



ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology
History and Critics

UMBERTO MARCANTONIO

L'interpretazione heideggeriana di Aristotele nella *Vorlesung* del
Sommersemester 1922

(Prima parte)

EPEKEINA, vol. 12, n. 2 (2020), pp. 1-25

Hermeneutical and Phenomenological Ontology

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.1

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA
PALERMO (ITALY)

www.ricercafilosofica.it/epekeina



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

L'interpretazione heideggeriana di Aristotele nella *Vorlesung del Sommersemester 1922* (Prima parte)

Umberto Marcantonio

1. Considerazioni introduttive: le motivazioni della presenza di Aristotele in Heidegger all'inizio degli anni '20

A caratterizzare l'attività filosofica di Heidegger degli anni '20, in particolare quella precedente la stesura e pubblicazione di *Essere e Tempo* (d'ora in poi = *SZ*), è, tra le altre cose, la presenza costante di Aristotele. Come già sosteneva Franco Volpi,¹ essa non è limitata a delle interpretazioni di passi o opere, ma condiziona in profondità il pensiero heideggeriano fornendogli contenuti e metodi d'approccio utili ai fini di quell'ermeneutica della vita fattizia che interessa al filosofo tedesco in questi anni. L'intero percorso di rilettura – e si potrebbe dire di riattualizzazione – dello Stagirita si dimostra essere ricco, diversificato e originale. In questa sede analizzerò la prima parte di questo percorso, e in particolare la *Vorlesung del Sommersemester* (d'ora in poi = *SS*) 1922,² quindi uno dei primi corsi, quando Heidegger è appena approdato ad Aristotele e sta ancora definendo il ruolo da attribuirgli nel suo pensiero.

La questione del perché Heidegger sia giunto ad Aristotele dopo i corsi sul metodo ermeneutico per cogliere la fatticità della vita e sulla fenomenologia della religione, è dibattuta da tempo.³ Ma è comunque

1. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza (versione eBook), Bari 2010 (ed. digitale 2014), p. 11.

2. Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, in GA 62, G. Neumann (hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2005, pp. 1-339. Si avverte che le opere di Heidegger verranno citate sempre con l'abbreviazione GA (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 ss.), seguita dal numero del corrispondente volume e dalla rispettiva paginazione.

3. Cfr. su questo T. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, pp. 227-230, che riconduce questa svolta soprattutto all'iniziale intento, ispirato dal passato tentativo luterano di ritorno alla cristianità originaria degrecizzata, di inquadrare le fondamenta greche del pensiero cristiano più maturo (da Agostino fino alla teologia scolastica), al fine di

entro questi due orizzonti collegati tra loro che trova motivazione questa “svolta”. Il problema di come parlare della vita senza scadere in obiettivazioni devitalizzanti e quindi senza annichirla nella sua motilità interessa Heidegger sin dal 1915 circa. Da questo momento in avanti tutti i suoi sforzi saranno rivolti a cercare di trovare vie di pensiero che possano tenere conto della situatività, della storicità e della temporalità della vita, e sarà da qui che nascerà il progetto di una ermeneutica fenomenologica, formulata mescolando e rimodulando metodi già impostati rispettivamente da Dilthey e Husserl. Dal 1919 circa comincia inoltre a prendere piede l’idea di trovare dei fenomeni vissuti che in qualche modo riescano a rendere conto della vita nella sua totalità (progetto che proseguirà fino all’analisi dell’essere-per-la-morte nei paragrafi centrali di *SZ*).⁴ È a questo punto che l’ermeneutica della fatticità incontra la fenomenologia della religione, in quanto Heidegger vede nella cristianità antica, in particolare nelle lettere di Paolo e nelle *Confessioni* di Agostino, ma anche in certa mistica medievale, esperienze vissute che colgono la totalità della vita senza alcuna obiettivazione teoretica. A questi argomenti sono dedicati diversi lavori e tre corsi (di cui uno solo annunciato), che hanno inizio nel 1916 e continuano

purificare il cristianesimo da quelle tendenze obiettivistiche e teoreticistiche proprie della greicità; A. Le Moli, *Soggettività e differenza. Questione dell’uomo e impegno ontologico*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 82-84 e 90-91, che mostra come da allora fenomenologo della religione Heidegger volesse individuare le radici greche del pensiero cristiano e illustrare come nella connessione di entrambi i tipi di concettualità si sviluppasse il cuore originario dell’esperienza della vita fattizia condizionante l’intera storia della filosofia occidentale; F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 10-11 e 15, che punta più sulla continuità del rapporto Heidegger-Aristotele facendolo risalire alle letture giovanili di Brentano e Braig. Altri spunti in G. Figal, *Heidegger als Aristoteliker*, in A. Denker - G. Figal - F. Volpi - H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und Aristoteles*, «Heidegger-Jahrbuch» 3 (2007), Verlag Karl Alber, Freiburg-München 2007, pp. 53-76, qui in particolare pp. 53-69, e in R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität? Aristoteles’ Differenzierung von φρόνησις und σοφία und ihre Transformation bei Heidegger*, *ibi*, pp. 255-282, qui in particolare p. 271.

4. Per una panoramica generale ma comunque dettagliata su questo periodo cfr. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, cit., pp. 21-68 e 116-148, e R. Safranski, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, ed. it. a cura di M. Bonola, tr. di N. Curcio, TEA, Milano 2001, pp. 74-132. Per i paragrafi di *SZ* cfr. GA 2, pp. 314-354.

fino al 1921.⁵ Proprio in questo frangente appare il primo lavoro su Aristotele, un seminario del SS 1921,⁶ svolto in contemporanea con la *Vorlesung* dello stesso semestre su Agostino.⁷ In quest'ultima Heidegger mostra quanto l'elemento cristiano sia avvolto dal teoreticismo greco, e quindi come lo stesso Ipponate sia influenzato, tanto a livello contenutistico quanto a livello formale, dal modo di pensare ellenico.⁸ Questo è il motivo per cui lo Stagirita comincia a essere visto come colui che sta alla base di tutto il pensiero successivo. Se già il cristianesimo condiziona la storia dell'uomo occidentale, mostrando come esso nella sua fase di maturazione si faccia influenzare e si imposti a partire dall'atteggiamento teoretico greco, si mette in luce che il vero fondamento del nostro pensiero è la greicità. Ma perché, uno potrebbe pensare, rappresentante della filosofia greca sarebbe Aristotele e non Platone o Parmenide? Perché, nonostante Heidegger riconosca la fundamentalità di questi pensatori, è vero anche che essi fanno parte secondo lui di un'unica fase di sviluppo del pensiero propriamente greco di cui Aristotele sarebbe la forma compiuta, da cui pertanto partire sia per spiegare ciò che segue sia ciò che precede.⁹

Ma al di là della relazione greicità-cristianesimo, Heidegger trova in Aristotele ben altro. Innanzitutto egli comprende, a partire da quest'ultimo, che la vita può essere spiegata soltanto interrogandosi sul suo essere; questo significa che l'ermeneutica della fatticità può affermarsi solo se la si trasforma in un'ontologia, ma non un'ontologia meramente teoretico-formale, bensì anch'essa rimodulata come fenomenologica. Si può parlare dunque di una «Ontologiesierung» («ontologizzazio-

5. Per i tre corsi in particolare cfr. GA 60, mentre per una trattazione complessiva cfr. ancora T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., pp. 69-115 e 149-219.

6. Cfr. le *Nachschriften* di O. Becker, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 9-48, qui in particolare pp. 9-22.

7. Cfr. GA 60, pp. 157-299.

8. Tanti sono i passi che attestano la convinzione heideggeriana della dipendenza del pensiero cristiano da quello greco, presente già dal corso del *Wintersemester* (d'ora in poi = WS) 1920/21 su Paolo, ma cfr. almeno *ibi*, pp. 97, 104, 171, 261, e, dalla trascrizione Becker, 279, 280, 292.

9. L'idea di Aristotele come termine di riferimento per comprendere la filosofia che lo precede e che lo segue rimane come principio-guida ermeneutico fino al corso, dedicato all'intera filosofia greca, del SS 1926 (cfr. GA 22). Cfr. per ciò almeno GA 61, pp. 4-7; GA 62, pp. 10 e 367-372; GA 19, pp. 10-15; GA 22, pp. 22, 31-32.

ne») dell'ermeneutica della vita,¹⁰ che si può notare sin dal seminario del SS 1921, dove il problema è infatti quello di definire l'anima del vivente nel suo essere, da cui le riflessioni sull'ὄρισμός e sull'οὐσία. Inoltre, anche in Aristotele comincerà ad essere rintracciata, ora in termini marcatamente ontologici, quell'attuazione della vita capace di rivelarla nel suo essere (/movimento) originario; come dice Ralf Elm, Heidegger cerca un «Ursprungsvollzug»,¹¹ un'attuazione dell'origine, ossia l'attivazione di un modo di vivere rappresentativo dell'originarietà d'essere («Seinsursprünglichkeit»¹²) della vita. E mentre con il cristianesimo l'attuazione che permetteva di illuminare la vita nel suo essere dipendeva dalla fede, quindi da un fenomeno comprensibile solo a partire da una particolare pre-concezione del mondo e non veramente originario, ora sarà la filosofia quell'atto che, sviluppatosi sin dall'antichità come contromovimento (*Gegenbewegung*) rispetto all'inclinazione quotidiana di rovinio (*Ruinanz*, più avanti *Verfallen*), cioè di fuga dal e occultamento del proprio essere, insita nella vita, permetterà un'autocomprensione di quest'ultima. Lo mostrano chiaramente i

10. R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., p. 268. Bisogna notare che non solo a causa di Aristotele Heidegger ripensa la sua ermeneutica fenomenologica come ontologia, ma addirittura egli mette in opera una vera e propria «radicalizzazione ontologica» di tutta la filosofia aristotelica, vedendo negli aspetti biologico-fisici e pratico-etici presentati da Aristotele puri modi d'essere della vita. Il termine “radicalizzazione ontologica” lo prendo da F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 72 (il testo in generale è da confrontare soprattutto per capire il reinquadramento ontologico della filosofia pratica aristotelica). Per la trasformazione dei caratteri biologico-fisici in senso ontologico cfr. anche C. Bailey, *Animal Dasein. The Genesis of Existentials in the early Heidegger's Interpretations of Aristotle*, in «Heidegger Circle Proceedings» 1 (2011), pp. 199-212. Per l'ontologizzazione dell'ermeneutica invece cfr. tra gli altri G. Figal, *Heidegger als Aristoteliker*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., pp. 64-69, ed E. Mazzarella, *Vita ed essere. Il doppio inizio della Seinsfrage heideggeriana*, in «Bollettino Filosofico» 35 (2020), pp. 108-124, il quale sottolinea come la riformulazione ontologica dell'ermeneutica della vita abbia portato Heidegger a una nuova questione fondamentale, quella dell'essere stesso. T. Kisiel (*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., pp. 223-224) sostiene al contrario che, seppur nascosto, l'abito ontologico di Heidegger fosse già presente prima dell'incontro con Aristotele. Anche F. Volpi (*Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 21-34), rifacendosi all'interesse di Heidegger alle opere di ontologia di Brentano e Braig, cerca di dimostrare la continuità dell'inclinazione ontologica del pensiero heideggeriano.

11. R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., p. 268.

12. *Ibi*, p. 257.

testi visto che, tanto nella *Vorlesung* del WS 1921/22 quanto in quella del semestre successivo, la filosofia, in opposizione (ma anche, come vedremo, in continuità) alla motilità quotidiana della vita, giocherà un ruolo centrale come comportamento chiarificante.¹³ Se nel corso del WS 1921/22 la trattazione è più generale e introduttiva, nelle lezioni del SS 1922 di cui ora mi occuperò si va direttamente a verificare qual è la posizione della filosofia entro il pensiero aristotelico e più in generale nel contesto del mondo greco.

2. La traduzione di *Metafisica A 1-2*

Il corso del SS 1922 è uno dei corsi di interpretazione testuale più densi degli anni '20 e in generale dell'intero cammino di pensiero heideggeriano: ci sono trenta pagine di sola traduzione di *Metafisica A 1-2* e oltre quaranta di *Fisica A 1-4*, laddove quasi tutto il resto del testo, che supera le duecentosessanta pagine, è di interpretazione degli stessi passi per quanto riguarda la *Metafisica*, mentre per la *Fisica* l'analisi è ristretta ad A 2 e A 3. C'è però da notare che, come del resto vale per altre opere di Heidegger, la traduzione non è mai veramente tale, ma si tratta di una sorta di parafrasi con a volte commenti a parte, e soprattutto il discorso aristotelico è inserito nell'ottica di interpretazione e nella sfera linguistico-concettuale del filosofo tedesco.

Lo scopo del corso, dice Heidegger, è quello di ottenere una comprensione di principio di ciò che sin dagli inizi della filosofia moderna è indicato come "ontologia" di Aristotele.¹⁴ Ma nonostante egli segua la caratterizzazione classica dell'ontologia come l'interrogazione sull'ente circa il suo carattere d'essere,¹⁵ sposta subito l'attenzione

13. Per il corso del WS 1921/22 cfr. GA 61, pp. 11-78. Per la centralità del comportamento filosofico in questo frangente cfr. poi G. Figal, *Heidegger als Aristoteliker*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., p. 54, e R. Elm, *Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, *ibi*, p. 271, il quale a tal proposito parla anche di una σοφία che Heidegger, rispetto ad Aristotele, fa diventare «phronetisch» (*ibi*, p. 257), dunque più simile alla φρόνησις, che ha ad oggetto della propria attività di pensiero la vita stessa. Per il contro-movimento cfr. invece S. Jollivet, *Das Phänomen der Bewegtheit im Licht der Dekonstruktion der aristotelischen Physik*, *ibi*, pp. 130-155, in particolare qui pp. 137-138.

14. GA 62, p. 13.

15. *Ibi*, p. 15.

da quello che indicherebbe come il senso di contenuto (*Gehaltssinn*) di essa, ossia i suoi concetti fondamentali astrattamente presi, al suo senso di attuazione (*Vollzugssinn*). Ciò vale a dire che l'ontologia va presa specificatamente come una posizione di ricerca di un determinato individuo, in questo caso Aristotele, dunque come un modo d'essere della vita.

«Um aber einen solchen Zusammenhang lebendiger Forschung [...] in die Untersuchung zu nehmen, bedarf es eines vorgängigen Verständnisses dessen, des Phänomens, was Aristoteles selbst unter wissenschaftlicher Forschung versteht, d. h. es bedarf *einer ersten Interpretation des vollen Sinnes der Fragehaltung*, in der sich für Aristoteles seine ontologische Forschung ins Werk setzt. Eine erste, für die Zwecke dieser Untersuchung hinreichende >Vorstellung< von dieser Fragehaltung kann vermittelt werden durch die Interpretation von Met. A 1, 980 a 21 – 2, 983 a 23» (GA 62, pp. 15-16).

«Ma al fine di prendere in esame un tale nesso all'indagine vivente [cioè del vivente] [...], si ha bisogno di una precedente comprensione del fenomeno che Aristotele stesso comprende sotto la ricerca scientifica, vale a dire si richiede *una prima interpretazione del pieno senso dell'atteggiamento di interrogazione*, nel quale si mette all'opera per Aristotele la sua ricerca ontologica. Una prima >rappresentazione< di questo atteggiamento di interrogazione sufficiente per quest'esame può venire procurata mediante l'interpretazione di Met. A 1, 980 a 21 – 2, 983 a 23» (laddove non specificatamente indicato, le tr. saranno sempre mie).

Si è così rimandati a *Metafisica* A 1-2 per comprendere come in Aristotele si sviluppa e attua il comportamento vitale filosofico (fenomeno posto in esame da quest'ultimo in questi due capitoli), entro cui soltanto sta quella che viene chiamata la sua "ontologia". Comincia così una lunga traduzione che cercherò di presentare, talvolta anche sinteticamente, in questa prima parte, mostrando al contempo come Heidegger trasformi il testo in direzione della sua prospettiva.¹⁶

16. A tal fine utilizzerò il più possibile la complessa e ridondante terminologia heideggeriana, distinguendo, ove occorre, tra ciò che è presente nel testo aristotelico, e ciò che modifica o aggiunge Heidegger.

2.1. La traduzione di *Metafisica A 1*: la trasformazione dell'*incipit* e la genesi delle attività teoretiche

La prima riga di *Metafisica A 1* è già reinserita in un'altra cornice; il desiderio aristotelico in «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει» (*Metaph.* A 1, 980a21), passo tradotto di solito: “tutti gli uomini desiderano per natura conoscere”, diventa per Heidegger il desiderio della vita verso il vedere (*Sehen*), il desiderante rivolgersi al visibile.¹⁷ Theodore Kisiel spiega che qui Heidegger traduce εἰδέναι con *Sehen* riferendosi all'uso pre-omerico, dove εἶδω si trova più col digammato εἶδο. Dal periodo omerico poi, il perfetto οἶδα, “io ho visto”, assume la funzione del presente attivo “io so”. Oltre a richiamare il connubio vedere-sapere tornando a significati primordiali, Heidegger carica il verbo εἰδέναι dei significati filosofici assunti dai termini a esso affini εἶδος e ἰδεα, quindi l'aspetto essenziale dell'ente.¹⁸ In ultima misura dunque, il desiderio insito nella vita, per come essa era presente ad Aristotele secondo l'interpretazione di Heidegger, è quello di vedere l'aspetto essenziale delle cose. Oltre all'εἰδέναι, particolare è anche il modo di leggere il φύσει, che non viene più visto semplicemente come “per natura”, ma come il modo d'essere («*Wiessein*») proprio dell'uomo. In seguito, depennando “*Wiessein*” e sostituendolo (secondo le informazioni del curatore del volume),¹⁹ Heidegger scrive al suo posto, sempre in riferimento a φύσει: «seinshafte Zeitigungsweise (des Seins)», lasciando intendere che si tratta sì di un modo dell'essere, ma come ottenuto, prodotto, dunque come il risultato di un divenire. *Zeitigung* viene da *zeitigen*: “ottenere”, “produrre”, quindi, sostantivando, “produzione”. La *Zeitigung* è dunque un processo di formazione, un divenire, qualcosa di temporale (senso che risuona peraltro da *Zeit*-²⁰). Questo processo è qui la φύσις, e φύσει è allora quel modo d'essere

17. GA 62, p. 17.

18. Tutta questa spiegazione la riprendo da T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 239.

19. GA 62, p. 17, n. 3.

20. Anche a T. Kisiel *Zeitigung* richiama un «temporalizing sense» (Id., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 241), anche se non pienamente giustificato a livello linguistico-semantic. In M. Heidegger, *Essere e Tempo*, tr. it. di P. Chiodi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2015⁸, *Glossario*, p. 612, si può constatare che Pietro Chiodi traduce il termine addirittura con “temporalizzazione” in riferimento al modo in cui la *Zeitlichkeit* si declina nei vari esistenziali.

che si ottiene mediante una produzione ontologica (di qui il termine “seinshafte”) quale è la φύσις.²¹ In definitiva, la *maturazione*²² ontologica dell’uomo fa sì che egli ricerchi l’essere dell’ente. Un’altra operazione “violenta” sul testo è però dietro l’angolo, perché se per Aristotele «σημείον δ’ ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπεις» («segno di ciò [del desiderio per il conoscere] è l’amore per le sensazioni», *Metaph.* A 1, 980a21-22), in particolare la vista perché, al di là di qualunque utilità, si ama in quanto ci permette di cogliere maggiormente le differenze tra le cose, Heidegger riformula il segno di questa naturale inclinazione nel fatto che l’uomo trova piacere nel vivere in quei modi d’essere che «nur etwas Neues und Anderes kennenlernen lassen» («lasciano soltanto conoscere qualcosa di nuovo e di diverso»), cosa in cui preminenza ha sempre il vedere.²³ Anche qui entra in gioco il connubio

21. GA 62, p. 17. Si nota qui che la φύσις è relazionata all’essere piuttosto che rappresentare una determinata regione dell’ente, come potrebbe apparire traducendola semplicemente con “natura” (*Natur*). È proprio per evitare questo che Heidegger sceglie una traduzione diversa da quella comune, rimanendo più in linea con quello che per lui era il vero senso ontologico e dinamico della φύσις greca, e distaccandosi così dalla prospettiva ontica e statica con cui a suo parere operano le scienze della natura. Lo stesso atteggiamento obiettivante caratterizza le neonate scienze dello spirito, le quali inoltre, avendo come oggetto di studio la vita umana nella sua storicità, la considerano come oggetto isolato e contrapposto rispetto alla sfera della natura. Interessante a tal proposito la visione di Eugenio Mazzarella, secondo cui Heidegger invece, mediante il ritorno ad Aristotele, si libera da una visione dell’uomo come chiuso nel mondo della storia separato da quello della natura oggetto delle scienze naturali. La vita nella sua costituzione ontologica continuerà infatti per il filosofo tedesco sì a essere storica, ma sulla base dell’essere fondamentale e unitario della φύσις, precisamente come particolare motilità (κίνησις) entro quella universale e cosmologica della φύσις (E. Mazzarella, introduzione a M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, ed. it. a cura di M. De Carolis, Guida, Napoli 1990, p. 29). Inoltre, interpretando a sua volta l’essere a partire da questa idea di φύσις, si acquisisce di esso una visione cinetica che supera quella statica che secondo Heidegger avrebbe caratterizzato il pensiero filosofico occidentale. Per di più, venendo in luce in quanto movimento, l’essere mostra anche la sua inscindibilità dal tempo, che al contrario è oscurata entro una considerazione statica di esso. Queste osservazioni sulla φύσις e sull’essere inferite dal testo qui in esame, diventeranno delle costanti per l’intero percorso di pensiero heideggeriano. Per la determinazione ontico-positiva delle scienze invece cfr. GA 22, pp. 5-6; per l’obiettivismo dei saperi storici cfr. GA 60, pp. 31-65; per la separazione (*Scheidung*) tra ambito della natura e ambito della storia cfr. GA 62, p. 175.

22. Sinonimo di *zeitigen* è infatti *reifen*: maturare.

23. GA 62, p. 17.

vedere-sapere, nel senso che il vedere è apprezzato non tanto nelle sue funzioni sensibili, ma per le conoscenze che apporta; ciò emerge, in questo passo, proprio da Aristotele. La vera grande differenza sta nel fatto che Heidegger declina questo impulso di conoscenza in brama (*Sucht*) e avidità (*Gier*) per il vedere.²⁴ È lampante che Heidegger qui stia parlando della *Neugier*, della curiosità. Questo fenomeno era stato analizzato solo un anno prima nel corso sulle *Confessioni* di Agostino ed era stato individuato come una delle tre inclinazioni-tentazioni “in-nate” che caratterizzano la motilità quotidiana della vita.²⁵ Tutti gli uomini dunque, tornando all’ormai trasformato *incipit* della *Metafisica*, nel loro impulso al vedere/conoscere, rivelerebbero la loro intrinseca *curiositas*.²⁶ Da ciò deriva il comune vedersi-attorno (*Sichumsehen*), il continuo curiosare, senza avere nessun altro scopo che vedere/sapere, capire soltanto come va (*was los ist*) qualcosa.²⁷ Questi comportamenti sono intrinseci, certamente con delle differenze, ad ogni tipologia di vita, da quella più comune a quella del filosofo. Ancora dal corso su Agostino vediamo a tal proposito che si accenna al *pallium* (mantello greco portato anche a Roma) in riferimento al passo agostiniano, presente nelle *Confessioni*: «*cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata [corsivo mio]*». Qui infatti Heidegger pensa che l’Ipponate, attraverso l’uso del verbo *palliare*, stia alludendo al *pallium*, e di qui al fatto che fosse il filosofo greco *tout court* ad essere animato nella sua attività dalla sola curiosità, seppure mascherata da scienza.²⁸ In effetti, anche il filosofo, per come ne parla Aristotele, è interessato al puro vedere fine a se stesso, quindi è a suo modo mosso dalla curiosità; ma vedremo come si esprimerà lo stesso Heidegger in merito.

Andando più avanti nella traduzione del testo di *Metafisica* A 1, Heidegger segue Aristotele nei vari passaggi verso una sempre maggiore intensificazione della conoscenza esprimendoli nel suo linguaggio: dall’*αἰσθησις* colta come *Orientierung*, dunque come un sapersi orien-

24. *Ibidem*.

25. L’analisi della curiosità a partire dalle *Confessioni* di Agostino si trova in GA 60, pp. 222-227.

26. A conferma di come l’*incipit* della *Metafisica* sia da leggere alla luce della *Neugier*, cfr. GA 2, pp. 226-227.

27. GA 62, p. 17.

28. Il passo agostiniano è in *Conf.* X, 35, 54, citato da GA 60, p. 223.

tare circospetto, all'ἐμπειρία, *sich auskennender Umgang*, il commercio che è pratico di una cosa, che sa cosa fare con essa, fino alla τέχνη, che ha la possibilità di porre in opera (*ins Werk setzen*) qualcosa in quanto ha presa, assunzione (*Dafürnahme*, termine che traduce ὑπόληψις) dell'ente nella sua interezza (*im Ganzen*), nel suo aspetto (*Aussehen*).²⁹ Emerge qui il fenomeno, importante per la lettura heideggeriana di Aristotele, dell'essere più sapiente (σοφώτερος – *Verstehender sein*) che, come afferma già lo Stagirita, dipende da un μάλλον εἰδέναι (*Metaph. A 1, 981a24-27*). Si è però già visto che Heidegger legge l'εἰδέναι come un vedere, quindi quello che per lui qui si ha di fronte è un *mehr Sehen*. Ma cos'è che si vede in più rispetto alla cognizione comune, anche rispetto al fare esperto dell'ἐμπειρία? Il perché dell'ente, il perché esso è così (*Warum so*), cui per primo accede il τεχνίτης.³⁰ Il *mehr Sehen* fa sì che il mondo pubblico (*Mitwelt*) riconosca colui che lo possiede come sapiente; quest'ultimo così spicca rispetto agli altri uomini in maniera tale da venire ammirato (θαυμάζεσθαι – *Bewundertwerden*) da essi in quanto apporta nuove conoscenze, di grado superiore rispetto a quelle comunemente disponibili. È dunque ammirato perché superiore per sapienza, a prescindere dall'utilità delle sue scoperte. Eppure i primi saperi artistici scoperti sono quelli utili a soddisfare le necessità della vita, cui soltanto seguono quelli che mirano a migliorarne il tenore, così da rendere possibile quello che Heidegger indica, traducendo διαγωγή, come il sereno soffermarsi indisturbato (*das klare ungestörte Verweilen*), quello tipico della soddisfazione dei piaceri, dei passatempi, degli intrattenimenti, senza il disturbo di urgenze e impellenze. Aristotele determina gli scopritori di questi ultimi saperi come più sapienti dei primi (*Metaph. A 1, 981b17-20*); si presenta quindi un altro passaggio di grado, che per Heidegger vuole dire un vedere ancora di più. Il dato curioso è che egli riveda questo più nel saper guardare la vita in una cornice più ampia una volta disponibile lo stretto necessario, nella capacità di saper cogliere bisogni della vita non urgenti, ma finalizzati a migliorarne l'agiatezza.³¹ Questa considerazione permette di capire ancora meglio che l'orizzonte prospettico da cui Heidegger muove è quello di vedere come la vita interpreta se stessa. Assieme a ciò, il

29. GA 62, pp. 19-22.

30. *Ibi*, pp. 23-26.

31. *Ibi*, pp. 27-28.

suo interesse nella lettura di Aristotele è rivolto a osservare la vita nella sua formazione, nel suo senso di attuazione e sviluppo, nella sua “produzione” (*Zeitigung*). In particolare la vita greca, che determina ancora quella odierna secondo Heidegger, per come essa era presente ad Aristotele stesso. Detto questo, una volta introdotti e messi in circolo questi modi del commercio con il mondo che mirano alla chiarificazione della vita riguardo ad un suo stato di indigenza (*Bedürftigkeit*) da eliminare e ai suoi piaceri (*Genüsse*) da soddisfare, soltanto allora possono svilupparsi quei modi del comprendere chiarificanti la vita di tipo teoretico: «und das geschah zuerst an den Orten, wo die Menschen frei waren von der Sorge um solche Bedeutsamkeiten des Lebens. Daher entstanden in Ägypten zuerst die mathematischen Verfahrenungen [...] denn dort war dem Priesterstand Zeit gelassen für solches» («e ciò accadde dapprima nei luoghi in cui gli uomini furono liberi dalla cura di tali significatività della vita. Perciò si svilupparono per prime in Egitto le tecniche matematiche [...] poiché là fu lasciato tempo per ciò alla casta sacerdotale», GA 62, pp. 28-29, corsivo mio). Soltanto dunque in società prospere dove la vita ha già soddisfatto i bisogni essenziali e quelli superflui, e dove c'è già chi provvede a essi, è possibile che vi siano alcuni uomini esonerati dalla *Sorge*, dalla cura, che può essere intesa in questo passaggio come la particolare $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, nonché il pensiero e l'apprensione, di chi deve sbrigare le *Bedeutsamkeiten* della vita.³² *Bedeutsamkeiten*, traducibile con significatività, credo possa

32. Per un'idea del *Dasein* e della *Sorge* in generale come $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ cfr. F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., pp. 46-49, e A. Caputo, *La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali*, in «Logoi.ph» 6 n. 15 (2020), pp. 98-160, in particolare pp. 127-141, la quale mostra, mediante una dettagliata analisi storico-filologica, l'equivalenza che viene a crearsi tra *Sorgen/Besorgen* e $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ non appena Heidegger si avvicina ad Aristotele. Lo stesso Heidegger, in GA 18, p. 43, ricorda la determinazione aristotelica dell'uomo come $\zeta\omega\eta\ \pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\nu\eta$ (cfr. *Eth. Nic.* A 7, 1098a3-5), e *ibi*, p. 58, dice: « $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ ist “Besorgen”». Si può dedurre quindi che egli derivi proprio dallo Stagirita la sua caratterizzazione della *Sorge*, la quale individua l'“essenza” dell'esserci, come $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$. Franco Volpi inoltre cita, dal § 42 di SZ, la nota in cui Heidegger spiega di avere ripreso la caratterizzazione della *Sorge* dall'interpretazione dell'antropologia agostiniana in riferimento ai risultati raggiunti dall'ontologia di Aristotele (GA 2, p. 264, n. 3, citata da F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, cit., p. 49). Sulla vita umana come $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ Heidegger si soffermerà in questo corso nella parte interpretativa di *Metafisica* A 1-2, che vedremo però nella seconda parte dell'articolo.

essere letto in due modi convergenti, uno più etimologico, e l'altro più legato al contesto della filosofia heideggeriana. *Die Bedeutsamkeit* è l'importanza, quindi qui ci si può leggere ciò che è più importante, cioè più urgente per la vita. D'altra parte il termine è usato da Heidegger in *SZ*³³ per definire il mondo per come esso appare alla vita nel suo approccio pratico-produttivo, dove ogni ente in quanto utilizzabile-per rimanda nel suo significato a qualche altro ente e così via, formando quel reticolato di significatività che è il mondo entro cui la vita vive prendendosi cura. Ebbene, liberarsi da questa prospettiva del mondo significa liberarsi da ciò di cui è figlia, ossia dall'atteggiamento pratico-produttivo. Ma non c'è soltanto una liberazione-da, un via-da-ciò (*wovon weg*) secondo un'indicazione formale (*formale Anzeige*), ma anche un su-ciò (*worauf*): i modi teoretici di vivere, chiarificanti il commercio con il mondo (*umgangerhellende*).³⁴ Aristotele riconosce che per essi ci vuole $\sigma\chi\omicron\lambda\eta$, tempo libero (*Metaph. A 1, 981b20-25*), motivo per cui Heidegger traduce dicendo che va lasciato tempo (*Zeit gelassen*) per poter praticare queste attività. Non va dimenticato che desiderio di tutti gli uomini per propria maturazione ontologica è il "curioso" poter vedere secondo l'Aristotele letto da Heidegger; questo significa che l'unica attività che si produce (*zeitigt*) da sé è quella teoretica, dove si vede solo per vedere. Ma l'uomo è costretto innanzitutto a occuparsi delle necessità più o meno strette, per la cui soddisfazione occorre il modo di vivere pratico-produttivo, che è così percepito come inautentico. Ecco perché il tempo per svolgere l'attività teoretica è un tempo sempre da guadagnare, che va concesso, laddove a prendere e a far perdere sempre tempo sono per lo più le occupazioni pratico-produttive quotidiane, che impediscono la maturazione autentica della vita.³⁵

33. Cfr. GA 2, pp. 111-119.

34. GA 62, p. 28, n. 24.

35. Anche in *SZ* l'esistere quotidiano inautentico caratterizzato dalla motilità pratico-produttiva è percepito da Heidegger come facente perdere tempo, come quello che consuma il tempo (cfr. GA 2, p. 542). Ma l'autenticità per lui non sta nell'attività puramente teoretica, bensì nell'esistere deciso, dove, proprio perché si vive secondo la risolutezza della decisione, non si perde mai tempo ma anzi lo si ha tutto per vivere secondo ciò che si è scelto.

2.2. La traduzione di *Metafisica A 2*: la posizione e il ruolo della σοφία nella vita fattizia e il suo contro-rovinio oltre i limiti dell'umano

Dopo la presentazione della genesi dell'attività teoretica, in *Metafisica A 2* Aristotele tratta in maniera specifica del più alto modo contemplativo di vivere, quello della σοφία, che Heidegger traduce come il comprendere autentico (*eigentliches Verstehen*). Inizialmente lo Stagirita prende in considerazione quelli che secondo la traduzione di Heidegger sono i modi in cui la vita fattizia del mondo pubblico ha presa di possesso (*Dafürhabe*, termine che come il prima usato *Dafürnahme* traduce ὑπόληψις) della σοφία e del σοφός: (1) σοφός è colui che sa *di tutto* (*von Allem*); (2) colui che è in grado di avere dimestichezza con ciò che è *difficile* (*schwer*) da possedere (*haben*) e custodire (*behalten*); (3) *più* σοφός è colui che nel campo della chiarificazione scientifica (*wissende Erhellung*) è *più acuto* (*schärfer*), *più rigoroso* (*strenger*), e pertanto colui che *più* è nella posizione di rendere accessibili agli altri i perché dell'ente; (4) tra i modi della chiarificazione scientifica, si prende *più* come σοφία quella di cui ci si appropria al fine del puro vedere, contrariamente a quei modi di chiarificazione che vengono fuori per la cura (le τέχναι); (5) infine, si prende *più* come σοφία quella chiarificazione che prestabilisce la direzione decisiva rispetto a quella che segue servendo, che ha il *dominio* (*Herrschaft*) poiché si riferisce alla disposizione d'ordine (*Ordnungshafte*) prefigurando quest'ultimo, quindi conducendo e non essendo condotta.³⁶ Successivamente Aristotele riprende di nuovo queste stesse considerazioni (*Metaph. A 2, 982a21-b7*); particolare è che, mentre finora ha prevalso nel testo greco la forma comparativa, con l'uso di μάλλον o dei suffissi specifici, nel ripercorrimento compare la forma superlativa, con l'uso di μάλιστα

36. GA 62, pp. 31-32 (con i termini in corsivo cerco di riprodurre i corsivi usati in queste pagine da Heidegger, funzionali a marcare la forma comparativa adoperata da Aristotele in *Metaph. A 2, 982a12-19*, la quale secondo il filosofo tedesco rivela un modo di pensare dei greci da lui trattato dopo la traduzione in sede interpretativa, che affronterò nella seconda parte dell'articolo. Egli evidenzia anche quei termini che non presentano la struttura comparativa in senso grammaticale, come "di tutto" [*von Allem*] o "difficile" [*schwer*], in quanto richiedono nella prospettiva aristotelica un μάλλον εἰδέναι).

o dei suffissi attinenti.³⁷ Così, secondo la traduzione di Heidegger, (1) dispone del comprendere chiarificante il commercio rivolto a tutto chi *più di tutti (am meisten)* si appropria di un comprendere il cui oggetto ha il carattere dell'interezza (*im Ganzen*), (2) che è anche *il più difficile (am schwersten)* con cui familiarizzare. (3) Tra i modi del comprendere chiarificante *i più rigorosi (am strengsten)* sono *quelli più competenti (am entsprechendsten)* riguardo alle cose prime (*die Ersten*). (4) E ancora, il vedere, il determinare che vede (*sehendes Bestimmen*) finalizzato a se stesso, si trova *nella maniera più viva (am meisten lebendig)* in quel modo del chiarificare rivolto a ciò che è conoscibile in senso proprio (*im eigentlichen Sinne*), cioè che è *nella misura più alta* tale. Infatti, chi si vorrà appropriare del comprendere chiarificante per esso stesso, afferrerà quello che tra i modi di comprendere è tale *più autenticamente (eigentlichst)*, e questo a sua volta sarà rivolto a ciò che è massimamente conoscibile, ossia ciò che rende possibile da ultimo la conoscenza stessa (le cose prime e i perché). (5) Infine, la modalità di chiarificazione che *nella maniera più autentica (am eigentlichsten)* ha il carattere del dare indicazioni, del dirigere la comprensione («Verstehen-Leiten»), è quella che prende dimestichezza «mit dem, weswegen jegliches so und so zu besorgen ist» («con ciò a causa del quale qualsiasi cosa è da *prendere in cura* così e così», GA 62, p. 35, corsivo mio).³⁸ Secondo questa riformulazione il filosofo è colui che conosce come è da *prendere in cura* qualcosa, come va sbrigato, fatto, ottenuto, perché ne conosce il fine. Questo a-causa-del-quale (*Weswegen*) condiziona, secondo Heidegger, il prendersi-cura nella sua attuazione stessa: ogni prendersi-cura è dunque finalizzato, e il fine è il bene (*das Gute*), che lui interpreta come il significativo (*das Bedeutsame*), ciò che dà il significato a qualcosa, che dice a cosa essa serve per la cura.³⁹ Heidegger sostiene che a partire dal testo di Aristotele emerge in questo modo un carattere fondamentale del commercio e una chiarificazione del prendersi-cura che sarebbe

37. Per la forma superlativa cfr. *ibi*, 982a21-b6.

38. GA 62, pp. 33-35 (per i corsivi usati sulle forme superlative si veda *supra*, n. 36: anche qui infatti cerco di riprodurre i corsivi usati da Heidegger in queste pagine per gli stessi motivi esposti prima).

39. Heidegger fornirà un'ampia analisi di questa struttura ontologica del prendersi-cura, a partire soprattutto da *Etica Nicomachea* A 1-6, nel corso su Aristotele del SS 1924: cfr. GA 18, pp. 65-101. Per una trattazione in merito cfr. A. Caputo, *La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926)*, cit., pp. 135-140.

addirittura la più forte (*die stärkste*), in quanto si illumina con essa la fonte della significatività mediante la quale nell'atteggiamento pratico-produttivo ci rivolgiamo agli enti, ossia cercando il bene che in ultima misura è il nostro bene. Ne va che il filosofo, che conosce questo bene, assume funzione di guida per il prendersi-cura pratico-produttivo e per la vita in generale, dirigendola verso il suo meglio.⁴⁰ Viene così messo in luce il ruolo autochiarificante che svolge la σοφία per la vita. È chiaro che Heidegger si sta allontanando dalle vere intenzioni di Aristotele, che qui sottolinea invece come tale fine/bene interessi tutta la natura (*Metaph. A 2, 982b6-7*). Non solo, lo Stagirita in questi passaggi sta cercando di determinare nella sua essenza la σοφία, la quale, in quanto tratta delle cause prime e dei principi, speculerà anche sul fine/bene, che viene colto tra di essi. Sull'idea secondo cui il bene vale come causa anche per l'essere stesso⁴¹ Heidegger al momento non dice nulla, mentre già dopo qualche anno comincerà a muovere delle critiche, sostenendo che annoverare il bene tra i modi dell'essere stesso significa interpretare quest'ultimo a partire da una strutturazione ontologica che riguarda invece soltanto la vita umana in quanto prendersi-cura.⁴² Qui invece afferma che, sebbene Aristotele sveli il fondamento direttivo dell'agire della cura, che solo il filosofo mette in chiaro, egli stesso lo oscura concentrandosi più sul ruolo fondante che tale fine/bene ha per il conoscere di cui qui si sta interrogando.⁴³

Tornando alla traduzione, Heidegger nota come Aristotele, per la determinazione finale del senso della σοφία, raccolga quanto esposto secondo il discorso (*Rede*) e le assunzioni (*Dafürhaben*) della fatticità. Questo mostra secondo Heidegger che il senso di qualcosa si sviluppa sempre a partire da una tendenza di chiarificazione del commercio che

40. Da questo discorso sembra emergere così quella funzione "fronetica" di cui parla R. Elm (*Aristoteles – ein Hermeneutiker der Faktizität?*, in *Heidegger und Aristoteles*, cit., p. 257), che Heidegger voleva dare alla σοφία nelle sue interpretazioni di Aristotele.

41. Si ricordi l'equivalenza heideggeriana tra essere e φύσις. Cfr. *supra*, n. 21.

42. Cfr. GA 22, pp. 140-141 e, dalla trascrizione Mörchen, 283-284. È da notare che in questo corso, del 1926, il filosofo accusato di avere pensato il bene come riguardante l'essere stesso è Platone, laddove Aristotele è invece maggiormente apprezzato in quanto riporta la riflessione ontologica sui binari giusti: egli infatti non assume il bene tra i quattro modi fondamentali dell'essere, nonostante il passo di *Metaph. A 2* che qui si sta trattando possa far pensare altrimenti.

43. GA 62, p. 36.

è propria della fatticità della vita ad ogni livello. In questo caso, quello che risulta da quanto raccolto ed esposto a partire dalla fatticità è che la σοφία, «sofern man sich an >das Leben< hält» («nella misura in cui si tiene nel >la vita<»), è il modo del comprendere chiarificante che si rivolge alle cause e ai primi principi, e precisamente nel modo di riferimento (*Bezugsweise*) del *determinare osservante* (*betrachtendes Bestimmen*): essa così è pura contemplazione (*bloße Betrachtung*).⁴⁴ È da notare la frase citata dal corso tre righe sopra, perché essa, nonostante sia inserita nella traduzione di *Metaph. A 2, 982b8-10*, non trova alcun riscontro nel testo aristotelico. Probabilmente si tratta di una specificazione di Heidegger per marcare il radicamento della filosofia nel contesto della vita vissuta, come un modo d'essere particolare di quest'ultima. Può sembrare banale, ma all'epoca egli ambiva a sottolinearlo di contro all'atteggiamento teoreticistico e astratto con cui secondo lui i suoi contemporanei pensavano e praticavano la filosofia, laddove i Greci la colsero come comportamento vitale specifico, come una modalità tra le altre del commercio con il mondo. Qui in particolare (*Metaph. A 2, 982b11*), le modalità di comportamento generali contrapposte da Aristotele sono quelle dei saperi produttivi (ποιητική ἐπιστήμη), ancora orientati sul prendersi cura, e quelle dei saperi esclusivamente contemplativi (θεωρητική ἐπιστήμη), di cui la filosofia fa parte. La prova che vi siano modalità che mirano alla sola speculazione è offerta dallo Stagirita da coloro che per primi filosofarono (*Metaph. A 2, 982b11-12*). Ma Heidegger, commentando a parte, prova ad estrarre qualcos'altro, specificando che la motivazione per cui esiste un comportamento del genere come la filosofia, che mira al solo vedere, sta nell'amare (*lieben*), che del resto, aggiunge, rientra nello stesso termine φιλοσοφία, composto da φιλεῖν. Ma se fin qui egli si mantiene entro l'orizzonte greco/aristotelico, non è più così quando spiega come mediante questo φιλεῖν si esprima nella maniera più forte il rovinio (*die Ruinanz*).⁴⁵ Il rovinio per Heidegger è la motilità fondamentale della vita per via della quale quest'ultima fugge da se stessa, va via da sé in un movimento rovinante e s-cadente nel nulla, ossia nell'oblio

44. *Ibi*, pp. 36-37.

45. *Ibi*, p. 37.

del proprio essere.⁴⁶ Ma in che misura in questo contesto la filosofia esprimerebbe rovinio? Secondo Heidegger nella misura in cui essa si dà proprio come un fuggire davanti a qualcosa (*vor etwas fliehen*), come un cercare via d'uscita (*Ausweg suchen*), uno scansarsi (*ausweichen*).⁴⁷ E ciò da cui la filosofia fugge è anche qui la vita stessa, e precisamente, come prima si è visto, la modalità di essa percepita come inautentica, ossia l'atteggiamento pratico-produttivo quotidiano. In quanto fuga la filosofia dimostra dunque di essere rovinante, e questo significa che è una determinata motilità, cioè vita pura nella sua piena essenza. Eppure, il rovinio per Heidegger in generale esprime una motilità inautentica della vita, in cui quest'ultima è persa nello sbrigare faccende e pratiche, o tra i vari piaceri acquietanti e distraenti del mondo, persa in esso e in ciò che esso offre. Ebbene, nella prospettiva di *Metaph. A 2* il rovinio inautentico sarebbe visto nella motilità della vita che, entro l'atteggiamento pratico-produttivo, mira ancora alla soddisfazione dei bisogni primari necessari e al godimento di alcuni piaceri che alleggeriscono il vivere. Rispetto a questa motilità rovinante inautentica, la filosofia starebbe dunque in una *decisione controrovinante* (*gegenruinante Entscheidung*), in una *opposizione* (*Auflehnung*). La natura del filosofare è così ambigua, rovinante in quanto fuga, e contro-rovinante in quanto fuga proprio da quello che è percepito come rovinio. E la forza di questo controrovinio sta nel seguire l'inclinazione (*Neigung*), radicata ontologicamente nell'uomo e rappresentata dal φιλῆϊν, di volgersi verso-ciò (*dahin*): il vedere teoretico, che esprime nella mentalità greca l'unico modo d'essere autentico, l'unico ricercato veramente per se stesso e in cui la vita si sente se stessa.⁴⁸ In questo modo la fuga rovinante della filosofia non ha un ruolo negativo, ma svolge un compito positivo perché non è più direzionata verso il niente del proprio essere della vita, ma anzi ciò cui si giunge è ora la pienezza d'essere della vita, la motilità autentica di essa. Il passaggio dal modo d'essere inautentico a quello autentico non sta perciò nella cancellazione della motilità rovinante,

46. Cfr. per ciò la terza parte del corso del WS 1921/22 sulla vita fattizia e sul suo rovinio, motilità peraltro colta nella sua struttura ontologica a partire dal principio fondamentale del pensiero aristotelico secondo cui ogni ente va colto sulla base dell'essere-mosso/non-mosso: GA 61, pp. 100-155.

47. GA 62, p. 37.

48. *Ibidem*.

ma nell'andare contro tramite quest'ultima alla direzione a cui la vita nel rovinio è rivolta per lo più, portandosi verso la direzione opposta.

Continuando, quello che Aristotele tratta ora (*Metaph.* A 2, 982b11 sgg.) è il principio, la causa da cui scaturisce il filosofare, che egli trova nel θαυμάζειν, tradotto da Heidegger con *Bestaunen*: guardare con ammirazione, o con *Erstauntsein*: essere-stupito, -sorpreso. Con questo si avvia lo sforzo verso il comprendere, che procede gradualmente dalle impervietà (*Unwegsamkeiten*) più semplici a quelle più complesse. Heidegger legge questo passaggio dal più semplice al più complesso in chiave di minore o maggiore lontananza. Le difficoltà più semplici vengono tradotte così come ciò che giace immediatamente davanti agli occhi, mentre quelle più complesse come ciò che sta nettamente più lontano, e cioè la Luna e il Sole di cui parla Aristotele, fino ad arrivare al principio più remoto, quello del divenire dell'intero universo.⁴⁹ Ma assieme al fenomeno dell'essere sconcertato (*befremdet*) c'è quello che Heidegger nomina «*Wiesein des ἀπορούμενος*», il modo d'essere di chi sta nell'aporia, di «*wer keinen Ausweg ins Helle findet*» («chi non trova nessuna via d'uscita nel chiaro»), il quale è del parere di non avere familiarità con gli oggetti così come potrebbe averla. In questo non-potere-passare (*Nichtdurchkommenkönnen*) e insieme nell'essere-sconcertato, si rivela secondo Heidegger la tendenza del volere giungere a maggiore chiarezza, tendenza che trova radice nella credenza di fondo (*Grundglaube*) della vita di non essere ancora nel chiaro o di esserlo non correttamente riguardo a ciò che le viene incontro nel mondo. In questa mancanza totale o parziale di chiarezza Heidegger ravvisa la percezione tipicamente greca della *Darbung* della vita, della sua stentatezza, di fronte alla quale occorre l'acquisizione del μάλλον, grazie a cui potere procedere in avanti nella conoscenza superando di volta in volta le difficoltà. Dal modo d'essere vitale del θαυμάζειν/ἀπορούμενος si instaura così una particolare motilità rovinante che fugge continuamente dagli stati di ignoranza o minore conoscenza verso quelli di maggiore conoscenza.⁵⁰ Si è già detto di come tale motilità si sviluppi autonomamente. Aristotele non si stanca di rimarcarlo, invitando a osservare come andarono i fatti (*Metaph.* A

49. *Ibi*, pp. 37-38. I passi aristotelici in questione sono in *Metaph.* A 2, 982b13-17.

50. GA 62, p. 38.

2, 982b21-22), ossia, secondo la traduzione heideggeriana, a osservare i modi d'essere della vita compresenti durante i primi momenti di sviluppo del comprendere autentico: c'erano tutti quelli necessari e più superflui, e tutti ben consolidati. Se lo sforzo verso il comprendere si sviluppa con questo stato di cose, vuol dire che non è animato da null'altro che da se stesso e che si sviluppa esclusivamente per sé. Da qui la fondamentale analogia tra uomo libero e σοφία (*Metaph. A 2, 982b25-28*): come diciamo uomo libero colui che, secondo la traduzione di Heidegger, vive per se stesso e, aggiungendo egli a parte, per la propria formazione (*Ausbildung*), e non colui che invece vive per un altro uomo, così è anche questo modo del comprendere l'unico rispetto a tutti gli altri che è libero (*frei*), finalizzato solo a se stesso. Ancora aggiungendo a parte: questo rivolgimento unicamente a sé dipende dal fatto che questo modo del comprendere è per ciò che esso stesso è che giunge al suo essere, ciò vale a dire che la formazione che lo riguarda mira soltanto alla realizzazione della sua piena possibilità e a nient'altro.⁵¹

Il ruolo della libertà in riferimento al vivere teoreticamente nella filosofia continua a farsi sentire, in quanto il possesso del comprendere autentico della σοφία, cioè, dice Heidegger, il vivere in essa, il compiersi della sua custodia controrovinante (*gegenruinante Verwahrung*), a ragione potrebbe essere ritenuto come non proprio dell'uomo, poiché il modo d'essere di quest'ultimo, nel senso del suo vivere, è per molti aspetti schiavo.⁵² Lo si è visto, la fatticità della vita si esprime per lo più nel prendersi cura pratico-produttivo in cui vive la maggior parte degli uomini. Nella prospettiva aristotelica, questo modo di vivere è percepito come inautentico, perché ogni attività pratica o produttiva è condotta *per qualche altro fine* e non *per sé*, è appunto *schiava* di altro, laddove le scienze teoretiche, e tra tutte più la filosofia, si sviluppano da sé e per sé, in maniera del tutto *libera*. Ma, rispetto a una natura per lo più schiava degli uomini, a qualcuno, se disponibile già tutto il resto delle attività e chi le compie, è concesso il tempo per il modo di vivere teoretico: il che significa una *liberazione* (*Freiwerdung*) dal modo di vivere percepito come schiavile. In generale Heidegger legge

51. *Ibi*, pp. 39-40.

52. *Ibi*, p. 40.

il cammino verso la formazione della possibilità delle attività teoretiche fino alla σοφία come un cammino di liberazione. A tal proposito legge già come *Freiwerdung* l'alleggerimento, la facilitazione (*Erleichterung*) apportata dalle τέχναι che mirano alla διαγωγή, la quale è interpretata come possibilità di soffermarsi (*verweilen*) liberamente senza disturbi, modo d'essere che rimane fondamentale anche per la σοφία.⁵³ È messa così in luce una continuità di sviluppo della vita che mostra la tendenza naturale di quest'ultima a volgersi alla teoresi filosofica, l'unico modo d'essere percepito come liberante e libero, quindi un modo d'essere autentico, dove la vita può muoversi secondo il proprio desiderio e la propria volontà.

Rimane però un privilegio concesso a pochi rispetto a tutti gli altri, motivo per cui Aristotele cita Simonide, che lo considera più appropriato al dio che agli uomini (*Metaph. A 2, 982b30-31*), a cui il poeta intima di ricercare, detto con le parole di Heidegger, un altro modo del chiarificare scientifico adeguato al loro essere.⁵⁴ Ma alla fine Aristotele si discosta da Simonide dichiarando, ancora mediante la forma comparativa, che non c'è altra modalità del comprendere più alta di questa (*Metaph. A 2, 983a2-5*). Heidegger specifica che qui lo Stagirita sta ammettendo implicitamente che la σοφία, nonostante sia più propria del dio, rimane accessibile e tagliata anche per l'uomo. Secondo il filosofo tedesco inoltre in questo passaggio si può vedere come Aristotele continui a prendere il rovinio positivamente. Si è detto dell'ambiguità di rovinio e contro-rovinio tipica della filosofia, ma la si può vedere ancora qui. Il contro (*Gegen*) del contro-rovinio proprio della filosofia in Aristotele, secondo Heidegger si rivela qui come contro dell'oltrepassamento (*Gegen der Überwindung*), oltrepassamento cioè dei propri limiti di uomo mediante il possesso della σοφία, reputata più propria del dio. Il contro-rovinio filosofico come fuga dalla stentatezza (*Darbung*) assume così un'indole positiva «ruinant so sehr, daß sie in die Grenzen des >Göttlichen< kommt» («rovinante così tanto, che essa giunge entro i limiti del >Divino<»). Non solo qui si rivela una fuga *smisurata*, caratterizzata da temerarietà (*Vermessenheit*), ma secondo Heidegger Aristotele prende per positivo quello che diventa

53. *Ibi*, p. 39.

54. *Ibi*, p. 41.

a questo punto un coprimento d'essere rovinante realizzato mediante una contrapposizione commisurante, una conformazione livellante (*Abständigkeit*) tra l'uomo e il dio. Egli in questo modo non vede più la stentatezza e l'inquietudine in cui versa per lo più la vita, il suo non avere chiarezza o giusta chiarezza sulle cose, dimenticandosi del moto rovinante stesso ora occultato da una quiete tipicamente divina.⁵⁵ In ciò consiste l'oltrepassamento aristotelico del limite dell'uomo, che significa così fuoriuscita dalla propria costituzione ontologica. Non è sbagliato il riorientamento positivo del rovinio come fuga contro-rovinante di fronte al moto rovinante inautentico; il problema per Heidegger sta invece nello spegnimento dell'inquietudine della motilità rovinante in una rassicurante pace finale, dimentica di ciò che è il più umano (*das Menschlichste*): la stentatezza.⁵⁶ In questa dimenticanza del proprio essere e di fuga da esso si rivela allora quello stesso rovinio inautentico che lo Stagirita avrebbe preteso di superare. Nella visione di Heidegger, al contrario, la filosofia ha un vero moto controrovinante solo *prendendo coscienza* del rovinio come continua fuga da sé che attraversa la vita; lungi poi dal cercare di spegnere l'inquietudine, la filosofia ci vive senza fuggire, in maniera inautenticamente rovinante, verso una pace e una rassicurazione che non pertengono all'essere della vita umana.⁵⁷ Solo in questo modo la filosofia può davvero svolgere la funzione di chiarificazione della totalità d'essere della vita.

Ma Aristotele ha ormai aperto la strada per la divinizzazione della σοφία: infatti, oltre a ridefinirla, ora con l'uso del superlativo, la più degna di onore (*Metaph. A 2, 983a4-5*),⁵⁸ che per Heidegger significa

55. *Ibidem.*

56. *Ibidem.*

57. Per rendere l'idea di cosa comporta il moto controrovinante della filosofia per Heidegger, un'immagine da lui usata è quella presente nel corso del WS 1921/22: «Diese Situation ist nicht die rettende Küste sondern der Sprung ins treibende Boot, und es hängt nun daran, das Tau für die Segel in die Hand zu bekommen und nach dem Wind zu sehen» («Questa situazione [cioè quella del vivere filosofico] non è la costa salvifica, bensì il salto nella barca alla deriva, dove tutto ora dipende dal prendere in mano la fune per le vele e dal prestare attenzione al vento», GA 61, p. 37). Si evince da qui che la filosofia per Heidegger non è, come appare da Aristotele, un punto d'arrivo per la quiete finale che salva dal rovinio, ma anzi la presa di coscienza dell'inquietudine continua in cui l'uomo è costretto a vivere e che nessuna situazione di vita può definitivamente annullare.

58. La forma superlativa continua ad essere notata da Heidegger (GA 62, p. 42).

quella che precede tutte le altre,⁵⁹ lo Stagirita la dichiara anche la più divina (*Metaph.* A 2, 983a5). Ciò sia in quanto, con le parole di Heidegger, il modo di vita che la possiede e che se ne appropria esprime nella maniera più autentica il modo d'essere vitale del divino, sia in quanto ciò verso cui è rivolta è anch'esso dal carattere d'essere del divino. Di conseguenza la σοφία, dice Heidegger, esprimerà in pieno la *Zeitigung* del divino, il modo in cui si attua il divino, cioè come vita interamente comprensiva. Alla fine risulta chiaro come più urgenti (*dringlicher*), cioè riferiti alle urgenze della vita e da queste e per esse sviluppantesi, saranno tutti i modi d'essere davanti alla σοφία. Ma nessuno sarà rispetto a questa più pieno di valore (*wertvoller*), che vuol dire per Heidegger più significativo (*bedeutsamer*), non però secondo il carattere di significatività che abbiamo visto prima (legato proprio a ciò che è più urgente), ma secondo quello di ciò che in quanto tale è per ogni uomo più appropriato, ciò di cui per lui ne va del suo senso d'essere.⁶⁰

La dimostrazione che Aristotele tende a uno stadio di quiete mediante il possesso della σοφία sta nel finale di *Metaph.* A 2 (983a11-20), dove si dice, secondo la traduzione heideggeriana, che il vivere entro tale comprendere autentico deve portare nello stato opposto rispetto agli iniziali modi del ricercare. Questi ultimi a loro volta si originano a partire dal modo della meraviglia (*Verwunderung*, altra versione tedesca di θαυμάζειν) in cui si trova la vita nel suo volere-vedere-verso (*Hinaussehenwollen*) direzionato a quegli oggetti che fino ad ora si sono ritenuti accessibili. Perché solo finora (*bislang*) e quindi adesso non più? Perché c'è un cambio di sguardo, il volere-vedere della vita prende il sopravvento rispetto all'atteggiamento pratico-produttivo con cui solitamente si guardano le cose. Quest'ultimo viene sospeso, mentre si comincia a guardare agli enti nel loro essere fatti così e così (*so und so*), interrogandosi sul perché. L'essere-meravigliato (*Verwundertsein*) scaturisce proprio dal fatto che guardando le cose per come sono fatte nel loro essere non se ne capisce il motivo, il perché, ed è a questo punto che la volontà di vedere innesca il moto rovinante di ricerca per l'acquisizione delle cause. L'essere-meravigliato è sempre uno stato

59. *Ibidem.*

60. *Ibidem.*

che accompagna come opposto quello della familiarizzazione. Infatti, non appena questa sarà nuovamente acquisita con l'oggetto mediante la conoscenza delle cause, si svilupperà un nuovo stato di meraviglia per un motivo diverso, cioè per cercare cause ancora più remote. Non appena la ricerca per gradi sarà giunta ai principi ultimi di tutte le cose, oggetto della σοφία, quindi non appena il desiderio di vedere sarà stato colmato fino all'ultimo, l'inquietudine della meraviglia e della ricerca si spegneranno lasciando il posto allo stato opposto, la quiete della contemplazione.

3. Conclusione: l'idea finale del θεωρεῖν e l'accento alla contrapposizione tra θεωρία e πράξις

Termina così lo sforzo per la determinazione del modo d'essere – nel senso del divenire (φύσις) della vita – del chiarificare comprendente scientifico della σοφία.⁶¹ Con ciò termina anche la traduzione di Heidegger, il quale però, prima di passare alla fase interpretativa, fa una parentesi riassuntiva in cui indica quale fosse in definitiva l'idea di θεωρία sviluppata a partire dal testo aristotelico: esistenza nell'ozio (*Müßiggang*), quiete (*Ruhe*), piacere (*Genuss*),⁶² dedizione (*Nachgehen*), sguardo (*Schau*), sapere (*Wissen*) e curiosità (*Neugier*);⁶³ egli usa anche *pura* curiosità (*reine Neugier*).⁶⁴ Si è visto all'inizio come tutti gli uomini nel loro desiderio del vedere fine a se stesso rivelino la loro intrinseca *curiositas*. Ebbene, il filosofo non si distacca da questo desiderio ma anzi è colui che più vi si dedica e che più lo porta a compimento, attuando la curiosità nel modo più autentico possibile, laddove la maggior parte degli uomini non ha il tempo e neanche la dedizione per il *mehr Sehen*, rimanendo così ferma a forme di curiosità inautentiche, senza avere la capacità di reggere lo sforzo che il poter vedere di più richiede.⁶⁵

61. *Ibi*, pp. 43 e 45-46.

62. Si ricordi il collegamento al fenomeno della διαγωγή, a cui il θεωρεῖν rimane inevitabilmente legato.

63. GA 62, p. 46.

64. *Ibi*, p. 41.

65. Una delucidazione in merito la fornisce anche T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 242: «But what precisely is the obstacle to the natural tendency to see more [...]? Heidegger suggests that it is curiosity, which satisfies our desire to see more by seeking out novelties and a variety of visual opportunities, that

In chiusura, Heidegger accenna al problema, che tratterà soprattutto nella parte interpretativa, della contrapposizione tra teoretico (*theoretisch*) e pratico (*praktisch*). Secondo lui, infatti, quello che emerge da *Metafisica A* 1-2 è un'assoluta priorità esistenziale data al θεωρεῖν, che dunque fa da guida anche per l'esplicazione ontologica della vita.⁶⁶ In effetti, l'analisi di Aristotele in questi due capitoli è condotta a partire dal modo di vivere teorico inteso come compimento supremo, di fronte al quale tutti gli altri modi d'essere sono inautentici e presi soltanto come forme di conoscenza inferiori, propedeutiche al vedere massimo (μάλιστα) che apporta solo la σοφία. Esattamente questo succede alla sfera della πρᾶξις, che «bleibt zurück und wird von da gesehen» («rimane indietro e viene vista da lì [cioè dalla θεωρία]»⁶⁷). L'atteggiamento pratico appare infatti nei capitoli tradotti soltanto come forma di conoscenza inferiore e modo inautentico di vivere, nonché come precedente alla θεωρία e superato da essa. Qui secondo Heidegger stanno le radici della discrepanza che avrebbe caratterizzato la storia della filosofia occidentale con la divisione tra θεωρία e πρᾶξις: l'isolamento della *res cogitans* di Cartesio o la differenziazione tra ragione teoretica e ragione pratica in Kant avrebbero così in questa predisposizione di pensiero aristotelica i loro prodromi.⁶⁸ Sarà questo stato di cose a spingere il filosofo tedesco a dedicare sempre più attenzione nei semestri successivi a *Etica Nicomachea Z*, dove la σοφία insieme agli altri modi d'essere dianoetici è trattata da Aristotele nel contesto della filosofia pratica. È per questo che qui Heidegger dichiara che in quel contesto Aristotele è più radicale e originario (*radikal und ursprünglich*). Per il filosofo tedesco infatti la πρᾶξις, nonostante esista certamente un modo distinto di vivere secondo essa come quello politico o morale, individua il

is, hitherto unseen particulars, without breaking out of the absorption with the immediately visible». Egli qui parla di curiosità in generale, nonostante gli atteggiamenti a cui si riferisce siano tipicamente inautentici. Heidegger però, come visto, interpreta anche il θεωρεῖν filosofico come *Neugier*. A mio avviso si può dunque parlare di una curiosità soddisfatta in modo inautentico, che fa da ostacolo al *mehr Sehen*, e una curiosità soddisfatta in modo autentico, che riesce a rompere l'assorbimento con l'immediatamente visibile di cui parla Kisiel sforzandosi fino a cogliere le essenze universali degli enti.

66. GA 62 p. 46.

67. *Ibidem*.

68. Cfr. *ibi*, dalla trascrizione Bröcker, pp. 306 e 309.

carattere fondamentale dell'esistenza umana, che permea tutti i modi d'essere specifici della vita, incluso il θεωρεῖν. Egli sostiene che anche lo Stagirita aveva coscienza di questa fundamentalità della πράξις per la vita, vista *Etica Nicomachea Z* e la definizione dell'uomo in quanto ζώή πρακτική, motivo per il quale nell'interpretazione seguente di *Metafisica A 1-2*, che analizzerò nella seconda parte, si impegnerà a mostrare come comunque Aristotele in fondo intenda il θεωρεῖν in quanto un modo della πράξις.