticità dell'esperienza vissuta religiosa, come emerge anche dall'appunto sull'irrazionalità in Meister Eckhart. Nel pensiero del frate domenicano, in un cammino a ritroso di annullamento delle immagini teoriche di ego e di Dio, si giunge all'origine pienamente vitale, che è «Die Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, die uneingedämmte Lebendigkeit der Hingabe an das Heilige, Göttliche»<sup>295</sup>, in cui non vi sono nemmeno più soggetto e oggetto, bensì vi è «Ausschaltung jeder Veränderung, Vielheit, Zeit. Absolutheit von Objekt und Subjekt im Sinne radikaler Einheit und als solche Einheit *beide ~ ich bin es, und es ist ich*. Daher die Namenlosigkeit von Gott und Seelengrund»<sup>296</sup>. Il distacco quale condotta dell'Erlebnis mistico tale da trovare la sua motivazione originaria nel religioso, è «kein theoretisches Nicht-Sehen, sondern emotionales, in seiner Urform eben religiös»<sup>297</sup>, sintomo di una scaturigine rispetto a cui il teoretico è secondo. Davanti a questa purezza del vissuto e al cammino a ritroso, anch'esso da non considerare come processo teorico, lo stesso Meister Eckhart cerca di concepirlo in termini razionali, finendo in una psicologia e in una teoria della conoscenza.

Il ritorno all'originaria comprensione dell'esperienza vissuta è per Heidegger da leggere come risposta alla scolastica, il cui privilegio del teorico seguiva la traccia della metafisica greca, di cui Heidegger accenna una breve distruzione genealogica. Trattando il tema dell'apriori religioso di derivazione windelbandiana, Heidegger spende parole di fuoco verso il cattolicesimo, di cui accusa la componente illiberale che uccide il vissuto religioso originario, a causa dei filtri teoretici e culturali con cui lo castra. In un tale sistema è insito a priori «daß der zu erlebende Wertgehalt der Religion als solcher, ihre inhaltliche Sinnsphäre erst durch ein verwickeltes, unorganisches, theoretisch völlig ungeklärtes, dogmatisches Gehege von Sätzen und Beweisgängen hindurch muß, um schließlich als kirchenrechtliche Satzung mit Polizeigewalt das

---

<sup>294</sup> Ivi, 304.

<sup>295</sup> Ivi, 315; tr. it. 397.

<sup>296</sup> Ivi, 398.

<sup>297</sup> Ivi, 308.

Subjekt zu überwältigen und dunkel zu belasten und zu erdrücken»<sup>298</sup>. Le radici di questo atteggiamento sono per Heidegger da vedere nella storia del teoretico, che ha occluso il riferimento rispetto all'Erlebnis originario nella sua caratteristica precipua, lo storico, a causa di infiltrazioni metafisiche greco-aristoteliche.

Es liegt bereits in der stark naturwissenschaftlichen, naturalistisch theoretischen Seinsmetaphysik des Aristoteles und seiner radikalen Ausschaltung und Verkennung des Wertproblems bei Plato, die sich in der mittelalterlichen Scholastik erneuerte, das Überwiegen des Theoretischen angelegt, so daß die Scholastik innerhalb der Totalität der mittelalterlich christlichen Erlebniswelt gerade die Unmittelbarkeit religiösen Lebens stark gefährdete und über Theologie und Dogmen die Religion vergaß. Und schon in der Frühzeit des Christentums übten diese einen theoretisierenden, dogmatisierenden Einfluß auf die kirchenrechtlichen Institutionen und Satzungen aus. Als elementare Gegenbewegung ist eine Erscheinung wie die Mystik aufzufassen<sup>299</sup>

Importante notare la contrapposizione di Platone e Aristotele, con la preferenza rivolta al primo, in cui si nota probabilmente la preponderanza dell'influsso della mistica, che proprio a Platone si rifaceva. Con l'affermarsi dell'interesse di Lutero avvenne un fatto particolare: si verificò che Heidegger da una parte si avvicinò alla posizione di Lutero e poi protestante, originariamente diffidente verso la mistica e un metodo di puro ritorno al fondo dell'anima, mentre contro lo stesso Lutero, che con Aristotele non andava d'accordo specialmente nella sua dottrina metafisica, riprese la filosofia dello Stagirita e soprattutto la teoria del movimento, che si accordava con l'approfondimento del carattere storico della vita fattizia nella sua molteplicità.

Il passaggio a Lutero e alla fede come fiducia, nuovo *Erlebnis* religioso, viene riletto da Heidegger alla luce del *Durchbruch* dell'*Erlebnis* dei mistici, che pur rimanendo soggetti alla coscienza culturale del loro tempo, la scolastica, scoprirono una nuova sfera, anche se non seppero dominarla. «Die Auflockerung innerhalb der Subjektsphäre», la «Entstehung eines neuen Motivationszusammenhangs im erlebenden Subjekt», «Zentralbegriff: “Abgeschiedenheit”. Steigerung der inneren Lebendigkeit»<sup>300</sup>, indicano un progressivo ritorno e ricentrimento della vita nella “soggettività”. Nel fondo preteoretico dell'anima si accresce l'esperienza fattizia della

---

<sup>298</sup> Ivi, 313; tr. it. 395.

<sup>299</sup> Ivi, 314-313; tr. it. 395.

<sup>300</sup> Ivi, p 314; tr. it. 396.

vita nel suo abbandono e dedizione (*Gelassenheit und Hingabe*) all'Assoluto e nel distacco dalle significatività mondane, e si apre così la possibilità per l'espressione di un nuovo genuino *Erlebnis* religioso fondato nella mondo del sé: «Das Motiv der Mystik in der absoluten Geschichte als Vorbereitung der *fides*. Durch Abgeschiedenheit Realisierung der *humilitas*. Die Mystik gab Luther "eine Welt der inneren Erfahrungen und wies ihn auch den methodischen Weg, sie zu gewinnen und zu steigern. Darum konnte auch auf die Dauer das Motiv der *Humilitas* nicht allein hemmend auf die frohe, sichere Entfaltung der *Fiducia* einwirken. Die *Humilitas*, die *Tribulatio* wird selbst zum Ausdruck der persönlichen Heilsgewißheit"»<sup>301</sup>. Ecco che Heidegger compie l'ultimo passo verso Lutero, la cui presenza si innesta su quella della mistica sia a livello di vita personale che dello spirito, come appare nell'epistolario con la moglie: «Die Zeiten der Verlassenheit u. scheinbaren Gottferne sind echtgelebte nur, wenn sie solche sind der vertrauenden Gelassenheit - das ist der starken Gott-sicheren Meisterung des Lebens. Seit ich Luthers Römerbriefkommentar gelesen, ist mir vieles vordem Quälende u. Dunkle hell Befreiend geworden - ich verstehe das Mittelalter u. die Entwicklung der christl. Religiosität ganz neu»<sup>302</sup>. Lutero va dunque a riscrivere il rapporto tra filosofia, esperienza religiosa e teologia, in una maniera così originale che Heidegger nell'appunto su «Fede e Sapere» la mette in relazione indiretta anche il cristianesimo delle origini<sup>303</sup>. Nel medesimo luogo viene sottolineato come la fede luterana sia diversamente fondata da quella cattolica, in cui prevale il riferimento teoretico al contrario della esperienza vitale. Heidegger esplicita: «Glauben und Glaube sind im Protestantismus und Katholizismus *grundverschieden*. Noetisch und noematisch auseinanderfallende Erlebnisse. In Luther bricht eine - auch bei den Mystikern nicht antreffbare - *originale* Form von Religiosität auf. Das *>Für-wahr-Halten<* des katholischen Glaubens ist ganz anders fundiert als die *fiducia* der Reformatoren»<sup>304</sup>. La differenza tra una conoscenza che fa di Dio un oggetto universale della teoria e un atteggiamento che vive il divino nell'interiorità della personalità singolare era stata già sottolineata da Heidegger chiaramente commentando Schleiermacher, allorché questi si

<sup>301</sup> Ivi, 309; tr. it. 389. Per la citazione interna: *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*, a cura di J. Ficker, vol. I: *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516*, Diederichs, Leipzig 1908, LXXXIII.

<sup>302</sup> M. Heidegger, »*Mein Liebes Seelchen*«, 100.

<sup>303</sup> «Qualitativ wieder anders liegen die religiösen Sinnzusammenhänge im Urchristentum. Die verschiedenartig motivierte Entwicklung der Theologie und deren Verhältnis zum Glauben». GA 60, 310; tr. it. 392.

<sup>304</sup> Ivi, 310; tr. it. 391.

contrapponeva nel secondo dei discorsi *Sulla religione* alla scienza dell'essere e della natura: «Das Wesen der Religion wird ohne Gemeinschaft mit diesem Wissen, auch wenn es bis zu Gott als höchstem Ordner der Seinsgesetzlichkeit aufsteigt, wahrgenommen. „Denn das Maaß des Wissens ist nicht das Maaß der Frömmigkeit“ (Maß, d. i. Wertkriterium). Gott in die Sphäre des Wissens gestellt als Grund des Erkennens und Erkannten ist nicht dasselbe wie des Frommen Art, Gott zu haben und um ihn zu wissen»<sup>305</sup>. Nell'appunto su «Fede e sapere» Heidegger accenna all'ipotesi che sorreggerà il percorso successivo del suo rapporto con la teologia. Auspica infatti, con tratti che radicalmente ritorneranno anni dopo nella conferenza *Fenomenologia e teologia*, una separazione di teologia e religiosità, legando la teologia da una parte alla fede in quanto *Glaubenswissenschaft*, dall'altra in tal modo anche alla filosofia quale *Urwissenschaft*.

Das Problem bewegt sich in einer falschen einseitig *erkenntnismäßig* orientierten Sphäre und ist so überhaupt kein echtes Problem, sofern man einmal das originäre Ursprungsproblem der Erlebniswelten gesehen hat. (Ein gewisser echter Kern von Berechtigung, der noch längst nicht rein herausgearbeitet ist und es nur kann aufgrund des Obigen, steckt in dem Problem Theologie als >Glaubenswissenschaft< gegenüber den anderen Wissenschaften.) Scharf zu trennen: das Problem der Theologie und das der Religiosität. Bei der Theologie ist zu beachten ihre ständige Abhängigkeit von Philosophie und der Lage des jeweiligen theoretischen Bewußtseins überhaupt. Die Theologie hat bis jetzt keine originäre theoretische Grundhaltung der Ursprünglichkeit ihres Gegenstandes entsprechend gefunden.

L'atteggiamento fondamentale della teologia è quello richiamato da Lutero, una *theologia crucis* fondata sull'assoluta *Selbstständigkeit* della religione nell'*Erlebnis* religioso, verso cui la filosofia heideggeriana puntava a indirizzare e codirigere la teologia, distrutta ogni infiltrazione della metafisica greca.

Il retroterra spirituale mistico in cui emerge la figura di Lutero non viene indagato da Heidegger solo attraverso il pensiero di Eckhart, ma si rivela essenziale anche il riferimento a Bernardo di Clairvaux e al concetto di *experientia*. «“Hodie legimus in libro experientiae”», cita Heidegger dal Sermoni sul Cantico dei cantici, e traduce spiegando: «Heute wollen wir uns im Felde persönlicher Erfahrung auffassend (beschreibend) bewegen. Zurückwendung auf die eigene Erlebnissphäre und aufhorchen

---

<sup>305</sup> Ivi, 320, tr. it. 402.

auf die Kundgabe des eigenen Bewußtseins. Ausgeprägtes, eigen formuliertes Bewußtsein vom ausschließlichen Prinzipalwert und recht religiöser Eigenerfahrung»<sup>306</sup>. Il termine esperienza è riportato nella traduzione interpretante di Heidegger al concetto di esperienza personale, teso a mostrare l'autenticità del fare esperienza espresso da Bernardo, il quale parla dell'interiorità dell'essere-colpiti in profondità dal proprio vissuto. È dunque nella vita del sé, nella sua esperienza storica, che bisogna osservare. L'esperienza religiosa è una tale esperienza, che attinge al proprio della propria coscienza e permette una descrizione personale, l'unica genuina. È, dice Heidegger, una *Grunderfahrung*, di cui solamente chi ha avuto esperienza ha reale sapere, che non si può «durch Beschreibung übertragbar und hervorzuwecken (“Est fons signatus, cui non communicat alienus”)». Lo stesso esperire è costitutivo nell'esperienza, si vive nell'esperienza vissuta, il che significa una particolare autossistenza (*Eigenbeständigkeit*) e originarietà dell'esperienza religiosa, in altre parole: «Die Konstituierung des noetischen religiösen Erlebniszusammenhangs ist eine >historische< (qui bibit, ad hunc sitiati)»<sup>307</sup>. Unitamente a questo e rifacendosi ad un'altra mistica, Teresa d'Avila, Heidegger afferma un'ulteriore caratteristica dell'esperienza religiosa: essa intona religiosamente tutta la vita, che viene ripresa nel castello interiore dell'anima. La totalità della vita religiosa ha dunque un'unitarietà spirituale che non si riduce ai suoi momenti, ma le sue stanze devono essere visitate alla luce della totalità del castello.

La via della mistica per Heidegger si snodava da Eckhart, a Bernardo e Teresa, per arrivare alla svolta del 1919 con Lutero. Per delineare questo passaggio si può considerare la modalità con cui Heidegger considera il proprio del vissuto mistico, ossia la modalità in cui esso esprime la vitalità della vita religiosa nell'abbandono della deflezione categoriale scolastica e abbandono al rapporto vitale con il contenuto dell'amore divino. I fenomeni di *Gelassenheit*, *Hingabe* e *Abgeschiedenheit* assumono in un primo momento la priorità e ciò testimonia la vicinanza di Heidegger al paradigma eckhartiano, per il quale la devozione verso Dio e la sottomissione a Lui nella *humilitas* portava a un cammino verso la unione mistica di entrambi, simile con simile: «Entsprechend dem Grundsatz, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde,

---

<sup>306</sup> Ivi, 334 tr. it. 418.

<sup>307</sup> Ibidem.



Gleiches *für* Gleiches nur gegenständlich werde, entwickelt sich die Theorie des Subjekts, der Seele»<sup>308</sup>. L'unità dell'anima con l'Assoluto è per il mistico vissuta nell'*Hingabe*<sup>309</sup>, relazione non teoretica, bensì atteggiamento di passivo donarsi e immergersi pre-teoretico nello spirito in cui è l'Assoluto. Il ritorno a questo originario piano richiede un percorso di distruzione che passi attraverso le rappresentazioni dell'egoità e della divinità, per arrivare, superati psicologia e metafisica, alla scaturigine spirituale dell'anima, in cui l'intuizione dell'assoluto è pura, ossia realmente vitale. In essa non vi è più nemmeno un io amante, che incorrerebbe per il mistico nel peccato mortale dell'*amor sui*, e un Dio cosale amato, bensì è amore, si dà amore. «Nicht das Noch-nicht-Bestimmbare und Noch-nicht-Bestimmte, sondern das wesentlich überhaupt Bestimmungslose als solches ist Urgegenstand, Absolutes»<sup>310</sup>, scrive Heidegger, avvicinando idealmente qui quell'Ur-etwas quale «*Erlebbares überhaupt*»<sup>311</sup> del Kriegsnotsemester. L'unione mistica si compie dunque nell'amore<sup>312</sup>, che non è più tuttavia rappresentato e in questo coperto, bensì si vive: si vive l'unità tra il sé personale e il sé assoluto che è Dio, un *Deus absconditus* e refrattario a una rappresentazione idolatrica. In questa unità essenziale sparisce ogni alterità, si rifiuta perfino la credenza e l'alterità di Dio - financo il Dio biblico -, si distrugge il Dio del pensiero che varrebbe solo in quanto pensato, e resta ed emerge ciò che è *Geist* e il fenomeno della beatitudine. Dio come l'oggetto della storia delle religioni scompare e si mostra lo spirito di Dio nell'anima, per cui spirito conosce e ama spirito. L'*humilitas*, che nel distacco dall'io psicologico e dai suoi contenuti fa spazio alla presenza di Dio, che è l'io più vero e profondo, crea il vuoto e fa entrare Dio, che come l'acqua non può fare a meno di colmarlo. Nell'*Abgeschiedenheit* si esperisce l'io vero, spirituale che è rapporto

<sup>308</sup> Ivi, 316; tr. it. 398.

<sup>309</sup> Il concetto di *Hingabe* ricopre un ruolo importante anche nello sviluppo delle categorie heideggeriane. Egli lo ritrova nel libro di Lask *Logik der Philosophie* per indicare l'esperienza immediata del significato, equivalente della husserliana intuizione categoriale. Heidegger usa il termine *Hingabe* già nella *Habilitationsschrift* - «*die absolute Hingabe und temperamentvolle Versenkung in den überlieferten Erkenntnisstoff*» (GA 1, 198) des Denktypus des mittelalterlichen Menschen.

<sup>310</sup> GA 60, 316.

<sup>311</sup> «*Erlebbares überhaupt*». Die in dem Etwas überhaupt gelegene Indifferenz gegen jede genuine Welthaftigkeit und im besonderen gegen jede bestimmte Objektartigkeit ist in keiner Weise identisch mit Entleertheit oder gar mit der höchsten Stufe dieser, der sublimsten Theoretisierung. Es besagt nicht absolute Unterbrochenheit des Lebensbezuges, keine Entspannung des Entlebens, keine theoretische Fest- und Kaltgestelltheit eines Erlebbaren. Es ist vielmehr der Index für die höchste Potentialität des Lebens. GA 57/58, 150.

<sup>312</sup> «Dabei wird es auch fraglich, ob eben mit bloßem Schauen Gottes als der >positiven< Seite der Abgeschiedenheit das Echte getroffen ist und nicht die Form der Einigung eine andere ist. >Liebe<» GA 60, 308.

intenzionale tra anima e Dio inscindibilmente uniti, nel reciproco movimento eterno di uno verso l'altro.

Si tratta perciò di rompere, distruggere lo psichico, il che avviene nel momento dell'estrema *Zerrissenheit*. Hegel, che aveva studiato a fondo il pensiero di Eckhart e aveva un profondo retroterra teologico, pone nell'estrema negazione della sostanza la scaturigine della soggettività spirituale, nell'esperienza dell'amore più forte e doloroso, il tradimento: «die Nacht, worin die Substanz verraten ward und sich zum Subjekte machte»<sup>313</sup>. Questa crisi lascia emergere l'immortale resto spirituale che può rimanere presso il negativo, il quale permette di ricondurre tutto dentro l'unità suprema e eterna dello Spirito. La similitudine di anima e Dio riposa tranquilla e indissolubile in questa unione, dimenticando l'angoscia del distacco.

Su questo punto si distaccò la *fides* di Lutero, centrando il rapporto con Dio nella dissimilitudine, impostando la salvezza nella persistenza della provenienza *extra nos* di essa, mai riconducibile totalmente all'unità piena interna e facendo assurgere l'*Anfechtung*, la tribolazione, a luogo del divino e dell'incontro della vita con se stessa. Heidegger su questo punto nel 1919 virò dal cattolico Meister Eckhart al protestante Lutero, reputando che questo secondo giustificasse maggiormente la fatticità della vita, nella sua persistente, aperta e inquieta motilità. Parallelamente a questo spostamento nella tendenza del pensiero si verificò la prima e profonda crisi nel matrimonio di Heidegger, di cui si ritrovano le tracce sempre nell'epistolario. Nel giugno del 1918 Heidegger indirizzava alla moglie per il suo compleanno una poesia in prosa intitolata «Im >Du< zu Gott» in cui descriveva il suo cammino nella scienza verso una *Zuständlichkeit* che nonostante i propri sforzi era incapace del suo vero sé, fino all'incontro con lei. «Zuständlichkeit wurde gebrochen durch Ursprünglichkeit [...] Das "Du" Deiner liebenden Seele traf mich. Das Erlebnis des Getroffenseins war der Anfang des Aufbruchs meines eigensten Selbst. Das unmittelbar, brückenlose "Dir"-Gehören gab mich mir selbst in Besitz»<sup>314</sup>. Solamente questo incontro, scrive Heidegger, permette all'intera esperienza di orientarsi diversamente, scaturendo dall'origine e

---

<sup>313</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994, S. 514; tr. it, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, 929. «La notte in cui la sostanza fu tradita e si fece soggetto».

<sup>314</sup> GA 81, 15.

provocando una *Umwendung* imperniantesi nel centro della coscienza, *das Religiöse*, e permettendo la nascita di un uomo nuovo.

Die Grunderfahrung lebendiger Liebe und wahrhaften Vertrauens brachte mein Sein zur Entfaltung und Steigerung. [...] Die Wellen des Erlebens, aus dem gefundenen lebendigen Ich aufquellend, tragen mich jetzt in Lebendigkeit zu der Urwirklichkeit Gottes, deren Gestaltung und wachstum zu Lehen ist bei der Ungehemmtheit meiner innersten historischen Seinskraft. Dieses lebendige *Sein*, der Urbegriff all der Abgelöstheiten, die Philosophen kennen wollen, ist seinem innersten Wesen nach *vertrauender Glaube*, dessen Wirkungskräfte mir lebendig wurden in der stillen Nähe Deiner liebenden Seele<sup>315</sup>.

La scoperta del vero sé e di Dio attraverso l'incontro con il "tu" venne abbandonata per un'esperienza che Heidegger considerò più originaria, la preoccupazione per il proprio sé, l'angoscia che apre l'essere-per-la-morte. Elfriede lascerà questa lettera nella cassa consegnata alla nipote scrivendo sul retro: «Modell für all seine Liebesbriefe an die vielen "Geliebten"»<sup>316</sup>.

Il passaggio di Heidegger da una concezione mistica a una più vicina a Lutero segue un approfondimento del concetto di fede luterano, maturato nel confronto con Paolo e Agostino e interpretato nella sua personalissima esperienza. Caratteristica fondante dell'esperienza fattizia del cristiano è per Lutero l'incertezza, l'intrascendibile storicità e peccaminosità dell'agire umano, che non è mai espungibile dall'esperienza del credente. In tal senso la fede è vissuta nella veglia e nella sobrietà, che permette di mantenersi nel rapporto con Dio, e non più in uno sprofondamento mistico nell'amore<sup>317</sup>.

---

<sup>315</sup> Ivi, 16-7.

<sup>316</sup> M. Heidegger, *Mein Liebes Seelchen*, 316. Nell'epistolario circa il fatto del tradimento di Elfriede da cui nascerà il secondo figlio Hermann (Vgl. 382) si trova traccia nella lettera del 1.9.1919 da Costanza, in cui di esso Heidegger prende atto e rinnova il proprio amore e fiducia verso la moglie («Ich vertraue Dir u. Deiner Liebe mit der eigenen Gewißheit, die meine eigene Liebe zu Dir hat - wenn ich auch nicht verstehe - u. nicht ergründe, aus welcher Quelle Deine Liebe sich nährt» [Ivi. 98]). Nelle lettere successive Heidegger afferma la autenticità (Echtheit) del loro matrimonio: «ich sehe immer wieder deutlich - woran ich immer mehr fest glaube u. vertraue - daß unsere Ehe etwas ganz Reiches u. Starkes bedeutet wenn auch vielleicht die Liebe fehlt, von der ich mir allerdings keine rechte Vorstellung machen kann» (Ivi. 104).

<sup>317</sup> In termini teologici si può dire che il passaggio a Lutero comporta uno spostamento dal vangelo di Giovanni a quello di Paolo.

### 3 La riforma di Lutero

Tre sono i caratteri del gesto di Lutero che si possono evidenziare, e che compongono le tre sfaccettature della medesima totalità di senso: il lato antropologico, quello teologico e quello filosofico. La costante che li accomuna è la tendenza a distinguere e aporeticamente mantenere uniti due piani, uno autentico e originario ed uno decaduto, al fine di giustificare l'inappropriabilità e contemporaneamente la possibile appropriazione nell'istante di vita religiosa e grazia divina. Questo comporta un'incurvatura della relazione naturale tra Dio e l'uomo, verso un'interpretazione – un'ermeneutica appunto – dell'intelletto naturale come circolare e ultimamente fallibile, ossia tendente al decadimento e alla superbia, che renda possibile nella fede un'apertura timorosa ed effettiva all'opera di Dio. Questa interpretazione della radicale finitezza dell'uomo, che in termini heideggeriani è storicità o temporalità (*Zeitlichkeit*), riconfigura il concetto di uomo, il concetto di teologia e in ultimo quello di filosofia. Tale riforma di Lutero ha il suo baricentro nell'interpretazione teologica di Agostino e Paolo, maturando in questo alveo intuizioni che hanno radici antropologiche, psicologiche, politiche, filosofiche, etiche e gnoseologiche.

Secondo una prospettiva antropologica, è riscontrabile un particolare modo di analizzare la fede che si pone sul confine di due contrapposizioni: quella tra *opus proprium Dei* e *opus alienum Dei* e quella tra *homo novus* e *homo vetus*. Lutero individua la finitezza della condizione dell'uomo nella sua postura inevitabilmente scorretta di fronte alla realtà, e questo a causa di un intelletto naturale il quale non può che volere e cercare di conoscere ciò che reputa bene, ma si rivela essere male, e che si glorifica ed insuperbisce nel falso. L'uomo per Lutero è naturalmente decadente e peccatore, ossia la tendenza della ratio puramente umana e carnale quando cerca di innalzarsi con i propri mezzi fino a Dio, rovina ineluttabilmente su se stessa. Tale motilità propria dell'uomo si mostra nelle sue opere e nel suo proprio essere, dacché le prime sono inefficaci e lo conducono a sventura mentre l'essere dell'uomo scopre la propria carne trapassata totalmente dalla morte. Opposti a questi due modi, che contano sulla forza dell'uomo e sul suo volere speculativo di verità, si danno mediante la fede,

paradossalmente in una contemporaneità, due modi autentici dell'esistenza umana: l'opera propria di Dio e il nuovo uomo interiore e spirituale. L'opera estranea o aliena è l'opera propria di Dio che agisce nella fede del credente tutto realizzando, ed ha il suo paradigma nella croce di Cristo, vera opera divina. In essa si mostra l'essenza di Dio che si nasconde alla conoscenza dei sapienti e così facendo giustifica l'uomo e lo porta a salvezza. La fede, che è fede nella croce di Cristo, rinnova l'uomo e rende possibile quella strana – ed estranea al mondo – *simultaneità* dell'uomo cristiano: uomo vecchio carnale e uomo nuovo nello spirito. La fede in Cristo spinge l'uomo a compiere le sue opere, dice Lutero, ed è per questo che «colui che non è ancora distrutto, ridotto a nulla per mezzo della croce, e della passione, attribuisce opere e sapienza a se stesso anziché a Dio, e così abusa dei doni di Dio e li contamina»<sup>318</sup>. Al contrario «colui che è stato annientato dalle sofferenze non opera egli stesso, ma sa che Dio opera in lui e compie ogni cosa [...]. Sa che gli basta di soffrire e di venire distrutto dalla croce, per essere maggiormente annientato. È ciò che Cristo dice in Giovanni III; “Bisogna che rinasciate di nuovo”. Se bisogna rinascere, bisogna prima morire ed essere innalzati col Figlio dell'uomo, Morire, dico, è sentire la morte presente»<sup>319</sup>. L'essere interiore dell'uomo è quell'intimo e salvifico “contemporaneamente” che ogni attimo sperimenta la morte della propria gloria e si apre timorosamente al dono della grazia. Esso non è opera di quella capacità conoscitiva che naturalmente, ossia a partire dalla natura esteriore, afferra Dio nelle categorie dell'intelletto e della teologia, ma ha il suo fondamento assoluto, estraneo e contemporaneo in quell'apertura timorosa della fede. Il cristiano crede paolinamente nelle *invisibilia*, e nella distruzione di ogni vanagloriosa analogia tra le cose e Dio, diventando così il luogo spirituale dell'amore di Dio, il quale «vivendo nell'uomo ama i peccatori, i malvagi, gli stolti, gli infermi in modo tale da renderli giusti, buoni, saggi, forti»<sup>320</sup>.

Si capisce dunque, ed ecco il secondo carattere, come ad un livello teologico Lutero “afferma” una «teologia della croce», il che suona come un ossimoro. Essa, infatti, si fonda su quell'opera che non trova fondamento nell'intelletto naturale, si mostra la natura del Dio che viene ad innalzare gli umili e a detronizzare i potenti. Nella croce di

---

<sup>318</sup> Ivi, 200.

<sup>319</sup> *Ibidem*.

<sup>320</sup> Ivi, 203.

Cristo, vero rivolgimento nella storia della verità, Dio si mostra nella finitezza e lì si nasconde, per confondere coloro che cercano di possederlo nelle abitudini della legge, nella logica naturale della filosofia e nella potenza mondana. La teologia, dunque, perde il ruolo di glorificazione sistematico-speculativa su Dio, di scala analogica verso il sommo ente, ed assume quello di sapere pratico della fede nella croce. In essa, infatti, si ha una reale conoscenza di Dio, riconoscendolo in ciò che effettivamente è ossia ciò che è niente, povero e indigente. E in tal modo si rimane fedeli all'accesso metodologico dell'opera propria di Dio, che è l'apertura estraniante – aliena – alla finitezza storica dell'uomo fedele alla finitezza della croce.

Il terzo carattere è quello filosofico, ricostruibile dai primi due. La teologia della croce, infatti, assegna un nuovo cammino alla filosofia. Da Aristotele in poi la ricerca filosofica aveva seguito l'osservazione naturale giungendo così a indagare Dio come l'ente sommo e la giustificazione dell'uomo nella virtù dell'*habitus* del saggio. È Lutero stesso, e particolarmente il giovane Lutero, che invece mette in atto un programma di distruzione della tradizione filosofica che giunga sino ad un'interpretazione diversa di Aristotele, Lutero accenna anche a un senso tedesco di Aristotele, ossia il significato effettivo e spirituale coperto dall'interpretazione scolastica medievale. Una teologia siffatta funge da campo problematico per la filosofia e per l'intelletto naturale: essa, infatti, nella sua paradossale ed essenziale inappropriabilità, ricurva l'ontologia tutta immergendovi il nucleo incandescente della croce, mostrando così l'essenziale paradossalità dell'esperienza effettiva. Una tale riconfigurazione di compiti avviene a causa dell'esigenza essenziale di pensare la stessa fede e la teologia come estranee, ossia inappropriabili alla vanagloria umana e dunque in ogni momento possibilità salvifiche autentiche. La teologia della croce, conoscenza e relazione effettiva con Dio, riconduce dunque al dono espropriante, rinnovante e vivificante della grazia nella fede il solo legame con la trascendenza, e riconduce così il campo della filosofia al mondo intramondano. La filosofia assume un ruolo pratico, rifugge la conoscenza *per causas* e si limita a fornire categorie logiche alle altre scienze. Si rende infatti necessaria per Lutero una distruzione di Aristotele e l'istituzione di una nuova filosofia che sia realmente cristiana. Solo questa è la via possibile che il riformatore individua per aprire uno spazio ad un *intellectus fidei* che si opponga all'intelletto naturale, ossia per una

fede sia intesa come novità estranea, aliena. Perciò la teologia scolastica, che adopera una filosofia naturale, è ritenuta da distruggere e far rinascere alla vita vera della fede. Tale distruzione di ogni sicurezza e categoria meramente umana è, in ultimo, il compito della filosofia, che in un'opera di autonegazione della *ratio* speculativa, apre propriamente lo spazio al dono della grazia. L'uomo che vuole *bene philosophari*, infatti, non è spinto alla creazione di sistemi di pensiero, ma è continuamente richiamato alla finitezza della sua condizione intrinseca, ossia al peccato d'origine di ogni sua propria creazione e, dunque, alla finitezza stessa dell'ontologia, che non assume più il volto della scienza speculativa dell'ente sommo quanto quello di una scienza pratica che fa spazio di volta in volta all'accadere del dono della fede.

Si comprende come l'elemento principale nei tre momenti di fede, teologia della croce e filosofia sia l'inaggirabilità dell'esistenza religiosa effettiva del singolo credente. La grazia di Dio è donata, infatti, per Lutero in quella particolare possibilità di vita che si chiama fede, ed essa si attua solamente nella credenza interiore a ogni credente nell'opera *aliena e propria* di Dio che è la croce di Cristo. Nell'opera del credere nella croce, che il cristiano attua di volta in volta in ogni momento e rinnova nelle proprie sofferenze, avviene la contemporaneità dell'esistenza all'opera di Dio che giustifica l'uomo e lo salva, pur mantenendolo nella vita carnale. Nello stesso modo la teologia si fonda su questa stessa opera particolare, iniziata con la croce e proseguita contemporaneamente nella fede del credente, e laddove ricerca un accesso diverso o strumenti estrinseci – anche quelli considerati nella “natura” dell'uomo come l'intelletto –, perde la propria verità e l'appropriatezza al dono della fede. Allorché il teologo non si fonda sulla fede esistenziale nella croce e dunque non rispetta il metodo stesso in cui Dio opera – ossia nascondersi nella sofferenza e nella finitezza per donarsi liberamente e autenticamente –, egli rende gloria a sé e ricopre l'evento cristiano. La filosofia dunque non può che essere ricondotta al rendere possibile e libero tale accadere, il rapporto con Cristo, ossia l'apertura timorosa nella croce al dono inappropriabile della grazia, distruggendo la ricerca vanagloriosa di Dio come ente sommo e annullando quello strumento che la caratterizza, vale a dire la *ratio*.

### 2.3 La fede di Lutero

La Riforma protestante corrisponde ad una situazione complessa e stratificata, a cui è difficoltoso un accesso che non assolutizzi una sola delle componenti in essa contenute. Certamente vi sono per essa cause morali, politiche, economiche e religiose, tuttavia le motivazioni sono da ricercare non appunto in cause esteriori, ma nella condotta di vita di alcune persone che in essa riscrissero la storia dell'Occidente. Una di queste, la storia riforma nasce da una pluralità che resta ancora caratteristica della sua vita, fu Martin Lutero, a vivere ed esprimere meglio di chiunque altro le ragioni esistenziali della Riforma. La portata del gesto riformatore di Lutero ebbe una portata così vasta da riassumere in sé la storia da cui proveniva e da destinare nelle proprie decisioni una via per il futuro.

Heidegger giunse alla scoperta di Lutero a partire da questo accesso riformatore, che vedeva nella Riforma un momento comprensivo in cui si concentravano passato e futuro e di essi si faceva discernimento. Se, infatti, l'idealismo tedesco era da ricondurre per Heidegger alla sua scaturigine riformata, il cristianesimo delle origini e con lui la metafisica greca si potevano leggere correttamente in vista del gesto luterano.

Il gesto di Lutero, certamente distinguibile in aspetti teologici, antropologici, e conseguenze filosofiche - la primazia tra di essi è da assegnare assolutamente alla teologia -, ha un suo punto unitario nel modo in cui Lutero vive e intende la fede, che appunto è il cardine dell'intero movimento riformatore: la *fiducia*. Il contesto storico-religioso più generale in cui Lutero giunge alla formulazione del proprio assunto fondamentale è quella di una generazione, per così dire, assillata dall'esigenza della salvezza, in cui la domanda principale era quella circa la giustificazione del credente. La figura di Lutero emerge a partire da questo *humus* religioso, che egli vive in sé e con cui egli reinterroga il nucleo del cristianesimo, che vede espresso nelle epistole paoline. Il gesto riformatore luterano è innanzitutto una modalità in cui Lutero stesso risponde alla sua propria situazione fattizia, che era in primo luogo la situazione del monastero, è lì, infatti, che si possono trovare le radici della concezione luterana della fede. Nelle



tribolazioni del monaco Lutero si può afferrare, come Heidegger stesso affermava<sup>321</sup>, il nucleo della fede di Lutero, e comprendere così la sua teologia. Nel cammino verso la sua concezione di una fede come *fiducia*, ossia di una fede che consistesse nell'orientamento totale, affettivo e esistenziale, dell'uomo e non come una considerazione intellettuale, hanno grande peso l'influenza degli studi, e in particolare l'influenza della mistica tedesca. Nonostante il pensiero protestante abbia nutrito tradizionalmente una forte avversione verso la mistica, da qualche decennio si sta rivalutando il rapporto con essa del giovane Lutero<sup>322</sup>, e, alla luce del percorso svolto anche da Heidegger, è utile seguire questo filo. Mistico è colui che esce da sé per conoscersi in Dio, trascende se stesso; la fede è dono, quindi in senso proprio grazia, di Dio di un punto di vista altra da quello umano, *alienum*, che comporta per l'uomo una rinuncia a sé e alla propria sapienza. Intorno a questo punto ruota il confronto di Lutero con la mistica e la sua personale concezione, in particolare Lutero mette in crisi il paradigma che aveva ereditato dallo stesso maestro Staupitz, che voleva nell'amore tra il credente e Dio il centro dell'unione mistica, nel rapporto di fede tra credente e Parola di Dio, configurando la relazione come accoglienza fiduciosa. Lutero riprende dunque i temi mistici e la modalità con cui i mistici vedevano l'esperienza della salvezza nell'unione personale con Cristo, che prende il peso del peccato e dona la beatitudine, si inserisce tuttavia una frattura che porta Lutero a sconfessare l'ascesa dell'anima a Dio e ad evidenziare il movimento discensionale di Cristo verso il peccatore<sup>323</sup>. L'unione per Lutero, infatti, avviene tutta inizialmente e non è opera in nessun modo del credente, bensì l'anima riceve nella totale passività, avviene solamente per fede e l'amore è un frutto secondario. L'elemento di frattura è proprio la condizione di peccato inestirpabile che caratterizza l'uomo, che egli trova espressa nella mistica tauleriana

---

<sup>321</sup> «Später ist er selbst der Last der Tradition zum Opfer gefallen: es beginnt dann das Einsetzen der protestantischen Scholastik». GA 60, 282.

<sup>322</sup> Una figura di spicco in questo è stato K. H. zur Mühlen, vedi ad esempio *Reformatorisches Profil. Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 66-85. Per un inquadramento del problema vedi AA.VV., *Lutero e la mistica*, Claudiana, Torino 2014, 187-193.

<sup>323</sup> Vedi AA.VV., *Lutero e la mistica*, 64.

dell'*Anfechtung*<sup>324</sup> (*tentatio*), a cui si avvicinerà maggiormente. Questo scivolamento non avvenne a partire da una astratta scelta di modelli, bensì fu proprio l'esperienza tribolata del giovane Lutero che dettò il passo verso una nuova teologia che si facesse carico di questo peso. La via monastica di una salita verso Dio si rompe nella vita del monaco Lutero, che concepì piuttosto la discesa verso il proprio peccato il segno di un avvicinamento a Dio. La crisi interiore di Lutero, perciò, lo portò alla consapevolezza di una necessità che la salvezza venga *extra nos*<sup>325</sup>, senza la corrispondenza di una capacità amorosa, che nella sua attività in qualche modo giustifichi il salvato, bensì l'uomo salvato è quello che riceve passivamente la grazia, è il peccatore. Ecco dunque dove hanno le radici della concezione luterana della giustizia passiva di Dio e della giustificazione per fede, che ha il suo centro nell'*extra nos* verso il quale il credente è strappato<sup>326</sup> e liberato - la libertà del cristiano - e che è esperienza cruciale. Lutero fu condotto a questa interpretazione della sua *Anfechtung* spirituale, la domanda bruciante sulla giustificazione della propria anima, dall'*humilitas* monastica, ossia l'*experientia* di distruzione di sé per giungere a condividere i patimenti del Cristo, che egli tuttavia non interpreterà più come un'attività, bensì come segno salvifico della fede ricevuta passivamente. Alla fine de *La libertà del cristiano* Lutero scriveva: «Un cristiano non vive in se stesso, ma in Cristo e nel suo prossimo: in Cristo con la fede, nel suo prossimo con l'amore. Per la fede è rapito oltre se stesso in Dio, e da Dio è riportato a se stesso per l'amore»<sup>327</sup>. L'uomo è strappato dalla propria miseria verso Cristo, che si abbassa fino al peccatore, si comprende dunque la centralità della figura della croce, per cui l'unione con Cristo nella passione della fede non è godimento, bensì *via crucis*.

Qui si incardina la teologia di cui nel prossimo paragrafo si rende conto e si comprende pienamente la coppia terminologica con cui Lutero comprende l'opera di Dio, che in senso fondamentale è la croce<sup>328</sup>: *opus proprium e opus alienum*. L'*opus alienum* è la

---

<sup>324</sup> Per una considerazione più ampia vedi P.T. Beuhler, *Anfechtung bei Luther*, Zürich 1942.

<sup>325</sup> Su questo importante punto vedi K. H. zur Mühlen, *Extra nos. Luther Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972.

<sup>326</sup> L'esperienza del *raptus*, l'essere strappati, connota propriamente l'esperienza mistica.

<sup>327</sup> M. Lutero, *La libertà del cristiano*, in *Scritti politici*, UTET, Torino 1949, 391.

<sup>328</sup> «Lutero rivela il luogo privilegiato di siffatto modo di procedere di Dio: è ovviamente *il* luogo

*tribolatio*, la distruzione, il processo di annientamento che il credente vive nell'esperienza di fede, che gli permette di accedere all'*opus proprium* di Dio, la grazia, il perdono e la salvezza<sup>329</sup>. La *tribolatio* è ultimamente farsi nulla, a diventare nulla nel senso di una disposizione affettiva di pura recettività<sup>330</sup>. Lutero segue la mistica tauleriana nel pensare la crisi dell'allontanamento da Dio, il farsi nulla, e la apprezza per il suo valore di un procedere non attivo, bensì esistenzialmente passivo. Tuttavia la modifica in un punto essenziale, che forse, lo pone fuori dal pensiero mistico medioevale: non è nella nascita mistica del Verbo nell'interno dell'anima che permette un'elevazione e l'unione mistica, bensì è solamente qualcosa dall'esterno che giunge a salvare. Il peso del peccato e della storicità umana non sono per Lutero trascendibili, e rimangono nel credente: egli è *simul iustus et salvatus*. Di fronte a Dio l'uomo è peccatore, mentre fuori di sé e nel rapporto con Cristo è salvato, vive in sé quindi un rapporto conflittuale: è peccatore in sé stesso di fronte a Dio e giusto fuori di sé in rapporto a Cristo. In questo senso la vita del cristiano è un essere in cammino, non è risolta.

(25 *probatio*) la giustizia di Dio non si acquista mediante atti frequentemente ripetuti, come insegna Aristotele, ma viene infusa mediante la fede. “Il giusto vivrà per fede”. *Romani X*: “Credendo col cuore si ottiene giustizia”. Perciò voglio che si intenda quel “senza operare” nel modo seguente: Non già che il giusto non compia opera alcuna, ma che le sue opere non costituiscano la sua giustizia; è piuttosto la sua giustizia che compie le sue opere. Infatti senza il nostro operare la grazia e la fede vengono fuse in noi, e quando la fede è infusa, già seguono le opere. [...] Quindi, poiché l'uomo sa che le opere compiute mediante una tale fede non sono sue,

---

cristologico per eccellenza, insomma l'evento della croce di Cristo, a partire dal quale bisogna procedere per comprendere ogni comportamento di Dio. “Infatti, così egli agì nella sua opera propria, la prima e il modello delle sue opere, intendo dire Cristo. Quando volle glorificarlo e stabilirlo nel suo regno – come in modo assai pio tutti i discepoli andavano pensando, desideravano e si aspettavano con fervore –, agendo in modo del tutto contrario [alle attese], lo fece morire, fece cadere la vergogna su di lui e lo fece scendere agli inferi”» F. Buzzi, *La teologia di Lutero nelle «Lezioni sulla lettera ai Romani» (1515-1516)*, 55.

<sup>329</sup> Buzzi commenta: «Dio giustifica l'uomo peccatore (*opus proprium*!). Ma perché possa accadere, è necessario che sia estirpata dall'uomo la sua propria giustizia (*opus alienum*!). Perciò distrugge per costruire o anche - formulando l'accadimento in modo più paradossale -: Dio, distruggendo costruisce». Ibidem.

<sup>330</sup> Il tema del farsi nulla davanti a Dio è espresso da Lutero in relazione alla Vergine nel commento al *Magnificat*. Vedi K. Clifton-Soderstrom, *The phenomenology of religious humility in Heidegger's reading of Luther*, *Continental Philosophy Review* 42 (2009), 183-4.

ma di Dio, non cerca di giustificarsi in esse e di gloriarsi in esse, ma cerca Dio: gli basta la giustizia che viene dalla fede in Cristo<sup>331</sup>.

La sostanza della «fede in Cristo» è nel non con-fidare nelle opere ma essere aperti passivamente alla grazia temendo di essere in peccato mortale, secondo la formula luterana: *pecca fortiter, sed fortius fide*<sup>332</sup>. Essendo il peccato inevitabile e inestirpabile dalla propria vita, «(18) l'uomo deve del tutto disperare di se stesso per essere reso adatto a ricevere la grazia di Cristo»; tuttavia «(17) Parlare in questo modo non significa spingere l'uomo alla disperazione, ma indurlo ad umiliarsi e a rendere vivo il suo zelo nella ricerca della grazia di Cristo»<sup>333</sup>. All'uomo è chiesto di conoscere la propria condizione e resistere nella tribolazione del peccato, non compiendo opere buone, di cui è attivamente incapace, ma restando nella passività più completa. L'uomo si fa così «vaso e strumento elettissimo del Cristo»<sup>334</sup>, come Lutero dice di Paolo. Solo nella fede, infatti, l'uomo è *simul* giustificato e operatore dei peccati mortali, ossia solo umiliandosi nel timore dei propri peccati mortali viene contemporaneamente salvato dalla grazia.

«[...] colui che non è ancora stato distrutto, ridotto a nulla per mezzo della croce e della passione, attribuisce opere e sapienza a se stesso anziché a Dio, e abusa dei doni di Dio e li contamina. Ma colui che è stato annientato nelle sofferenze non opera più egli stesso, ma sa che Dio opera in lui e compie ogni cosa. Perciò, sia che operi, sia che non operi, è per lui la medesima cosa: non si gloria se Dio opera e non è confuso se Dio non opera in lui. Sa che gli basta di soffrire e di venire distrutto dalla croce, per essere maggiormente annientato. È ciò che Cristo dice in *Giovanni*, III: “Bisogna che nasciate di nuovo”. Se bisogna rinascere, bisogna prima morire ed essere innalzati col Figlio dell'uomo. Morire, dico, è sentire la morte presente»<sup>335</sup>.

## 2.2 La teologia di Lutero

---

<sup>331</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 187.

<sup>332</sup> M. Lutero, WA Br 2, 372. «Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide».

<sup>333</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 183.

<sup>334</sup> Ivi, 181.

<sup>335</sup> Ivi, 200.

Il testo che si prende in analisi è la *Disputatio Heidelbergae habita*<sup>336</sup>, che Lutero dibatté il 26 aprile 1518 nel capitolo agostiniano della città del Baden e che Heidegger mostra di conoscere bene, riferendosi ad esso sia nel suo corso del semestre estivo del 1921 *Agostino e il neoplatonismo*, sia nella sua esposizione circa *Il problema del peccato in Lutero* del 1924. La disputa si struttura in due parti, una teologica ed una filosofica: nella prima viene esposta una nuova visione teologica, da Lutero chiamata “teologia della croce” in contrapposizione alla teologia scolastica, nella seconda parte invece si afferma un nuovo modo di fare filosofia, anzi l’unico modo di fare filosofia da cristiani.

Lutero nel 1518 era all’inizio del suo scontro con la Chiesa di Roma. Nel 1512 era stato nominato *doctor in Biblia* a Wittenberg, nell’anno successivo aveva dedicato il suo corso al commento ai Salmi, prolungatosi sino al 1515. Dalla Pasqua del 1515 al settembre del 1516 aveva commentato l’Epistola ai Romani di Paolo, proseguendo una propria via interpretativa che già si predelineava nel corso precedente. Nel 1517 affisse le famose 95 tesi e propose 97 tesi *contra scholasticam theologiam*, ponendo così le basi per una critica profonda. Infine nel 1518 ritenne giusto approfondire e sostenere davanti ai suoi confratelli agostiniani, proponendole in una forma vicina al pensiero di Agostino, i capisaldi della sua nuova teologia<sup>337</sup>.

Lo scontro con Roma non era ancora divenuto esplicitamente politico: il giovane Lutero, dottore in teologia ed eminente professore dell’università di Wittenberg, voleva attuare innanzitutto una profonda riforma teologica, che toccasse il nucleo teoretico dei contenuti ed i relativi risvolti pratici negli studi accademici. Le tesi di Heidelberg si poneva, infatti, ancora in un confronto radicale, un’*Auseinandersetzung*, con i fondamenti dell’autorità e delle *auctoritates* della Chiesa di Roma, senza volere tuttavia che il proprio impulso riformista fuoriuscisse dalla Chiesa. Questa situazione di contesa decadde, però, in scontro già nel 1519 con la disputa di Lipsia. La Chiesa, infatti, dapprima ignorò i problemi di coscienza posti dal monaco agostiniano, quindi si occupò del movimento iniziato con Lutero dopo una lettera preoccupata dell’imperatore

---

<sup>336</sup> M. Lutero, *Schriften, Predigten, Disputationen 1512/18*, in WA 1, S. 350-374, tr. it. *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, UTET, Torino 1967, 179-203. Inoltre *Nachträge zu Bd. 1–57 und zu den Abteilungen ‘Deutsche Bibel’ und ‘Tischreden’*, in WA 59, Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1983, 409-426, in E. Andreatta, *Lutero contro Aristotele: le tesi e prove filosofiche della Disputa di Heidelberg*, in «Studia Patavina», 37 (1990), 27-62.

<sup>337</sup> Vedi R. Garcia-Villoslada, *Martin Lutero*, 484.

Massimiliano I. Il fatto si concluse con la bolla *Exurge Domine* del 1520, in cui la Chiesa romana imponeva a lui una ritrattazione e gli proibiva l'insegnamento della teologia. Il 10 luglio Lutero scriveva all'amico umanista Spalatino: «Da parte mia, dopo che ho lanciato il dado, son disprezzati il furore e il favore di Roma. Non voglio più riconciliazione né comunione con essi per l'eternità»<sup>338</sup>.

Le ventotto asserzioni teologiche, le quali compongono la prima parte ed il cuore della disputa, si possono dividere secondo tre gruppi di problemi che si uniscono e si svolgono intorno alla domanda cardine di Lutero: che cosa o chi giustifica l'uomo davanti al giudizio di Dio. Tutto il percorso si snoda, infatti, tra le *quaestiones* di “opere e fede”, “peccato e grazia” e, in ultimo, “teologia della gloria e teologia della croce”, fino ad arrivare alla scoperta della *Iustitia Dei passiva*, grazie alla quale Lutero poteva scrivere: «compresi la *grammatica* e mi divenne dolce la lettura dei Salmi»<sup>339</sup>. Il punto di partenza è indicato nella prima tesi dalla «legge di Dio», che rende cosciente l'uomo del proprio peccato, il punto di arrivo invece si attesta nel compimento di questa legge: è infatti «l'amore di Dio»<sup>340</sup> che crea il suo oggetto vale a dire l'uomo nuovo.

Le prime tesi della disputa permettono di intendere la modalità di procedere di Lutero, strutturata su una forte contraddittorietà e da lui stesso considerata paradossale<sup>341</sup>. Ad esempio la 3 e 4 recitano: «3. Le opere degli uomini, per quanto possano apparire belle (*speciosa*) e buone, sono tuttavia, secondo ogni probabilità peccati mortali. 4. Le opere di Dio, per quanto possano apparire deformi (*deformia*) e malvagie, sono tuttavia meriti immortali»<sup>342</sup>. Con un accento paolino, Lutero indica l'inaffidabilità delle qualità estetiche per denotare l'aspetto salvifico di un'opera, la quale fonda il suo essere su un piano differente. Il nuovo contenuto teologico che Lutero voleva esprimere, che si rifà a Paolo e Agostino, stressa le stesse categorie logiche, cercando una nuova forma<sup>343</sup>.

---

<sup>338</sup> M. Lutero, *27 Januar 1520-1522*, in WA Br 2, 137. «A me quidem, iacta mihi alea, contemptus est Romanus furor et fauor. Nolo eis reconciliari nec communicare in perpetuum» (tr. nostra).

<sup>339</sup> M. Lutero, *1531-1546*, in WA Tr 5, 26.

<sup>340</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 183.

<sup>341</sup> Lutero chiama espressamente le proprie tesi «paradossi teologici», *ibidem*.

<sup>342</sup> *Ivi*, 181.

<sup>343</sup> «la sua rivoluzionaria teologica non lascia - nonostante egli stesso affermi più volte il contrario - indifferente la logica, non le è complementare, ma interviene a modificarne i contenuti» E. Andreatta, *Lutero e Aristotele*, CUSL Nuova Vita, Padova 1996, 137.

Dopo aver approfondito in un percorso che attraverso paradossi mostra l'assoluta impotenza umana e il timore della dannazione e l'apertura timorosa verso la grazia di Cristo, Lutero si avvia a caratterizzare la teologia da lui proposta. Il centro della teologia è la croce, questo perché «Dio può essere trovato soltanto nella croce e nel dolore [...] Infatti è impossibile che non si gonfi delle proprie opere buone colui che non sia stato prima annientato e distrutto dalle sofferenze dei mali»<sup>344</sup>. È solo nell'esperienza della croce e della sofferenza, proprio in quanto è la modalità in cui Dio si è rivelato, che dunque l'uomo può assumere nei confronti di Dio un atteggiamento di timore e tremore, distruggendo la propria superbia e presunta bontà delle opere. La *sola fides* in Cristo che nella croce redime e giustifica l'uomo: questo è il vero oggetto della vita del credente e l'oggetto necessario della teologia. La teologia di Lutero dunque è una teologia staurocentrica, una *theologia crucis*.

#### a. *Theologia gloriae*

La prima tesi da considerare è la numero 19: «*Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit*. Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle sue opere»<sup>345</sup>. In questa tesi Lutero si sta riferendo al passo della lettera ai Romani 1,20 più volte richiamato in queste pagine, e che Heidegger considera come un "avancorpo" presente nella "filosofia" patristica e nella formazione della dogmatica cristiana; Risulta chiaro, leggendo il brano della lettera ai Romani<sup>346</sup>, come l'asserzione di Lutero sia una ritraduzione del pensiero paolino, che è anch'esso una critica alla teologia basata su «ragionamenti futili». Nelle righe precedenti a quelle citate, Paolo ha

---

<sup>344</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 198.

<sup>345</sup> Ivi, 183.

<sup>346</sup> «(18) L'ira divina si rivela dal cielo colpendo ogni empietà e ingiustizia con cui gli uomini tengono la verità nell'ingiustizia, (19) essendo loro manifesto ciò che si può conoscere di Dio, e che Dio manifestò loro. (20) Le sue qualità invisibili si contemplano infatti, rese intelligibili (νοούμενα) attraverso le opere della creazione del mondo: e sono la sua eterna potenza e divinità. (21) Perciò non vi è scusa per chi, conosciuto Dio, anziché glorificarlo come Dio e dimostrarsi grato, si abbandonò a ragionamenti futili, ottenne la propria mente stolta. (22) Proclamandosi sapienti si rivelarono folli (23) e scambiarono la gloria (τὴν δόξαν) del Dio incorruttibile nella somiglianza con l'immagine dell'uomo corruttibile, di volatili, di quadrupedi e di rettili. [...] (25) Essi scambiarono la verità di Dio con la menzogna; venerarono e prestarono il culto alle creature anziché al Creatore [...] (28) Come svalutarono il possesso della vera nozione di Dio, Dio li abbandonò in preda al loro intelletto (νοῦν) riprovevole». Paolo, *Lettere* 12. Rm 1,18-28. In greco: «ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν. (20) Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἄϊδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης» Ivi, 11.

sostenuto che «il giusto vivrà grazie alla fede»<sup>347</sup>, ed in quelle successive compie una disamina della Legge di Dio. È quindi evidente che Lutero nella *Disputatio* in generale e più ancora in queste ultime tesi si rivolga a Paolo, sempre coadiuvato da Agostino. È nel dialogo con Agostino e Paolo che Lutero matura un'opposizione alla scolastica e ad Aristotele, contrapponendo la teologia dei primi alla teologia della gloria che invece attribuisce ai secondi. Nella breve *probatio* della tesi Lutero espone la prospettiva da cui si pone, dice infatti che il contenuto della tesi «appare chiaro se si considerano quelli che erano tali teologi e che pure l'Apostolo in *Romani*, I chiama stolti. La natura invisibile di Dio sono la forza, la divinità, la sapienza, la giustizia, la bontà, ecc. La conoscenza di tutte queste non rende degno né savio»<sup>348</sup>. Il nocciolo dell'affermazione, dunque, sta ancora nell'istituire un parallelo tra il modo di considerare Dio criticato aspramente da Paolo e la propria situazione, riattualizzando così il contrasto nella nuova forma dello scontro fra sé ed i teologi scolastici. Paolo nell'inizio della sua lettera si sta rivolgendo, infatti, alla comunità cristiana di Roma, mista di provenienti dal paganesimo e dal giudaismo, ed è questo il motivo per cui pone al centro il problema del reale accesso a Dio e dei suoi travisamenti. Il passo che abbiamo riportato si colloca in un confronto tra le vecchie categorie della Legge e degli dèi pagani, che costituivano la tradizione culturale della comunità a cui si rivolge, e la nuova fede. La critica dell'Apostolo, quindi, verte su quel pensiero tradizionale che sta di contro e si oppone al fatto nuovo della buona novella, un pensiero che Lutero riattualizza e ritrova nelle categorie della scolastica a lui coeva.

Così come, infatti, il pensiero di Paolo si costruisce e si sviluppa nell'*Auseinandersetzung* con la Legge farisaica e con il politeismo pagano, e come quello di Agostino si pone in opposizione al Pelagianesimo, nello stesso modo Lutero vede la propria teologia a partire dalla lotta radicale con la scolastica.

Sotto questa luce è possibile ritornare a comprendere la tesi 19: non si può chiamare teologo colui che vuole giungere alla natura del creatore partendo dalla creatura, come invece in qualche modo facevano gli scolastici con il principio dell'*analogia entis*. Tommaso, che partecipa di questa tradizione aristotelico-scolastica, nella *Summa Theologiae* a proposito di Rm 1,20 afferma che non è corretto riferirsi a Dio né univocamente né equivocamente, infatti «nessun nome si attribuisce in senso univoco a

---

<sup>347</sup> Ivi, 11. Rm 1,19-20.

<sup>348</sup> Ivi, 196.



Dio e alle creature». Allo stesso modo non è possibile farlo «neanche in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Perché in tal modo niente si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature». La via da percorrere è, dunque, quella per cui i termini riferiti a Dio e alle creature si affermino «secondo analogia, cioè proporzione», e solo così facendo si può essere in accordo «sia con i filosofi, i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l'Apostolo, il quale dice: “le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili”»<sup>349</sup>. L'analogia è definibile quindi come un «modo di comunanza» che «sta in mezzo tra la pura equivocità e la semplice univocità»<sup>350</sup>, per cui tramite questa via si rende lecito e possibile parlare di Dio come la causa delle creature, che ne sono l'effetto<sup>351</sup>.

Per Lutero è stolto l'uomo che vuole arrivare a Dio nella speculazione perché non è questa la modalità del rapporto tra uomo e Dio, infatti «la donazione dell'oggetto della teologia non si ottiene mediante una considerazione metafisica del mondo»<sup>352</sup>.

La teologia della gloria viene definita alla tesi 21: «(21) “*Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum, Theologus crucis dicit id quod res est*”. Il teologo della gloria chiama il male bene e il bene male, il teologo della croce chiama le cose con il suo vero nome»<sup>353</sup>. Lutero afferma in questa tesi che chi nomina il sensibile di Dio e lo intende a partire dalle sue opere, ricopre il senso reale di «ciò che è», perdendolo dunque in qualche modo nella logica della non contraddizione. Lutero già nella seconda tesi aveva indicato un preciso fine per la gloria umana delle opere, vedendole destinate al peccato mortale nonostante, o forse proprio, il loro aspetto (*species*) splendente; ora, mostra questo paradosso alla luce della teologia. Il sensibile di Dio, appreso nella speculazione, sembra essere in superficie formoso, ma il contenuto di tale ragionamento

---

<sup>349</sup> Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1996, 142-144. Pars I, quaestio 13, articulus 5. Heidegger afferma nel 1925 l'importanza di questa problematica nel medioevo: «Questo problema, se cioè la nozione di essere sia analoga o univoca in riferimento all'essere di Dio e del mondo, e in che senso sia univoca, ha avuto un ruolo rilevante nel Medioevo e soprattutto nel tardo Medioevo. Tutto il problema della determinazione dell'essere di Dio e del mondo in questa direzione ha influito negativamente anche nello sviluppo teologico di Lutero» GA 20, 235; tr. it. 212.

<sup>350</sup> *Ibidem*.

<sup>351</sup> «agli occhi del “teologo della gloria”, le “cose che sono state create” rinviano al loro Dio creatore secondo un rapporto analogico tra l'effetto e la causa. Gli effetti, le opere non sono commensurabili alla loro causa: in proporzione alla propria perfezione, la creatura riceve l'essere dalla distribuzione del creatore e dalla partecipazione a questo». C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*. 41 (tr. nostra).

<sup>352</sup> M. Heidegger, *Agostino e il neoplatonismo*, 359.

<sup>353</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 183.

si rivela essere, invece, un *malum*, un'apparenza menzognera che tranquillizza nell'illusoria contemplazione estetica di Dio, non dicendo nulla della sua natura. «Perciò non vi è scusa per chi, conosciuto Dio, anziché glorificarlo come Dio e dimostrarsi grato, si abbandonò a ragionamenti futili»<sup>354</sup>. La «considerazione metafisica» o «la delizia estetica delle meraviglie del mondo» non dischiudono l'«id quod est», ma ci ri-velano soltanto la gloria delle *visibilia*<sup>355</sup>.

La gloria di Dio annunciata da Paolo è disconosciuta dalla teologia scolastica in una *glorificatio hominis*, vale a dire nell'*amor sui* che conduce alla *kauchesis*<sup>356</sup> (vanità) delle opere e non al «vanto della speranza della gloria di Dio»<sup>357</sup>. «In tal modo gli uomini diventano sicuri di sé e quindi superbi, cosa questa pericolosa. Infatti così si toglie regolarmente a Dio la gloria che gli è dovuta e la si attribuisce a se stessi»<sup>358</sup>. Tale superbia dunque è la conseguenza nefasta della *theologia gloriae* e induce l'uomo a perdersi nel peccato mortale, tranquillizzandolo in una falsa sapienza.

La tesi seguente prosegue sulla stessa linea: «(22) “*Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat*”. Quella sapienza che riconosce e contempla la natura invisibile di Dio nelle sue opere, gonfia, acceca e indura totalmente»<sup>359</sup>. La sicurezza e falsa fiducia in sé rende l'uomo superbo e cieco<sup>360</sup>, l'itinerario verso la contemplazione di Dio a partire dalle sue opere fallisce il tentativo perché, ripete idealmente Lutero con Paolo, «ora noi traggiamo in uno specchio, in enigmi, allora invece faccia a faccia»<sup>361</sup>. La sapienza della gloria che è la sapienza della Legge si indurisce letteralmente nella speculazione non restando aperta

<sup>354</sup> Paolo, *Lettere*, 11.

<sup>355</sup> Van Buren chiosa: «La parola “gloria” nella Disputa di Heidelberg del giovane Lutero non è niente di meno che il suo appellativo per il modo in cui (*how*), nella metafisica greca e nella teologia cristiana, l'essere del divino appare come il regno speculativo di un'elevata brillante presenza che è “goduta” (“*enjoyed*”) dalla quietistica, ocular-estetica contemplazione. Per Lutero, “gloria” nomina la greca onto-etio-theo-logica esperienza dell'essere degli enti in quanto presenza (*of the being of beings as presence*)» Van Buren, *The young Heidegger: rumor of the hidden king*, 160 (tr. nostra). Su questo punto Van Buren annota che «molto prima di Nietzsche, Lutero aveva già ucciso il Dio ontoteologico della metafisica occidentale». Ivi, 163 (tr. nostra).

<sup>356</sup> Questo tema di Taulero è uno di quelli che «più piacquero a Lutero. La “sicurezza” e l’“ardire” che provengono ai cristiani dall'aver compiuto opere “buone” sono una vera e propria barriera alla grazia di Dio» in G. Taulero, *I sermoni*, Paoline, Milano 1997, 214. Sul rapporto Lutero-Taulero Cfr. R. Garcia-Villoslada, *Martin Lutero*, 295-300.

<sup>357</sup> Paolo, *Lettere* 21. Rm 5,3.

<sup>358</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 191.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> Aristotele è più volte designato da Lutero come *caecus*, *blind*, *blindeleyter* (guida cieca) *tenebrae e princeps tenebrarum*. Cfr. E. Andreatta, *Lutero e Aristotele*, 42.

<sup>361</sup> Paolo, *Lettere* 87. 1 Cor. 13,12.

alla grazia, come se l'uomo si giustificasse da sé<sup>362</sup>. Il vero peccato mortale è dunque lo stare quieti glorificando sé nelle opere, mentre «(23) la legge suscita l'ira di Dio, uccide, maledice, rende peccatore, condanna tutto ciò che non è in Cristo»<sup>363</sup>.

#### b. *Theologia crucis*

Le tre tesi 19, 21 e 22 sono le medesime che Heidegger cita nel suo corso e, come egli stesso ha scritto, costituiscono «un fraintendimento del passo paolino, che soltanto Lutero per primo ha compreso correttamente»<sup>364</sup>. La tesi 20, che si collega alla precedente e alla successiva, definisce la teologia della croce. «19. Non ille digne Theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit, 20. Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspiciat intelligit. Non è degno di essere chiamato teologo colui che considera la natura invisibile di Dio comprensibile per mezzo delle opere. Ma colui che comprende la natura di Dio, visibile e volta verso il mondo, per mezzo della passione e della croce»<sup>365</sup>. La frase si gioca nella contrapposizione, a «*invisibilia Dei intellecta conspicit*» si contrappone «*visibilia et posteriora Dei conspiciat intelligit*» e a «*ea, quae facta sunt*» si oppongono «*passiones et crucem*», e mette a tema la croce.

La natura di Dio volta verso il mondo e opposta alla sua natura invisibile, è la sua umanità, la sua pazzia [...]. Infatti, poiché gli uomini hanno voluto abusare della conoscenza di Dio tratta dalle sue opere, Dio ha voluto al contrario essere conosciuto mediante le sue sofferenze. [...] Di modo che per nessuno è sufficiente e giovevole conoscere Dio nella sua gloria e nella maestà, se non lo conosce ad un tempo nell'abbassamento e nell'ignominia della sua croce. [...] Dunque in Cristo crocifisso è la vera teologia e la conoscenza di Dio. Parimenti *Giovanni*, X: “Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me” e “Io sono la porta”<sup>366</sup>.

Lutero sostiene ancora, almeno in questo primo periodo, che le *invisibilia Dei* siano attingibili dal pensiero. Nella *Römerbriefvorlesung*, commentando Rm 1,19-20, accetta infatti pacificamente che sin dall'inizio della creazione Dio sia stato intuibile attraverso

---

<sup>362</sup> «La conseguenza maggiore è che presa nel modello analogico della causalità, la questione della grazia si trova fondamentalmente perversa poiché è compresa come un effetto, un'opera dell'*habitus* della creatura» C. Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther*, cit., 41 (tr. nostra).

<sup>363</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 183.

<sup>364</sup> M. Heidegger, *Agostino e il neoplatonismo*, 359.

<sup>365</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 183.

<sup>366</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 197.

le sue opere: «È sempre stato possibile conoscerLo,» scrive, «fin dalla creazione del mondo, ed è ancora possibile!»<sup>367</sup>. Ma, come abbiamo visto analizzando la teologia della gloria e come, in qualche modo, è anticipato anche nella *theologia crucis* di Paolo, questa posizione è relativa ed ha la sua possibilità effettiva in Cristo, o più precisamente nella croce. Solo riconsiderando gli attributi di Dio alla luce del loro vero punto focale, infatti, si può avere una vera teologia ed essere autenticamente cristiani. Senza questa visione, al contrario, «la conoscenza di tutte queste cose – le *invisibilia* NdR – non rende degno né savio»<sup>368</sup>. L'invisibile di Dio, la sua gloria e potenza, si mostra all'uomo nella sofferenza: la gloria è la sofferenza della croce e non ha senso al di fuori di essa, e così ciò che è *malum* agli occhi dei sapienti diviene *bonum*. Così Lutero risponde alla domanda fondamentale che sottende tutta la *Disputatio*: chi o che cosa giustificherà l'uomo davanti a Dio? Solo Cristo crocifisso mette l'uomo nella postura paradossalmente corretta per entrare in rapporto con Dio e così facendo lo giustifica. La fede in Cristo «in cui è la salvezza, la vita e la nostra resurrezione»<sup>369</sup>, è il nucleo e anche l'opera effettiva della *theologia crucis*, che è dunque non solo costruzione dogmatica in senso tradizionale, ma anche contemporaneamente condizione ermeneutico-metodologica della vita.

Dopo aver affrontato la posizione di Lutero, che riscrive la relazione religiosa dell'uomo con Dio come un movimento esistenziale di fede tribolata, si può comprendere più a fondo la svolta in atto nel pensiero di Heidegger, così come verrà affrontata nel capitolo successivo.

Lo spostamento del pensiero heideggeriano da un paradigma di religiosità mistico a uno luterano è riscontrabile a due livelli: da una parte si accresce l'interesse per il sé, che in questi anni diviene il centro della fenomenologia heideggeriana, dall'altra emerge la specifica storicità del sé di fronte a Dio, la sua angosciata motilità che sente la sua distanza peccaminosa da Lui.

---

<sup>367</sup> M. Lutero, *La lettera ai Romani*, a cura di F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 213.

<sup>368</sup> Ivi, 196. Di fatto la speculazione naturale «si è convertita in idolatria, in stoltezza, in ingiustizia. Lutero, invece, vuole dire che noi possiamo conoscere Dio solo indirettamente, poiché egli ci si mostra “indirettamente”. Dio nasconde il suo splendore, la sua gloria, la sua potenza sotto il contrario: noi possiamo conoscere Dio, in modo salutare, soltanto *per passiones et crucem Christi*». F. Buzzi, *La teologia di Lutero nelle «Lezioni sulla lettera ai Romani» (1515-1516)*, in M. Lutero, *La lettera ai Romani*, 51.

<sup>369</sup> M. Lutero, *Scritti religiosi*, 194.

Alcuni nuclei della teologia luterana - il peccato, la necessaria distruzione di sé, la tribolata inappropriabilità della grazia - spinsero così Heidegger ad un approfondimento della dimensione storica, che diventò sempre più luogo intrascendibile in cui l'uomo è gettato e in cui può giungere a sé.

# CAPITOLO III

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>2</b>
<b>1. EINFÜHRUNG. DIE VERKNÜPFUNG VON LEBEN UND DENKEN DES JUNGEN HEIDEGGER</b>	<b>5</b>
<b>2. DER LEBENSWEG HEIDEGGERS BIS 1919</b>	<b>8</b>
2.1 Die Heimat und die jugendlichen Bildungsjahre.....	8
2.2 Der Lebensweg Heideggers zwischen 1909 und 1919 .....	14
2.2.1 Die körperliche Schwächung.....	15
2.2.2 Die materielle Notlage.....	17
2.2.3 Das Ringen um die Berufung.....	21
<b>3. HEIDEGGERS DENKWEISE ZWISCHEN 1909 UND 1919</b>	<b>27</b>
3.1 Il primo biennio teologico: identificazione della provenienza e di una prima Fragestellung .....	30
3.1.1 Brentano e Braig come maestri.....	31
3.1.2 Modernismo e filosofia nell'enciclica <i>Pascendi dominici gregis</i> .....	42
3.1.3 Gli scritti teologici di Heidegger .....	46
3.2 L'orientarsi nella filosofia e il problema della realtà .....	52
3.3 La logica come <i>erste Philosophie</i> di Heidegger .....	57
3.4 Soggettività e storia. In cammino verso lo spirito vivente .....	65
<b>1. LA RELIGIOSITÀ DEL GIOVANE HEIDEGGER</b>	<b>79</b>
1.1 <i>Grundstimmung</i> e sentimento religioso .....	79
1.2 L'Autonomia dalla Chiesa cattolica .....	90

<b>2. HEIDEGGER LETTORE DI LUTERO</b>	<b>98</b>
2.1 Heidegger lettore di Lutero .....	98
2.2 Heidegger tra mistica medioevale e teologia del giovane Lutero.....	102
<b>3 LA RIFORMA DI LUTERO</b>	<b>124</b>
2.3 La fede di Lutero.....	128
2.2 La teologia di Lutero.....	132
<b>1. LE CATEGORIE FENOMENOLOGICHE DELLA VITA FATTIZIA: L'ACCESSO RIFORMATO ALLO SPIRITO VIVENTE</b>	<b>144</b>
1.1 La riforma dello spirito e dell'università.....	146
1.2 Per la determinazione della filosofia .....	149
1.3 Fenomenologia e vita.....	158
<b>2. L'ATEISMO DI PRINCIPIO COME SEGRETO DELLA FILOSOFIA DEL GIOVANE HEIDEGGER</b>	<b>171</b>
<b>3. AUTONOMIA DELLA FILOSOFIA E VITA RELIGIOSA</b>	<b>176</b>
3.1 Filosofia e autonomia.....	176
3.2 Fenomenologia e teologia .....	178
3.2.1 La positività della teologia .....	180
3.2.2 La teologia come scienza della fede .....	183
3.2.3 Teologia e filosofia.....	187
<b>NOTA BIBLIOGRAFICA</b>	<b>195</b>

## 1. Le categorie fenomenologiche della vita fattizia: l'accesso riformato allo spirito vivente

Il 1919 fu un anno di grande importanza nell'intera vita universitaria di Heidegger, iniziò infatti quel percorso che lo condurrà, tramite vie scoperte e sentieri interrotti (Holzwege) verso *Essere e Tempo*. Dopo aver tenuto da gennaio ad aprile un corso nel *Kriegsnotsemester* (KS) e due corsi nel *Sommersemester* (SS), nel settembre scriveva alla moglie di rallegrarsi circa «das kommende Semester - weil es außer dem Universitätskolleg mein erstes produktives ist im ausschließlichen Sinne - u. weil ich fühle, wir beide gehen nach letzten Monaten der Klärung dem Aufstieg auf eine neue Lebensstufe mitgegeben [entgegen?] - u. Absolut zu werden u. Gott näher zu kommen ist der Sinn des Daseins»<sup>370</sup>.

Come si apprende dalla famosa lettera a Krebs, i due anni che avevano seguito l'*Habilitationsschrift* furono essenzialmente anni di chiarificazione principale della propria posizione di pensiero. La vocazione alla filosofia chiamava Heidegger ad una sempre maggiore concentrazione verso l'interiore e sospingeva, ancor più in una situazione di guerra, la vita verso le proprie scaturigini. La tematica della storia, che fu una profonda scossa e una crepa nel primo sistema logico del pensiero di Heidegger, lo spingeva, infatti, a riconsiderare quella base fattizia e pratica in cui la validità logica prendeva forma. L'inquietudine del pensiero heideggeriano era in cerca di una propria via espressiva nella riflessione che dalla mistica medioevale giungeva alle ultime propaggini del neokantismo, e gravitava sempre più intorno al metodo fenomenologico, che la preoccupazione verso la storicità aveva però, sotto un impulso schleiermacheriano-diltheyano, approfondito ermeneuticamente.

L'esigenza profonda che attraversa gli anni di docenza privata fu la ricerca di un sistema categoriale che permettesse di superare le secche del pensiero teoretico, rispetto al quale

---

<sup>370</sup> M. Heidegger, »*Mein Liebes Seelchen*«, 100



Heidegger aveva maturato una progressiva avversione e che non vedeva rispondere più alle prerogative di un pensiero fondativo. La tensione ontologica volta a un sistema categoriale, benché non espressa pienamente, permane anche in questi anni, che tuttavia sono connotati maggiormente *lebensphilosophisch*.

Nelle lezioni a cavallo degli anni Venti le molteplici esigenze che costituivano il pensiero del giovane Heidegger venivano a plasmarsi in una prima forma unitaria, che tuttavia era ancora *in fieri*. Il centro del pensiero heideggeriano era quello costituito dal binomio di filosofia e vita, nel loro coappartenersi inscindibilmente nella filosofia come *Ursprungswissenschaft*, ossia «Wissenschaft vom absoluten *Ursprung* des Geistes an und für sich - "Leben an und für sich"»<sup>371</sup>. L'accenno compiuto in chiusura della *Habilitationsschrift* ad un confronto con il sistema hegeliano, che componeva a dire di Heidegger una sinossi delle esigenze della storia della filosofia precedente, è certamente richiamato in queste formule<sup>372</sup>, anche se tuttavia l'interesse heideggeriano già nel *Kriegsnotsemester* si volgeva a intraprendere un confronto con neokantismo e fenomenologia, che convergevano e si coimplicavano in una distruzione reciproca a formare il metodo di quella scienza con cui affrontare il campo ancora inesplorato dell'esperienza fattizia della vita, da cui ogni fare filosofico non può che emergere e in cui ritornare. Il termine "*Faktizität*" riassume i risultati dei primi anni friburghesi e contiene in sé le possibilità colte e sviluppate nell'evoluzione del pensiero di Heidegger. Non è tuttavia un'evoluzione lineare. La filosofia del periodo friburghese si riconosceva, infatti, in un'ermeneutica della fatticità, senza che quest'ultima portasse i tratti totalmente deietti con cui viene categorizzata in *Essere e Tempo*. La *Daseinsanalyse* vorrà cogliere invece nella fatticità l'ambito prettamente inautentico della gettatezza (*Geworfenheit*), che è ripetuto dall'autentica esistenza (*Existenzialität*).

Più specificamente con l'espressione *Faktizität* Heidegger vuole indicare l'originaria "condizione" per cui la vita si "fa" a partire dai propri "fatti", i quali sono "fattiziamente"

---

<sup>371</sup> GA 58, 1.

<sup>372</sup> Heidegger ha in mente Hegel in queste lezioni e lo critica specialmente circa il metodo dialettico, quindi circa l'accesso all'originario.

quelli. La vita che è assegnata a sé nel proprio mondo, la vita fattizia, è la vita di fatto - dei *Fakta* e non delle *Tatsachen* - così come è anche la vita che si fa, *in fieri*. Heidegger vuole indicare così l'esperienza che la vita fa dell'autoassegnamento intrascendibilmente storico e dunque evenemenziale di sé in un mondo. Il termine "fatticità" viene mutuato da Heidegger dal contesto neokantiano, specialmente da Natorp e Lask, che la usano in contrapposizione all'idealità, cioè ad indicare la individualità non razionalizzabile. Un prodromo del concetto di fatticità nel cammino heideggeriano di pensiero si ha nell'*haecceitas* scotista, presa in analisi nella *Habilitationsschrift*, che sta a indicare la forma singolare dell'individuo. L'esperienza fattizia della vita è in termini tradizionali l'esperienza dell'uomo mortale, colui che non osserva nella teoria gli oggetti, ma innanzitutto vive e pratica il proprio mondo. Heidegger la formalizza così: «Das faktische Leben in seiner Faktizität, sein Reichtum der Bezüge, ist uns das Nächste: wir sind es selbst»<sup>373</sup>.

### 1.1 La riforma dello spirito e dell'università

Il titolo complessivo al *Band* che riproduce le prime *Vorlesungen* heideggeriane, *La determinazione della filosofia*, è stato dato dal curatore Bernd Heimbüchel e rispetta il contenuto fondamentale dell'indagare del giovane *Privatdozent*, unitamente all'elemento metodologico suo proprio, ossia quello di un interrogare che è in cammino verso di sé. La parola con cui Heidegger inizia il semestre accademico non è casuale, ma indica la *Stimmung* del suo primo procedere: "Problema", etimologicamente ciò che "si mette davanti" e chiama a un confronto e a un cambiamento. Il problema è l'idea della filosofia e più in generale l'idea della scienza, la quale, allorché irrompe nella vita, opera un cambiamento (*Umwandlung*) e porta «eine eigene Form der Bewegtheit des Lebens des Geistes»<sup>374</sup>. Insieme ad altre forme di vita quali la religiosa, artistica o politica, anche la vita scientifica motiva una precisa posizione della coscienza

---

<sup>373</sup> GA 58, 173.

<sup>374</sup> GA 57/58, 3; tr. it. 12.

(*Bewußtseinsstellung*) che può giungere a dominare (*durchherrscht*) i riferimenti vitali (*Lebensbezüge*) di mondo ambiente e società e che può sempre più portare ad un *habitus*. Esso è vissuto nel vincolo con la comunità degli uomini colpiti allo stesso modo e, in tal senso, ricercatori (*Forschern*), è vissuto cioè nell'università.

Una riforma dell'università, quale era reclamata con proclami in quegli anni, deve evitare per Heidegger le secche di un affaccendarsi politico o di scelte avventate, e scaturire dall'idea della scienza che motiva una rinnovata vita spirituale. La maturazione dell'esperienza genuinamente scientifica e, ancora meglio, *urwissenschaftlich*, assicura un cambiamento reale, ossia dello spirito.

Zu *echten* Reformen im Bereich der Universität sind wir heute nicht reif. Und das Reifwerden hierfür ist Sache einer *ganzen Generation*. Erneuerung der Universität bedeutet Wiedergeburt des echten wissenschaftlichen Bewußtseins und Lebenszusammenhanges. Lebensbezüge aber erneuern sich nur im Rückgang in die echten Ursprünge des Geistes, sie bedürfen als historische Phänomene der Ruhe und Sicherheit genetischen Sichverfestigens, mit anderen Worten: der inneren Wahrhaftigkeit wertvollen, sich aufbauenden Lebens. Nur Leben, nicht das Gelärm überhasteter Kulturprogramme, macht »Epoche«.<sup>375</sup>

Il ritorno alla scaturigine dello spirito è richiesta alla vita scientifica, ed essa non può essere ritrovata o ridestata teoricamente, ma richiede l'esempio vissuto, ossia una vita personale cambiata, «*vorbildliche(n) Vorleben(s)*»<sup>376</sup>, motivata da una vocazione (*Berufung*) interiore.

A questa potente introduzione, che è già una precomprensione della situazione dell'università e quindi si pone già nella filosofia, Heidegger aggiunge due riferimenti quasi "esoterici", ma che possono essere compresi all'interno del suo percorso. Egli cita, infatti, due appelli che segnano la vocazione interiore di due forme di vita: quella genuinamente scientifica e quella in cui la scienza resta ugualmente importante. Essi sono una frase di Angelus Silesius e una del vangelo di Matteo: «"Mensch, werde

---

<sup>375</sup> Ivi, 4; tr. it. 12.

<sup>376</sup> Ivi, 5; tr. it. 13.

wesentlich!” (Angelus Silesius) - “Wer es fassen kann, der fasse es” (Matth. 19,12)»<sup>377</sup>, e indicano la chiamata a approfondire la scienza quale modo privilegiato di vita. Questi possono anche corrispondere alla differenza tra i due tipi di vita: il ricercatore è chiamato al più alto fine, essere essenzialmente sé, l'uomo che è stato formato scientificamente ma che fa un lavoro pratico è chiamato a comprendere, dove può, la parola della scienza.

Questi due riferimenti permettono di comprendere pienamente il legame che intercorre tra questo inizio filosofico e i contemporanei studi mistici, che si sovrappongono ad un lessico che rimanda anche a Hegel e a Dilthey. Tutto ciò si ritrova nell'uso del termine *Geist*, che porta in sé ancora le radici mistico-idealistic-teologiche, e perciò presto si inabisserà nel pensiero di Heidegger. La riforma per Heidegger è riforma del “*solus spiritus*”, scevro da ogni contaminazione che non venga dall'interiore vocazione e che perciò sia motivata da un ambito pubblico o politico, secondari e già costituenti un decadimento. La riforma dello spirito che Heidegger indica qui è quella della porta stretta<sup>378</sup> del ritorno alla vita, che avviene solamente nella comunicazione esistenziale e non nella retorica di ogni teoria.

La riforma universitaria non può dunque che scaturire dalla riforma del cuore della vita, «Jedes Dasein persönlichen Lebens»<sup>379</sup>. Il salto in questa vita e il lasciar maturare l'*habitus* filosofico sono dunque il rinnovamento dello spirito, la cui verità non si ammanta di programmi, ma, in una umiltà mistica, vive la verità.

Questa concezione maturò in Heidegger oltre che nella vocazione alla filosofia anche grazie al suo vissuto cristiano e si rafforzò durante il periodo di guerra. Nelle lettere alla moglie si nota questa esigenza di rinnovamento che Heidegger dovette esperire anche nel contatto con gli altri soldati, con la vita militare, oltre che con la città di Berlino così diversa dalla sua *Heimat*<sup>380</sup>. Una concezione vicina alla storicità, ossia all'essenzialità

---

<sup>377</sup> *Ibidem.*

<sup>378</sup> «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che entrano per essa; 14 quanto stretta invece è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e quanto pochi sono quelli che la trovano!». Mt, 7,13-14.

<sup>379</sup> GA 56/7, 4; tr. it. 12.

<sup>380</sup> Si ritrova una breve descrizione di Berlino e della sua superficialità e sessualità (*Sexualität*), che

di considerare la multiformità vitale quale fondativa e motivante la validità logica, si è vista affiorare proprio in concomitanza della guerra. Heidegger risponde a questa esigenza non con una spinta all'attivismo, bensì con l'immediata consapevolezza che solamente la conquistata vicinanza allo spirituale possa mutare la cultura, la vita comunitaria e perciò la coscienza di popolo<sup>381</sup>: «Was auch kommen mag, den Glauben an den Geist müssen wir so sicher u. vertrauend in uns leben haben, daß wir fähig sind aufzubauen - bauen vielleicht in äußerer Not und Entbehrung - bei mancherlei Hemmung - aber immer nur in solchen Zeiläufen weckten Stunden der Geburt des Geistes<sup>382</sup>».

Proprio la comprensione filosofica è l'espressione di «das volle Vertrauen zum Geist»<sup>383</sup> ed è compito (*Bestimmung*) della filosofia educare alla radicalità del soggiorno presso la comprensione.

## 1.2 Per la determinazione della filosofia

La complessità del corso del KS 1919 può essere interamente indicata dalla parola *Urwissenschaft*, da intendere quale *Ursprungswissenschaft*, così come è specificato nel corso del WS 1919. In essa si ritrova il problema della circolarità, chiave e indice della vera scientificità, che caratterizza l'*idea* di una scienza originaria, la quale presuppone ciò che deve essere innanzitutto posto. Essa presuppone, infatti, una assiomaticità non dimostrabile, ossia non derivabile dai fatti, che tuttavia è utilizzata per comprenderli. Se si assume a partire dalla teoria tale presupposizione, si giunge ad una progressiva sistematizzazione dei presupposti in una teoria della teoria, che tuttavia perde la

---

richiama dunque il topos antimodernista della contrapposizione di provincia e città, in una lettera del luglio 1918. «In einem solchem Milieu», scrive Heidegger, «kann es keine Wahrhafte Geisteskultur geben - a priori nicht - [...] es fehlt das schlicht Große-Göttliche». 21.7.1918. M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen*«, 72.

<sup>381</sup> Un appunto in una lettera dal fronte segna già i tratti della linea politica di Heidegger: «Da helfen nur neue Menschen die eine ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Geist u. seinen Forderung in sich tragen u. ich erkenne selbst immer dringender die Notwendigkeit der Führer - nur der Einzelne ist schöpferisch (auch in der Führerschaft) die Masse nie». 17.10.1918. Ivi, 86.

<sup>382</sup> Ivi, 85.

<sup>383</sup> Ivi, 83. 8.10.1918.

questione reale. L'*Urwissenschaft*, invece, è una scienza che indaga la scaturigine preteoretica della teoria, in cui non ci sono presupposizioni o circolarità perché tale scaturigine è vita immediata e non conoscenza. In direzione di tale origine si indirizza il pensiero heideggeriano aiutandosi tramite la critica delle teorie filosofiche a lui contemporanee, cercando così di arrivare a una vicinanza radicale della filosofia alla vita, che porterebbe a una totale assenza di presupposti e a essere presso le cose stesse. Il radicalismo filosofico, infatti, riduce ad umiltà la teoria filosofica e la muove verso il suo cuore motivante vitale: la nuda vita. In un cammino a ritroso verso la vitalità della vita Heidegger ha di mira quello che lui chiama un salto originario (*Ur-sprung*) nel mondo, ove la vita si vive e si comprende. La filigrana mistica di questo procedere si confonde con la radicalità fenomenologica del ritorno alla struttura intenzionale della coscienza, che, insieme alla struttura ermeneuticamente comprensiva diltheyana, corregge lo statuto troppo teoretico della filosofia neokantiana.

Il corso incomincia proprio con una problematica tipicamente neokantiniana, quella di una scienza radicale che abbia come tema l'*Urfaktum* del conoscere (*Erkennen*) e viene sviluppata da Heidegger su un binario che condurrà ad un terreno fenomenologico e diltheyano, quello dell'*Urfaktum* della vita. Kisiel mostra perfettamente questo incedere attraverso l'uso heideggeriano di alcune espressioni impersonali: dall'«es gilt», all'«es soll», all'«es wertet» fino a raggiungere il climax teoretico formale dell'«es gibt», che porta al salto nel pre-teoretico: nell'«es weltet» e «es er-eignet sich»<sup>384</sup>. Tutta l'analisi heideggeriana è svolta sotto l'impulso al ritrovamento del campo originario e della metodologia della filosofia quale *Urwissenschaft*, la quale si trova nella strana condizione di dovere fondare se stessa, di presupporre in qualche modo.

Die in der Idee einer Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst Begründens, des sich selbst am eigenen Schopf aus dem Sumpf (des natürlichen Lebens) Ziehens (das Münchhausenproblem des Geistes), ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit, sondern bereits schon die Ausprägung eines Wesenscharakteristikums der Philosophie und der Wesensartung ihrer Methode, d. h. diese muß

---

<sup>384</sup> T. Kisiel, *Die formale Anzeige*, 26.

uns in den Stand setzen, die scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit *aufzuheben*, aufzuheben dadurch, daß sie sie als notwendige, wesensgesetzliche unmittelbar einsehen läßt.<sup>385</sup>

Heidegger, conscio di questa circolarità e dell'inevitabilità metodologica dell'averci a che fare e dello starci all'interno nel modo giusto - nella citazione si parla di *Aufhebung* - , fa interagire mano a mano il «(so gut wie) nichts»<sup>386</sup> conquistato grazie a tale paradosso con alcuni modi in cui viene intesa la filosofia e che vogliono risolvere il paradosso: quale *Weltanschauung*, attraverso il ricorso alla storia della filosofia, attraverso l'atteggiamento scientifico del filosofo e attraverso la metafisica induttiva. L'errore in cui incorrono, peccando di insufficiente radicalità metodologica, è il risalire alla scienza originaria da singole scienze. Non resta, perciò, per Heidegger che mutare modo di considerazione, mantenendo il fenomeno della conoscenza quale fenomeno fondamentale di ogni scienza: «Statt auf den Gegenstand der Erkenntnis kann ich mich auf die Erkenntnis des Gegenstandes einstellen»<sup>387</sup>.

Il passo successivo è dunque cercare l'ambito della *Urwissenschaft* per reperire elementi essenziali della sua idea. «Erkennen ist ein psychischer Vorgang»<sup>388</sup>, attesta Heidegger, e l'indagine nella psicologia quale scienza dell'esperienza permetterà perciò di giungere in prossimità della *Urwissenschaft*. Ci si avvicina nuovamente ad essa allorché si ripone il problema del fondare l'assiologico su dati di fatto empirici: «Der Schritt nun zu einer neuen "Gesetzlichkeit im Psychischen" brachte uns auch schon in den Bereich der Urwissenschaft, d. h. zu ihrem Index (der Zirkelhaftigkeit der Begründung). Also ist diese *andere* Gesetzlichkeit "im Psychischen" Anzeichen eines echten urwissenschaftlichen, d. h. philosophischen Problems»<sup>389</sup>.

Distanziandosi un attimo dal procedere heideggeriano e svolgendo una considerazione più generale, si può affermare che il *Privatdozent* stia qui facendo i conti con il proprio cammino di pensiero. Dopo aver accennato ai propri trascorsi cattolici e kùlpiani -

---

<sup>385</sup> GA 67/7, 16; tr. it. 26.

<sup>386</sup> Ivi, 17; tr. it. 26.

<sup>387</sup> Ivi, 28; tr. it. 34.

<sup>388</sup> Ivi, 35; tr. it. 35.

<sup>389</sup> Ivi, 32; tr. it. 37.

*Weltanschauung* e realismo critico -, egli si propone un confronto con la radice kantiana del suo previo indagare. Heidegger perciò sta ripetendo coscientemente il suo cammino nella filosofia a partire da un sempre più lucido punto di vista personale, e lo sta facendo confluire nella più ampia prospettiva a lui contemporanea: la contrapposizione tra *Lebensphilosophie* e neokantismo. Heidegger si muoveva in posizione mediana tra le due tendenze, convogliando nel suo pensiero apporti diltheyani e neokantiani, filtrati con una metodologia fenomenologica. Una grande influenza sul giovane Heidegger la ebbe proprio Dilthey, che aveva sviluppato una versione della *Lebensphilosophie* improntata alla ragione come un fatto storico. La possibilità di accedere alla ricchezza delle espressioni vitali ritrovata nella filosofia di Dilthey, unitamente ad un'impostazione che ricercava l'ideale della norma della particolarità della vita individuale psichica, affascinò il giovane Heidegger, che tuttavia non accettò *in toto* la visione diltheyana. Sebbene essa privilegiasse quegli aspetti che una considerazione razionalista e volta ad un ritorno riflessivo nella coscienza pura quale resto irriducibile - vedi lo Husserl delle *Ideen* -, ossia di una filosofia che perdesse la vitalità propria della vita, rischiava di smarrire, l'impostazione di Dilthey era caratterizzata da alcuni limiti. La prospettiva diltheyana ricadeva, infatti, nell'intendere la filosofia quale visione del mondo tra le altre, avvicinabile perciò a scienza e religione, e veniva inoltre fondata nella scienza particolare della psicologia, intesa come la scienza originaria per la sua vicinanza al luogo soggettivo. Al contrario Heidegger, pur mantenendo il portato diltheyano di un'indagine dell'*Erlebnis* in termini di vita vissuta, vita che si vive, mette in questione che la scienza della vita in generale possa essere mutuata da una scienza particolare. Il rischio che anche più tardi Heidegger sottolineerà è che appunto lo stesso Dilthey, il quale aveva cercato di dare parola al mondo del sé senza appiattirlo al mondo degli oggetti, ricada in ciò che voleva negare. Se si torna al procede del corso, l'indagine va dunque a concentrarsi sull'ambito della psicologia e, più precisamente, sul metodo critico-teleologico, metodo conforme alla fondazione della validità assiomatica che è, a detta di Windelband, il problema della filosofia e l'origine della conoscenza. Heidegger approfondisce così un metodo che



cerca di essere radicalmente filosofico ma che viene impostato tuttavia su alcuni presupposti che rendono incerta tutta la costruzione<sup>390</sup>. Esso soffre, infatti, di una fondazione nel teoretico, i cui presupposti sono essenzialmente due: che vi sia dato originario e che la cosalità sia l'originario darsi della realtà. Si pone così per il metodo teologico-critico l'arduo problema della divisione assoluta di valore ed essere, che apre alla sua crisi. «Material als vorgegebenes Feld der Auswahl und Ideal als kritische Norm werden erneut Problem»<sup>391</sup>: lo stesso attingimento del materiale dalla psicologia - fin qui considerata solamente nei processi cognitivi - presuppone che essa, scienza dell'esperienza, abbia una sicurezza nel reperire i dati e un possesso del suo oggetto. Ma la psicologia, in quanto scienza particolare dell'esperienza è induttiva e ipotetica. Vi è inoltre un altro problema, ossia che ci si è limitati alla sfera teoretica, il che è dato da molteplici cause. Si pensa che «die Norm- und Formelemente ließen sich auf diesem Gebiet *am leichtesten* herausstellen», si ritengono «die zu gewinnenden Normen und Formen auf diesem Gebiet für am sichersten begründbar», e in ultimo si è convinti che il teoretico «die fundamentale Schicht, darstellt, alle übrigen Sphären in bestimmter Weise fundiert». Tuttavia è proprio questo il punto da scalzare: «Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, [...] weil das Theoretische selbst und als solches in ein Vortheoretisches zurückweist»<sup>392</sup>. Al contrario, scrive Heidegger, «Wir müssen uns in diese Labilität der Tatsache und Tatsachenerkenntnis, des "Faktums", bis zur letzten Klarheit hineinversenken, bis sie in ihrer Gegebenheit unmißverständlich wird»<sup>393</sup>. Giocando con questa differenza, si può affermare che il *Faktum* richiede un

---

<sup>390</sup> «Zunächst ergab sich die Einsicht in die Notwendigkeit der fundierenden Funktion der Materialvorgebung, und zwar wurde klar, daß sie lediglich beistellt, überhaupt ein mögliches Feld der beurteilenden Auswahlbarkeit schafft. Auf sie wendet sich die Prinzipalfunktion der Methode zurück, die Idealgebung bzw. die in dieser gründende kritische Beurteilung. Der Sinn der Idealgebung, das Was des Ideals selbst, ergab sich für uns als sich deckend mit dem, was allererst aufgrund des Ideals geleistet werden soll. Die teleologische Methode setzt in ihrem sie überhaupt ermöglichenden Kernstück ihre zu leistende Arbeit voraus; sie ist bei ihrem ersten sinnvollen Schritt überflüssig - und die Kritik bereits am Ziel. Die Weiterführung der Analyse ergab noch neue Voraussetzungen und erwies die teleologische Methode als höchst voraussetzungsvoll: Phänomen des Sollens, der Sollensgebung, des Wertes, der Wertnehmung, die Rechtsfrage, ob Wahrheit überhaupt Wert auf Grund originärer Wertnehmung oder erst »nachträglicher« Für-Wert-Erklärung ist». Ivi, 52; tr. it. 53.

<sup>391</sup> Ivi, 56; tr. it. 58-59.

<sup>392</sup> Ivi, 59; tr. it. 59.

<sup>393</sup> Ivi, 58; tr. it. 58.

allargamento dell'ambito problematico, da non ridurre più solamente al materiale fornito dai processi di conoscenza psichici, bensì all'ambito pre-teoretico.

La considerazione di due *Erlebnisse* quali quello del domandare e quello della cattedra permette ad Heidegger di approssimarsi quindi all'originaria *datità*, mostrata nell'immanenza del vissuto. Essa non è un dato, già devitalizzato dal vedere teoretico, ma *significatività*.

La tematizzazione dell'*Erlebnis* come luogo in cui soggettivo e oggettivo si confondono è già un portato diltheyano, oltre che chiaramente husserliano. Heidegger nella considerazione profonda dell'*Erlebnis* seguirà il primo e non il padre della fenomenologia, rifuggendo il rischio della devitalizzazione teoretica dell'*epoché*. Questo si vedrà in atto con la ripresa ermeneutica dell'intuizione, ma è già presente nel modo con cui è riattualizzato l'*Erlebnis* - «Vollziehen wir es in voller Lebendigkeit, und gehen wir seinem Sinne nach und sehen darauf hin»<sup>394</sup> -, si tratta cioè di seguirlo nella sua *Lebendigkeit*, cercando di non devitalizzarlo.

Heidegger si chiede, dunque, del qualcosa che c'è nella «kümmerliche»<sup>395</sup> domanda «gibt es...?» e si approssima a indagare tale *Erlebnis*. Nell'esperienza del vivo domandare ci si accorge che non si è in presenza di qualcosa come un "io" o un soggetto psichico<sup>396</sup> e nemmeno di un oggetto in quanto cosa (*Sache*). C'è piuttosto un qualcosa in generale, un "Er-leben von etwas", ein "*Leben auf etwas zu*"<sup>397</sup>, un vuoto di oggetti rispetto a cui si mostra il darsi eventuale di una possibilità significativa: «Das "Verhalten zu"», specifica Heidegger, «ist kein Sachstück, dem ein anderes, das "Etwas", angehängt wurde. Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt»<sup>398</sup>. Rispetto alla grande strumentazione concettuale del metodo critico-teleologico, la povertà di una così umile domanda ha

---

<sup>394</sup> Ivi, 66; tr. it. 65.

<sup>395</sup> Ivi, 63; tr. it. 63.

<sup>396</sup> «Aber das Erlebnis *ist* doch auch, wenn ich jede Verdinglichung und Einfügung in einen Sachzusammenhang vermeide, hat doch ein *Jetzt*, es ist da — und es ist sogar irgendwie *mein* Erlebnis. Ich bin doch dabei, ich er-lebe es, es gehört *meinem* Leben zu, und doch ist es seinem Sinn nach so losgelöst von mir, so absolut Ich-fern» Ivi, 69; tr. it. 67-8.

<sup>397</sup> Ivi, 68; tr. it. 67.

<sup>398</sup> Ivi, 69-70; tr. it. 68.

riportato alla struttura preteoretica dell'*Er-leben*, che è quella dell'intenzionalità vitale. Per specificare meglio l'esperienza della significatività del mondo Heidegger si addentra nell'analisi dell'*Umwelterlebnis* della cattedra. In esso ciò che mi viene incontro non è l'oggetto, bensì, spiega Heidegger, mi si offre un qualcosa a partire da un ambientalità, ossia secondo nessi significativi. Nell'*Umwelterlebnis* «das Bedeutsame ist das Primäre, gibt sich mir unmittelbar, ohne jeden gedanklichen Umweg über ein Sacherfassen. In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, "es weltet", was nicht zusammenfällt mit dem "es wertet"»<sup>399</sup>. La vita che la fenomenologia vuole cogliere non ha, dunque, il carattere di un processo (*Vorgang*), in cui l'esperito oggettuale sta di fronte ad un soggetto esperiente oggettualizzato, bensì ha un carattere d'evento (*Ereignis*) in cui l'io è coinvolto, è consegnato a un mondo e risuona in esso. Ciò indica propriamente il termine "pre-teoretico", che vuole nominare così l'origine vitale del rapporto vita-mondo: «Das Er-leben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach»<sup>400</sup>.

Con il carattere eventuale dell'*Erlebnis* deve avere a che fare la scienza, che, essendo conoscenza, ha a che fare con oggetti, quindi il rischio è di rompere le connessioni di *Erlebnisse* e trovarsi nuovamente in mano cose. La scoperta di questo carattere di mondità permette di gettare un occhio sui problemi in cui il giovane Heidegger si era dibattuto. Si comprende in fatti che la domanda circa l'esistenza o la non esistenza del mondo, con le rispettive risposte idealista e realista, sia un problema mal posto, ossia già posto teoricamente. La vita non fa presupposizioni: infatti, con l'accesso all'*Erlebnis* si lascia il mondo dei fatti, e, scrive Heidegger, «es gelingt der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt»<sup>401</sup>.

La filosofia in quanto scienza dell'origine si trova così alla ricerca di un accesso

---

<sup>399</sup> Ivi, 73; tr. it. 70-1. L'elemento significativo», scrive Heidegger, «è il carattere primario, mi si offre immediatamente, senza un *detour* intellettuale che passi per il concepire le cose. Vivendo in un ambiente, mi si significa dappertutto e sempre, tutto è mondano, "si fa mondo" [*es weltet*], il che non coincide con il "ha valore".

<sup>400</sup> Ivi, 75; tr. it. 72.

<sup>401</sup> Ivi, 62; tr. it. 63.

genuino all'origine pre-teoretica del vivere, che per Heidegger è guadagnabile solamente rimanendo fenomenologicamente fedeli al principio di tutti i principi, il quale enuncia: «*Alles, was sich in der >Intuition< originär ... darbietet, [ist] einfach hinzunehmen . . . als was es sich gibt*»<sup>402</sup>. L'intuizione fenomenologica si radica nell'intuirsi originario della vita ed è, infatti, «*die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Er-lebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische Lebenssympathie*»<sup>403</sup>. Tale accesso all'origine – un accesso di carattere fenomenologico – non è da intendersi a partire da un sistema concettuale particolare che voglia raggiungerlo estrinsecamente, ma piuttosto grazie ad un atteggiamento fondamentale vivendo il quale la stessa vita fenomenologica accresce se stessa. Questo permette alla fenomenologia l'assenza di un punto di vista, ossia un particolare rigore sconosciuto alle scienze particolari, e che essa stessa e solamente per mezzo di sé può preservare. Viene così criticato il luogo del concetto stesso di soggettività trascendentale husserliana, che nel suo ruolo costituente ha sì un rapporto fenomenologicamente formale al costituito, tende però ad uno scivolamento verso la purezza e a disconoscere la storicità del senso preteoretico dell'io, che è assegnato di volta in volta al proprio mondo. L'io originario è perciò, per Heidegger, l'io-storico condizionato, e ogni esperienza vissuta nella sua ineliminabile condizionatezza è esperienza del proprio sé come apertura di senso<sup>404</sup>.

Come ultimo punto Heidegger tratta del modo fenomenologico di esprimere in concetti questo accesso alla vita preteoretica, prospettandosi il problema per cui con il linguaggio e con una descrizione di ciò che si vede di fatto si devitalizzi l'*Erlebnis*. È nota l'attenzione heideggeriana alle parole, continuamente rimasticate a partire dalla

---

<sup>402</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, hrsg. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, 51; tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, 52-3. Cfr. anche GA 56/7, 109; tr. it. 103.

<sup>403</sup> GA 56/7, 110; tr. it. 103.

<sup>404</sup> «*Es geht mein Ich voll aus sich heraus und schwingt mit in diesem >Sehen< [...] Genauer: Nur in dem Mitanklingen des jeweiligen eigenen Ich erlebt es ein Umweltliches, weitet es, und wo und wenn es für mich weitet, bin ich irgendwie ganz dabei*» Ivi, 73; tr. it. 71.

loro etimologia e sondate nella loro multiformità semantica e nella loro storia. È importante notare che già da subito questa esigenza sia avvertita e che, andando a fondare una scienza nel preteoretico, il problema di una concettualità che non bloccasse la vita, ma affiorasse da essa e che si facesse solamente carico di una indicazione provvisoria di fenomeni vitali, diventa compito essenziale per la fenomenologia. Heidegger elaborerà perciò l'indicazione formale, andando a modificare la stessa metodologia husserliana. Se tale strumento verrà definitivamente esposto nel WS 1920, Heidegger percorre già tale direzione in queste pagine. Opera, infatti, una sottile ma essenziale distinzione tra il qualcosa obiettivo, che in un processo teoretizzante di generalizzazione viene acquisito dal qualcosa mondano, e il qualcosa oggettivo logico-formale, che sempre teoreticamente devia il flusso vitale prima del farsi mondo ed è motivato nel *Ur-Etwas* fenomenologico, il qualcosa premondano, preteoretico e *Etwas überhaupt*, già incontrato nella domanda circa l'«es gibt». Nel processo di generalizzazione si giunge ad una sempre maggiore teoretizzazione e a una perdita della vitalità della vita, mentre nel processo di formalizzazione si arriva a un limite di astrattezza che tuttavia mostra una tendenza al ritorno al farsi-mondo, che porta cioè al salto nel mondo: si mostra come il polo limite di un essere diretti verso. Questo permette di intendere la teorizzazione formale come non obiettivante, ma anzi l'espressione linguistica come esperienza vissuta. Heidegger impone qui una torsione ermeneutica alla fenomenologia. L'intuizione fenomenologica, che vede la vita nei suoi motivi e tendenze, comprende la vita come tale, nella sua significatività. E questo testimonia la comprensibilità della vita in sé: «Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt»<sup>405</sup>.

Nel SS 1919 Heidegger tenne due corsi di un ora ciascuno. Nel primo, *Fenomenologia e la filosofia trascendentale dei valori*, riprende le critiche già brevemente accennate al neokantismo e svolge un lavoro che probabilmente serviva anche a una chiarificazione

---

<sup>405</sup> Ivi, 117; tr. it. 109.

personale, mentre nel successivo *Sull'essenza dell'Università e dello studio accademico*, approfondisce le sue prime acquisizioni fenomenologiche, riformulando la vita preteoretica nel termine "situazione", che viene mutuato da Jaspers. La vita è immersa in contesti di situazioni che si compenetrano fluendo da una fase all'altra senza scioglierne le connessioni. Heidegger compie un affondo sull'io della situazione, predelineando la via che seguirà in seguito, un approfondimento del preteoretico nella situazionalità storico-evenemenziale del sé: «Das Ich-Selbst, das "historische Ich", ist eine Funktion der "Lebenserfahrung". Lebenserfahrung ist ein stetig wechselnder Zusammenhang von Situationen, von Motivationsmöglichkeiten»<sup>406</sup>. Rompendosi il nesso vivente situazionale, si perde l'unità e incomincia la devitalizzazione. La genesi del teoretico segue tre tappe, la cui evoluzione soffre di un'intrinseca labilità dovuta al collocarsi al di fuori dell'esperienza di vita. Non ha caso, scrive Heidegger, «Das theoretische Verhalten bedarf einer ständigen Erneuerung»<sup>407</sup>. Esse sono: il puro prendere cognizione (*Kenntnisnahme*), l'acquisire conoscenza (*Erkenntnisnahme*) e il trovare conoscenza (*Erkenntnisfindung*).

### 1.3 Fenomenologia e vita

A seguito di questi primi corsi, che si situano ancora sotto la luce di una riformulazione della radice neokantiana del pensiero heideggeriano in un sistema fenomenologico con forti influenze diltheyane, nei seguenti due semestri Heidegger sviluppa un approccio più personale alla fenomenologia, indagando più espressamente da una parte il fenomeno della storicità, dall'altra elaborando la distruzione quale metodologia prettamente fenomenologica. I primi corsi erano volti maggiormente all'apprensione fenomenologica del qualcosa pre-teoretico, nei seguenti, invece, Heidegger svilupperà sempre maggiormente la funzione dell'io della situazione.

Nel WS 1919/1920 intitolato *Problemi fondamentali della fenomenologia* Heidegger

---

<sup>406</sup> Ivi. 208; tr. it. 191.

<sup>407</sup> Ivi. 210; tr. it. 195.

riprende e ripete il *Kriegsnotsemester*, mantenendo e approfondendo le tappe svolte. È una costante di questi anni che Heidegger ripeta e riprenda con sempre maggiore consapevolezza e chiarezza, ma anche con cambi di direzione - si pensi alla *Kehre* che le analisi fenomenologiche sulla filosofia aristotelica mettono in atto nel pensiero di Heidegger -, il cammino già svolto. In particolare il filo di questo corso si svolge a partire da un'analisi dei caratteri della vita a noi più vicina, qui indicata come vita in sé (*Leben an sich*), e si dipana alla ricerca della vita in sé e per sé (*Leben an und für sich*), in cui fondare la scienza originaria.

Le prime frasi riaffermano il problema della scienza dell'origine, mettendo a tema il cuore della fenomenologia, vale a dire ciò che la differenzia da ogni scienza: la radicalità verso di sé. «"Grundprobleme der Phänomenologie" — das brennendste und nie austilgbare, das ursprünglichste und endgültigste Grundproblem der Phänomenologie ist *sie selbst* für sich selbst. Sie ist *die* Urwissenschaft, die Wissenschaft vom absoluten *Ursprung* des Geistes an und für sich — "Leben an und für sich"»<sup>408</sup>. La filosofia in quanto fenomenologia è riassumibile tutta in questa radicalità, che sembra poca cosa, ma che è l'inesausto e eterno compito della filosofia. Essa si muove in una duplice paradossalità: in quanto scienza dell'*origine* si deve fondare su di sé, e dunque «Sie muß sich echt *manifestieren*, um sich selbst als Manifestation manifestierend zu verstehen»<sup>409</sup>, e in quanto *scienza* dell'origine deve portare sé a comprendersi come *Urwissenschaft*, dunque è cammino verso di sé.

Heidegger illustra tutto ciò in rapporto alla questione dell'inizio: se si considera, infatti, l'inizio della filosofia quale inizio assoluto in un punto e proseguimento in una linea, si pensa ad esso in modalità teoretica e obiettivante. Questa modalità è tuttavia molto superficiale e non intacca la principialità dell'origine e la modalità fenomenologica di iniziare, per cui l'inizio si trova già gettato nella progressione lineare, e non può che essere afferrato nel riferimento ad essa. In questo senso la fenomenologia è radicale perché metodologicamente insiste nell'origine, e questa sua preoccupazione

---

<sup>408</sup> GA 58, 1.

<sup>409</sup> Ivi, 2.

eminentemente metodologica di un ricercare e domandare costantemente non può essere elusa o successivamente abbandonata. Nella scienza dell'origine iniziare non significa tuttavia fermarsi a riflettere sull'inizio - «Reflektieren wir doch nicht über das Anfangen» -, bensì tendere verso l'inizio e iniziare effettivamente (*fattiziamente*): «sondern fangen wir faktisch an!»<sup>410</sup>. Questo non è casuale ma rientra nella paradossalità stessa dell'origine, che strutturalmente è via da sé e quindi deve essere conquistata. La scienza dell'origine sarà dunque da capo a fondo radicalismo.

«In der Idee der Ursprungswissenschaft und ihres echten Vollzugs ist gelegen die Forderung des absoluten Radikalismus des Fragens und der Kritik. Gerade das echte historische Verstehen, das der Phänomenologie erwächst und ihr eine neue Schätzung und Auswertung der Geistesgeschichte, ein neues Sehen ihrer ermöglicht, muß sie rücksichtslos machen gegen deren Leistungen, in dem Sinne, daß sie sich nichts unvermittelt und ungeprüft aus ihr vorgeben (suggerieren) läßt»<sup>411</sup>.

Poiché è scienza dell'origine, la *Urwissenschaft* è scienza della vita e si trova imbrigliata nella tendenza della vita a viverci in un mondo, mondo che essa stessa è e in cui si realizza. In termini formali la vita è innanzitutto «Etwas, was uns so nahe liegt, daß wir uns meist gar nicht ausdrücklich darum kümmern; Etwas, zu dem wirso gar keine Distanz haben, um es selbst in seinem »überhaupt« zu sehen; und die Distanz zu ihm fehlt, weil wir es selbst sind, und wir uns selbst nur vom Leben aus selbst, das wir sind, das uns (accusativ) ist, in seinen eigenen Richtungen sehen»<sup>412</sup>. Con queste parole Heidegger indica la vita in sé, quella vita che io sono innanzitutto e rispetto a cui manca ogni distanza. La modalità dunque per aver a che fare con essa è lasciarla emergere a partire da essa stessa, giacché innanzitutto non si intuisce un oggetto teorico bensì si vive fattiziamente in un qualcosa, che è la trivialità (*Trivialität*) del quotidiano. Heidegger in questa parte del corso si spende in lunghe e colorite descrizioni di come la vita si vive nel mondo, a partire da cui evidenzia alcuni caratteri fondamentali. Un

---

<sup>410</sup> Ivi, 4.

<sup>411</sup> Ivi, 5.

<sup>412</sup> Ivi, 29.



carattere di essa è l'autosufficienza (*Selbstgenügsamkeit*), ossia che la vita si compie e si realizza (*Erfüllung*) nel proprio mondo, non in situazioni o oggettualità esterne. Il carattere mondano della vita è anch'esso essenziale - «Unser Leben ist die Welt, in der wir leben, in die hinein und je innerhalb welcher die Lebenstendenzen laufen. Und unser Leben ist nur *als Leben*, insofern es in einer Welt lebt»<sup>413</sup> - ed è secondo Heidegger tripartito in *Um-welt*, mondo circostante/ambientale, *Mit-welt*, con-mondo o mondo sociale e in *Selbstwelt*, il mondo del sé, riassorbibili in generale nell'*Umwelt*. La *Selbstwelt*, che detta il «so und so» e la «personale Rhythmik»<sup>414</sup> dell'incontro con i contenuti significativi mondani, è caratterizzato da labilità e situazionalità: il come della situazione del sé, infatti, è quello che intona mondo-ambiente e con-mondo. Se la vita in sé non sembrava motivata a tornare a sé, nella *Selbstwelt* invece si acuisce la vita e si rende possibile la svolta (*Umwendung*) e il centramento della vita fattizia in essa, contro la «neutrale, graue, unauffällige Färbung» della sua «Alltäglichkeit»<sup>415</sup>. Heidegger lascia emergere due ulteriori caratteri della vita in sé. In primo luogo alla vita fattizia tutto si manifesta (*Bekundung*) e esprime (*Ausdrück*) ed essa comprende le proprie forme espressive (*Ausdrückformen*): «Das Leben spricht zu sich selbst in seiner eigenen Sprache. Das reicht bis in seine Grundstrukturen. Sofern sich die Phänomenologie mit Sinnzusammenhängen beschäftigt, ist das Phänomen des *Ausdrucks* nur eine Manifestation dafür, daß ein Sinn sich durch den anderen gestaltet und ausformt»<sup>416</sup>. In secondo luogo la vita non è un flusso opaco (*dumpf*), bensì è comprensibile (*Verständlich*), è significativa (*bedeutsam*).

Heidegger quindi si concentra sulla scienza quale una modalità di espressività. Essa infatti punta alla solidificazione delle connessioni e lo fa per ognuno dei tre mondi. Allorché questo succede con il mondo del sé, tuttavia, questo viene perduto, non essendo né oggetto in quanto processo psichico né risultato di forze storiche. Le forme di espressione del mondo del sé che tentano di centrare la vita su di esso, la meditazione

---

<sup>413</sup> Ivi, 34.

<sup>414</sup> Ivi, 33.

<sup>415</sup> Ivi, 39.

<sup>416</sup> Ivi, 231.

interiore (*Selbstbesinnung*) - termine diltheyano<sup>417</sup> - e la autobiografia, sono anch'esse oggettivanti e non permettono la riuscita. Questa diviene possibile tuttavia, con il sorgere del cristianesimo: in esso avviene infatti uno stabile spostamento della vita fattizia nel mondo del sé. Con il protocristianesimo si è acuita la vita fattizia nel sé e questo ha dato modo di vedere nuovi fenomeni, quali l'agostiniana *inquietudo* (*Unruhe*) e la storia - vale a dire la storicità di ogni attuazione -: nel cristianesimo emerge attuata e vitale la totalità del mondo del sé, anche se resta ancora entro un sistema categoriale greco. I due caratteri fondamentali della *Selbstwelt* si mostrano qui nella situazionalità e nell'autosufficienza.

Riassumendo il percorso con le parole di Heidegger;

Wir setzten ein mit der Aufgabe, Grundcharaktere des faktischen Lebens uns vordeutend näher zu bringen: *Tendenzcharakter* - das immer irgendwie (ob ausdrücklich oder unausdrücklich) *Gerichtesein*; »Selbstgenügsamkeit«; Bekundungszusammenhänge; *Reliefcharakter* überhaupt; labile Zuständlichkeit; besondere Ausformungsmöglichkeiten; Stabilisierung und zwar genuine, selegierende und zur Herrschaft strebende Tendenzen; Fraglichkeit und Erfüllung und Erfüllungsmöglichkeiten. Unter den Bekundungszusammenhängen beachten wir *einen* ganz besonders: den Ausdruckszusammenhang >*Wissenschaft*<, in den faktische Lebenswelten und Bezirke eingehen: Umwelt, Mitwelt und sogar *Selbstwelt*. Die letztere Betrachtung drängte ein merkwürdiges Phänomen in den Vordergrund: die Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt und ihre Situation<sup>418</sup>.

Heidegger sposta quindi l'attenzione nuovamente sulla scienza che ora indaga nel suo fuoriuscire (*Entwachsen*) da un mondo fattizio di vita. Heidegger vede nella scienza una modificazione della vita fattizia, la quale vive i propri mondi senza tematizzarne le connessioni, che invece vengono riprese in unità dalla scienza. La presa di cognizione (*Kenntnisnahme*) della situazione genuina è modificata in direzione di un ordine e di una assicurazione delle connessioni. Oggettivando il riferimento (*Wie*) con cui la vita vive i contenuti mondani (*Was*), la scienza perde la situazionalità vitale della vita fattizia

---

<sup>417</sup> Trattando brevemente il tentativo diltheyano di fondare una psicologia descrittiva, Heidegger scrive: «Entscheidend ist also die "Selbstbesinnung" des Geistes, "das Studium der Formen des geistigen Lebens durch die Description"». GA 56/7. 164.

<sup>418</sup> Ivi, 64.

e dunque il riferimento al sé, diventando così conoscenza cosale teorica (*theoretisches Dingerkennen*). La cosalizzazione non è di per sé degradamento, tuttavia non è applicabile a tutto, specialmente al mondo del sé. Quando ciò viene effettuato in questo contesto, emerge l'io teoretico, che tuttavia non è assolutamente l'io vissuto nel mondo del sé, il quale può essere riconquistato riferendosi al fenomeno dell'acuirsi nel mondo del sé considerato in precedenza. In esso si mostra che il sé è da avere e non da essere, si tratta cioè di avere sé nel riferimento a sé.

Nella conclusione del corso, molto intensa e di cui si possiedono solo una ricostruzione dagli appunti di Heidegger e dagli appunti di Oskar Becker a cui ci si riferirà, si fa cenno a temi che diverranno fondamentali nel prosieguo del pensiero heideggeriano. Avviene, infatti, un chiaro centramento nel sé della filosofia fenomenologica e si indirizza il metodo fenomenologico verso la distruzione nel campo della storia. Dopo aver nuovamente criticato le posizioni teoretiche di Natorp e Rickert, che non comprendono il primato della vita in sé, la vita preteoretica, Heidegger si muove nell'indagine di come contemporaneamente *Um- Mit- e Selbstwelt* assumano forma. La scienza originaria si volge dunque alla *Selbstwelt*, nella cui acutizzazione si era mostrata una tensione alla totalità unitaria, e si approssima alla sua espressione: la situazione. Nella situazione i vissuti non sono cose (*Dinge*), bensì, come già fatto emergere nel *Kriegsnotsemester*, sono forme espressive, significatività. Non si potrà dunque accedere ad essi che con una riduzione fenomenologica che permanga nella situazione e veda cioè l'*Erlebnis* nel suo *Erlebten* ed *Erleben*. Come si può dunque relazionarsi a questo vivere il vissuto, che è vita, che io stesso sono, senza oggettivarlo? Qui è il problema dell'avere sé, e la filosofia si orientata dunque alla *Selbstwelt* perché in essa vi è una forma di afferramento della vita (*Lebenserfassen*). Nella situazione la vita fattizia vive contesti significativi, vive un mondo e ha sé in qualche modo (*Irgenwie*) in questo mondo. Questa è il particolare modo in cui la vita fattizia si esprime: nella vita fattizia mondana io mi trovo espresso e mi sono familiare (*vertraut*), e questo riferimento a me diviene più chiaro nel fenomeno del ricordo (*Erinnerung*), poiché nel ricordare il vissuto (*Erlebte*) si trova specialmente sottolineata la mia relazione ad esso, ossia come

ciò che ho esperito mi è familiare<sup>419</sup>. Questa chiarezza di riferimento nel ricordo al se stesso del ricordo permette di comprendere l'importanza della storia per la fenomenologia: «Das eigentliche *Organon des Lebensverstehens* ist die *Geschichte*, nicht als Geschichtswissenschaft oder als eine Sammlung von Kuriositäten, sondern als gelebtes Leben, wie es im lebendigen Leben mitgeht»<sup>420</sup>. Se, come detto, la vita è familiare al proprio mondo, l'avere se stessi significherà una familiarità della vita verso se stessa, il che significa avvicinarsi alla situazione come espressione del sé, ossia comprendere che la vita partecipa alla formazione di ciò a cui si riferisce. Tale partecipare è riferimento attuato a sé nel proprio mondo, è compimento (*Vollzug*) storico di sé nella situazione. Vi è un modo in cui la vita si vive senza aversi, scorre tra motivi e tendenze, vive nel suo senso di riferimento (*Bezugssinn*) dal motivo alla tendenza. Tuttavia esso può essere variato, nella situazione la tendenza può diventare motivo. Il *Bezugssinn* è sempre attuato, è sempre accompagnato da un sé (*Dabeisein des Selbst*), che non è un io puntuale, ma può essere più o meno vicino al riferimento vitale, può attuarlo e concentrarlo in situazione o viverlo in superficie. Nel *Vollzug* del *Bezugssinn* vi è la possibilità di ritornare perciò verso un autentico avere sé, e nel concentrare il *Vollzug* si giunge fino alla spontaneità (*Spontaneität*) del sé. È da essa che scaturisce proprio il *Vollzugssinn*, terza direzione di ciò che Heidegger definirà essere la *Urstruktur* della situazione.

Egli la formalizza, appunto, secondo tre direzioni (*Führungen*) di senso, che articolano ciò che è stata chiamata autosufficienza della vita. La prima è il *Gehaltssinn*, senso di contenuto, le significatività mondane, la seconda il *Bezugssinn*, senso del riferimento, il modo di rapportarsi ad esse e in ultimo il *Vollzugssinn*, senso di attuazione-

---

<sup>419</sup> «Der Grundcharakter des faktischen Lebens, daß ich mich im Erfahren selbst ausgedrückt finde, wird deutlicher sichtbar, wenn sich das faktische Leben seiner selbst *erinnert*. In der Erinnerung hebt sich die Artikulation des Lebens und seiner Bezüge auf mich selbst, und dadurch wird der Charakter des Erfahrens sichtbar». Ivi, 252.

<sup>420</sup> Ivi, 256. Inoltre: «Das wirkliche Leben und die Geschichte ist der Leitfaden oder besser die *Leiterfahrung* für die phänomenologische Forschung. Geschichte ist hier nicht verstanden als historische Wissenschaft, sondern als lebendiges Miterleben, als Vertrautsein des Lebens mit sich selbst und seiner Fülle». Ivi, 252.

compimento, storicità vitale attuativa del riferimento e pieno raggiungimento di sé. La spontaneità è dominio del senso di attuazione: la situazione, allora, esperisce una modificazione del *Gehaltsinn* e si giunge a formare creativamente il mondo della vita. Se il senso di attuazione è represso, la situazione si svolge (*verläuft*) nel *Bezugssinn*. In ultimo Heidegger accenna all'esistenza (*Existenz*), il cui senso è dato dal senso fondamentale del *Vollzug* del sé nella sua vita, origine del comportamento teoretico e scaturigine a partire da cui il senso della realtà (*Wircklichkeit*) è comprensibile. L'elaborazione formale della situazione permette dunque infine di condurre all'origine, a partire da cui situare il comprendere fenomenologico:

Diese Struktur der Situation als eine variable Mannigfaltigkeit der drei Sinneselemente muß zurückgeworfen werden in das lebendige Leben selbst. Diese Sinneselemente erlauben damit einen Zugang zu dem *Leben-an-und-für-sich*. — Die Situationen lassen sich in der Umwelt verfolgen mit Beziehung auf die Gegenwart und die Geschichte des Lebens. Aus diesem Ausdruckszusammenhang zwischen dem faktischen Erfahren in der Umwelt, der Spontaneität der Selbstwelt und der gegenwärtigen Geschichte läßt sich in der Methode der Rekonstruktion der *Ursprung* gewinnen.

Der *Ursprung* ist ausgedrückt durch diesen letzten Ausdruckszusammenhang selbst. Das phänomenologische Verstehen ist nichts anderes als ein anschauliches Mitgehen, Hinlaufen an dem Sinn entlang. Es muß stets die Gesamtsituation des Phänomens gegenwärtig sein. Kein Ausdruckszusammenhang kann im Sinn der methodischen Darstellung isoliert werden. Er ist auch nicht nur »relativ«. Jeder philosophische Ausdruckszusammenhang ist nur soweit Philosophie, als wir ihn aus dem Ursprung verstehen<sup>421</sup>

Il corso successivo *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico* si pone in continuità con quello del 1919/20 in quanto va ad indagare la vita intesa come la tendenza verso il mondo, e in special modo nel momento in cui essa si esprime (*Ausdruck*) e si intuisce (*Anschauung*), ossia si orienta intenzionalmente a qualcosa. Heidegger dunque insiste sul concetto di vita, che punta a formalizzare in maniera originaria contro ogni filosofia della vita che non ne riduca e obiettivizzi il cuore. Nella vita come fenomeno originario Heidegger vede

---

<sup>421</sup> Ivi, 262.

anche il centro dei problemi della filosofia contemporanea. Il significato della parola vita oscilla tra due direzioni principali: «I. Leben als Objektivieren, (etwas) Gestalten, Aus-sich-heraussetzen (und damit dunkel verbunden so etwas wie in diesem Leben und als solches Leben Sein, Existieren und es steigern). II. Leben als Erleben, (es) Erfahren, Einholen, Erfassen, und zwar sowohl das Objektivierte als auch das Schaffen selbst (und damit dunkel verbunden so etwas wie in solchem Leben Sein und Existieren und es steigern)»<sup>422</sup>. A ognuna di queste corrisponde un problema: il primo significato indica il divenire storico della vita che produce oggettivazioni e rispetto a esso la filosofia contemporanea ha identificato il problema della validità assoluta, dell'a-priori, il secondo indica la vita esperiente dell'esserci nella sua intimità, identificato con l'irrazionale, e verrà trattato da Heidegger nel problema del vissuto. Per Heidegger entrambi questi problemi costituiscono un nodo fondamentale per la filosofia, segnalando da una parte il suo oggetto, l'a priori, e dall'altra il suo metodo, il vissuto.

In questo corso, inoltre, Heidegger lega per la prima volta chiaramente e strettamente i termini di filosofia, distruzione e preoccupazione (*Bekümmern* e *Sorge*), andando a delineare il proprio svolgimento successivo di pensiero. L'impostazione di Heidegger viene chiaramente alla luce nella distruzione del primo dei problemi: la storia. Il metodo distruttivo segna l'accesso al fenomeno, poiché si tratta di accedere all'origine attraverso i concetti già dati, che nella loro ripetizione vanno a logorarsi. A partire da questo assunto, che non fa che sviluppare ciò che già aveva affermato in conclusione del corso precedente, la fenomenologia è diudicante, ossia a lei spetta «die Entscheidung über die genealogische Stelle, die dem Sinnzusammenhang vom Ursprung her gesehen zukommt.»<sup>423</sup>.

La definizione formale della storia a cui Heidegger giunge è quella per cui essa è «was nicht zum bloßen Geschehen herabsinkt, sondern ein Geschehen im Charakter der Bedeutsamkeit, d. h. ein Geschehen, das passiert, >vorbei-geht< an Selbstwelt und Mitwelt in ihrer Umwelt»<sup>424</sup>. La storia è, infatti, il modo con cui si è tradizionalmente

---

<sup>422</sup> GA 59, 23.

<sup>423</sup> Ivi, 74.

<sup>424</sup> Ivi, 59.

interpretato e chiarificato il carattere mobile della vita, e dice una particolare maniera in cui la vita può avere se stessa. La vita è unità di diverse tendenze contrastanti di oggettivazione e riappropriazione, dunque non può coniugarsi scientificamente in un'oggettivazione esteriore o in un a priori devitalizzato. Al contrario tale auto-possedersi della vita dev'essere indicato in quel particolare *avere* che mantenga in sé l'effettività della vita. Il contesto di senso in cui il termine "storia" si avvicina a questa indicazione è quello in cui si dice: «Was ist das nun wieder für eine Geschichte?» o «Mir ist eine sehr unangenehme Geschichte passiert», o, ancora meglio, quello per cui si dice: «Diese Stadt hat eine sehr wechselvolle Geschichte» oppure «Dieser Mensch hat eine traurige Geschichte»<sup>425</sup>. In entrambi questi significati, infatti, incomincia ad emergere per la filosofia un accesso non teoretico allo storico, vale a dire che non faccia della storia un campo di oggetti idealizzati in relazione ad un soggetto idealizzato e mai concretamente attuale.

Nel concetto di storico si intravedono tutti i limiti di una posizione che obiettiva ciò che significativamente mi accade, ma anche più profondamente che intende approssimarsi costruttivamente e attraverso la dialettica all'origine della vita. Procedendo in questa maniera si scioglierebbe la datità in sé paradossale della *vita* storicamente ed effettivamente auto-intuente – la comprensione – in una costruzione totalmente spirituale cioè del *pensiero*. Nella riappropriazione fenomenologica del concetto di storia a partire da quello di attuazione, si giunge così a fare i conti con la tendenza platonica della filosofia, mai realmente problematizzata. In essa si afferma, infatti, l'assicurazione della vita storica in un nesso obiettivo con l'essere sovrastorico, mancando la vita fattizia e il sé.

A proposito della distruzione del concetto di vissuto Heidegger afferma:

Bei der Destruktion der beiden Problemgruppen des Lebensbegriffs (das Apriori- und das Erlebnisproblem) hat sich ein negatives Resultat ergeben: daß in ihnen beiden die aktuelle Selbstwelt, das historisch vollzogene Dasein jedes Einzelnen als Einzelnen zum Verschwinden kommt, -daß das Selbst also in jeder Problematik sekundär ist, [...]

---

<sup>425</sup> Ivi, 44.

Der aktuelle Selbstweltbezug spielt keine ursprüngliche Rolle.<sup>426</sup>

Al contrario la realtà originaria è il sé, cuore della vita fattizia, e luogo in cui la vita può arrivare ad una vicinanza tale da diventare non solamente «sé» ma «me», arrivare a coniugarsi esistenzialmente come «io sono». «Alle Wirklichkeit», afferma Heidegger, «erhält ihren ursprünglichen Sinn durch die Bekümmernung des Selbst. Die Weisen des Habens und der Verdrängung der Umwelt hängen zusammen mit der Modifikation der Bekümmernung des Selbst. Die Bekümmernung des Selbst ist eine ständige Sorge um das Abgleiten aus dem Ursprung»<sup>427</sup>. Ecco dunque che ciò che è il sé viene finalmente a definirsi in una struttura paradossale: io sono essenzialmente attuazione preoccupata della vita. In tale preoccupazione per sé, in cui va intesa l'auto-interrogazione ermeneutica della vita, si coglie l'autentica dinamica del vivere.

Ursprünglich ist ein Vollzug, wenn er seinem Sinne nach als Vollzug eines genuin selbstweltlich zum mindesten mitgerichteten Bezugs immer aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein fordert, so zwar, daß diese Erneuerung und die in ihr liegende Erneuerungs»notwendigkeit« (Forderung) selbstweltliche Existenz mitausmacht<sup>428</sup>.

Come ultimo punto viene ad articolarsi nuovamente anche l'idea di filosofia, che differenzia il proprio compito da quello di rendere felice l'uomo e le masse o di diminuirne le sofferenze, e da quello di organizzare i gli obiettivi culturali della vita. L'idea della filosofia, afferma Heidegger, sta nella vicinanza alla vita. In essa la vita, infatti, matura il tratto caratteristico della familiarità a sé, dell'esserci presso sé, del suo esser soggetto in maniera peculiare.

Die Philosophie hat die Aufgabe, die Faktizität des Lebens zu erhalten und die Faktizität des Daseins zu stärken. Philosophie als faktische Lebenserfahrung bedarf eines Motivs, wo die Bekümmernung um die faktische Lebenserfahrung selbst verbleibt. Das bezeichnen wir als philosophische Grunderfahrung. (Das ist die Bewährung dieses Motivs.) Sie ist keine besondere

---

<sup>426</sup> Ivi, 169.

<sup>427</sup> Ivi, 173.

<sup>428</sup> Ivi, 75.



Erleuchtung, sondern in jedem konkreten Dasein möglich, wo die Bekümmernung sich auf das aktuelle Dasein zurückbringt. -In der Umkehr dieser Erneuerung ist sie auf die Selbstwelt gerichtet, und von da aus ist die ganze Begrifflichkeit der Philosophie zu verstehen und zu bestimmen. Von da aus erhält die ursprüngliche Bestimmung der Philosophie selbst ihren Sinn. - Die Strenge der Philosophie ist ursprünglicher als alle wissenschaftliche Strenge. Sie ist eine über alle wissenschaftliche Strenge hinausgehende Explikation, das Bekümmertsein in seiner ständigen Erneuerung in die Faktizität des Daseins zu erheben und das aktuelle Dasein letztlich unsicher zu machen.<sup>429</sup>

#### 1.4 Il controcanto “teologico” delle prime lezioni

Nei corsi del periodo friburghese proseguì un dialogo sotterraneo con la teologia e la vita religiosa cristiana, un corpo a corpo che Heidegger svolgeva innanzitutto per sé e che emergeva negli esempi utilizzati a lezione o in alcune frasi accennate, con cui egli lasciava apparire le tracce di una tensione, non espressamente trattata ma presente, che interessava il suo pensiero.

Nelle prime *Vorlesungen* si intravede il contesto mistico in cui Heidegger faceva gravitare il proprio pensiero, sia con le citazioni di Silesio e del Nuovo Testamento, che egli pone a individuare la vocazione alla vita scientifica, sia attraverso la caratterizzazione dalla povertà della domanda «Gibt es..?», che conduce al pre-teoretico. L'accesso al pre-teoretico, egli sottolinea, è un cammino nel deserto e un farsi vuoto, che permette la povertà dell'autentico domandare umano. Esso corrisponde non alla conoscenza eterna delle cose, bensì a un più povero guardare per comprendere e comprendere per guardare.

Es war ein unruhvoller, aufrüttelnder Gang von einer Mannigfaltigkeit von Problemen zur anderen, bis es zuletzt immer leerer wurde und alles auf die öde Frage nach einem Sachzusammenhang und seinem Erkennen überhaupt zusammenschrankte. Wir sind in die Kümmerlichkeit der Wüste gegangen und harren darauf, statt ewig Sachen zu *erkennen*, *zuschauend zu verstehen* und verstehend zu schauen. “... und Gott der Herr ließ aufwachsen ... *den*

---

<sup>429</sup> Ivi, 174.

*Baum des Lebens mitten im Garten — und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen*” (I Mose 2.9)<sup>430</sup>

Nel corso sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* emerge con nitidezza la modalità in cui la filosofia heideggeriana faceva proprio il portato cristiano, secondo tratti che rimandano alla lettura diltheyana dello stesso tema. Heidegger, infatti, situa nel protocristianesimo la svolta per uno spostamento nel sé del baricentro della vita fattizia, e lo esprime con termini molto chiari, che richiamano ai suoi paralleli studi di fenomenologia della religione: «Religiöse Lebenserfahrung erfaßt mich in meinem innersten Selbst, die Erfahrung tritt in die unmittelbare Nähe meines Selbst, ich *bin* sozusagen diese Erfahrung»<sup>431</sup>.

Da un punto di vista di storia del pensiero, «Diese altchristliche Errungenschaft wurde durch das Eindringen der antiken Wissenschaft in das Christentum verbildet und verschüttet. Von Zeit zu Zeit setzt sie sich in gewaltigen Eruptionen wieder durch (wie in *Augustinus*, in *Luther*, in *Kierkegaard*). Die mittelalterliche Mystik ist allein von hier aus zu verstehen»<sup>432</sup>. Agostino porta a validità il valore del mondo del sé per il vissuto cristiano e per la stessa conoscenza in maniera più vitale e fondamentale dell'*ego cogito* cartesiano. L'inquietudine del cuore è il nuovo fenomeno della vita che vive autenticamente se stessa e si apre alla vera conoscenza della vita. In tal senso, specifica Heidegger, il *crede ut intelligas* agostiniano significa: «das Selbst soll sich erst im vollen Leben verwirklichen, ehe es erkennen kann»<sup>433</sup>. A chiusura di questo denso appunto, Heidegger opera come un riassunto del suo modo di intendere il nodo di esperienza religiosa e filosofia per come si è sviluppato nella storia dell'occidente, e lo espone nei medesimi termini che ritorneranno nel 1923: «Der Kampf zwischen *Aristoteles* und dem neuen “Lebensgefühl” setzt sich in der mittelalterlichen Mystik fort und schließlich in *Luther*»<sup>434</sup>.

Infine, nel corso del SS 1920 Heidegger abbozza il suo progetto di ricerca, secondo una

---

<sup>430</sup> GA 56/7, 65.

<sup>431</sup> GA 58, 208.

<sup>432</sup> Ivi, 205

<sup>433</sup> *Ibidem*.

<sup>434</sup> *Ibidem*.

impostazione che avrebbe presto smentito e completamente capovolto: «Die radikale Explikation der phänomenologischen Problematik, deren Sinn gewonnen werden soll, wird die griechische Philosophie (Plato und Aristoteles) und ebenso die neuzeitliche seit Descartes in dem destruktiven Aspekt zu nehmen wissen, so zwar, daß damit die positiv entscheidende Destruktion der christlichen Philosophie und Theologie sich erst klar vorbereitet»<sup>435</sup>.

L'approfondimento dell'ontologia aristotelica maturata nel confronto con Lutero<sup>436</sup> portò Heidegger a ripensare la filosofia in termini di sempre più ontologizzanti, mettendolo sulla via della *Fundamentalontologie di Essere e Tempo*. In questi anni la direzione non è ancora così esplicita. I luoghi problematici della ricerca heideggeriana, tuttavia, rimangono invariati: «Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie; christlich keine Etikette für eine schlechte und epigonenhafte griechische. Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen - griechentumfreien - Theologie»<sup>437</sup>.

## **2. L'ateismo di principio come segreto della filosofia del giovane Heidegger**

Con l'acquisizione di categorie filosofiche che esprimono la fatticità della vita Heidegger si trova, forse per la prima volta, in una *Selbstständigkeit* filosofica, maturata grazie ad un'impostazione chiara, personale e metodologicamente fondata. Un ulteriore punto da segnare nel cammino che si sta tracciando è che la "scoperta" della fatticità e

---

<sup>435</sup> GA 59, 12.

<sup>436</sup> Questo è il focus delle ricerche di C. Sommer, *Heidegger, Aristotele, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris 2005, di A. Ruoppo, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Il Melangolo, Genova 2011 e di V. Surace, *L'inquietudine dell'esistenza. Le radici luterane dell'ontologia della vita di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano 2014

<sup>437</sup> GA 59, 91.

della filosofia quale *Ursprungswissenschaft* non abbia solamente messo atto a una filosofia, a una *Weltanschauung*, ma abbia messo in atto la filosofia, vita radicalmente vissuta a partire dalla propria origine. Questo significa, e Heidegger in questi anni lo ripete tenacemente - ripetere nel duplice senso di sottolinearlo senza posa e di attuarlo sempre di nuovo -, che la filosofia inizia e finisce nell'esercizio instancabile della radicalità, non essendo spiegazione della vita, ma vita autenticamente vissuta, vita che è avendosi.

«Der Sprung in eine *andere Welt*, oder genauer: überhaupt erst in die Welt»<sup>438</sup> segna non solamente una svolta filosofica, che taglia definitivamente i ponti con ogni teoria che non si colga a partire dalla radicalità storica del suo accadere - il cattolicesimo come il neokantismo -, ma è anche svolta maturata nell'esperienza vitale di Heidegger, specialmente quella religiosa: è, appunto, interpretazione della sua fatticità. I caratteri della situazione del giovane Heidegger sono stati indagati approfonditamente, a partire dall'abbandono del cattolicesimo fino a giungere all'avvicinamento a una libera religiosità protestante. Heidegger ancora nel 1921 si considerava, come scrisse a Löwith, *teologo cristiano*. È motivo di stupore, dunque, ed è questione che interroga che egli nel medesimo anno faccia professione di un filosofico «a-teismo di principio»<sup>439</sup>. Qui si mostra, questa è l'ipotesi, una chiave interpretativa che può fare luce sull'intera fatticità heideggeriana<sup>440</sup>.

Considerare insieme queste due espressioni può condurre all'approfondimento del modo in cui il *logos* filosofico agisca nella sua riduzione fenomenologica del divino; una retta comprensione del *logos* filosofico, infatti, permette due tipi di riconduzioni: la teologia alla fede e la fede alla filosofia. Nel primo caso è in gioco la distruzione degli idoli metafisici, del dio della metafisica, e, per la mistica medioevale, persino dell'immagine del Dio biblico. Anche Lutero combatté l'aristotelico motore immobile, ricentrando il tema della teologia nell'uomo peccatore. Se come si legge in *Fenomenologia e teologia*

---

<sup>438</sup> GA 56/7, 63.

<sup>439</sup> GA 61, 107.

<sup>440</sup> Nonostante l'effettiva svolta decisiva verso un ateismo, metodologico o di principio, sia probabilmente da collocare con precisione nel SS 1921, in cui Heidegger tenne il corso su *Agostino e il neoplatonismo* e un seminario sul *De Anima* di Aristotele, già l'impostazione dei primi corsi friburghesi faceva tendere in questa direzione.

questa prima tematica è interna al *positum* cristiano, Heidegger, che aveva ben compreso la lezione di Lutero, si sente chiamato ad una radicalizzazione filosofica. Essa avviene contro e oltre Lutero, eppure forse anche con Lutero, in un'ideale prosecuzione autonomizzante della storicità. La filosofia è chiamata per Heidegger, e questo è sottolineato sempre più chiaramente, a permanere in una *Fraglichkeit* impossibile alla fede, radicata in una maggiore possibilità di assunzione della propria fatticità.

Se Lutero dunque fu *teologo* cristiano, Heidegger si mise in cammino verso una *teologia* cristiana, che ben rivelò il volto di "a-teologia" cristiana. In questo senso trattando della affermazione di un ateismo principiale della filosofia ci si colloca nel cuore della vita e del pensiero del giovane Heidegger. La questione dell'ateismo principiale, infatti, è una direzione quasi obbligata per una filosofia che intenda l'origine come sottraentesi e la storicità come intrascendibile. Se la principialità della filosofia non si gioca più in un cosa (*Was*) a cui ci rapporta, bensì nel come (*Wie*) del rapporto all'oggetto, il principio perderà con ciò i propri caratteri ontoteologici sostanzialistico-soggettivi e acquisirà un tratto di radicale contingenza e negatività. La stessa tradizionale principialità di Dio lascerà posto ad una più radicale principialità, quella dell'essere.

La sospensione (*Ausschaltung*) della trascendenza di Dio era stata discussa anche da Husserl nel paragrafo 58 di *Ideen I* e rientrava nella necessità di una scientifica fondazione di un campo di immanenza pura come quella della coscienza assoluta.

Vielmehr führt der Übergang in das reine Bewußtsein durch die Methode der transzendentalen Reduktion notwendig zur Frage nach dem Grunde für die nun sich ergebende Faktizität des entsprechenden konstituierenden Bewußtseins. Nicht das Faktum überhaupt, sondern das Faktum als Quelle sich ins Unendliche steigernder Wertmöglichkeiten und Wertwirklichkeiten zwingt die Frage nach dem "Grunde" auf -der natürlich nicht den Sinn einer dinglich-kausalen Ursache hat. Wir übergehen, was sonst noch, von seiten des religiösen Bewußtseins, auf dasselbe Prinzip, und zwar in der Weise eines vernünftig gründenden Motivs hinzufügen vermag. Was uns hier angeht, ist, nach bloßer Andeutung verschiedener Gruppen solcher Vernunftgründe für die Existenz eines außerweltlichen "göttlichen" Seins, daß dieses nicht bloß der Welt, sondern offenbar auch dem "absoluten" Bewußtsein transzendent wäre. Es wäre also ein "Absolutes" in einem total anderen

Sinne als das Absolute des Bewußtseins, wie es andererseits ein Transzendentes in total anderem Sinne wäre gegenüber dem Transzendenten im Sinne der Welt. Auf dieses "Absolute" und "Transzendente" erstrecken wir natürlich die phänomenologische Reduktion. Es soll aus dem neu zu schaffenden Forschungsfelde ausgeschaltet bleiben, sofern dieses ein Feld des reinen Bewußtseins selbst sein soll<sup>441</sup>.

In queste righe si può notare la differenza non di posizione, quanto di impostazione e probabilmente di cognizione della portata di un tale gesto nel maestro Husserl e nell'allievo Heidegger. Egli su questo punto aveva, infatti, non solamente un diverso trascorso di vissuti personali, ma aveva anche maturato una mole di studi che permettevano una profondità di sguardo sulla storia del pensiero religioso nella connessione a quello filosofico. La posizione husserliana si muoveva nella vicinanza di fenomenologia e teoria della conoscenza, e misurava l'impossibilità della trascendenza divina rispetto alla verità logica: «Kein Gott kann daran etwas ändern, so wenig wie daran, daß  $1 + 2 = 3$  ist, oder daran, daß irgendeine sonstige Wesenswahrheit besteht»<sup>442</sup>. Heidegger comprendeva invece, a partire dall'accesso storico-ermeneutico alla fenomenologia, che la sospensione avrebbe toccato il piano dell'origine, ciò che ben presto sarà il piano ontologico, la cui possibilità precipua è la sola filosofia.

Fraglichkeit ist nicht religiös, sondern vermag überhaupt erst die Situation religiöser Entscheidung zu führen. Ich verhalte mich nicht religiös im Philosophieren, wenn ich auch als Philosoph ein religiöser Mensch sein kann. „Die Kunst liegt darin“: philosophieren und dabei echt religiös zu sein, das heißt faktisch seine weltliche, historisch-geschichtliche Aufgabe im philosophieren zu nehmen, in einem Tun und einer konkreten Tunswelt, nicht in religiöser Ideologie und Phantastik. Philosophie muß in ihrer radikalen, sich auf sich selbst stellenden Fraglichkeit prinzipiell *a-theistisch* sein. Sie darf sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen. Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des „weg“ ein eigenes schwieriges „bei“ ihm<sup>443</sup>

La citazione rende molto chiara l'intera impostazione heideggeriana, che assume in

---

<sup>441</sup> E. Husserl, *Ideen I*, 58.

<sup>442</sup> Ivi, 92.

<sup>443</sup> M. Heidegger, GA 61, 107. Sulla questione vi è un ricco dibattito, si scelgono alcune fonti: L. Samonà, *Heidegger. Dialettica e svolta*, L'Epos, Palermo 1990 - in particolare l'ultimo capitolo - e *Il Dio sospeso in Heidegger*. «Filosofia e teologia», 28 (2014), 248-263; C. Esposito, *Die Gnade und das Nicht Zu Heideggers Gottesfrage*, in AA.VV., *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, hrsg. von P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt am Main 1998, 199-223 e J. Van Buren, *The young Heidegger*, 152.

questo caso una comunanza con la creatività dell'arte. Alle fantasie religiose va ad opporsi una religiosità che lascia traccia nell'esperienza fattizia della vita, e che, dunque, può essere autenticamente ripetuta dalla filosofia in relazione alla sua fatticità. Un ultimo punto da sottolineare è la conclusione del passo, in cui si rilevano forti assonanze con la motilità del peccato, la cui derivazione teorica agostiniano-luterana Heidegger aveva lungamente meditato. Oltre ad aver esposto nel semestre precedente alla citazione riportata un'analisi fenomenologica della tentazione a partire dal X libro delle *Confessioni*, Heidegger espresse la dinamica dell'essere *coram Deo* nel peccato in un seminario svolto nel 1924 con Bultmann su *Il problema del peccato in Lutero*. Il collegamento che si istituisce qui nell'avvicinamento dei due contesti, *Fraglichkeit* atea e peccato *coram Deo*, non è casuale, ma è volta a mostrare come Heidegger elabori la possibilità esistenziale della filosofia in un rapporto aporetico<sup>444</sup> di radicalizzazione della dinamica cristiana. La filosofia nella sua motilità autentica andrà, infatti, sempre più a caratterizzarsi come una salvezza altra, motivata nella vita e tendente a essa stessa. Nel seminario, di cui si ha solo la trascrizione, Heidegger opera in concisi passaggi un approfondimento della teologia di Lutero alla luce della sua concezione del peccato, che reputa punto nodale in quanto essa orienta l'esperienza redentiva della fede<sup>445</sup>. Heidegger espone l'analisi delle motilità deietive che Lutero tratta nel suo commento al *Genesi* che tendono vorticose alla lontananza da Dio, sino al peccato supremo: la disperazione e l'accusa di Dio quale autore del peccato. «E nondimeno, la condizione

---

<sup>444</sup> Heidegger in un altro passo molto denso annota: «“Atheistisch” nicht im Sinne einer Theorie als Materialismus oder dergleichen. Jede Philosophie, die in dem, was sie ist, sich selbst versteht, muß als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine “Ahnung” von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst Zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich, d. h. gemäß der ihr als solcher verfügbaren Möglichkeit vor Gott; atheistisch besagt hier: sich freihaltend von verführerischer, Religiosität lediglich beredender Besorgnis. Ob nicht schon die Idee einer Religionsphilosophie, und gar wenn sie ihre Rechnung ohne die Faktizität des Menschen macht, ein purer Widersinn ist?» GA 62, 363.

<sup>445</sup> Anche in questo testo è chiara la posizione di Heidegger, nel retrocedere verso il luogo fondativo: «si può comprendere la fede soltanto se si comprende il peccato e si può comprendere il peccato soltanto se si possiede una corretta comprensione dell'essere dell'uomo» M. Heidegger, *Das Probleme der Sünde bei Luther*, in B. Jaspert, *Sachgemässe exegete. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951*, Verlag, Marburg 1996, 32-33; tr. it. di A. Ardovino, *Il problema del peccato in Lutero*, “MicroMega” (5), 2010, 213.

dell'uomo che si allontana da Dio è una relazione a Dio, la quale si mostra in un volgere-indietro-lo-sguardo dell'uomo, nel senso che Dio viene respinto, in quanto *autor peccati* cosicché l'uomo afferma: "Dio non è Dio". E questa situazione dell'uomo è cagionata da Dio, nella misura in cui è *summa gratia* il fatto che egli, dopo la caduta, non abbia taciuto, bensì *loquitur*<sup>446</sup>.

Un'ultima domanda perciò sembra ancora possibile: quale Dio giungerà a parlare alla vita *coram existentia*? Questa domanda non può che restare aperta per un domandare che resti radicale, straziandolo nell'intimo della sua vita, restando, infatti, spina nella carne del pensiero heideggeriano. Se nell'ateismo di principio si esprimeva un aporetico rapporto di Heidegger con Dio, una «Wahrung der eigensten Herkunft - des Elternhauses, der Heimat und der Jugend -», essa richiedeva tuttavia per Heidegger una «schmerzliche Ablösung davon in einem»<sup>447</sup>. La fatticità cristiana richiedeva, infatti, un'assunzione precedente e fondamentale. Un'assunzione in attesa di un altro, ultimo dio, «Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen»<sup>448</sup>.

### 3. Autonomia della filosofia e vita religiosa

#### 3.1 Filosofia e autonomia

Ein neuer Quell des Erlebens ist hervorgebrochen u. an seinen Wassern werde ich nie den heiligen Durst nach Lebensfülle löschen, weil er ewig ist, u. weil dieser Quell seine Fülle nur denen schenkt, die Gottbegnadigt sind - u. wir leben doch immer in Gegensätzen - u. doch - so rastlos, lebendig, glutend u. selig hab ich noch nie erlebt: die Gegensatzlosigkeit, des Insich zur Ruhe kommen - das So-ganz - Ausruhen-können - ich schreibe ja nur Worte u. komme noch gar nicht zu dem, was in mir lebendig ist - aber jeden Tag werde ich ihm näher kommen, u. diese

---

<sup>446</sup> *Ibidem.*

<sup>447</sup> GA 66, 415.

<sup>448</sup> GA 65, 403.



große keusche Stunde tiefer so wie ich erlebe auch deuten - denn ich strebe immer wieder zum Sinn u. sterbe an diesem Willen zum Sinn - zur Philosophie.<sup>449</sup>

A conclusione del percorso compiuto a partire dalle origini heideggeriane per giungere alla sua prima originale posizione filosofica si comprende come il legame tra filosofia e vita religiosa, tra filosofia e fede sia un rapporto aporetico e non trasparente.

Nell'inquietudine che mosse la sua vita sin dal primo periodo, in cui antimodernisticamente cercava di fondare un piano di validità intemporale sentendo lo strappo da compiere in sé per votarcisi, fino al *inquietum est cor meum* agostiniano, Heidegger non fece che muoversi nella sua filosofia accanto alla fede, secondo quell'arte di essere filosofo e credente.

Allorché non credette più, ciò che la fede aveva portato nella sua teologia rimase come una ferita, un dolore che egli continuò a percepire per tutta la vita.

Se la filosofia del giovane Heidegger si può considerare ultimamente come un esercizio di auto-nomia, ossia fondato sulla radicalità dell'interrogare che non si lascia condizionare da nulla di esteriore a sé e che si pone principalmente verso se stessa, questo non si volge in una facile emancipazione dalla fede. Nonostante egli abbandonasse sempre maggiormente la fede cristiana d'origine, essa rimase come un assillo, una lacerazione che stava insieme alla liberante attività negativa della filosofia di stare sulla soglia, di non lasciarsi prendere nel decadimento.

Vi è ancora vicinanza tra l'uomo di fede che domanda e che nel proprio domandare si allontana dal mondo e attende solo il riempimento che viene dal creduto e la filosofia, che sta radicalmente nel domandare. Forse, infatti, la filosofia attua il medesimo, ma non credendo.

Fede e filosofia vivono la fatticità e la preoccupazione vitale, la fede non cerca di spiegare le proprie strutture, bensì è spiegata dal proprio contenuto, la filosofia invece si trattiene nella negazione dell'indicazione formale, ossia sempre nel modo del rapporto, non nel che cosa, né nel rapporto stesso.

La filosofia è chiamata a comprendere la vita a partire da se stessa.

---

<sup>449</sup> M. Heidegger, »*Mein liebes Seelchen*«, 35 (10.2.1916).

*Erstens* handelt die Theologie vom menschlichen Dasein als Sein vor Gott, von seinem zeitlichen Sein in seinem Verhältnis zur Ewigkeit. Gott selbst braucht keine Theologie, seine Existenz ist nicht durch den Glauben begründet. *Zweitens* soll der christliche Glaube an ihm selbst Bezug haben auf etwas, das in der Zeit geschah, wie man hört zu einer Zeit, von der gesagt wird: Sie war die Zeit, "da die Zeit erfüllet war"

Der Philosoph glaubt nicht. Fragt der Philosoph nach der Zeit, dann ist er entschlossen, *die Zeit aus der zu verstehen* bzw. aus dem was so aussieht wie Ewigkeit, was sich aber herausstellt als ein bloßes Derivat des Zeitlichseins.<sup>450</sup>

In questo breve passo dalla conferenza *Il concetto di tempo* si traccia già la strada verso la definitiva formalizzazione del rapporto tra filosofia e teologia. Essa avviene nella famosa conferenza del 1927 tenuta a Marburgo *Fenomenologia e teologia*, indagando la quale si conclude il cammino ideale del giovane Heidegger nella teologia.

### 3.2 Fenomenologia e teologia

Questa conferenza si colloca nel cono di luce di *Essere e tempo*, infatti si tenne all'incirca un anno dopo la scrittura del primo *Hauptwerk* heideggeriano. Il linguaggio di Heidegger ha subito un processo di "ontologizzazione" rispetto al periodo friburghese, maturato innanzitutto tramite le indagini fenomenologiche su Aristotele e ampliato per fare fronte al compito di una ripetizione del problema del senso dell'essere a partire dal luogo in cui esso è scaturito nella tradizione occidentale, ossia l'ontologia aristotelica. *Essere e Tempo* è il testo di questa interpretazione: la traduzione in un nuovo linguaggio originario del medesimo problema che ha chiamato Aristotele a filosofare. Già in questo scritto si trova l'impostazione della relazione tra filosofia e teologia per come poi è ripreso nella conferenza del 1927: «La *teologia*», si legge nel terzo paragrafo, «è alla ricerca di una più originaria interpretazione dell'essere dell'uomo rispetto a Dio, prescritta dal senso stesso della fede e interna ad essa. Pian piano essa incomincia a capire di nuovo l'intuizione di Lutero secondo cui la sua

---

<sup>450</sup> GA 64, 107.

sistemica dogmatica riposa su un “fondamento” che non è scaturito da una ricerca in cui la fede è primaria, e il cui apparato concettuale non solo non è adeguato alla problematica teologica, ma la nasconde e la storcea»<sup>451</sup>. Si mostra chiaramente in queste righe come il riferimento cardine per Heidegger circa la teologia resti l'intuizione del giovane Lutero e della sua teologia della croce, fatto che ritorna anche in *Fenomenologia e Teologia*, in cui si legge che «Ogni conoscenza teologica fonda la sua determinata legittimità nella fede stessa, dalla quale nasce e a cui ritorna»<sup>452</sup>. La teologia, infatti, per Heidegger è scienza di quel particolare *positum* che è svelato nella fede, ed è imposta *alla* fede e *per* la fede, dunque non in modo esteriore ma in maniera essenziale alla sua struttura. Heidegger fonda nelle prime righe di *Fenomenologia e teologia* il problema del rapporto tra filosofia e teologia come «rapporto tra due scienze», tenendosi lontano dalla «concezione ordinaria» che «si orienta prevalentemente sulle forme di opposizione tra fede e sapere (*Glaube und Wissen*) e rivelazione e ragione (*Offenbarung und Vernunft*)»<sup>453</sup>.

Egli procede innanzitutto ad una definizione formale della scienza in generale, in modo tale da disporre di un filo conduttore - la «scienza è lo svelamento (*Enthüllung*) che fonda un ambito in sé concluso dell'ente o dell'essere, senza scopo che la svelatezza stessa»<sup>454</sup> - e quindi definisce nel particolare la differenza tra scienza ontica e scienza ontologica, affinché sia più chiara l'impostazione generale che sottende la sua analisi.

Prendendo le mosse dall'idea di scienza in generale, intesa come una possibilità dell'esserci, risulta che ci sono necessariamente due possibilità fondamentali di scienze [...]. Le scienze ontiche hanno sempre per tema un ente dato, che in un certo modo è già sempre svelato *prima* dello svelamento scientifico. Le scienze di un ente dato, di un *positum*, noi le chiamiamo scienze positive. Il loro tratto caratteristico sta nel fatto che la direzione verso cui procede l'oggettivazione di ciò che esse tematizzano si rivolge direttamente all'ente come una prosecuzione dell'atteggiamento prescientifico già esistente verso questo ente. La scienza dell'essere, invece,

---

<sup>451</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, § 3, 22.

<sup>452</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, 6.

<sup>453</sup> *Ivi*, 5.

<sup>454</sup> *Ibidem*.

l'ontologia, ha bisogno fondamentalmente di un capovolgimento dello sguardo rivolto all'ente, e precisamente dall'ente all'essere, in modo tale che lo sguardo è rivolto ancora all'ente, ma con un atteggiamento modificato»<sup>455</sup>.

A partire da questa introduzione Heidegger ha messo le basi per incominciare ad argomentare la sua tesi che egli definisce in questo modo: «la teologia è una scienza positiva, e quindi, come tale, si distingue dalla filosofia in modo assoluto»<sup>456</sup>. Per Heidegger le scienze ontiche si fondano in una differenza radicale dalla scienza dell'essere, delineando così, nel caso della teologia, un avvicinamento alla matematica ed alla chimica ed un'estraneità essenziale verso la filosofia. L'articolazione del discorso heideggeriano è tripartita, e si struttura in prima battuta nell'analisi della positività della teologia, quindi nella sua scientificità, ed in ultimo analizza il suo possibile rapporto con la filosofia.

### **3.2.1 La positività della teologia**

Nel primo punto, quello fondante i successivi, viene messa a tema la relazione vigente tra teologia, fede e cristianesimo. In una concezione errata, spiega Heidegger, il cristianesimo (*Christentum*) viene inteso come il dato storico della teologia, l'evento storico (*geschichtlich Verkommenis*) ancor oggi visibile nelle sue istituzioni e culti, come un fenomeno universale della storia del mondo. Ma in tal modo, in cui Heidegger allude senza nominarlo al cattolicesimo, non si considera un elemento fondante della teologia, ossia che essa fa parte del cristianesimo. «La teologia stessa», dice Heidegger, «è qualcosa che si annuncia nell'ambito della storia del mondo, in modo universalmente storico, in intima connessione con la totalità del cristianesimo stesso»<sup>457</sup>. La teologia e il cristianesimo, spiega Heidegger, fanno parte della medesima totalità che permette la svelatezza di quel particolare ente che è la fede. «La teologia è un sapere concettuale di ciò che fa del cristianesimo innanzitutto un evento originario storico, un sapere che

---

<sup>455</sup> *Ibidem.*

<sup>456</sup> Ivi, 7.

<sup>457</sup> Ivi, 9.

riguarda ciò che noi chiamiamo semplicemente cristianità (*Christlichkeit*). Affermiamo dunque che il *dato (positum) per la teologia è la cristianità*. E questa decide della forma possibile della teologia in quanto sua scienza positiva»<sup>458</sup>. Tale differenza tra cristianesimo (*Christentum*) e cristianità (*Christlichkeit*) è essenziale per disvelare il reale campo ontico di questa scienza e la sua positività. Si pone dunque il problema di cosa significhi tale cristianità e che rapporto abbia con l'esserci umano.

Chiamiamo cristiana (*christlich*) la fede. Da un punto di vista formale, la sua essenza può essere così definita: la fede è un modo di esistere dell'esserci umano che, in base alla propria testimonianza - che appartiene per essenza a questo modo di esistere -, *non* matura spontaneamente *a partire dall'(aus)* esserci, *né per opera (durch)* sua, ma a partire da ciò che si manifesta in e con questo modo di esistere (*Existenzweise*), cioè a partire da ciò che si crede. Per la fede "cristiana" (*christlich*), ciò che primariamente è manifesto per la fede e soltanto per essa, e che in quanto rivelazione la fa maturare, è Cristo, il Dio crocifisso<sup>459</sup>.

Il nucleo della cristianità è la fede e solamente essa, ossia quella particolare modalità esistenziale in cui al credente si manifesta la rivelazione di Cristo, il Dio crocifisso. «Il rapporto tra la fede e la croce, così determinato da Cristo, è un rapporto cristiano (*christlich*). La crocifissione, invece, e tutto ciò che vi appartiene, è un evento storico (*geschichtliches Geschehnis*) che si certifica in quanto tale, nella sua specifica storicità, solo nella fede nella Scrittura. Si "sa" di questo fatto solo *nella fede*»<sup>460</sup>. Cristo nella croce comunica dunque il messaggio cristiano per mezzo della fede e tale rivelazione costituisce il *positum* cristiano (*christlich*). Solo nella fede della Scrittura si viene a conoscenza di questo fatto, il quale, per la sua natura di evento storico, si attestata in essa nella sua specifica storicità. Nella Scrittura come comunicazione storica e nella fede in essa, dunque, il cristiano viene reso partecipante all'avvenimento della rivelazione. Tale manifestazione del Dio crocifisso si rivela per il suo carattere sacrificale, ossia come un messaggio rivolto ad ogni singolo uomo effettivamente esistente ed alla comunità comunionale dei singoli. Solo grazie a questo carattere della

---

<sup>458</sup> Ivi, 10.

<sup>459</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, 10.

<sup>460</sup> *Ibidem*.

rivelazione è possibile nella fede «“prendere parte” e “avere parte” all’evento della crocifissione», e in tal modo «tutto l’esserci in quanto cristiano (*christliches*), in quanto cioè riferito alla croce, viene posto davanti a Dio»<sup>461</sup>. L’essere credente nella croce di Cristo è dunque ciò che permette al fedele di porsi presso il giudizio di Dio e così sperare nella giustificazione, ossia esserne certo per sola fede. Il “sapere” di questo evento non ha a che fare con una conoscenza speculativa, o naturale: la conoscenza della croce si ha solamente per fede, nella fede e con la fede. «In quanto messaggio,» si legge, «questa rivelazione non è trasmissione di conoscenze di eventi reali che sono accaduti o che stanno per accadere, ma è ciò che consente di prendere parte all’evento che è la rivelazione stessa in quanto ciò che in essa si manifesta [...]. La fede, dunque, si comprende solo credendoci»<sup>462</sup>. Si ribadisce così il carattere di inappropriabilità della fede da parte dell’intelletto naturale, affermato da Paolo e Agostino e sottolineato con forza da Lutero. Senza l’annuncio di questo messaggio che si manifesta nella fede e con la fede, non si può partecipare alla croce ed al dono che avviene nella e ad opera della misericordia di Dio, colta attraverso la fede. La croce e il messaggio di Cristo nella fede è *opus alienum* non riducibile, né riconducibile ad altre dimensioni estranee. «L’evento della rivelazione, che si tramanda alla fede e accade così nel credere stesso, si svela solo alla fede (*nur dem Glauben*)»<sup>463</sup>, la quale rigenera l’uomo in una nuova unità. L’uomo cristiano (*christlich*) è portato nella fede ad una conversione dell’esistenza, che egli stesso non può comprendere tramite una «costatazione teoretica dei suoi vissuti interiori» ma in cui «può solo “credere”»<sup>464</sup>, ed in tal modo esser giustificato e rigenerato da Dio. Heidegger cita qui esplicitamente Lutero, per cui «La fede è l’arrendersi alle cose che non si vedono»<sup>465</sup>, specificando che essa non si colloca a livello degli accadimenti (*geschichtliche Vorkommnisse*), ma contribuisce a costituire l’evento cristiano (*christliche Geschehen*), si incardina quindi nell’essere dell’esserci

---

<sup>461</sup> *Ibidem*.

<sup>462</sup> Ivi, 10-11.

<sup>463</sup> Ivi, 11.

<sup>464</sup> *Ibidem*.

<sup>465</sup> Ivi, 11.

credente: «La fede è quell'esistere che comprende credendo e, ponendosi nella storia, si manifesta, cioè accade, col crocifisso»<sup>466</sup>.

Mostrato il plesso di fede, cristianità e crocifisso, si tratta dunque di comprenderne da ultimo il rapporto con la teologia. Heidegger è molto chiaro su questo punto. Egli, infatti, asserisce che la totalità di quell'ente svelato dalla fede, in modo tale che la fede stessa appartenga al contesto di questo ente svelato attraverso di essa, costituisce la positività della teologia. Ciò equivale a dire che la teologia non si sviluppa come oggettivazione di ciò che gli viene mostrato dalla fede, perché in tal modo la fede sarebbe esteriore all'oggetto, ma è imposta dalla fede stessa come propria chiarificazione. Se non fosse richiesta essenzialmente dalla natura della fede, dice Heidegger, la teologia perderebbe la sua scientificità, anche se la si inserisse in un sistema puramente razionale delle scienze.

### **3.2.2 La teologia come scienza della fede**

Nel secondo punto, quello che tratta della teologia in quanto scienza della fede, Heidegger elenca quattro significati che tale espressione può avere. Data la natura particolare del suo *positum*, infatti, la teologia è scienza particolare: essa si avvicina in quanto scienza ontica maggiormente alla chimica e alla matematica, mantenendo una distanza abissale dalla filosofia. Tuttavia, in quanto possibilità esistenziale, la teologia resta il «il nemico mortale»<sup>467</sup> della filosofia. Questa strana conformazione è possibile perché l'oggetto della teologia, la fede, si rivela essere nella sua essenza una possibilità esistenziale. La teologia come scienza della fede, spiega Heidegger, è tale perché ha come oggetto e come motivazione la fede e non si pone assolutamente o estrinsecamente, ma, è conforme a ciò che in essa è oggettivato, ossia «ha come unico

---

<sup>466</sup> *Ibidem*.

<sup>467</sup> Ivi, 22.

scopo di contribuire a formare la credenza stessa»<sup>468</sup>. Questo significa che l'intervento della teologia non è solo motivato dalla fede, che necessita di una scienza che interpreti la cristianità, ma è la fede stessa che «in quanto rigenerazione [...] è ad un tempo *la* storia al cui accadere la stessa teologia deve contribuire per la sua parte»<sup>469</sup>. La teologia, perciò, scaturisce dalla fede e ne è ingrediente, ossia ne segue i caratteri essenziali.

Da un punto di vista formale, la fede, in quanto rapporto d'esistenza con il crocifisso, è una modalità dell'esserci storico (*des geschichtlichen Daseins*), dell'esistenza umana (*der menschlichen Existenz*), e precisamente dell'essere-storico in una storia che si svela solo nella fede e per la fede. Pertanto, in quanto scienza della fede, intesa come modo d'essere in sé storico (*geschichtlich*), la teologia è nel suo nucleo più interno una scienza storica (*historisch*), anzi, per la peculiare storicità (*Geschichtlichkeit*) che è insita nella fede – “evento della rivelazione” (*Offenbarungsgeschehen*) – la teologia è una scienza storica (*historisch*) di genere particolare<sup>470</sup>.

In quanto scienza storica radicata nella storicità essenziale dell'esserci credente, la teologia non può che indirizzarsi ad essere l'autocomprensione della precipua possibilità esistenziale che è proprio la fede. La teologia si mostra dunque come autocomprensione della fede nel crocifisso, un'autentica *theologia crucis*.

In quanto autointerpretazione (*Selbstinterpretation*) concettuale dell'esistenza che ha fede, cioè in quanto conoscenza storica (*historische Erkenntnis*), la teologia mira unicamente alla trasparenza dell'evento cristiano (*durchsichtigkeit des christlichen geschehen*) rivelato nella fede e da quest'ultima delimitato. Lo scopo, dunque, di questa scienza storica è l'esistenza cristiana nella sua concrezione, e non un sistema valido in sé di proposizioni teologiche su fatti generali nell'ambito di una regione dell'essere data tra le altre. Questa trasparenza dell'esistenza che ha fede, in quanto comprensione dell'esistenza, può riferirsi sempre e solo all'esistere stesso [...] all'esistenza credente del singolo uomo nella comunità<sup>471</sup>.

Strutturandosi internamente come autointerpretazione concettuale dell'esistenza del

---

<sup>468</sup> Ivi, 13.

<sup>469</sup> Ivi, 12. «La teologia è l'opera di portare la rinascita esistenziale (*existential rebirth*) che viene dalla fede in una forma concettuale. La teologia è scienza della fede, dell'esistere credente (*faith-fully*), dell'esistere storicamente come cristiano». (J. D. Caputo, *Heidegger and theology*, 276).

<sup>470</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, 12.

<sup>471</sup> Ivi, 13.



credente, e dunque conoscenza storica, la teologia ha uno scopo preciso ed alcune delimitazioni specifiche<sup>472</sup>. Essa infatti, in quanto scienza storica mira alla trasparenza di quell'esistenza che ha fede nella croce. Ciò significa, dunque, che la dimensione consona alla teologia non siano gli accadimenti cristiani o i sistemi di proposizioni teologiche, ma piuttosto l'originaria singolarità del credente.

Tale considerazione critica porta con sé due ordini di valutazioni. Il primo livello si riferisce ad un confronto radicale che in queste righe si avverte con la teologia cattolica - la teologia della gloria - e più in generale con il «sistema della chiesa cattolica». Essa, infatti, ricopre l'autenticità della fede, ossia la sua natura effettiva individuale, con la forma scolastica di una chiesa ufficiale e di una somma autorità papale, disconoscendo in questo modo l'unica possibilità aperta dall'evento cristiano. Ad un livello più profondo, invece, si incomincia a delineare l'inimicizia mortale tra teologia e filosofia. In queste righe, infatti, Heidegger mostra come la teologia, in quanto scienza di quella particolare modalità esistenziale che è la fede, si sviluppi essenzialmente nell'autointerpretazione chiarificante l'esistenza. Essa si pone dunque come comprensione dell'esistenza dell'esserci credente al medesimo livello in cui la filosofia è comprensione dell'esistenza dell'esserci come un tutto. Tale comprensione è volta in entrambi i casi, rimanendo al periodo di *Essere e Tempo*, alla trasparenza del proprio oggetto, vale a dire ossia alla sua esplicazione scientifica<sup>473</sup>. Nello stesso modo, in entrambe non è possibile un'appropriazione estrinseca del proprio oggetto, in quanto

---

<sup>472</sup> Gadamer mostra alla luce della storia del pensiero teologico questa svolta verso l'autocomprensione dell'avvenimento cristiano: «Nell'ambito teologico è stato il concetto di autocomprensione a sperimentare una trasformazione analogica. Il fatto che l'autocomprensione della fede, problema fondamentale della teologia protestante non possa essere compreso mediante il concetto trascendentale dell'autocoscienza - qui dunque sta una radice della critica a Kant, Fichte, Hegel e Husserl e dell'avvicinamento a Schleiermacher e Schelling Ndr - è di evidenza immediata [...]. L'autocomprensione porta piuttosto alla storicità (*Geschichtlichkeit*) come momento determinante. Per colui che giunge alla vera autocomprensione, qualcosa per lui accade, cioè si storicizza (*geschieht*), e qualcosa è accaduto, cioè si è storicizzato (*ist geschehen*)» (H. G. Gadamer, *La teologia di Marburgo*, 32-33).

<sup>473</sup> «Forse vi è un'unica espressione che rivela la problematica del tentativo heideggeriano, a cui però egli in seguito non ha più voluto attenersi. Credo sia l'espressione "render chiaro, trasparente", da lui spesso impiegata. L'illuminazione che l'esserci umano cerca in se stesso, consiste anzitutto nel rendersi a sé trasparente, cogliendo le possibilità, nonostante tutti i particolari condizionamenti. Sembra che Heidegger, nel suo pensiero posteriore, sia divenuto sempre più consapevole che un'ultima opacità costituisca l'essenza autentica della storia e del destino dell'uomo» (H. G. Gadamer, *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger*, 494).

oggetto e soggetto sono sempre coimplicati esistenzialmente: come nella filosofia l'esserci è richiamato alla decisione, così nella teologia il credere non può essere desunto dalla scienza teologica, «ma unicamente e solo dalla fede»<sup>474</sup>. Una distanza abissale però le divide: se infatti la teologia è volta ed è compresa nel proprio *positum*, e in esso deve permanere per svolgere autenticamente il proprio compito, la filosofia non si volge ad un ente ma a quella particolare differenza che accade nell'esistenza tra essere ed ente. La filosofia come scienza dell'origine, dunque, si volge a quello spazio in cui il *positum* stesso della fede accade.

Questi due ordini di considerazioni approfondiscono ciò che Heidegger chiama teologia come scienza storica cristiana, ed aprono alla comprensione della strutturazione interna in discipline della teologia stessa.

Distinguendo tre discipline - storica, sistematica e pratica - e rintrecciandole originariamente tra loro, Heidegger intende così ricondurre la teologia al proprio nucleo genuino. Solamente per la via di un'originale custodia nella finitezza della parola di Dio, sostiene Heidegger sulla scorta della via luterana, si rende possibile un nuovo e definitivo accesso al problema della fede, della cristianità e del cristianesimo per come si annuncia nella vita.

La teologia è dunque una scienza positiva nel senso di un'autointerpretazione esistenziale imposta e richiesta dalla fede e nella fede, con cui entra a costituire quel *positum* specifico che concorre a svelare, ossia la cristianità. Per illustrare ulteriormente i primi due punti della conferenza ed introdurre al terzo, Heidegger precisa cosa la teologia non è, cioè una «scienza filosofico-storico-psicologica della religione cristiana»<sup>475</sup>. In queste righe sono richiamate in maniera implicita le ricerche svolte per i primi corsi circa la mistica e la fenomenologia della vita religiosa su Troeltsch, Windelband, Otto, Schleiermacher, Rainach, e il suo confronto con la teologia contemporanea. La teologia non è scienza speculativa di Dio, né altre scienze eterogenee possono aumentarne la scientificità e dettarne l'orientamento, al contrario la

---

<sup>474</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, 14.

<sup>475</sup> Ivi, 16.

teologia scaturisce dalla fede e in essa ha il suo fondamento, dunque la fede non abbisogna di nessun'altra scienza per comprendersi. Se la fede non abbisogna della filosofia non si può dire ugualmente però della teologia in quanto scienza ontica. Essa, infatti, si riferisce necessariamente alla scienza dell'essere e vi entra in rapporto. «Della filosofia», dice Heidegger, «non ha bisogno la fede, ma la *scienza* della fede in quanto scienza *positiva*. Anzi, qui si rende opportuna un'ulteriore distinzione: la scienza positiva della fede ha bisogno della filosofia non per la fondazione e lo svelamento primario della sua positività che è la cristianità. Questa fonda se stessa nel modo che le è proprio. La scienza positiva della fede ha bisogno della filosofia solo in rapporto alla sua scientificità»<sup>476</sup>. Questo fatto si deve in ultima analisi all'assunto heideggeriano per cui «Ogni interpretazione ontica si muove sul fondamento, anzitutto e per lo più nascosto, di un'ontologia»<sup>477</sup>.

### 3.2.3 Teologia e filosofia

Si introduce così l'ultimo dei tre punti della conferenza, ossia il rapporto della teologia in quanto scienza positiva con la filosofia. Heidegger incomincia ponendo una domanda - «perché dunque la filosofia?» - e, secondo una metodologia che è tipica del suo incedere, indaga quest'aporia, rafforzandola ed esponendola a mano a mano autenticamente. Dice infatti: «Concetti come quelli della croce, della colpa, ecc., che appartengono chiaramente al contesto dell'essere della cristianità, come possono essere intesi nel loro specifico "che cosa" (*Wassein*) e "come" (*Wiesien*) se non con la fede? Come devono essere ontologicamente svelati il "che cosa" e il "come" di questi concetti costitutivi della cristianità?»<sup>478</sup>. Essendo che la fede si fonda autonomamente e il cristiano crede, dunque, per sola fede, il filosofo si trova nell'enigma di razionalizzare ciò che per essenza è inconcepibile. «Ma qualcosa che è inconcepibile, e che non potrà

---

<sup>476</sup> Ivi, 18.

<sup>477</sup> Ivi, 11.

<sup>478</sup> Ivi, 19.

mai essere svelato in modo primario dalla ragione,» dice Heidegger, «non esclude tuttavia per questo una comprensione concettuale di sé. Al contrario, proprio per scoprire nel modo giusto l'inconcepibilità in quanto tale, è necessario passare per un'interpretazione adeguata, cioè che, ad un tempo, arrivi ai suoi limiti»<sup>479</sup>.

Per tale via la filosofia si fa dappresso alla teologia, infatti, in modi esistenzialmente diversi, entrambe vivono la storicità e si muovono nella sua struttura comprensiva. La teologia si pone nella storia della rigenerazione che è la fede, e, così facendo, si colloca nella storia che inizia con l'avvenimento della croce, si colloca nella particolare storicità della fede cristiana. Il cristiano, infatti, credendo nel crocefisso, entra a far parte di quella comunità che sono i singoli credenti, e rinnova la propria vita secondo la direzione interna alla fede. La *renovatio* nella fede dunque, che Heidegger individua al livello esistentivo dell'esserci ossia la vita concreta e fattuale del credente, implica in sé il superamento dell'esistenza dell'esserci precedente alla fede. *L'homo novus* rigenera esistentivamente *l'homo vetus* e di riflesso lo genera e lo mantiene con sé esistenzialmente in quanto *homo vetus*. «Superata (*aufgehoben*) non significa soppressa (*beseitigt*), ma elevata nella nuova creazione, nella quale è mantenuta e inverte (*erhalten und verwahrt*). Certo, nella fede l'esistenza precristiana è superata sul piano ontico-esistentivo. Ma questo superamento esistentivo dell'esistenza precristiana, che appartiene alla fede come rigenerazione, significa appunto che, sul piano ontologico-esistenziale, l'esserci precristiano superato è ricompreso nell'esistenza che ha fede»<sup>480</sup>. L'esserci pre-cristiano, che è tale nel suo "pre" solo rispetto alla fede, è ricompreso esistenzialmente nell'esserci credente. Nell'esistenza del credente, cioè, rimane sempre inclusa l'esistenza precristiana, infatti se da un punto esistentivo-ontico essa viene superata nel momento della rinascita nella fede, rimane sempre inclusa come momento esistenziale-ontologico. Per Heidegger «superare non vuol dire respingere (*überwinden besagt nicht abstossen*), ma assumere in una nuova disposizione (*Verfügung*)»<sup>481</sup>. Da

---

<sup>479</sup> Ivi, 18.

<sup>480</sup> Ivi, 19.

<sup>481</sup> *Ibidem*.

ciò ne deriva che tutti i concetti teologici fondamentali, se presi nel loro contesto regionale, sono indagabili razionalmente, ossia da un punto di vista esistenziale né pre-cristiano né cristiano, bensì non cristiano. Se da un punto di vista ontico i concetti precristiani sono superati nell'uomo nuovo della fede, da un punto di vista ontologico essi sono, al contrario, determinanti. «Ogni concetto teologico», dice infatti Heidegger, «racchiude necessariamente in sé la comprensione dell'essere che l'esserci umano, come tale, ha da sé in quanto in generale esiste»<sup>482</sup>. Questo significa, in altre parole, che circa i contenuti della fede nella loro forma teologica nulla può dire la filosofia, ma ogni concetto teologico fondamentale, in quanto esplicazione di una particolare modalità storica di attuarsi dell'esistenza, si "subordina" alla modalità di comprendere dell'esserci umano come tale<sup>483</sup>.

Heidegger porta qui l'esempio del concetto teologico di peccato e di quello filosofico di colpa: il primo, essendo chiarificazione teologico-concettuale del fenomeno opposto alla fede come rigenerazione, si pone sul piano esistenziale così come il secondo, che è una determinazione ontologica originaria dell'esistenza dell'esserci. La teologia, quando cerca di spiegare su di un piano concettuale il peccato, non può che riferirsi al concetto di colpa, che è concetto ontologico e formale della filosofia. La teologia fa riferimento per sua stessa natura alla filosofia perché, esplicando concettualmente i suoi concetti fondamentali il contenuto di questi ultimi, richiede di porsi in regioni delimitate formalmente dall'ontologia fondamentale, che in quanto scienza dell'essere indica formalmente i contenuti dei concetti fondamentali dell'esistenza. Nel caso della teologia non avviene, però, come in tutte le altre scienze positive, rispetto a cui l'ontologia fondamentale opera un'azione fondante. La teologia infatti, sottolinea ancora una volta Heidegger, ha la sua fondazione solamente nella fede e non nella "ragione", perciò «il peccato non deve essere dedotto in modo razionale dal concetto di colpa, [...] né tanto

---

<sup>482</sup> Ivi, 20.

<sup>483</sup> «Ogni concetto teologico nasconde necessariamente in sé la comprensione dell'essere, e ciò non può essere altrimenti, poiché l'esistenza cristiana è pur sempre un modo di esistere. Così, in quanto forme di esistenza, l'esistere cristiano e quello pre-cristiano sono ricondotti in un certo qual modo all'unità» G. Penzo, *Pensare heideggeriano e problematica teologica: sviluppi della teologia radicale in Germania*, Queriniana, Brescia 1970, 72.

meno si capisce per questa via la possibilità effettiva del peccato»<sup>484</sup>. Mettendo in luce originariamente e adeguatamente il concetto di colpa, tuttavia, si raggiunge una chiarificazione formale del concetto di peccato.

L'unica cosa che si raggiunge, ma che resta indispensabile per la teologia come scienza, è che, in quanto concetto esistenziale, il concetto teologico di peccato acquista quella correzione (*Korrektion*) (cioè codirezione [*Mitleitung*] che gli è necessario per il suo contenuto precristiano). La direzione (*Direktion*) (o derivazione [*Herleitung*]) primaria, in quanto origine del suo contenuto cristiano, la dà, invece, sempre e soltanto la fede. *L'ontologia funge quindi solo come un correttivo del contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali*<sup>485</sup>.

Siccome nella rigenerazione esistenziale della fede il contenuto precristiano, essendo superato, è in questo modo mantenuto, la teologia deve necessariamente riferirsi all'analitica dell'esistenza dell'esserci, non essendo però direzionata da essa, ma utilizzandola formalmente. La teologia si "lega" alla filosofia, si può dire, in quanto la fede è modalità esistenziale, e dunque, nel suo essere, fa parte della vita e della sua modalità di darsi in quanto tale. Il metodo dell'indagine sulla fede, tuttavia, nonostante sia interno ad essa e dunque alieno dalla filosofia, non può che riferirsi a quest'ultima in quanto indagine scientifica. La teologia, infatti, si mantiene sui propri contenuti di fede, mutuando però, formalmente indicati, i contenuti precristiani nelle regioni a cui afferiscono. Il concetto teologico di peccato, dunque, va chiaramente afferrato alla luce di quella corradicale mancanza che è la colpa dell'esserci. L'indicazione formale, metodo della fenomenologia che è a sua volta il procedimento della filosofia, «non ha dunque la funzione di legare, ma, al contrario, quella di liberare e di avviare lo svelamento dell'origine specifica, cioè conforme alla fede, dei concetti teologici»<sup>486</sup>. Contemporaneamente alla concettualizzazione teologica, spiega quindi Heidegger in *Fenomenologia e teologia*, si attua un dissodamento e una distruzione fenomenologica della regione esistenziale a cui si riferisce il contenuto precristiano, affinché si liberi il campo per la comprensione del *positum* della fede. «Bisogna avere ben chiaro il senso

---

<sup>484</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, 20.

<sup>485</sup> Ivi, 20-21 (traduzione leggermente modificata da noi tramite l'ellissi dell'espressione, ripetuta due volte, «in quanto concetto esistenziale»).

<sup>486</sup> Ivi, 21.

dell'indicazione formale, altrimenti si cade o in un'analisi conforme all'atteggiamento o in delimitazioni regionali che poi si concepiscono come assolute»<sup>487</sup>. In ultima analisi si delinea in queste righe il modo corretto - e correttivo - in cui la filosofia può essere *ancilla theologiae*: «Così caratterizzata,» conclude Heidegger la propria argomentazione, «la funzione dell'ontologia non è direzione, ma solo di "coadiuvante alla direzione"»<sup>488</sup>. La filosofia, perciò, in quanto ontologia fondamentale fenomenologica, non ha come compito la correzione della teologia, quanto piuttosto «la libera problematizzazione dell'esserci dipendente puramente da sé» e dunque la fondazione e il direzionamento fondamentale di tutte le scienze positive. «*La filosofia è il possibile correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali. La filosofia, però, può essere ciò che è, anche senza svolgere effettivamente questa funzione di correttivo*»<sup>489</sup>.

Heidegger ha mostrato così il possibile modo d'incontro tra la fenomenologia come procedimento dell'ontologia<sup>490</sup>, ossia della scienza dell'essere che è la filosofia, e la teologia come scienza positiva della cristianità. L'ufficio della filosofia, tuttavia, attua il suo compito ed è nella sua verità anche senza questa relazione. Anzi, al contrario, il rapporto tra le possibilità esistentive che sono il fare filosofia e il credere si rivela essere uno scontro mortale. Tale lotta, «che è *prima* della teologia e della filosofia, e che non nasce da queste in quanto scienze»<sup>491</sup>, comporta da una parte la possibile coesistenza di filosofia e teologia in quanto scienze, dall'altra che non esista una filosofia cristiana né, ad esempio, una teologia neokantiana. Su questo punto Heidegger torna più volte con degli accenni in tutta la conferenza e, con un occhio attento, può essere letto come il *fil rouge* di tutta l'argomentazione. È quindi molto utile per giungere ad una

---

<sup>487</sup> *Ibidem*.

<sup>488</sup> M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, 21.

<sup>489</sup> Ivi, 22.

<sup>490</sup> «La fenomenologia è sempre e solo la designazione del procedimento dell'ontologia, che è essenzialmente diverso da quello di tutte le altre scienze positive». Per questa ragione non può esistere qualcosa come, ad esempio, una «matematica fenomenologica». (Ivi, 22-23).

<sup>491</sup> Ivi, 22

considerazione finale. La contrapposizione che si mostra su un piano esistente tra «fede e libera autoassunzione del proprio esserci»<sup>492</sup> trova, infatti, un approfondimento abissale sul piano esistenziale. La fede resta «nel suo nucleo più intimo, ossia come specifica forma d'esistenza, [...] il nemico mortale di quella *forma d'esistenza*, di fatto estremamente variabile, che è la propria essenzialmente della *filosofia*»<sup>493</sup>. Questo porta dunque a considerare ancora una volta «che qui si tratta di una contrapposizione fondamentale (esistenziale) tra due possibilità d'esistenza che non esclude, ma *include*, un riconoscimento e un'effettiva e reciproca considerazione esistente»<sup>494</sup>. A livello concettuale, d'altro lato, l'ontologia, che procede fenomenologicamente, corregge la scienza teologica perché in essa questo viene richiesto dal contenuto stesso da oggettivare. Ma tale contatto è fondamentalmente estrinseco ad entrambe e cade fuori dalla loro essenza, vale a dire che si ha una coesistenza unicamente estranea se si vuole che la comunicazione tra queste scienze sia «autentica e libera da qualsiasi illusione e da flebili tentativi di mediazione»<sup>495</sup>.

La teologia, ha enunciato infatti Heidegger all'inizio della conferenza, si distingue dalla filosofia in modo assoluto. Ed è raccogliendo alla fine del percorso l'intento con cui già dai primi anni friburghesi aveva iniziato un preciso cammino che Heidegger in sede introduttiva a *Fenomenologia e teologia* riconduce con un solo gesto le due scienze alle rispettive proprietà: «Formuliamo così, nel modo più radicale (*in der extremsten Form*), il rapporto tra teologia e filosofia, in opposizione alla concezione ordinaria per la quale entrambe le scienze tematizzano in un certo modo lo stesso ambito - e cioè la vita umana e il mondo -, soltanto che ciascuna segue il filo conduttore di una determinata modalità del cogliere, che per l'una è il principio della *fede* e per l'altra il principio della *ragione*. In base alla nostra tesi noi ribadiamo che la teologia è una scienza positiva e, come tale, si distingue dalla filosofia in modo assoluto»<sup>496</sup>.

---

<sup>492</sup> *Ibidem.*

<sup>493</sup> *Ibidem.*

<sup>494</sup> *Ibidem.*

<sup>495</sup> *Ibidem.*

<sup>496</sup> Ivi, 7.



Con questa conferenza tenuta a Marburgo il 14 febbraio 1928<sup>497</sup> Heidegger giunge alla fine di quello che è, in un nuovo pensiero, il cammino di appropriazione della teologia alla sua essenza. Ciò che internamente alla fede è creduto, vissuto e concepito lo possono decidere solamente i teologi, così come prescritto da Lutero, la filosofia tuttavia può pensare i limiti di questa inconcepibilità, tenendo conto della porosità del confine e dell'assoluta distanza tra le possibilità esistenziali. Qualcosa come la filosofia cristiana, scrive Heidegger concludendo la conferenza, si rivela essere un ferro ligneo, ossia qualcosa che non può esistere, una pazzia. Questa affermazione, che suona come una radicalizzazione della posizione di Lutero, porta a compimento l'errore della scolastica, dischiudendo e liberando la teologia nel suo fondamento precipuo: la fede nel Dio crocifisso. La filosofia, per Heidegger, si muove nel suo modo proprio come interrogare libero per l'essere, la teologia, al contrario, come autointerpretazione imposta ed interna alla fede.

Heidegger in questa conferenza porta a sistematizzazione filosofico e concettuale ciò che vede come l'intuizione di Lutero, una concezione particolare di fede, legata alla storicità, e che porta in sé la propria autocomprensione teologica.

Con Lutero condivide la convinzione di una radicale finitezza dell'esistenza storica, che rende impossibile ogni appropriazione definitiva e contemporaneamente autentico e positivo - fattiziamente attuativo - ogni tentativo. In Lutero tale finitezza si impianta a partire dalla croce sino al centro dell'essere: nella fede nel Cristo crocifisso l'opera *propria* e *aliena* di Dio rinnova paradigmaticamente la creazione, poiché, nascondendosi nel dolore supremo della morte, svela così la propria natura inappropriabile alla saggezza dell'uomo e contemporaneamente il proprio dono instancabile nell'atto di fede. Lutero con la teologia della croce dispiega contro ogni logica umana la paradossalità dell'accadimento della croce, opera aliena di Dio che

---

<sup>497</sup> La prima conferenza dal titolo *Fenomenologia e teologia* fu tenuta a Tubinga il 9 marzo 1927, quindi venne ripetuta a Marburgo il 14 febbraio 1928. Il testo contenuto in *Segnavia* riproduce il contenuto rivisto della seconda parte della conferenza di Marburgo.

riappropria a sé l'umile, il povero, ciò che è niente, e rigetta e danneggia il saggio, il superbo, ciò che all'uomo appare permanente. Così facendo Lutero restituisce Dio all'uomo, distruggendo, come la croce stessa ha fatto, l'inautentica appropriazione mondana, lo scandalo della superbia metafisica e della glorificazione umana nell'ente sommo. Il Dio di Lutero si appropria all'uomo nella fiducia nel crocefisso, nascondendosi in tal modo da tutte le forme terrene, dalle metafisiche cristiane e da tutto ciò che cerca di afferrarlo in una teologia della gloria. La trascendenza di Dio si fa così presso l'uomo e la sua vita fattizia e si fa vicino alla sua esistenza storica abbandonando l'astrattezza del sistema scolastico.

Tale vicinanza si installa nell'autonomia della posizione di Heidegger, che colloca il gesto di ripresa del portato luterano nella luce della filosofia. Per la filosofia si tratta di lasciar spazio e lasciar essere quel particolare ente che è il *positum* cristiano, e di permettere così al teologo di fare il teologo ed al credente di poter credere. Si tratta, cioè, di distruggere ogni costruzione che occulti un accesso autentico alla fede, come ad ogni ente. La fuoriuscita dalla teologia assegna alla filosofia un terreno differente: essa è, con i termini di *Essere e Tempo*, ontologia fondamentale, vale a dire quella scienza che dirige tutte le scienze positive. Tale scienza fondamentale è da cercarsi in quel particolare ente che si pone qualcosa come il problema della scienza, e dunque in questo modo si relaziona con il fondamento dell'ontologia fondamentale. E questo ente, che Heidegger indaga per strutturare il problema ontologico cioè il problema dell'essere, è «il medesimo che noi stessi siamo». Scrive Heidegger: «L'essere di questo ente è *sempre mio*. Nell'essere che è proprio di esso, questo ente stesso si rapporta al proprio essere. Come ente di questo essere, esso è rimesso al suo aver-da-essere. L'*essere* è ciò di cui ne va sempre per questo ente»<sup>498</sup>. Alla filosofia è imposto di rimanere nello spazio della temporalità finita dell'esserci, e in essa interrogare l'eterno<sup>499</sup>.

Il gesto di Heidegger non si pone dunque per la teologia o contro, ma semplicemente

---

<sup>498</sup> M. Heidegger, *Essere e Tempo*, § 9, 60.

<sup>499</sup> «Questo orientamento di fondo dell'interrogare filosofico non va raggiunto dall'esterno, sovrapponendolo all'oggetto interrogato, alla vita effettiva, ma va inteso come l'esplicita comprensione di una motilità fondamentale (*Grundbewegtheit*)» *Natorp Bericht*, 497-498.

fuori, e dunque pensa la vita al di fuori di quella modalità di vita che è la fede nel Dio (cristiano). Tale “al di fuori”, però, va pensato all’interno della sua paradossalità: non come una non-soluzione intesa in quanto mancanza di Dio, bensì come una positiva paradossalità in quanto tale, ossia come assenza di Dio. Heidegger sembra dire che solamente dove risieda una mancanza così radicale di Dio da svelarsi nell’assenza, soltanto lì possa accadere un’autentica rivelazione di Dio. Questo infatti è il senso di ciò che Heidegger dice ai teologi a Marburgo: «la trattazione che segue non è teologica. Dal punto di vista teologico - e niente vi impedisce di intenderla in questi termini - la trattazione del tempo può avere soltanto il senso di rendere più difficile il problema dell’eternità, di prepararlo in modo giusto e di porlo in maniera autentica»<sup>500</sup>.

Solamente il filosofo, afferma Heidegger andando oltre Lutero, può vivere nell’inquietudine radicale che di volta in volta rischia la pazzia, tenendosi lontano da ogni sistema e da ogni fede nell’eternità che richiuda un domandare originariamente storico. E solo in tal modo può disvelare le nuove categorie dell’esserci effettivo, ossia quelle categorie che stanno sotto la metafisica e che sono penetrate nell’autointerpretazione della fede.

## Nota bibliografica

### Opere di Martin Heidegger

Le opere sono ordinate a partire dalla scansione dei volumi della *Gesamtausgabe* (GA), edita per i caratteri di V. Klostermann, Frankfurt am Main 1975-. Nella tavola che segue sono indicati il titolo tedesco, il curatore e l’eventuale traduzione italiana. Le date in

---

<sup>500</sup> M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, 24.

parentesi quadre che seguono i titoli in tedesco si riferiscono alla prima pubblicazione o allo svolgimento dei corsi. Quando il volume raccoglie scritti di anni diversi si indica in parentesi tonda il periodo di riferimento e in parentesi quadre l'eventuale pubblicazione. Si trova inoltre specificato se il corso è stato tenuto nel semestre estivo (SS = *Sommersemester*) o in quello invernale (WS = *Wintersemester*). La data dell'effettiva apparizione nella *Gesamtausgabe* segue il nome del curatore. Le opere pubblicate in vita presso un altro editore o rivista sono riportate nel punto b).

a) Scritti presenti nella *Gesamtausgabe*

GA 1: *Frühe Schriften (1912-1976)*, hrsg. F.-W. Von Herrmann, 1978. Inoltre *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (1912)*, *Neuere Forschungen über Logik (1912)*, *Besprechungen (1913)*, *Selbstanzeige (1917)*, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916)* tr. it, *Scritti filosofici (1912-1917)*, La Garangola, Padova 1988; *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (1913)*, tr it. *La teoria del giudizio nello psicologismo*, La Garangola, Padova 1972; e *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus (1915)*, tr. it. di Albino Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974.

GA 2: *Sein und Zeit [1927]*, hrsg. F.-W. von Herrmann, 1977, tr. it. di P. Chiodi aggiornata da F. Volpi tramite il confronto con le edizioni successive alla 13<sup>a</sup> compresa, con aggiunta delle «glosse a margine» poste a piè di pagina, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 2006.

GA 9: *Wegmarken (1916-1961) [1967]*, hrsg. F.-W. Von Herrman, 1976, tr. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1991. Inoltre *Was ist Metaphysik? (1929)*, *Nachwort zu «Was ist Metaphysik?» (1943)* *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?» (1949)*, tr. it. in vol. separato a cura di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, Adelphi, Milano 2008.

- GA 11: *Unterwegs zu Sprache* (1950-1959) [1959], hrsg. F.-W. Von Herrmann, 1985, tr. it. di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.
- GA 13: *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), hrsg. H. Heidegger, 1983.
- GA 15: *Seminare* (1951-1973), hrsg. C. Ochwaldt, 1986, tr. it. di M. Bonola e F. Volpi, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992.
- GA 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges: (1910-1976)*, hrsg. H. Heidegger, 2000, tr. it. di N. Curcio, *Discorsi e altre testimonianze del cammino di una vita: 1910-1976*, Il melangolo, Genova 2005.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, [SS 1925], hrsg. P. Jaeger, 1979, tr. it. di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il melangolo, Genova 1991.
- GA 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [WS 1929/30], hrsg. von F.W. von Herrmann, 1983; tr. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1999.
- GA 40: *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935) [1953], hrsg. P. Jaeger, 1983, tr. it. di G. Masi e G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1993.
- GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [Kriegsnotsemester 1919] / 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* [SS 1919] / 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [SS 1919], hrsg. B. Heimbüchel, 1987, tr. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, *Per la*

*determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993.

GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie* [WS 1919/20], hrsg. H.-H. Gander, 1992.

GA 59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [SS 1920], hrsg. C. Strube, 1993.

GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [WS 1920/21], hrsg. M. Jung e T. Regehly, / 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* [SS 1921] / 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* [1918-1919], hrsg. C. Strube, 1995, tr. it. di G. Gurisatti, a cura di F. Volpi, *Fenomenologia della vita religiosa*. 1. *Introduzione alla fenomenologia della vita religiosa* [WS 1920/21] / 2. *Agostino e il neoplatonismo* [SS 1921] / 3. *I fondamentali filosofici della mistica medievale* [appunti 1918-1919], Adelphi, Milano 2003.

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921/22], hrsg. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns, 1985, tr. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990.

GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [SS 1923], hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, 1988, tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992.

GA 65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936-1938], hrsg. F.-W. von Herrmann, 1989, tr. it. di F. Volpi, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007.

GA 66: *Besinnung*, hrsg. von F.W. von Herrmann, 1998; tr. it. del solo *Ein Rückblick*

*auf den Weg*, tr. it. di R. Cristin, *Uno sguardo all'indietro sul mio sentiero*, in E. Husserl - M. Heidegger, *Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999.

b) Scritti non presenti nella *Gesamtausgabe*

[1907-1967] *Briefwechsel mit seinen Eltern 1907-1927 und an seine Schwester 1921-1967*, Alber, Freiburg-München 2013.

[1912-1933] *Briefwechsel mit Heinrich Rickert 1912-1933*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2001.

[1915-1970] «*Mein liebes Seelchen!*» *Briefe von Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, hrsg. G. Heidegger, Deutche Verlags-Anstalt, Munchen 2005, tr. it. di P. Massardo e P. Severi, «*Anima mia diletta!*» *Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride 1915-1970*, Il melangolo, Genova 2007.

[1918-1969] *Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann 1918-1969*, hrsg. J. Storck, Deutsche Schiellergesellschaft, Marbach am Neckar 1989, trad. it. a cura di R. Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991.

[1920-1963] *Briefwechsel mit Karl Jaspers 1920-1963*, hrsg. von W. Biemel u H. Saner, Frankfurt a. M./München 1990.

[1921-1927] *Drei Briefe Martin Heideggers an Karl Löwith*, hrsg. H. Tietjen, in D. Papenfuss-O. Pöggeler (hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 2. *Im Gespräch der Zeit*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1990.

[1922] *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, in «*Dilthey Jahrbuch*», VI (1989), ss. 235-

269; ora anche in GA LXII, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hrsg. G Neumann, 2005, tr. it. di V. Vitello e G. Cammarota, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, in «Filosofia e teologia», 3 (1990), pp. 489-532.

[1924] *Das Problem der Sünde bei Luther* (Vortrag in Bultmanns Seminar), in B. Jaspert (hrsg.), *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren, 1921-1951*, N. G. Elwert Verlag, Marburg 1996, pp. 28-33, tr. it. e intr. di A. Ardovino, *Il problema del peccato in Lutero*, in «Micromega», 5 (2010), pp. 205-214.

[1924] *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* [1924], hrsg. H. Tietjen, Niemeyer, Tübingen 1989, tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano 1998; ora anche in GA LXIV, *Der Begriff der Zeit*, hrsg. F.-W. Von Herrmann, 2004, pp. 105-127.

### **Opere su Martin Heidegger**

AA. VV.,

- *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von G. Neske, Neske, Pfullingen 1977.

AA. VV.,

- *Fieri - Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, Università di Palermo, vol. 3, Palermo 2005.

AA. VV.,

- *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, a cura di A. Molinaro, Urbaniana University press, Roma 2008.



AA. VV.,

- *Heidegger-Handbuch*, hrsg D. Thomä, J. B. Metzler, Stuttgart 2003.

AA. VV.,

- *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, hrsg. A. Denker u H. Zaborowski, Alber, München-Freiburg 2004.

AA. VV.,

- *Heidegger und die christliche Tradition: Annäherungen an ein schwieriges Thema*, hrsg. N. Fischer u F.-W. von Herrmann, Meiner, Hamburg 2007.

AA. VV.,

- *Heidegger - neu gelesen*, hrsg. M. Happel, Königshausen&Neumann, Würzburg 1997.

AA. VV.,

- *Heidegger und Husserl*, hrsg. R Bernet, A. Denker u H. Zaborowski, Alber, München-Freiburg 2009.

AA. VV.,

- *Quaestio. Vol. I: Heidegger e i medievali*, Brepols-Pagina, Turnhout-Bari 2001.

Anelli Alberto,

- *Heidegger e il modernismo*, in «Humanitas», 1 (2007), pp. 85-127.

Ardovino Adriano,

- *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919 - 1927)*, Guerini, Milano 1998.

Arendt Hannah,

- *Martin Heidegger compie ottant'anni (1969)*, in AA. VV., *Su Heidegger. Cinque*

*voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, pp. 63-74.

Barash Jeffrey Andrew,

- *Heidegger und der Historismus. Sinn der Geschichte und Geschichtlichkeit des Sinns*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1999.

Bertuzzi Giovanni,

- *La verità in Martin Heidegger: dagli scritti giovanili a Essere e tempo*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1991

Brejdak Jaromir,

- *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Daedalus, Frankfurt a. M. 1996.

Büchin Elisabeth-Denker Alfred,

- *Martin Heidegger und seine Heimat*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005

Camilleri S.,

- *Phénoménologie de la Religion et Herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire Analytique Des Fondements Philosophiques De La Mystique Medievale (1916-1919)*, Springer, Dordrecht 2008.

Capelle Philippe,

- *Filosofia e mistica in Martin Heidegger*, «*Filosofia e teologia*», 3 (2003), pp. 583-600.
- *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 1998, tr. it. *Filosofia e teologia nel pensiero di Martin Heidegger*, Queriniana, Brescia 2011.

Caputo Annalisa,

- *Vent'anni di recezione heideggeriana (1979-1999): una bibliografia*, Franco Angeli, Milano 2001.

- *Pensiero e affettività. Heidegger e le 'Stimmungen' (1889-1928)*, Franco Angeli, Milano 2001.

Caputo John D.,

- *Heidegger and theology*, in C. B. Guignon [ed.], *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 271-288.

Casper Bernhard,

- *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, in: «Freiburger Diözesan-Archiv» 100 (1980), p. 534-541.

Clifton-Soderstrom Karl,

- *The phenomenology of religious humility in Heidegger's reading of Luther*, *Continental Philosophy Review* 42 (2009), 171-200

Costa Vincenzo,

- *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

Denker Alfred,

- *Unterwegs in Sein und Zeit, Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011

Derrida Jacques,

- *De l'esprit. Heidegger et la question, Galilée, Paris 1987*, tr. it. di G. Zaccaria, Dello spirito. Heidegger e la questione, Feltrinelli, Milano 1989.
- *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Roma-Bari 1991.
- *Stati canaglia: due saggi sulla ragione*, tr. it. di L. Odello, R. Cortina, Milano 2003.

Di Martino Carmine,

- *Oltre il segno: Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Franco Angeli, Milano

2001.

Esposito Costantino,

- *Heidegger: vita e destino. Sulla biografia heideggeriana di Hugo Ott*, in «Giornale di Metafisica», 11 (1989), pp. 477-492.

Fabris Adriano,

- *Heidegger ed il rapporto tra «fede» e «sapere». Alcuni momenti del confronto con le radici scolastiche*, in «Quaestio. Annuario di storia della metafisica», vol. I: *Heidegger e i Medievali. Atti del colloquio internazionale di Cassino, 10-13 maggio 2000*, a cura di C. Esposito e P. Porro, Brepols-Pagina, Bari-Turnhout 2001, pp. 161-174.
- *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in F. Volpi (a cura di), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 57-106.

Farias Victor,

- *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt 1989.

Fischer Anton,

- *Martin Heidegger – Der gottlose Priester. Psychogramm eines Denkers*, Ruffer & Rub, Zürich 2008.

Fischer Mario,

- *Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.

Gadamer Hans Georg,

- *Die Marburger Theologie* (1964), in *Gesammelte Werke*, vol 3: *Neuere Philosophie I (Hegel-Husserl-Heidegger)*, Mohr Siebeck, Tübingen 1987, pp. 197-208, tr. it. *La teologia di Marburgo*, in *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987, pp. 25-38.

- *Heideggers «theologische» Jugendschrift* in «Dilthey Jahrbuch», VI (1989), ss. 228-234, tr. it. di V. Vitello e G. Cammarota, *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger*, in «Filosofia e teologia», 3 (1990), pp. 489-495.

Gander Hans-Helmuth,

- *Selbstverständnis und Lebenswelt: Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Klostermann, Frankfurt a. M. 2006.

Grossmann Andreas,

- *Heidegger und Luther*, in «*Quaestio. Annuario di storia della metafisica*», vol. I: *Heidegger e i Medievali. Atti del colloquio internazionale di Cassino, 10-13 maggio 2000*, a cura di C. Esposito e P. Porro, Brepols-Pagina, Bari-Turnhout 2001, pp. 193-213.
- *Heidegger Lektüren*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005

Kisiel Theodor,

- *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California, Berkeley 1993.

Jacobsson Marco,

- *Heidegger e Dilthey, Mimesis*, Milano-Udine 2010.

Lazzari Riccardo,

- *Ontologia della fatticità: prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Franco Angeli, Milano 2002.

Lehmann Karl,

- *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, Bd. 1 u 2, Digitale Version, Universität-Bibliothek, Freiburg 2003.

Le Moli Andrea,

- *Heidegger: soggettività e differenza*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Löwith Karl,

- *Husserl il pazzo e Heidegger il gesuita*, in «Micromega», 4 (1999), pp. 297-306.
- *Mein Leben in Deutschland vor und nach dem 1933*, J.B. Metzler, Stuttgart 2007, tr.it. *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Il Saggiatore, Milano 1988.

Marini Alfredo,

- *Il giovane Martin Heidegger fino ai seminari friburghesi (1919)*, in «Magazzino di filosofia», 1 (2000), pp. 77-132.

Matussek Paul,

- *Analytische Psychosentherapie, Band 2: Anwendungen*, Springer, Berlin/Heidelberg 1997

Mazzerella Eugenio,

- *De servo Arbitrio: la fine della libertà in Martin Heidegger*, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Guerini, Milano 1997, pp. 516-523.
- *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli, 2002.

McGrath Sean J.,

- *The Early Heidegger & Medieval Philosophy. Phenomenology for the Godforsaken*, The Catholic University of America Press, Washington 2006.

Nolte Ernst,

- *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Propyläen, Berlin-Frankfurt a.M. 1992.

Ott Hugo,

- *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus, Frankfurt a. M. 1988, tr. it. di F. Cassinari, prefaz. di C. Sini, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, SugarCO, Milano 1990.
- *Engelbert Krebs und Martin Heidegger 1915*, in: «Freiburger Diözesan-Archiv» 113, 1993.
- *Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium*, in: «Freiburger Diözesan-Archiv» 106 (1986).

Palumbo Pietro,

- *Heidegger e il pensare metafisico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.

Penzo Giorgio,

- *Pensare heideggeriano e problematica teologica: sviluppi della teologia radicale in Germania*, Queriniana, Brescia 1970.

Pöggeler Otto,

- *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen 1963, 1990<sup>2</sup>, 1992<sup>3</sup>, 1994<sup>4</sup>, tr. it. *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Guida, Napoli 1991.

Regina Umberto,

- *Esperienza cristiana e nuova concettualità in Heidegger*, in «Per la filosofia», 38 (1996), pp. 16-31.
- *Noi eredi dei cristiani e dei greci. Destruktion e Faktizität nel cammino di Heidegger*, in E. Mazzarella (ed.), *Heidegger oggi*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 195-219.

Ruoppo Anna Pia,

- *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Il Melangolo, Genova 2011.

Safranski Rüdiger,

- *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser, München-Wien 1994.

Samonà Leonardo,

- *Heidegger. Dialettica e svolta*, L'Epos, Palermo 1990.
- *Interpretazione e tempo di Dio*, in AA.VV., *Tempo e interpretazione. Esperienze di verità nel tempo dell'interpretazione*, Guerini e Associati Milano 2002, p.149-164.
- *Implicazioni etico-religiose della fatticità*, in AA.VV., *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica. Etica, estetica, politica, religione*, Guerini e Associati, Milano 2003, p. 189-208.
- *Il Dio sospeso in Heidegger*. «Filosofia e teologia», 28 (2014), p. 248-263.

Savarino Luca,

- *Heidegger e il cristianesimo 1916-1927*, Liguori, Napoli 2001.

R. Schaeffler,

- *Frömmigkeit des Denkens. Martin Heidegger und die katholische Theologie*, WBG, Darmstadt 1978.

Sheehan Thomas,

- *Heidegger's Lehrjahre*, in J. Sallis-G. Moneta-J. Taminiaux (ed.), *The Collegium Phaenomenologicum*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1988, pp. 77-137.

Sommer Christian,

- *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris 2005.
- *Through Theology to Phenomenology, and Back to Anthropology? Heidegger, Bultmann, and the Problem of Sin*, in J. Bornemark-H. Ruin (ed.), *Phenomenology and religion: new frontiers*, Södertörn University, Huddinge 2010, pp. 67-83.



Stagi Pierfrancesco,

- *Der faktische Gott*, Königshausen & Neumann, Freiburg i. B. 2006; tr. it. *Il giovane Heidegger: verità e rivelazione*, Zikkurat Edizioni&Lab, Teramo 2010.

Thomä Dieter,

- *Die frühesten Texte: Kampf gegen die "Diesseitsauffassung" des Lebens*, in AA. VV. *Heidegger-Handbuch: Leben-Werk-Wirkung*, hrsg. Dieter Thomä, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003, p. 1-4.

Van Buren John,

- *Martin Heidegger, Martin Luther*, in T. Kisiel-J. Van Buren (ed.), *Reading Heidegger from the start*, State University of New York Press, Albany 1994, pp. 159-179.
- *The young Heidegger: rumor of the hidden king*, Indiana University Press, Bloomington 1994.

Volpi Franco,

- *Heidegger e Brentano*, CEDAM, Padova 1976
- *Introduzione*, in AA. VV., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Donzelli, Roma 1998, pp. VII-XXX.
- *Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'«asceti» del pensiero*, in «Archivio di filosofia», 57 (1989), pp. 239-64.
- *Mio padre, un genio normale: intervista a Hermann Heidegger*, in «La Repubblica», 12.4.1996, p. 39.
- *Vita e opere*, in F. Volpi (a cura di), *Guida ad Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 3-58.

Wolfe Judith,

- *Heidegger's Eschatology*, Oxford University Press, Oxford 2013

Zaccagnini Margherita,

- *Christentum der Endlichkeit. Heideggers Vorlesungen Einleitung in die*

Phänomenologie der Religion, Lit, Münster 2003.

Zarader Marlene,

- *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Seuil, Paris 1990, tr. it. di M. Marassi, *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

### **Opere di Martin Lutero**

Le opere sono ordinate a partire dalla scansione dei volumi delle *Doctor Martin Luthers Werke*, la *Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* edita per Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1883-. Essa è divisa in quattro sezioni: *Werke* (WA), *Briefwechsel* (WA Br), *Deutsche Bibel* (WA DB) e *Tischreden* (WA Tr). Nella tavola che segue sono indicati il titolo tedesco e l'eventuale traduzione italiana.

WA I: *Schriften, Predigten, Disputationen 1512/18*, 1883. *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata* (1516), *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), *Disputatio Heidelbergae habita*, pp. 350-374, tr. it. di V. Vinay, *Scritti religiosi*, UTET, Torino 1967, pp. 179-203.

WA VI: *Schriften, Predigten, Disputationen 1519/20*, 1888. *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520); tr. it., *La cattività babilonese della chiesa*, Claudiana, Torino 2005.

WA VII: *Schriften, Predigten, Disputationen 1520/21*, 1897. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, pp. 12-39, tr. it. *Libertà del cristiano*, in: M. Lutero, *Le 95 tesi*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1984.

WA XVIII: *Schriften*, 1908. *Wider die himmlische Propheten, von den Bildern und*

*Sakrament* (1525), tr. it. *Contro i profeti celesti. Sulle immagini e sul sacramento*, Claudiana, Torino 1999. *De servo arbitrio* (1525), tr. it., *Il servo arbitrio*, Claudiana, Torino 1993.

WA LVI: *Der Brief an die Römer*, 1938, tr. it. di F. Buzzi, *La lettera ai Romani*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

WA LIX: *Nachträge zu Bd. 1–57 und zu den Abteilungen 'Deutsche Bibel' und 'Tischreden'*, 1983. *Nachträge*, pp. 409-426, tr. it. di E. Andreatta, *Lutero contro Aristotele: le tesi e prove filosofiche della Disputa di Heidelberg*, in «*Studia Patavina*», 37 (1990), pp. 27-62.

WA Br II: *27 Januar 1520–1522*, 1931

WA DB VII: *Drucktext der Lutherbibel 1522-1546 (Das Neue Testament. Zweite Hälfte: Episteln und Offenbarung)*, 1928.

WA Tr V: *1531-1546*, 1919.

### **Opere su Martin Lutero**

Agnoletto Attilio,

- *La filosofia di Lutero*, Marzorati, Milano 1958.

Andreatta Eugenio,

- *Lutero e Aristotele*, CUSL Nuova Vita, Padova 1996.

Berkhof Hendrikus,

- *200 anni di teologia e filosofia, da Kant a Rahner: un itinerario di viaggio*, Claudiana, Torino 1992

Buzzi Franco,

- *La teologia di Lutero nelle «Lezioni sulla lettera ai Romani» (1515-1516)*, in *M. Lutero, La lettera ai Romani*, a cura di F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

De Biase Riccardo,

- *L'agostinismo di Martin Lutero tra peccato e predestinazione, Le radici medievali e moderne della «gettatezza» umana*, Giannini, Napoli 2006.

Dieter Theodor,

- *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, de Gruyter, Berlin 2001.
- *Il giovane Lutero e Aristotele*, in «Protestantesimo», 51 (1996), pp. 247-262.

Ebeling G.,

- *Lutero. Un volto nuovo, Morcellania, Brescia 1970.*

Gallas A.,

- *Introduzione*, in *Lutero M., Contro i profeti celesti*, Torino, Claudiana 1999.

Garcia-Villoslada Ricardo,

- *Martin Lutero. Vol. I*, EDICA, Madrid 1976, tr. it. *Martin Lutero. Vol. I*, IPL, Milano 1985.

Joest Wilfried,

- *Ontologie der Person bei Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.

Leoni Stefano,

- *Motus essentia Dei, Deus essentia beatorum. Ontologia e teologia in una predica giovanile di Lutero*, «Protestantesimo», 51 (1996), pp. 219-246.

Miegge Giovanni,

- *Lutero giovane*, Feltrinelli, Milano 1977.

### **Altre opere**

Abraham a Sancta Clara,

- *Blütenlese aus seinen Werken*, Freiburg i. Br., Herder, 1917<sup>6</sup>

Agostino Aurelio,

- *Le confessioni*, Einaudi, Torino 2002.

Braig Carl,

- *Vom Sein. Abriß der Ontologie*, Herder, Freiburg-Wien-München 1896.
- *Zur Einführung*, in: *F. Duilhé de Saint-Projet, Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung*, in *Vorträgen*, mit Zusätzen und einer Einführung von C. Braig, Freiburg 1889
- *Die Freiheit der Philosophischen Forschung in kritischer und christlicher Fassung. Eine akademische Antrittsrede mit einer Vorbemerkung*, Herder, Freiburg 1894

Esch David,

- *Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853 - 1923)*, Rombach, Freiburg 2004.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich,

- *Die Phänomenologie des Geistes (1807)*, tr. it. di V. Cicero, Fenomenologia dello spirito, Rusconi Libri, Milano 1995.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822-1831)*, Bd. IV, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. IV: *Il mondo germanico*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

Husserl Edmund,

- *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, in «Husserliana», Bd. XXV, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, tr. it. parz. *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 2005.
- *Husserliana. Briefwechsel*, Bd. V (Die Neukantianer), Dordrecht 1994
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in «Husserliana», Bd. III/1, Nijhoff, Den Haag 1979; trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002.
- *Logische Untersuchungen*, 2 Bände, Niemeyer, Halle 1901; trad. it. *Ricerche Logiche*, 2 vol., Il Saggiatore, Milano 2005.

Jaspers Karl,

- *Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuauflage*, Piper, München 1977, tr. it. parziale *Heidegger*, in «Micromega», 3 (2006), pp. 119-133.

Kierkegaard Soeren,

- *Il concetto dell'angoscia*, Sansoni, Firenze 1991.
- *La malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999.
- *Timore e tremore*, Rizzoli, Milano 1986.

Masново Amato,

- *Introduzione alla Somma teologica di san Tommaso: piccoli saggi*, Libreria editrice internazionale, Torino 1918

Paolo di Tarso,

- *Le lettere*, tr. it. di C. Carena, Einaudi, Torino 1990.

Taulero Giovanni,

- *I sermoni*, Paoline, Milano 1997.

Tommaso d'Aquino,

- *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1996.

## SOMMARIO

<b>INTRODUZIONE</b>	<b>2</b>
<b>CAPITOLO I</b>	<b>5</b>
<b>1. EINFÜHRUNG. DIE VERKNÜPFUNG VON LEBEN UND DENKEN DES JUNGEN HEIDEGGER</b>	<b>5</b>
<b>2. DER LEBENSWEG HEIDEGGERS BIS 1919</b>	<b>8</b>
2.1 Die Heimat und die jugendlichen Bildungsjahre	8
2.2 Der Lebensweg Heideggers zwischen 1909 und 1919	14
2.2.1 Die körperliche Schwächung	15
2.2.2 Die materielle Notlage	17
2.2.3 Das Ringen um die Berufung	21
<b>3. HEIDEGGERS DENKWEISE ZWISCHEN 1909 UND 1919</b>	<b>27</b>
<b>3.1 Il primo biennio teologico: identificazione della provenienza e di una prima Fragestellung</b>	<b>30</b>
3.1.1 Brentano e Braig come maestri	31
3.1.2 Modernismo e filosofia nell'enciclica <i>Pascendi dominici gregis</i>	42
3.1.3 Gli scritti teologici di Heidegger	46
<b>3.2 L'orientarsi nella filosofia e il problema della realtà</b>	<b>52</b>
<b>3.3 La logica come <i>erste Philosophie</i> di Heidegger</b>	<b>57</b>
<b>3.4 Soggettività e storia. In cammino verso lo spirito vivente</b>	<b>65</b>



<b>CAPITOLO II</b>	<b>79</b>
<b>1. LA RELIGIOSITÀ DEL GIOVANE HEIDEGGER</b>	<b>79</b>
1.1 <i>Grundstimmung</i> e sentimento religioso	79
1.2 L'Autonomia dalla Chiesa cattolica	90
<b>2. HEIDEGGER LETTORE DI LUTERO</b>	<b>98</b>
2.1 Heidegger lettore di Lutero	98
2.2 Heidegger tra mistica medioevale e teologia del giovane Lutero	102
<b>3 LA RIFORMA DI LUTERO</b>	<b>124</b>
2.3 La fede di Lutero	128
2.2 La teologia di Lutero	132
<b>CAPITOLO III</b>	<b>142</b>
<b>1. LE CATEGORIE FENOMENOLOGICHE DELLA VITA FATTIZIA: L'ACCESSO RIFORMATO ALLO SPIRITO VIVENTE</b>	<b>144</b>
1.1 La riforma dello spirito e dell'università	146
1.2 Per la determinazione della filosofia	149
1.3 Fenomenologia e vita	158
<b>2. L'ATEISMO DI PRINCIPIO COME SEGRETO DELLA FILOSOFIA DEL GIOVANE HEIDEGGER</b>	<b>171</b>
<b>3. AUTONOMIA DELLA FILOSOFIA E VITA RELIGIOSA</b>	<b>176</b>
3.1 Filosofia e autonomia	176

<b>3.2 Fenomenologia e teologia</b>	<b>178</b>
3.2.1 La positività della teologia	180
3.2.2 La teologia come scienza della fede	183
3.2.3 Teologia e filosofia	187
<b>NOTA BIBLIOGRAFICA</b>	<b>195</b>