

*Luca Savarino*

# HEIDEGGER E IL CRISTIANESIMO

1916-1927



LIGUORI EDITORE

Teoria & Oggetti della Filosofia 50  
Collana diretta da Roberto Esposito

*Luca Savarino*

# Heidegger e il cristianesimo

1916-1927

ISSN  
1973-1507

Liguori Editore

Il presente volume è pubblicato con il contributo del  
Dipartimento di Discipline Filosofiche dell'Università di Torino.

Questa opera è protetta dalla Legge 22 aprile 1941 n. 633 e successive modificazioni. L'utilizzo del libro elettronico costituisce accettazione dei termini e delle condizioni stabilite nel Contratto di licenza consultabile sul sito dell'Editore all'indirizzo Internet

<http://www.liguori.it/ebook.asp/areadownload/eBookLicenza>.

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati. La duplicazione digitale dell'opera, anche se parziale è vietata. Il regolamento per l'uso dei contenuti e dei servizi presenti sul sito della Casa Editrice Liguori è disponibile all'indirizzo Internet

[http://www.liguori.it/politiche\\_contatti/default.asp?c=legal](http://www.liguori.it/politiche_contatti/default.asp?c=legal)

Liguori Editore  
Via Posillipo 394 - I 80123 Napoli NA  
<http://www.liguori.it/>

© 2001 by Liguori Editore, S.r.l.

Tutti i diritti sono riservati

Prima edizione italiana Maggio 2001

*Savarino, Luca :*

**Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927**/Luca Savarino

Teorie & Oggetti della Filosofia

Napoli : Liguori, 2001

ISBN-13 **978 - 88 - 207 - 5997 - 1**

ISSN **1973-1507**

1. Ermeneutica 2. Fenomenologia I. Titolo II. Collana III. Serie

*Aggiornamenti:*

---

13 12 11 10 09 08 07 06 05 04 03 02 01 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1 0

## Indice

<i>Introduzione</i> .....	1
<i>Prima parte</i> L'ermeneutica dell'effettività nei corsi di Fri- burgo .....	13
1. Il compito di una "distruzione" della storia dell'ontologia	13
2. Il superamento della scissione tra storia e sistema .....	21
3. La differenza di principio tra scienza e filosofia .....	24
4. Filosofia e <i>faktische Lebenserfahrung</i> .....	29
5. Heidegger, Jaspers e la "filosofia della vita" .....	38
6. La tendenza deiettiva della vita .....	44
7. L'indicazione formale .....	50
8. Ontologia. Ermeneutica dell'effettività .....	56
<i>Seconda parte</i> L'interpretazione del cristianesimo .....	65
1. L'ermeneutica dell'effettività e il cristianesimo .....	65
2. Scolastica e misticismo .....	67
3. Il progetto di una fenomenologia dell'esperienza religiosa	71
4. Heidegger e Dilthey .....	74
5. Cristianesimo delle origini ed effettività della vita .....	79
6. L'interpretazione paolina della temporalità .....	84
7. <i>Augustinus und der Neuplatonismus</i> .....	93
8. <i>Tentatio</i> e <i>cura</i> come motilità della vita .....	96
9. La distinzione tra <i>uti</i> e <i>frui</i> .....	104
10. La conferenza su <i>Il concetto di tempo</i> .....	108
11. Fenomenologia e teologia .....	113
12. Cristianesimo e filosofia greca. Il ritorno ad Aristotele	121

<i>Appendice</i> L'influenza dell'interpretazione del cristianesimo. Hannah Arendt e Hans Jonas .....	137
Opere di Heidegger citate nel testo .....	157
Nota bibliografica .....	161
<i>Indice dei nomi</i> .....	171

*a Cleo*

Desidero ringraziare il prof. Gianni Vattimo, che ha guidato la mia tesi di dottorato, dalla cui rielaborazione nasce questo volume.

Sono grato alla prof.ssa Simona Forti, che ha seguito e sostenuto la mia attività di ricerca, e al prof. Roberto Esposito, a cui si deve la pubblicazione di questo libro. La mia riconoscenza, inoltre, va a Gianluca Garelli, che ha pazientemente contribuito, con le sue critiche e i suoi consigli, alla realizzazione del lavoro.

Torino, Febbraio 2001



## Introduzione

«Hodie legimus in libro experientiae»  
(San Bernardo, *Serm. in Cant.* III, 1)

Colui che si accinga ad affrontare la questione del rapporto tra il pensiero di Martin Heidegger e la religione è costretto ad addentrarsi in un territorio vasto e apparentemente privo di punti di riferimento chiari e univocamente definiti. Non a caso, in passato, gli interpreti hanno affrontato tale questione da prospettive spesso divergenti: vari studi hanno evidenziato la presenza di temi relativi al sacro e al divino e i potenziali esiti religiosi dell'opera heideggeriana, sottolineando di volta in volta la vicinanza di taluni elementi della riflessione di Heidegger con la teologia, con alcune correnti della mistica, non solo cristiana, con aspetti della tradizione gnostica<sup>1</sup>.

Il confronto di Heidegger con la teologia cristiana è stato diffusamente analizzato: i legami con la teologia datano infatti sin dagli anni della formazione cattolica e proseguono durante il periodo d'insegnamento a Friburgo e poi a Marburgo, dove diviene particolarmente intenso il rapporto con la teologia protestante e con il pensiero di Rudolf Bultmann<sup>2</sup>. Un confronto certamente non a senso unico: se la tradizione teologica ha esercitato un potente influsso sullo sviluppo dell'ontologia di Heidegger, infatti, occorre parimenti sottolineare come la teologia stessa, sia in campo cattolico sia in ambito protestante, abbia ampiamente utilizzato una serie

<sup>1</sup> F. Volpi, "Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'«asceti» del pensiero", in M. Olivetti (a cura di), *La ricezione italiana di Heidegger*, Padova: Cedam, 1989, pp. 239-264.

<sup>2</sup> Sui diversi momenti del confronto tra Heidegger e Bultmann negli anni di Marburgo, si vedano: O. Pöggeler, "Heidegger und Bultmann. Philosophie und Theologie", in M. Happel, (a cura di), *Heidegger – Neu gelesen*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, p. 41-53; A. Großmann, "Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heidegger's Marburger Religionsgespräch mit Rudolf Bultmann", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 95, 1998, pp. 37-62; H. Vetter, "Hermeneutische Phänomenologie und dialektische Theologie: Heidegger und Bultmann", in U. Körtner (a cura di): *Glauben und Verstehen: Perspektiven hermeneutischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000, pp. 19-38; M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990, pp. 150-180.

di tematiche del pensiero heideggeriano per un rinnovamento delle proprie basi disciplinari<sup>3</sup>. Le questioni principali che gli interpreti hanno dovuto affrontare rinviano sia alla nozione di teologia con cui Heidegger si è via via confrontato, sia alle caratteristiche del rapporto che lega teologia e filosofia. In particolare, nel corso della sua riflessione, Heidegger ha preso in considerazione almeno tre, forse quattro, diverse accezioni del termine “teologia”: teologia come autochiarificazione esistenziale dell’esperienza religiosa, nozione che compare durante i primi anni di insegnamento a Friburgo e Marburgo; teologia come scienza positiva che ha per oggetto l’esperienza di fede, nozione forse affine, ma non del tutto sovrapponibile, alla prima, che emerge nella conferenza su *Fenomenologia e teologia* del 1927; teologia come teologia metafisica, parte integrante della tradizione che Heidegger definisce onto-teologica e che diventa progressivamente centrale negli anni successivi a *Essere e tempo*; teologia, infine, come dire mito-poietico relativo al Sacro e agli dei, una forma di pensiero religioso legata a un modo rinnovato, greco e non più cristiano, di pensare la ricerca del divino e la nozione di Dio. Col mutare del concetto di teologia preso in considerazione, mutano anche le forme del rapporto tra quest’ultima e la filosofia: basti pensare alla differenza tra un rapporto “correttivo” come quello prospettato nella conferenza del 1927 e un rapporto più radicalmente “negativo” come quello che emerge dalla critica dell’Heidegger successivo alla tradizione ontoteologica. Non va

<sup>3</sup> «Nel considerare l’eredità “teologica” di Heidegger», ha scritto G. Penzo, «ci si trova ovviamente di fronte a due interpretazioni fondamentali: quella di pensatori cattolici e quella di pensatori protestanti. Tra i primi si possono fare i nomi di C. Fabro, di J.B. Lotz, di K. Rahner e di B. Welte e tra i secondi si possono citare alcuni rappresentanti della teologia dialettica o teologia dell’esistenza, come K. Barth, R. Bultmann e F. Gogarten, e alcuni rappresentanti del pensiero esegetico, come E. Fuchs e G. Ebeling» (G. Penzo, “Sulla secolarizzazione nella problematica di Heidegger”, in H. Ott-G. Penzo (a cura di), *Heidegger e la teologia*, Brescia: Morcelliana, 1996, p. 250). Per una particolareggiata ricostruzione del dibattito sul rapporto tra il pensiero di Heidegger e la teologia si veda l’importante lavoro di P. Brkic, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung*, Mainz: 1994, pp. 11-23. In ambito tedesco rimangono importanti, a distanza di anni, i libri di A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg: Alber 1974, di A. Jaeger, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen: Mohr, 1978. Più di recente, vanno citati i lavori di L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, Pfaffenweiler: Centaurus-Verlag -Gesellschaft, 1997; e di H. J. Braun (a cura di), *Martin Heidegger und der Christliche Glaube*, Zürich: 1990. In ambito anglosassone, di recente pubblicazione, si veda J.O. Prudhomme, *God and Being: Heidegger’s Relation to Theology*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1997; e quindi J.M. Robinson – J.B. Cobb (a cura di), *The later Heidegger and Theology*, New York: Harper and Row, 1963. In Francia, si veda Ph. Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris: Cerf, 1998. In Italia si veda il volume di H. Ott-G. Penzo (a cura di), *Heidegger e la teologia*, cit.

dimenticato, infine, come sia stata proprio l'attenzione per gli aspetti teologici della filosofia di Heidegger ad aver condotto gli interpreti a sollevare la questione, assai controversa, relativa alle presunte radici cattoliche o protestanti della riflessione di quest'ultimo<sup>4</sup>.

Un altro filone di studi ha messo in evidenza gli esiti mistici della filosofia di Heidegger: basti pensare al libro su Duns Scoto e al corso del 1919, progettato e mai tenuto, sulla mistica medievale, in cui è chiaro lo sforzo di ripensare il concetto di intenzionalità a partire da spunti tratti dalla lettura di Eckhart. Anche la nozione di *Gelassenheit*, del resto, per quanto riguarda la riflessione successiva, sembra di chiara derivazione mistica<sup>5</sup>.

La vicinanza tra il pensiero di Heidegger e la gnosi costituisce infine un altro tema variamente esplorato dagli interpreti. Recentemente la questione è stata riproposta, e si è voluto sottolineare, sulla scia degli studi di Hans Jonas, un esplicito parallelo tra la filosofia heideggeriana e lo gnosticismo, utilizzato come paradigma interpretativo della modernità<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Si vedano, a questo proposito, le osservazioni di G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit. Studie zu Martin Heideggers phänomenologischen Zugang zur christlichen Religion in der ersten "Freiburger Vorlesungen"*, Berlin: Duncker & Humblot, 1996, p. 14. Cfr. anche H.Ott, "Le radici cattoliche nel pensiero di Heidegger", in H.Ott-G. Penzo (a cura di), *Heidegger e la teologia*, cit., pp. 69-80; I. M. Fehér, "Heidegger's Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion in His Early Lecture Courses up to *Being and Time*", in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69, 2, 1995, pp. 137-156; R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die Katholisches Theologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. Sul rapporto tra il pensiero di Heidegger e la teologia protestante si veda anche H. Jonas, "Heidegger und die Theologie", in Noller G. (a cura di), *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, München: Kaiser Verlag, 1967, pp. 316-340.

<sup>5</sup> F. Volpi ha esemplarmente riassunto i motivi dell'interesse heideggeriano per la mistica, evidenziando, allo stesso tempo, i limiti di tale interesse: il rifiuto della mediazione consentirebbe al pensiero mistico di evitare gli esiti ontoteologici cui la teologia resta legata e di sottrarsi in tal modo alla critica heideggeriana alle categorie metafisiche (Cfr. F. Volpi, "Itinerarium mentis in nihilum", cit., p.252). Le differenze del pensiero di Heidegger rispetto alla mistica, conclude tuttavia Volpi, sono profonde, e si fondano sull'interesse nei confronti del linguaggio e della storia, che contrasta in modo inequivocabile con l'acconcettualità e l'astoricità del pensiero mistico (Cfr. *ivi*, p. 255). Su tali questioni esiste un'ampia letteratura: si vedano ad esempio i recenti lavori di H. Helting, *Heidegger und Meister Eckehart*, Berlin: Duncker & Humblot, 1997; di S. Sykka, *Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology*, Albany: State University of New York Press, 1997; e il saggio di E. Wolz-Gottwald, "Martin Heidegger und die philosophische Mystik", in *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1997, pp. 64-79. Sempre interessante rimane il lavoro di J.D. Caputo, *The Mystical Elements in Heidegger's Thought*, Athens: Ohio University Press, 1978.

<sup>6</sup> Cfr. Wolfgang Baum, *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers?*, Neuwied: Ars Una, 1997 e H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, vol. I,

Il rapporto di Heidegger con la religione, e con il cristianesimo in particolare, è estremamente complesso, e ciò anche in ragione del mutamento dell'approccio al fenomeno religioso nel corso di un itinerario filosofico in continua evoluzione e dagli esiti controversi, potenzialmente anticristiani<sup>7</sup>. Non si ha la pretesa, qui, di offrire al lettore una ricostruzione complessiva di tale rapporto: a partire dalla recente pubblicazione delle lezioni su alcuni momenti essenziali della tradizione cristiana, Paolo e Agostino in particolare, tenute a Friburgo negli anni 1920-21<sup>8</sup>, si è voluto piuttosto fornire un contributo al dibattito in corso, descrivendo le coordinate della riflessione di Heidegger sul cristianesimo in un periodo di tempo determinato, e precisamente gli anni che si estendono dallo scritto di abilitazione su Scoto, edito nel 1916, alla conferenza su *Fenomenologia e teologia* del 1927, un periodo durante il quale Heidegger ha pubblicato poco o nulla. I testi che verranno presi in considerazione costituiscono i principali scritti sull'argomento precedenti a *Essere e tempo* e permettono di ricostruire l'interpretazione heideggeriana del cristianesimo delle origini – contestualizzando le molteplici indicazioni contenute nelle opere edite o negli altri corsi dello stesso periodo – e di definire il significato di tale interpretazione per lo sviluppo della sua riflessione.

Il recente e relativamente rapido sviluppo del monumentale progetto della *Gesamtausgabe* – della quale fanno parte le opere edite e i corsi di lezioni, e che si fonda su una notevole base documentaria, che attinge a lettere, appunti di seminari e testi di allievi – ha rivoluzionato lo statuto degli studi heideggeriani. Le nuove acquisizioni testuali rendono infatti possibile una conoscenza analitica delle diverse fasi di un itinerario

1934, vol. II/1, 1954. Sul tema dello gnosticismo in Heidegger si vedano anche G. Moretto, *Sulla traccia del religioso*, Napoli: Guida Editore, 1987, p. 128 e U. Galimberti, "Heidegger e la gnosi", in *Archivio di Filosofia*, 57, 1989, pp. 219-238.

<sup>7</sup> È stato giustamente fatto notare come il problema del sacro posto dall'Heidegger interprete di Hölderlin non sia univocamente riconducibile alla questione di Dio e tantomeno alla questione del Dio cristiano. Si veda, a questo proposito, H.J. Braun (a cura di.), *Martin Heidegger und der Christliche Glaube*, cit., p. 7. Anche L. Pareyson, ("Heidegger: la libertà e il nulla", in *Annuario Filosofico*, n. 5, Milano: Mursia, 1989) ha insistito sugli esiti anticristiani della meditazione heideggeriana sul sacro. Tale nozione, si è chiesto P. De Vitiis, implica un contenuto determinato, e dunque un'adesione alla concezione greca del divino, oppure va intesa in senso rigorosamente ontologico formale? (Cfr. P. De Vitiis, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma: Bulzoni Editore, 1995, p. 74).

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* e *Augustinus und der Neuplatonismus*, in *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, a cura di M. Jung e T. Regehly, in *Gesamtausgabe* LX, Frankfurt am Main: Klostermann, 1995. Di questi corsi esiste una traduzione, parziale, in spagnolo (M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, Traducción de Jacobo Muñoz, Madrid: Ediciones Siruela, 1997).

speculativo durato più di mezzo secolo<sup>9</sup>, e consentono di definire con maggior precisione il contesto in cui l'interrogazione filosofica di Heidegger è nata e si è sviluppata. Un contesto segnato da alcuni motivi di fondo: negli anni del primo insegnamento friburghese (1919-1923) il costante confronto con il metodo fenomenologico e con il pensiero di Husserl si sviluppa principalmente attraverso un riesame dei fondamenti filosofici della tradizione cristiana; in seguito, durante il periodo di Marburgo (1923-1927), la sua analisi si orienta verso l'esperienza di pensiero greca e si concretizza in un'interpretazione fenomenologica di Aristotele<sup>10</sup>. Almeno per quel che riguarda questi primi anni, la questione del rapporto tra filosofia e cristianesimo non rappresenta semplicemente un tema tra i tanti del pensiero di Heidegger: quest'ultimo nasce e si costituisce attraverso un dialogo costante e una permanente tensione con gli autori della tradizione cristiana. Il presente lavoro intende mostrare come, a partire da una riflessione sull'esperienza religiosa del cristianesimo delle origini, vengano formulate alcune nozioni che acquisiranno progressivamente un ruolo di primo piano nel pensiero di Heidegger e che confluiranno nell'ontologia di *Essere e tempo*, dove assumeranno un senso autonomo rispetto alla loro provenienza religiosa: ci si riferisce, in particolare, alla riformulazione della questione della temporalità, che si trova alla base anche delle successive riflessioni sul concetto di *Ereignis*. Non sembra azzardato sostenere che il progetto ontologico di *Essere e tempo* nasca da una formalizzazione, e dalla conseguente elevazione sul piano ontologico, di alcune strutture fondamentali della vita che si manifestano nell'esperienza cristiana.

Il progetto della *Gesamtausgabe* ha consentito inoltre di rimettere in discussione il modo in cui è stato tradizionalmente posto il problema della periodizzazione della filosofia di Heidegger. Progressivamente, è diventato chiaro come la questione ontologica, la cosiddetta *Seinsfrage*, costituisca fin dai primi anni venti il tema centrale del pensiero heideggeriano. Non è ormai più possibile parlare di una "svolta", nei termini in cui questa veniva intesa in passato: l'itinerario della riflessione heideggeriana va compreso piuttosto nei termini di una progressiva messa a punto degli

<sup>9</sup> Si veda a questo proposito, il saggio di F.W. von Herrmann, "Wirkungen der Martin-Heidegger- Gesamtausgabe", in M. Happel (a cura di), *Heidegger – Neu gelesen*, cit., pp. 87-96.

<sup>10</sup> Si veda l'importante ricostruzione di Th. Kisiel, *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993, pp. 8-9. Cfr. A. Fabris, "L'ermeneutica della fatticità" nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923", in F. Volpi (a cura di), *Heidegger*, Bari-Roma: Laterza, 1997, p. 59.

strumenti linguistici e concettuali atti a esprimere e a risolvere una questione che mantiene, nel corso degli anni, tratti unitari. Anche il significato dell'interpretazione di Paolo e Agostino è comprensibile unicamente all'interno del più ampio contesto della riflessione heideggeriana di questi anni, segnata dall'emergere del motivo ontologico. Nel pensiero del giovane Heidegger la trattazione sistematica e l'interpretazione storica sono strettamente collegati. Un elemento, questo, che è immediatamente evidente nell'analisi dei corsi sul cristianesimo e che è in grado di rendere ragione del lungo indugiare su questioni metodologiche che talvolta sembrano senza rapporto con il concreto lavoro di analisi dei testi. Le principali questioni teoriche della riflessione del giovane Heidegger, relative alla dimensione preteoretica, e agli strumenti concettuali e linguistici adeguati per accedervi, si sono sviluppate parallelamente a una riflessione sull'esperienza religiosa cristiana: l'interpretazione di alcuni momenti decisivi della storia del cristianesimo è funzionale alla rielaborazione del metodo fenomenologico e alla posizione della questione ontologica. Anche in quest'ottica, dunque, la dimostrazione della centralità delle tematiche religiose costituisce un contributo significativo ai fini della ricostruzione complessiva del pensiero di Heidegger<sup>11</sup>.

Le domande a cui si è cercato di dare risposta sono principalmente due: in primo luogo ci si è chiesti per quale motivo, all'interno del percorso filosofico di Heidegger, sia nato e si sia sviluppato l'interesse per il cristianesimo delle origini. In secondo luogo, si è cercato di spiegare le ragioni per cui tale interesse sembra svanire negli anni successivi a *Essere e tempo*. L'interpretazione ha dovuto confrontarsi con il progressivo venir meno dei riferimenti ad autori e temi della tradizione cristiana nel

<sup>11</sup> Prima che i corsi venissero pubblicati, gli interpreti hanno scarsamente evidenziato la stretta contiguità tra parte sistematica e analisi dell'esperienza religiosa. Il primo a far conoscere il contenuto delle lezioni è stato O. Pöggeler *Der Denkweg von Martin Heidegger*, Pfulligen: Neske, 1963, [trad. it. a cura di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli: Guida, 1991], che si è soffermato quasi esclusivamente sull'interpretazione della temporalità del cristianesimo delle origini, tralasciando le considerazioni di tipo metodologico, che pure costituiscono una parte cospicua dei corsi. Così pure K. Lehmann "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", in *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1966, pp. 126-153 e T. Sheehan "Heidegger's «Introduction to the Phenomenology of Religion», 1920-21", *The Personalist*, 55, 1979-80, pp. 312-324, che, a partire dalle analisi di Pöggeler, hanno discusso l'interpretazione di Paolo e Agostino. Da questo punto di vista, dunque, la pubblicazione dei corsi rappresenta un evento importante: non si tratta di mettere in luce come le considerazioni storiche costituiscano un'applicazione di aspetti sistematici del pensiero di Heidegger, ma di sottolineare piuttosto come questi due momenti nascano e si sviluppino in modo parallelo.

pensiero di Heidegger e con il concomitante rivolgersi alle profondità del pensiero greco.

Per poter rispondere a tali questioni, è necessario chiarire fin d'ora la prospettiva che guiderà l'accesso all'interpretazione del cristianesimo. A partire dai corsi del 1919, il percorso heideggeriano si sviluppa schematicamente attraverso tre linee guida, distinte ma strettamente collegate. In primo luogo, contro l'idea di una filosofia scientifico-costruttiva, che possiede come fine principale la formulazione di una visione del mondo, Heidegger pone la questione del preteoretico, della dimensione originaria cui la filosofia deve accedere. In secondo luogo, e parallelamente, il problema della corretta via d'accesso a tale dimensione originaria e del sapere in grado di intenzionarla implica una riflessione di carattere metodologico, che consenta di definire una modalità autenticamente filosofica di accedere a tale effettività, in continuità con una tradizione che, una volta messo in discussione il primato del teoretico, Heidegger intende proseguire su basi rinnovate. Il progetto di una scienza preteoretica, che progressivamente si strutturerà nei termini di un'ermeneutica dell'effettività, nasce dunque dalla questione della pensabilità e della dicibilità di una dimensione che si colloca al di là della scissione tra soggetto e oggetto. In terzo luogo, la genesi stessa del teoretico viene compresa e giustificata sulla base dell'esperienza del preteoretico: viene posto il problema filosofico del senso e dei limiti del teoretico stesso, nei confronti del quale non si tratta semplicemente di lasciar essere una contrapposizione insuperabile. Una delle questioni che maggiormente affaticano Heidegger in questi anni è proprio quella della transizione tra la dimensione originaria della vita e il livello iniziale dell'oggettivazione: la vita effettiva si dà solo attraverso la deformazione dell'oggettivazione e attraverso quest'ultima va recuperata, giungendo al punto da cui essa si articola.

Riguardo la prima delle due questioni poste, è decisivo che l'esplicazione delle strutture della vita effettiva avvenga attraverso un confronto costante con gli autori della storia dell'ontologia. All'interno del tentativo di definire le strutture fondamentali della vita, infatti, l'interpretazione di alcuni momenti della storia della metafisica diventa parte integrante della ridefinizione delle categorie del *Dasein*: nell'interpretazione del cristianesimo delle origini, prima, e di Aristotele, poi, Heidegger intende evidenziare gli elementi che definiscono il senso di attuazione della storicità, il "come" della vita nelle sue differenti modalità. Nella misura in cui le analisi di fenomenologia della religione vengono comprese nel quadro di un'ermeneutica dell'effettività, il rapporto di Heidegger con il cristianesimo non può essere ridotto alla questione più generale del rapporto tra

filosofia e teologia – a differenza di quanto sostenuto nella conferenza su *Fenomenologia e teologia* del 1927. L'effettività costituisce l'ambito originario da cui nascono sia la teologia sia la filosofia, una dimensione entro cui si radica la coscienza della storia intellettuale e culturale dell'esserci: il cristianesimo, pertanto, viene visto come un momento fondamentale della provenienza entro cui l'esserci è gettato, e la filosofia si distingue dalla teologia nella misura in cui è rivolta a interpretare quella sfera dell'essere che precede l'evento teologico e in cui anche quest'ultimo affonda le proprie radici.

Il recupero di tematiche legate alla tradizione cristiana verrà collocato in tal modo all'interno del più ampio atteggiamento di Heidegger nei confronti della filosofia del passato, che nasce proprio nei corsi di Friburgo e si va definendo nei termini di una *distruzione* dei concetti dell'ontologia tradizionale. La distruzione – si vedrà – non può essere intesa unicamente nel suo momento negativo, di critica all'ontologia, ma va compresa piuttosto in senso ampio, come via per la riformulazione di un'ontologia su basi diverse da quelle della tradizione. All'interno di tale contesto teorico, Heidegger si rivolge all'esperienza religiosa cristiana con un duplice intento, che corrisponde all'aspetto critico e a quello positivo del risalimento al passato. È necessario recuperare, in primo luogo, un nucleo del pensiero cristiano che si collochi al di là di ogni deformazione ad opera di una concettualità metafisica di provenienza greca. L'esperienza di vita e di pensiero delle prime comunità cristiane rappresenta uno dei paradigmi storici di un pensiero libero dalla supremazia dell'atteggiamento teoretico e oggettivante. Parallelamente a questo aspetto critico-distruittivo, che mira a demolire alcuni presupposti di fondo della tradizione metafisica, si sviluppa poi l'aspetto positivo dell'analisi, che Heidegger porterà a compimento negli anni successivi, attraverso le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele e della filosofia moderna: l'analisi dell'esperienza religiosa delle prime comunità cristiane è funzionale al progetto ontologico di una filosofia che sappia articolare e descrivere le strutture dell'esistenza. Attraverso l'interpretazione delle *Lettere* di Paolo e del Decimo Libro delle *Confessioni* di Agostino, Heidegger intende mettere in luce alcune categorie fondamentali della vita che nell'esperienza religiosa cristiana si sono manifestate in modo originario. Sulla base di questa esperienza della temporalità, inoltre, Heidegger elabora gli strumenti metodologici e concettuali per riformulare i temi dell'ontologia classica, andando alla radice dei concetti tradizionali e mettendone in discussione i presupposti.

Sempre presente sullo sfondo dell'analisi è rimasta la seconda questione, che riguarda più direttamente il rapporto che lega il cristianesimo



ai restanti momenti della distruzione della storia della metafisica, con particolare attenzione all'interpretazione di Aristotele nei corsi di Marburgo: si è cercato di rendere ragione, a questo proposito, del progressivo mutare dell'interesse per il cristianesimo, fino alla quasi completa sparizione di tracce cristiane dal pensiero di Heidegger. Il movimento dell'interpretazione heideggeriana, da questo punto di vista, è duplice: da un lato, infatti, le principali categorie dell'esistenza, che in *Essere e tempo* verranno in certo qual modo riprese e riportate a unità nell'interpretazione della temporalità, nascono negli anni di Friburgo dal confronto con temi e autori del cristianesimo delle origini. D'altro canto, Heidegger segnala la precoce "grecizzazione" della coscienza cristiana della vita e la riconduce a una ben precisa interpretazione della filosofia greca e del pensiero di Aristotele in particolare. Da questo punto di vista occorre distinguere chiaramente l'esperienza del cristianesimo delle origini paolino dalla successiva tradizione cristiana di stampo platonico-agostiniano e aristotelico-tomista, entrambe influenzate da un modo di pensare derivante dalla metafisica greca e inadatto a rendere pienamente ragione del senso fondamentale dell'esperienza di fede cristiana. Solo in quest'ottica diventa comprensibile il motivo della progressiva diminuzione di riferimenti al cristianesimo: non si tratta di un ritorno alla filosofia greca che segue l'abbandono del pensiero cristiano, bensì di un ritorno alla filosofia greca *a partire e sulla base di* quelle categorie della temporalità guadagnate nel confronto con il cristianesimo delle origini, che restano quindi vive e continuano ad agire come motivi dell'interpretazione. Heidegger non ha riletto il cristianesimo alla luce della tradizione greca, ma, al contrario, ha voluto interpretare Aristotele alla luce della struttura cristiana della temporalità. La dimostrazione della unilateralità dell'interpretazione tradizionale del pensiero di Aristotele, e il recupero di un Aristotele "altro", diverso dall'Aristotele della tradizione neo-scolastica e moderna, è avvenuta, con un movimento circolare, proprio sulla base della nozione di temporalità elaborata nel confronto con il pensiero cristiano delle origini. Non è casuale che le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele sviluppate negli anni di Marburgo si orientino verso l'Aristotele della filosofia pratica e della retorica, le cui analisi restano legate alla concretezza ed effettività della vita, e non verso l'Aristotele della tradizione metafisica.

Il presente lavoro non intende affrontare le questioni relative alla periodizzazione del percorso di Heidegger: a partire dalle tematiche affrontate nelle lezioni di Friburgo sul cristianesimo, si è scelto di privilegiare l'unità tematica a scapito dell'esposizione cronologica dei corsi – del resto ormai ampiamente diffusa<sup>12</sup>. Alla luce delle considerazioni esposte, si

è scelto di dividere la trattazione in due parti: la prima rappresenta un'introduzione ai temi principali della filosofia heideggeriana di questi anni, con particolare riguardo alla questione del rapporto tra effettività, storicità e riformulazione del problema della temporalità. La seconda parte contiene invece un'analisi dell'interpretazione del cristianesimo alla luce dei temi esposti nella prima e in confronto critico con le più recenti acquisizioni della letteratura secondaria<sup>13</sup>.

In Appendice si è voluto ricostruire, infine, una sorta di *Wirkungsgeschichte* dell'interpretazione del cristianesimo delle origini, mettendo in luce la presenza di tematiche affini a quelle trattate da Heidegger nei corsi di Friburgo in due scritti di Hannah Arendt e di Hans Jonas su Agostino, che videro la luce rispettivamente nel 1929 e nel 1930<sup>14</sup>. L'origine del percorso filosofico della Arendt e di Jonas è segnata da una rilettura dell'opera agostiniana: un fatto certamente non casuale, che può essere messo in rapporto con l'influenza dell'insegnamento di Heidegger<sup>15</sup>. Un'eredità che sembra consistere principalmente nell'utilizzo di uno schema storiografico – già sviluppato da Dilthey nell'*Introduzione alle Scienze dello Spirito* – che

<sup>12</sup> Oltre all'opera di Th. Kiesel si veda l'eccellente lavoro di D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910-1976*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990; cfr anche G. Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997; R. Buchholz, *Was heißt Intentionalität? Studien zum Frühwerk Martin Heideggers*, Essen: Die Blaue Eule Verlag, 1995; D. Vicari, *Ontologia dell'esserci*, Torino: Zamorani Editore, 1996.

<sup>13</sup> Pur consapevole del significato e della rilevanza del progetto della *Gesamtausgabe*, un lavoro che voglia tentare di ricostruire l'itinerario heideggeriano negli anni che precedono la pubblicazione di *Essere e tempo* non può non tener presenti alcune difficoltà metodologiche, in buona parte dovute alle caratteristiche filologiche e formali dei testi a disposizione e alla scarsa organicità dei materiali editi, originariamente non destinati alla pubblicazione. J. Van Buren ha dedicato un'ampia introduzione alla questioni legate alla pubblicazione dei corsi e al ruolo svolto dallo stesso Heidegger all'interno del progetto della *Gesamtausgabe*. (J. Van Buren, *The Young Heidegger, Rumor of the Hidden King*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, pp. 3-27). Alla luce di queste considerazioni, è opportuno segnalare le difficoltà cui va incontro il compito di una traduzione della terminologia usata da Heidegger: si tratta di un vocabolario filosofico ricco e complesso, in via di formazione e in continua evoluzione. Per questo motivo, si è ritenuto indispensabile riportare sempre, in nota, le citazioni relative alle pagine del testo originale tedesco, con accanto il numero di pagina dell'edizione italiana, laddove esiste.

<sup>14</sup> Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930 (1965) e Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin: J. Springer, 1929 [trad. it. a cura di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano: SE, 1992].

<sup>15</sup> Su questo, si veda anche L. Savarino, "Quaestio mihi factus sum. Una lettura heideggeriana di *Il Concetto di amore in Agostino*", in S. Forti (a cura di) *Hannah Arendt*, Milano: Bruno Mondadori, 1999.

ipotizza la non riducibilità dell'esperienza di vita del cristianesimo delle origini agli schemi concettuali della metafisica greca. Mentre il cristianesimo delle origini rappresenta uno dei paradigmi storici di un pensiero libero dalla supremazia dell'atteggiamento teoretico, con l'opera di Agostino si assisterebbe alla reintroduzione delle categorie della metafisica classica all'interno dell'universo spirituale cristiano-paolino. In passato, gli interpreti hanno sottolineato a più riprese l'influenza delle lezioni del giovane Heidegger su un'intera generazione di studiosi, non solo tedeschi, e più in generale sulla filosofia del novecento. Si è voluto mostrare, qui, come tale considerazione non riguardi solo le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, ma possa venir estesa alla rilettura heideggeriana dei fondamenti filosofici della tradizione cristiana in generale e del pensiero di Agostino in particolare<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> «Le lezioni che Heidegger tenne a Friburgo tra il 1919 e il 1923», scrive E. Mazzarella, «offrono nel loro complesso un'introduzione di eccezionale significato a quello che è forse il maggior laboratorio filosofico del novecento. E questo non solo per i frutti che Heidegger ne colse in proprio, segnatamente a partire dal 1927 con *Essere e tempo*, ma anche per le strade da Heidegger aperte (e per il modo della chiusura di altre) alla filosofia del novecento» (E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività*, Napoli: Guida 1993, p. 19). Anche F. Volpi e J. Van Buren hanno rimarcato l'enorme influenza delle interpretazioni heideggeriane del primo cristianesimo, di Aristotele e di Kant per la formazione di un'intera generazione di studiosi, non solo tedeschi. (Cfr. F. Volpi, «*Essere e tempo*: una versione dell'*Etica Nicomachea*?», in P. Di Giovanni (a cura di) *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo: Flaccovio Editore, 1994, p. 333-335 e J. van Buren, *The Young Heidegger, Rumor of the Hidden King*, cit., p. 4).



## Prima parte

### *L'ermeneutica dell'effettività nei corsi di Friburgo*

#### . Il compito di una “distruzione” della storia dell'ontologia

Heidegger ha parlato, in *Zur Sache des Denkens*, di “fine della metafisica”; ma si tratta di una fine che dobbiamo alla filosofia e che le fa onore, una fine preparata da un pensatore che era profondamente legato a essa e alla sua tradizione. Per tutta la vita, Heidegger ha basato lezioni e seminari sui testi dei filosofi, e soltanto da vecchio ha osato tenere un seminario su un proprio testo<sup>1</sup>.

In un memorabile scritto, pubblicato in occasione dell'ottantesimo compleanno di Heidegger, Hannah Arendt ha sottolineato un particolare biografico, all'apparenza secondario e spesso trascurato dagli interpreti, ma in realtà decisivo: Heidegger ha fondato tutte le sue lezioni su un'analisi dei testi del passato; si deve principalmente a lui se la tradizione della filosofia è stata pensata, nel momento della crisi, in modo degno di ciò che l'ha preceduta. La Arendt descrive estesamente il clima delle lezioni di Heidegger negli anni venti: già prima della pubblicazione di *Essere e tempo*, «le voci sull'insegnamento di Heidegger arrivavano a coloro che erano più o meno consapevoli della rottura della tradizione e dei “tempi bui” che erano sopraggiunti»<sup>2</sup>. Dalle testimonianze di alcuni tra i suoi primi e più importanti studenti sappiamo come la notorietà del giovane *Privatdozent* di Friburgo abbia preceduto di molti anni la pubblicazione di *Essere e tempo*: una notorietà dovuta essenzialmente al tentativo di pensare su basi rinnovate i testi della tradizione, che durante i suoi corsi di

<sup>1</sup> Hannah Arendt, “Martin Heidegger ist 80 Jahre alt”, *Merkur*, XXIII, n. 10, 1969 [trad. it. a cura di A. Dal Lago, “Martin Heidegger a ottant'anni”, in *MicroMega*, 2, 1988, p. 172].

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 170-171.

lezione venivano fatti parlare in modo nuovo, al di fuori degli schemi della filosofia accademica contemporanea<sup>3</sup>.

Non è indifferente, per noi, che proprio al confronto con la tradizione sia legata gran parte della fama precoce di Heidegger. Occorre prendere sul serio la particolarità e la rilevanza del gesto heideggeriano nei confronti della filosofia del passato: l'interpretazione di un momento specifico della tradizione, su cui si concentra questo lavoro, si rende infatti comprensibile unicamente nel quadro della più ampia concezione heideggeriana della filosofia e del rapporto che le analisi fenomenologiche intrattengono con il piano storico. La formazione dell'idea della distruzione della storia dell'ontologia, avvenuta negli anni precedenti a *Essere e tempo*, rappresenta in tal modo l'"orizzonte" all'interno del quale va collocata l'interpretazione del cristianesimo e va posto il problema del rapporto tra cristianesimo e pensiero greco. Non basta, tuttavia, definire semplicemente la collocazione del cristianesimo all'interno della *Destruktion*: nella misura in cui Heidegger ha posto e affrontato uno dei problemi-chiave del suo pensiero, la questione della storicità, proprio in colloquio costante con alcuni momenti fondamentali della tradizione cristiana, occorre parimenti chiedersi se proprio l'interpretazione del cristianesimo non abbia avuto un peso determinante per la formazione di un'idea di filosofia che intende in questo modo il rapporto tra storia e sistema.

La formulazione più compiuta e sintetica del progetto di una distruzione della storia dell'ontologia è contenuta nel sesto paragrafo di *Essere e tempo*. La ricerca storiografica, e qualsiasi rapporto scientifico obiettivo nei confronti del passato, sostiene qui Heidegger, devono venir intesi sul fondamento dell'originario storicizzarsi dell'esserci. Da questo punto di vista, l'esserci è, in una maniera per ora enigmatica, il proprio passato, un passato che non "segue" l'esserci, ma in certo qual modo lo "precede" costantemente<sup>4</sup>. Le modalità di rapporto che la filosofia instaura con la

<sup>3</sup> Anche H.G. Gadamer ha sottolineato a più riprese la straordinaria novità delle lezioni e il grande talento fenomenologico di Heidegger. «Aristotele cominciò veramente a parlarci nel nostro presente (...) Qui non viene avvicinato Aristotele come un importante oggetto storico, qui viene esposta una problematica radicale, muovendo dalle questioni attuali della filosofia, dalla forza problematica che il concetto di vita suscitava e che in questi decenni cominciava a imporsi sempre di più nella filosofia tedesca» (H.G. Gadamer, "Uno scritto teologico giovanile di Heidegger", in *Filosofia e teologia*, 3, Napoli: E.S.I., 1990, pp. 489-491). Si veda infine K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart: Metzler, 1986 [trad.it. di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano: Il Saggiatore, 1988], che fornisce un penetrante ritratto della figura di Heidegger durante gli anni d'insegnamento a Marburgo.

<sup>4</sup> Cfr. 1927a, p. 27 [ed. it. p. 38].

tradizione rimandano alla complessa struttura della temporalità che sta alla base dell'intero impianto dell'opera e alle analisi sulla storicità come modo di essere temporale dell'esserci: soltanto nel quinto capitolo della seconda sezione, infatti, Heidegger affronta la questione della relazione tra la struttura della temporalità che le analisi della Cura hanno appena messo in evidenza e il concetto di storicità, che motiva il suo atteggiamento nei confronti del passato. Nel tentativo di appurare se l'analisi esistenziale abbia davvero coinvolto tutto l'esserci nella ricerca e se l'interpretazione della temporalità come condizione ontologica della Cura possa dirsi originaria, viene tematizzato qui il concetto di totalità dell'esserci e, di conseguenza, il senso della storia come modo di essere temporale dell'esserci stesso.

L'interpretazione quotidiana, sottolinea Heidegger, intende la storia, la continuità della vita, il "tra" che si estende tra la nascita e la morte, come un succedersi "nel tempo" di esperienze vissute. L'esserci viene compreso come una semplice-presenza che scorre in un tempo fatto di "ora", reali solo nell'istante presente. Si tratta di un'interpretazione inadatta a descrivere in modo originario la caratteristica temporalità dell'esserci e a comprendere il senso del passato e del futuro, la cui specificità viene dissolta da una descrizione che è modellata su un presente inautentico. Si capisce in tal modo come, dal punto di vista della temporalità quotidiana, il passato "segua" l'esserci. Così compreso, infatti, il passato non esercita più alcun effetto sull'esistenza dell'uomo e diventa semplicemente l'oggetto della considerazione obiettivante della coscienza storica. Analogamente, il futuro viene ridotto al presente e negato nella sua autentica natura, viene "calcolato" e modellato sulle immagini che un'epoca storica costruisce dell'avvenire.

La costituzione della storicità dell'esserci deve invece essere raggiunta, contro l'interpretazione ordinaria della storia, nell'orizzonte e sul fondamento della struttura della temporalità autentica. Il luogo del problema della storia non riguarda la storiografia: la storia e la possibilità della ricerca storiografica, piuttosto, vanno comprese a partire dall'originario storicizzarsi dell'esserci<sup>5</sup>. In tal modo, però, il problema della storia e il rapporto tra presente, passato e futuro rinviano ai concetti di essere-per-la-morte e di decisione anticipatrice. A questo proposito è necessario mettere in luce un aspetto cruciale della questione: la decisione in cui l'esserci si pone autenticamente di fronte alla propria morte, nella misura in cui riguarda una possibilità che è destinata a rimanere tale in modo

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 498 [ed. it. p. 452].

permanente, non offre alcun contenuto esistentivo. Progettarsi sul proprio essere-per-la-morte, in altre parole, non significa privilegiare alcuna particolare possibilità ontica: al contrario la decisione riporta l'esserci all'effettività del proprio essere gettato, alle concrete possibilità dell'esistenza. «Le possibilità dell'esistenza effettivamente aperte», scrive Heidegger, «non possono essere ricavate dalla morte. E ciò tanto più in quanto l'anticipazione della possibilità non sta a indicare una speculazione su di essa, ma, al contrario, il ritorno al Ci effettivo»<sup>6</sup>. Nella decisione in cui passato, presente e futuro si temporalizzano, il futuro resta il momento determinante: esso si apre solo nell'anticipazione della morte, unica possibilità che sia realmente tale, che venga mantenuta permanentemente nel suo statuto di possibilità. L'esserci può avere un futuro perché può progettare la propria morte: «Il lasciarsi pervenire a se stesso nel mantenimento della possibilità caratteristica come tale è il fenomeno originario dell'*ad-venire*»<sup>7</sup>. Anticipando la propria morte, l'esserci ritorna alle proprie possibilità effettive, assume il proprio esser-stato e apre così a se stesso il presente. «Ad-veniente rivenendo su se stessa, la decisione, presentando, si porta nella situazione»<sup>8</sup>.

Per definire la storia aperta dalla decisione anticipatrice, Heidegger utilizza il termine *destino*, che indica «lo storicizzarsi in cui l'Esserci, libero per la sua morte, si tramanda in una possibilità ereditata e tuttavia scelta»<sup>9</sup>. È ormai noto come l'uso di questo termine non voglia alludere, nelle intenzioni di Heidegger, all'accettazione passiva delle possibilità effettive, ma indichi piuttosto la positiva assunzione dell'eredità in cui l'esserci è gettato<sup>10</sup>. Un'assunzione attiva che è indicata chiaramente

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 506 [ed. it. p. 459]. Cfr. *ivi*, p. 395 [ed. it. p. 361]. In un libro che resta, a distanza di anni, decisivo per la comprensione del rapporto tra ontologia e storia nel pensiero di Heidegger, G. Vattimo mette in luce come il tentativo di ripensare il concetto di storia attraverso la struttura della temporalità autentica conduca a mettere in discussione le tradizionali categorie storicistiche. «Nella temporalità autentica», scrive a questo proposito Vattimo, «è rovesciato il rapporto fra i momenti o estasi del tempo: non è più il presente che domina e modella la rappresentazione del passato e del futuro, ma viceversa (...)» (Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova: Marietti, 1989, p. 21).

<sup>7</sup> 1927a, p. 430 [ed. it. p. 391].

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 431 [ed. it. p. 392].

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 507 [ed. it. p. 460].

<sup>10</sup> Cfr. G. Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit., p. 81: «Ciò a cui il termine destino allude innanzitutto è l'eliminazione della casualità e della dispersione, che deriva dall'essersi autenticamente deciso per la morte. (...) Le possibilità via via concrete sono costituite in situazione e in storia solo in virtù della decisione anticipatrice. Non si può parlare di storia se non dove c'è un destino».



nell'altro concetto con cui viene descritto il rapporto dell'esserci con il passato e la storia, la *ripetizione* (*Wiederholung*)<sup>11</sup>. Tale nozione non va compresa come semplice restaurazione del passato: essa consiste in un gesto che al tempo stesso conserva e innova, attua un tramandamento e, nella misura in cui salva le possibilità d'essere che tramanda, le attualizza. Per questo motivo, secondo Heidegger, la storia non ha il suo centro di gravità nel passato o nel presente, ma nell'avvenire, e non costituisce dunque un ordine definito, che stia di fronte all'uomo come una serie di possibilità già articolate: l'esserci è chiamato invece a far proprie tali possibilità.

Anche se non allude a una semplice reiterazione della tradizione, ma implica scelta e decisione, il rapporto nei confronti del passato trova tuttavia nelle possibilità effettive, entro cui l'esserci è già da sempre gettato e che non sono totalmente consumabili, un limite e al tempo stesso la propria condizione di possibilità. Il gesto heideggeriano nei confronti della storia non è dunque unicamente negativo e critico: la ripetizione implica una attiva ricostruzione e una conservazione delle possibilità entro cui l'esserci è gettato. L'innovazione non consiste nell'uscire dalla tradizione, ma nel ripensare il contesto entro cui si è collocati. La decisione, in questo modo, non costituisce un giudizio sulla correttezza o la non correttezza della tradizione rispetto a un quadro di valori precostituito. Essa descrive piuttosto il movimento in cui l'esserci fa proprie le possibilità entro cui è gettato, comprendendole nel loro statuto di possibilità e facendo di esse un autentico passato.

Il ripetente autotramandamento di una possibilità essente-stata non apre l'esserci essente-ci stato a una pura e semplice restaurazione del "passato", né consiste in un semplice collegamento del "presente" con ciò "che fu prima". La ripetizione, scaturendo da un autoprogettamento deciso, non si lascia sedurre dal "passato" per lasciarlo ritornare come il reale di prima. La ripetizione è piuttosto una *replica* alle possibilità dell'esistenza essenteci-stata. La replica alla possibilità nel decidersi, in quanto *concentrata nell'attimo*, è anche la *revoca* di ciò che al momento sta per mutarsi in passato<sup>12</sup>.

I riferimenti a Nietzsche presenti in *Essere e tempo* devono venir letti in

<sup>11</sup> Cfr. 1927a, p. 509 [ed. it. 461-462]: «La ripetizione è il tramandamento esplicito, cioè il ritorno alle possibilità dell'Esserci essenteci-stato. La ripetizione autentica di una possibilità d'esistenza essente-stata (il fatto che l'Esserci si scelga i suoi eroi) si fonda esistenzialmente nella decisione anticipatrice».

<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 509-510 [ed. it. p. 462].

questa prospettiva: la decisione anticipatrice sembra infatti riprodurre, ridotte a unità, le forme di rapporto con la storia di cui parla la seconda *Considerazione inattuale*. A partire da una critica nei confronti della temporalità quotidiana e inautentica, il concetto di ripetizione descrive un rapporto con il passato che sia al tempo stesso critico, innovativo e conservativo<sup>13</sup>. Sottolineando con forza l'unità dei tre momenti, Heidegger intende dire che non può esistere un'autentica anticipazione del futuro senza un ritorno sulle possibilità effettive dell'esistenza e un loro ripensamento. Al tempo stesso, però, l'innovazione cui il passato è sottoposto rappresenta l'unica possibilità di conservare tale passato, garantendone un'autentica trasmissione. L'attitudine nei confronti della storia che nasce dall'anticipazione di un futuro autentico e dal ritorno sull'effettività dell'essere-stato fonda la critica nei confronti del presente<sup>14</sup>.

Le osservazioni relative alla distruzione della storia dell'ontologia contenute nel sesto paragrafo dell'opera si chiariscono soltanto all'interno dell'orizzonte categoriale appena descritto<sup>15</sup>. La distruzione possiede una duplice motivazione: in primo luogo una motivazione critica, che emerge chiaramente fin dai primi anni venti ed è connessa con quella tendenza deiettiva della vita che Heidegger si sforza di evidenziare nei corsi di Friburgo. Una critica nei confronti dell'ontologia del presente, che si serve di concetti le cui fonti di esperienza originarie sono ormai venute meno:

<sup>13</sup> Sulle nozioni di decisione, di destino e di ripetizione, analizzate nell'ottica della questione dell'intersoggettività e della relazione con gli altri, si veda C. Fynsk, *Heidegger, Thought and Historicity*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993, Capitolo 1, «The Self and Its Witness», pp. 28-54. In particolare, Fynsk sottolinea l'influsso del pensiero di Nietzsche sulla nozione heideggeriana di ripetizione (*Ivi*, p. 51). Sulla presenza di Nietzsche all'interno del progetto dell'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*, si veda anche J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble: Millon, 1995, pp. 231-251.

<sup>14</sup> «Ritornando decisamente su se stesso», scrive Heidegger, «l'esserci, ripetendo, è aperto alle possibilità monumentali dell'esistenza umana. (...) Nella ripetizione che si appropria del possibile, è implicita la possibilità della rispettosa conservazione dell'esistenza essenteci-stata, a cui si era rivelata la possibilità ora compresa. In quanto monumentale, la storiografia autentica è quindi "antiquaria". L'Esserci si temporalizza nell'unità di avvenire, esser-stato e presente. Questo come attimo, apre l'oggi autentico. (...) La storiografia autentica diviene una de-presentazione dell'oggi, cioè una separazione dolorosa dalla pubblicità deiettiva dell'oggi. La storiografia monumentale-antiquaria, in quanto autentica, è necessariamente una critica del "presente". La storicità autentica è il fondamento dell'unità possibile delle tre forme di storiografia» (1927a, p. 524 [ed. it. p. 474]).

<sup>15</sup> Cfr. J. Greisch, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris: PUF, 1994, pp. 95-101.

L'Esserci non solo ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e a interpretarsi alla luce riflessa di esso, ma, nel contempo, cade anche dentro la propria tradizione più o meno esplicitamente afferrata. Questa gli sottrae la capacità di guidarsi da sé, di ricercare e di scegliere. (...) La tradizione che prende così il predominio (...) rimette il tramandato all'ovvietà e blocca l'accesso alle "fonti" originali a cui le categorie e i concetti tramandati erano stati attinti in modo, almeno parziale, originale. La tradizione fa addirittura dimenticare questa provenienza<sup>16</sup>.

La distruzione, in secondo luogo, non va compresa unicamente nel suo momento negativo, ma si radica, positivamente, nella struttura della temporalità autentica che costituisce, secondo il progetto di *Essere e tempo*, l'orizzonte necessario per l'esibizione del problema del senso dell'essere<sup>17</sup>. L'ontologia antica, in altri termini, non va semplicemente superata, ma dev'essere ripensata: la filosofia è rimessa alla tradizione entro cui è collocata, che costituisce un momento fondamentale e non accessorio per la riformulazione del problema ontologico. «L'elaborazione del problema dell'essere», afferma Heidegger, «(...) deve assumersi il compito di indagare la propria storia, cioè di farsi storiografica, per potere così, mediante l'appropriazione positiva del passato, entrare nel pieno possesso delle possibilità problematiche che le sono più proprie»<sup>18</sup>. Il progetto di una distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia antica nasce dunque dalla necessità di dimostrare l'origine dei concetti ontologici e di risalire alle esperienze originarie in cui le prime determinazioni sull'essere furono raggiunte. Diventa possibile in tal modo, conclude Heidegger, circoscri-

<sup>16</sup> 1927a, pp. 28-29 [ed. it. p. 39].

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 31 [ed. it. p. 41]. R. Bernasconi, in un saggio dedicato alle questioni legate al progetto heideggeriano di una distruzione della storia dell'ontologia, fa notare come spesso la nozione di distruzione sia stata fraintesa da parte degli interpreti, che hanno sottolineato in modo unilaterale l'aspetto negativo di tale nozione. Bernasconi intende piuttosto recuperare l'ampiezza di significato del termine. (R. Bernasconi, "Repetition and Tradition: Heidegger's Destructuring of the Distinction Between Essence and Existence in *Basic Problems of Phenomenology*", in Th. Kisiel, J. Van Buren (a cura di), *Reading Heidegger from the Start, Essays in His Earliest Thought*, New York: State University Press, 1994, p. 126). Recentemente, anche G. Bruni ha messo in luce, seppur in maniera critica, il predominio del passato all'interno della concezione della temporalità heideggeriana (G. Bruni, *Heidegger e l'essere come fatticità*, Pisa: Edizioni ETS, 1997, p. 12). Sul rapporto del pensiero di Heidegger con la tradizione metafisica si vedano R. Brisart, *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 1991 e U. M. Ugazio, *Il ritorno del possibile*, Torino, Zamorani, 1996.

<sup>18</sup> 1927a, p. 28 [ed. it. p. 39].

vere la tradizione, «nelle sue possibilità (il che significa sempre nei suoi limiti) quali risultano dati effettivamente via via dalla posizione del problema e dalla corrispondente determinazione del campo possibile di ricerca»<sup>19</sup>.

Un'idea, questa, che Heidegger ha espresso con chiarezza già negli anni precedenti a *Essere e tempo*. Nel corso del 1925 su *I prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, momento critico e momento positivo rappresentano i due aspetti costitutivi della distruzione. La fenomenologia, sostiene Heidegger, deve liberarsi da un'idea tradizionale di filosofia che impedisce di porre la questione ontologica in modo originario: la soluzione dei principali problemi relativi all'essere dell'uomo e all'essere in generale potrà avvenire unicamente attraverso un confronto critico con la tradizione, attraverso una mediazione che elimini i pregiudizi assunti in maniera acritica e si riporti all'effettualità delle cose stesse. Il fenomeno non si presenta a uno sguardo immediato, ma deve venire ricavato attraverso un processo metodologicamente controllato: il far-vedere della fenomenologia si ottiene attraverso una progressiva decostruzione dei velamenti. «Noi non vogliamo solamente capire come questo collegarsi alla tradizione rechi con sé dei pregiudizi», continua Heidegger, «ma vogliamo al tempo stesso ricavare un collegamento vero e proprio con la tradizione; infatti la strada opposta sarebbe altrettanto fantastica, sarebbe l'opinione che si possa costruire in certa misura una filosofia in aria, così come molto spesso hanno creduto i filosofi, che si potesse cioè cominciare dal nulla»<sup>20</sup>. La ripresa della tradizione e il concetto di ripetizione non devono dunque condurre a una ricaduta nel tradizionalismo: la filosofia nasce piuttosto da un ripensamento delle questioni tramandate, con le quali occorre trovare un collegamento profondo, un legame positivo come sola vera via verso il filosofare. Il passato compreso in modo autentico costituisce chiaramente l'unico possibile orizzonte per la riproposizione della questione ontologica<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 31 [ed. it. p. 41].

<sup>20</sup> 1925b, pp. 187-188 [ed. it. p. 169]. Sul concetto di "ripetizione", in riferimento a queste pagine del corso del 1925, e sulla connessione con le 'nozioni' di "possibilità" e "realtà" in Kierkegaard, si veda G. Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, 2000, pp. 38-39.

<sup>21</sup> L'aspetto positivo della distruzione verrà nuovamente ribadito nel corso del semestre estivo del 1927, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, che contiene un progetto della terza, incompiuta, sezione della prima parte di *Essere e tempo*. Si veda, a questo proposito, F. v. Herrmann, *Heideggers Grundprobleme der Phänomenologie: zur «zweiten» Hälfte von «Sein und Zeit»*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1991 [trad. it. a cura di C. Esposito *Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*. Sulla «seconda metà» di «Essere e tempo», Bari: Levante 1993].

## . Il superamento della scissione tra storia e sistema

Il progetto di una distruzione della storia dell'ontologia, quale si configura in *Essere e tempo*, è maturato progressivamente: non a caso, la riformulazione del rapporto che lega storicità e filosofia è uno dei temi fondamentali della riflessione di Heidegger negli anni venti. La critica alla pretesa di una filosofia che voglia rapportarsi al passato in modo neutro e obiettivo, e che riduca la storia a semplice appendice di considerazioni di tipo sistematico e metodologico, è chiaramente espressa nella *Vorlesung* del semestre invernale 1921-22. Qui si dice a proposito di Aristotele, che nel corso viene trattato solo indirettamente, ciò che in questi anni sembra valere più in generale per il rapporto tra filosofia e storia. Heidegger sottolinea come le numerose pagine di carattere metodologico non debbano essere considerate un'analisi degli autentici problemi sistematico-oggettivi, a fronte dell'interpretazione del pensiero aristotelico, che verrebbe ridotto a una semplice illustrazione storica di tali concetti, un *excursus* in fondo marginale rispetto al tema centrale della ricerca. Piuttosto, è vero il contrario: l'interpretazione della filosofia aristotelica rappresenta un momento fondamentale della problematica filosofica che viene affrontata nel corso<sup>22</sup>. Il compito di una ricerca filosofica, sostiene Heidegger, è quello di raggiungere una prospettiva sufficientemente radicale dal punto di vista ontologico, al fine di dimostrare la non originarietà della contrapposizione tra "storia" e "sistema": una distinzione che, dal punto di vista di quella conoscenza filosofica di principio di cui si parla nel corso, è illegittima. Occorre una appropriazione della storicità che consenta di cogliere quel fondamento a partire dal quale la contrapposizione tra storia e sistema possa essere superata.

Nella filosofia non c'è nessuna storia della filosofia, e nella storicità della vita fattizia (nel suo filosofare) non c'è nessuna problematica in-sé di ordine sovratemporale e nessuna sistematica dell'interrogazione filosofica. Il filosofare come conoscenza di principio non è altro che l'attuazione radicale della storicità e della fatticità della vita, sicché per esso e in esso "storia" e "sistematica" sono ugualmente spurie e, nella loro distinzione, infine semplicemente superflue<sup>23</sup>.

L'impossibilità di una rigida separazione tra filosofia e storia della

<sup>22</sup> 1921-1922, p.11 [ed. it. p. 47]. Cfr. *ivi*, p. 110 [ed. it. p. 141].

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 111 [ed. it. pp. 142-143].

filosofia è un tema che ritorna con insistenza fin dal libro su Scoto, dove Heidegger mette decisamente in questione la possibilità di un accesso storiografico al passato separato da una problematica filosofica concreta e legata al presente. L'insufficienza metodologica di un approccio scientifico-oggettivante nei confronti della storia della filosofia deriva dal mancato riconoscimento del fatto che ogni passato si apre unicamente sulla base di uno sguardo che parte dal presente ed è rivolto al futuro. Una revisione dei tradizionali e ormai logori criteri di giudizio sulla scolastica, afferma Heidegger, è possibile solamente in connessione con una «valutazione davvero filosofica della scolastica»<sup>24</sup>. Il rapporto che la filosofia intrattiene con la storia si fonda, in definitiva, sulla connessione della ricerca filosofica con la vita e con una presa di posizione personale del filosofo. La peculiarità di tale relazione con il passato determina l'importanza della ricerca storico-filosofica, la sua non accessorietà: «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>25</sup>. Da questo punto di vista, occorre un saldo indirizzo metodologico: la ricerca storico-filosofica dovrà rivolgere la propria attenzione primariamente alla posizione dei problemi, all'impostazione del lavoro. La possibilità di sottoporre a critica comparativa la scolastica medievale e la filosofia moderna, e di scrivere, sulla scorta delle osservazioni di Lask, una storia della logica del medioevo, si fonda unicamente sulla «circostanza che l'indagine *in apparenza puramente* storica viene innalzata al livello di una considerazione sistematico-filosofica»<sup>26</sup>.

La stessa questione viene riproposta nel corso del semestre estivo del 1919, dal titolo *Filosofia e fenomenologia trascendentale dei valori*, dove Heidegger non sottolinea tanto l'impossibilità di un accesso puramente storiografico al passato, ma insiste piuttosto sul rifiuto di una concezione del sistema avulsa da ogni forma di storicità. Viene discusso e criticato l'orientamento sistematico della filosofia del presente, frutto della tendenza al superamento della parcellizzazione delle scienze<sup>27</sup>, e sostenuta la necessità – ribadita più volte nel corso di questa prima fase del suo pensiero e centrale ancora in *Essere e tempo* – che il rapporto della filosofia come scienza originaria con le singole scienze avvenga non a partire dai risultati di

<sup>24</sup> 1916, p. 195 [ed. it. p. 6].

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 196-197 [ed. it. pp. 8-9].

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 204 [ed. it. p. 16].

<sup>27</sup> 1919c, pp. 123-124 [ed. it. pp. 125-126].

queste ultime, ma a livello dell'impostazione del lavoro. Ancora, nelle prime pagine del corso su *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, sempre del 1919, Heidegger ribadisce l'insufficienza del tentativo di determinare l'idea della filosofia come scienza originaria in modo induttivo, a partire dal rapporto con le scienze e con i risultati che esse mettono a disposizione del pensiero filosofico. In tal caso, la filosofia sarà la scienza di ciò che è comune a tutti gli ambiti tematici propri di ogni singola scienza: essa verrà intesa come scienza dell'universale, che si eleva al sistema a partire da un'analisi che si sforzi di oltrepassare l'ambito limitato dei risultati delle scienze particolari. Una scienza simile

non avrebbe affatto una propria funzione cognitiva; essa non sarebbe niente altro che una ripetizione e una visione olistica più o meno insicure e ipotetiche di ciò che le singole scienze, con l'esattezza dei loro metodi, hanno già appurato, e, soprattutto, questa scienza non corrisponderebbe nemmeno alla lontana all'idea di una scienza originaria, dato che essa non sarebbe scaturigine ma risultato, fondato metodologicamente esso stesso per mezzo delle singole scienze<sup>28</sup>.

L'esigenza di una disciplina filosoficamente originaria conduce piuttosto in direzione di una filosofia che sia scaturigine, anche dal punto di vista dell'indirizzo metodologico, e non semplice risultato. Una filosofia che sia in grado di porre e risolvere il problema della storicità, indirizzando il lavoro delle singole scienze positive: in questo senso la questione decisiva non riguarda il sistema come sintesi, ma la modalità della posizione dei problemi, la determinazione del fondamento che agisce anche a livello della raccolta del materiale<sup>29</sup>. Proprio in quest'ottica si impone una diversa visione della storia della filosofia: anche la storiografia, infatti, non si riduce a scienza, ma rappresenta piuttosto un modo di essere della filosofia medesima<sup>30</sup>. Di qui l'esigenza di una più stretta unità tra considerazione storica e considerazione sistematica: «È un'illusione ritenere che i due modi di considerazione siano diversi, che l'uno sia storico e l'altro sistematico. (...) L'intera separazione tra storico e sistematico che oggi domina ancora tutta la filosofia non è genuina, si può mostrare positivamente che il confronto storico-fenomenologico rappresenta un metodo unitario-identico, originario della ricerca fenomenologi-

<sup>28</sup> 1919b, p. 27 [ed. it. p. 37].

<sup>29</sup> Cfr. 1919c, p. 124 [ed. it. p. 126].

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, p. 125 [ed. it. pp. 127-128].

ca»<sup>31</sup>. L'approccio fenomenologico è indirizzato e guidato da un questionare originario sulla storicità e sulla vita in sé e per sé. In tal modo, appare quello che Heidegger definisce "un radicalismo senza riserve nella posizione della domanda", che va al di là di qualsiasi punto di vista parziale sui contenuti e richiama piuttosto il "radicamento nella storia" dei problemi: «Nella fenomenologia tutto l'*interrogare* non è costruttivo, concettualmente deduttivo e dialettico, ma scaturisce dal che cosa [*Was*], dal *quale* dei fenomeni e vi si indirizza; nessuna *domanda puramente concettuale*, che sta per aria ed è infondata!»<sup>32</sup>.

Tale maniera di argomentare rappresenta una costante della riflessione heideggeriana di questi anni e verrà riproposta, in forma molto simile, anche nel corso del 1925 sui *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. Per quale motivo, si chiede qui Heidegger è necessaria una "storia" del concetto di tempo? La storia del concetto di tempo non decide nulla per quanto riguarda la discussione "sistemática" sul tempo e la realtà temporale unicamente se si parte da un'idea precostituita di filosofia, che fa riferimento a un punto di vista esistente e non problematizzato. Un'impostazione fenomenologica, invece, costringe a mettere in discussione qualsiasi possibile rapporto di subordinazione tra conoscenza storica e sistemática. L'opinione che sostiene l'inutilità della conoscenza storica per la filosofia «rimane evidente fintantoché si crede che una discussione filosofica sistemática sia possibile in un senso radicale *senza essere storiografica nel più intimo fondamento*»<sup>33</sup>. Il punto di vista fenomenologico, conclude Heidegger, conduce a una sfera di ricerca originaria, che precede sia il piano storico sia quello sistemático.

## . La differenza di principio tra scienza e filosofia

L'unità tra considerazioni storiche e aspetti sistemáticos si ricollega a un tema centrale del pensiero di Heidegger, che emerge chiaramente già a una prima lettura della lunga parte introduttiva del primo dei due corsi di Friburgo sul cristianesimo: la necessità di distinguere ambito e metodi della ricerca filosofica rispetto alle scienze positive. Le tesi di *Essere e tempo* sul rapporto tra scienza e filosofia sono ormai ampiamente note: Heideg-

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 126 [ed. it. p. 128].

<sup>33</sup> 1925b, pp. 9 [ed. it. p. 14].



ger sottolinea come la totalità dell'ente venga suddivisa, ad opera della ricerca scientifica, in diversi ambiti regionali, che costituiscono l'oggetto di corrispondenti discipline. Sebbene il dischiudersi delle diverse regioni dell'ente avvenga già a livello dell'esperienza prescientifica, la prima concreta apertura è definita dai "concetti fondamentali" di ogni scienza. Da questo punto di vista, il vero e proprio "movimento" in base al quale misurare l'avanzamento della problematica è dato non tanto dall'accumulo dei risultati all'interno di ognuno degli ambiti già aperti, ma dal mutamento di tali concetti fondamentali<sup>34</sup>. Di qui la necessità di un rapporto tra filosofia e scienza: la disciplina che fissa i concetti fondamentali, mediante una esplorazione preliminare dell'ambito oggettuale corrispondente, è l'ontologia regionale. Le diverse ontologie regionali precedono le corrispondenti discipline scientifiche: Heidegger specifica come il rapporto debba avvenire non a livello dei risultati, ma sul piano originario dell'impostazione del lavoro.

Una fondazione delle scienze di questo genere è diversa in linea di principio dalla "logica" che va dietro alle scienze per fare oggetto di indagine il "metodo" di una di esse in uno stadio momentaneo del loro sviluppo. Si tratta invece di una logica produttiva, nel senso che essa, per così dire, si installa anticipatamente in un determinato ambito dell'essere, incomincia con l'aprirlo nella sua costituzione d'essere e mette a disposizione delle scienze positive, quali regole sicure dell'indagine, le strutture così ottenute<sup>35</sup>.

L'ontologia, poi, costituisce una disciplina ancora più originaria che precede le ontologie regionali e le guida: essa mira a determinare a priori le condizioni di possibilità delle scienze che studiano l'ente e contemporaneamente delle ontologie regionali che precedono le scienze ontiche e le fondano<sup>36</sup>.

Il progetto filosofico complessivo di Heidegger, all'interno del quale diventano comprensibili la critica alla concezione di un sistema filosofico avulso dalla storia e la sua interpretazione del cristianesimo, si delinea già negli anni di Friburgo, proprio sul fondamento dalla presa d'atto della differenza di principio tra filosofia e scienza. «La differenza tra la filosofia e la scienza», afferma Heidegger nelle prime pagine del corso sulla fenomenologia della religione, «non riguarda soltanto l'oggetto e il me-

<sup>34</sup> Cfr. 1927a, p. 14 [ed. it. p. 26].

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 15 [ed. it. p. 27].

todo, ma è in via di principio di natura radicale»<sup>37</sup>. Qualora vengano genericamente intese come comportamenti razionali e conoscitivi in rapporto all'essente, scienza e filosofia possiedono una certa similitudine. Per poter comprendere la specificità della ricerca filosofica, tuttavia, occorre liberarsi dall'idea della derivazione delle singole scienze dalla filosofia, frutto del pregiudizio che comprende la scienza come esito della specializzazione di diversi ambiti oggettuali a partire da un filosofia genericamente intesa come «interesse di tipo conoscitivo nei confronti del mondo»<sup>38</sup>. La scienza sembra comprensibile piuttosto come modificazione, strutturazione, di uno dei momenti costitutivi della filosofia, che in essa riposa ancora in forma originaria. In questo senso, il passaggio dalla filosofia alla scienza non rappresenta un movimento neutro, necessario, frutto di una dialettica inevitabile e progressiva.

L'introduzione metodologica del corso sulla fenomenologia della religione contiene una dimostrazione, tra le più estese di questo periodo, della minor originarietà del teoretico rispetto alla dimensione in cui vive la filosofia. Quest'ultima non ha a disposizione un contesto oggettivamente strutturato entro cui le categorie che utilizza possano ricevere un ordine logico: proprio per questo motivo, tuttavia, essa è capace di porre quesiti più radicali di quanto non faccia la scienza. Di qui la necessità di una continua ricerca di se stessa e della incessante riproposizione di domande preliminari e definitorie che, se considerate da un punto di vista scientifico, non possono che essere comprese alla stregua di un «continuo occuparsi di questioni preliminari»<sup>39</sup>. La filosofia è costretta, in certo qual modo, a iniziare sempre di nuovo e abbonda di considerazioni introduttive, che fanno parte del concreto lavoro di ricerca: la necessità di riproporre la domanda relativa alla propria essenza si trova alla base della differenza tra l'atteggiamento scientifico, concreto e rivolto «alle cose», e l'atteggiamento filosofico<sup>40</sup>.

Le differenze non sono minori, del resto, neppure qualora il confronto venga posto dal lato dell'oggetto: ogni scienza parte da un ambito dell'ente definito in senso oggettuale e procede applicando i propri strumenti

<sup>37</sup> 1920-21, p. 15. Cfr. *ivi*, p. 9.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, p. 7: «A un filologo, per esempio, non interessa l'essenza della filologia». Ancora nel corso su *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, in cui emerge il problema della «definizione» della filosofia, uno dei motivi della sottovalutazione della necessità di definire la filosofia viene individuato proprio in un ideale metodico preso a prestito dalla scienza: la risoluzione per il lavoro concreto. (Cfr. 1921-1922, p. 27-39 [ed. it. pp. 62-73]).

metodologici all'interno di tale ambito. La categoria fondamentale di "regione", sulla base della quale lavorano le scienze, si riferisce unicamente a determinazioni di stampo contenutistico, che rinviano a quello che Heidegger definisce in questi anni "senso di contenuto" (*Gehaltsinn*) di un fenomeno. La filosofia non può invece essere compresa in base a connotazioni che facciano capo a determinazioni oggettuali e non si riferisce a un ambito dell'ente analogo a quello delle scienze: per questo motivo la differenza tra scienza e filosofia non può essere colta adeguatamente rimanendo a livello del senso di contenuto, ma va compresa a partire dal concetto di "attuazione" (*Vollzug*). Per giungere alla definizione della filosofia occorre sforzarsi di cogliere la situazione in cui essa accade, l'esperienza mediante cui si svolge, il contesto vitale entro cui nasce. «L'autentico (*eigentlich*) possesso di un comportamento in quanto comportamento è però un "come" della sua attuazione. Decisivo è dunque *l'essere dell'attuazione* (maturazione, storicità)»<sup>41</sup>.

La necessità di ripensare la questione dell'essenza del sapere filosofico in termini non oggettuali conduce Heidegger a porre, ancora in modo vago e indeterminato, la questione della storicità e del rapporto che lega filosofia e storicità. Nello specificare il significato dei tre termini del titolo del corso sulla fenomenologia della religione, Heidegger sottolinea come l'unità di senso che essi possiedono sia offerta dal riferimento a ciò che è storico. Un riferimento che richiama direttamente il problema della differenza tra filosofia e scienza. Il significato di "Introduzione", nella scienza, si riferisce in primo luogo alla delimitazione del campo oggettuale, in secondo luogo alla determinazione di un metodo di lavoro relativo a tale campo: solo alla fine e in modo del tutto secondario la scienza si occupa dei precedenti tentativi di porre il problema da un punto di vista scientifico. Il terzo momento è separato dai primi due: nella scienza la storia non è parte integrante del concreto lavoro di ricerca. La storia, per una filosofia che modella il proprio sapere sull'idea di scienza, sembra ridursi ad appendice di considerazioni di tipo oggettuale e metodologico. La comprensione della differenza di principio tra filosofia e scienza rende invece possibile cogliere in modo autenticamente filosofico la storia della filosofia. Quest'ultima può essere colta infatti solo nell'atto stesso del filosofare, con e attraverso la storia<sup>42</sup>. Proprio il diverso rapporto con la

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 60 [ed. it. p. 93]. Cfr. 1920-1921, p. 8: «Come perveniamo all'autocomprensione della filosofia? Solo attraverso il filosofare stesso, non tramite prove e definizioni scientifiche, cioè non la si può raggiungere attraverso una classificazione all'interno di un contesto cosale universale e oggettivo».

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 7.

storicità – costitutivo in un caso, semplicemente accessorio nell'altro – permette dunque di distinguere filosofia e scienza.

Riassumiamo quanto si è detto fin qui. Nel sottolineare la differenza e al tempo stesso le possibili relazioni tra filosofia e scienza, l'intento di Heidegger è duplice: da un lato liberare la filosofia da un ideale scientifico di verità che la trasformerebbe in *Weltanschauung*, e proteggerla contro un'indebita estensione di contenuti e metodi delle scienze positive oltre l'ambito limitato che è loro proprio<sup>43</sup>, dall'altro garantire la libertà e l'autonomia della ricerca scientifica, contro la pretesa della filosofia di parlare di fatti. Nel corso del 1920, *I problemi fondamentali della Fenomenologia*, Heidegger afferma chiaramente che la filosofia come scienza originaria è legittima perché non si occupa di ciò di cui si occupano le scienze e non entra dunque in conflitto con esse. «Pertanto nella misura in cui la scienza originaria vive in una *tendenza* differente di fronte alla vita e ai suoi mondi rispetto alle singole scienze, essa non è *superflua*»<sup>44</sup>. La filosofia non mira a conoscere scientificamente la vita, oggettivamente vista nei suoi contenuti, ma deve piuttosto comprenderla a partire dalla sua origine, in certo qual modo tematizzando tale origine: «La vita deve essere compresa secondo una scienza originaria nel suo scaturire dall'origine. Allora, per poter vedere la vita in generale *in quanto* scaturisce dall'origine (...) l'origine stessa deve essere disponibile, essere accessibile in qualche modo – accessibile a partire dalla vita effettiva che noi stessi siamo e viviamo»<sup>45</sup>. Secondo Heidegger, dunque, la filosofia non può pretendere di sostituirsi alla scienza, ma è definita piuttosto dal rapporto con una dimensione vitale e preteoretica, un piano originario che si colloca prima della divisione dell'ente in regioni di competenza delle singole scienze: essa fa incessantemente ritorno alle radici di ogni esperienza e di ogni comportamento razionale e conoscitivo che accomuna scienza e filosofia, in direzione di un ambito di effettività e storicità originarie.

<sup>43</sup> Sul concetto e la problematica della *Weltanschauung* si veda il recente saggio di C. von Wolzogen, "Weltanschauung. Heidegger und die Begriffsgeschichte eines fragwürdigen Begriffs", in *Heidegger Studies*, n. 13, 1997, pp. 123-142.

<sup>44</sup> 1919-1920, p. 81.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 82. Sul concetto fenomenologico di vita sviluppato nel corso sui *Grundprobleme der Phänomenologie* e sulla scienza in grado di comprenderla, si veda J. Greisch, «La "Tapisserie de la vie". Le Phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger», in J.F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris: Vrin, 1996, pp. 131-152.

## . Filosofia e *faktische Lebenserfahrung*

«L'esperienza della vita effettiva è il punto di partenza e insieme lo scopo della filosofia»<sup>46</sup>. Per giungere all'autocomprensione della filosofia, occorre far riferimento a ciò che Heidegger definisce *faktische Lebenserfahrung*. L'esperienza della vita effettiva va distinta dal semplice conoscere che accade a livello dell'esperienza quotidiana del mondo. Richiamando il doppio significato del termine *Erfahrung*, che indica sia l'atto di esperire sia ciò che viene esperito<sup>47</sup>, Heidegger intende mettere in evidenza come la contrapposizione soggetto-oggetto sia inadeguata per cogliere il rapporto con l'effettività di questo tipo di esperienza.

Il sé che esperisce e ciò che viene esperito non vengono separati l'uno dall'altro come cose. “Esperire” non significa “prender-conoscenza”, ma il confrontarsi, l'autoaffermarsi delle figure di quanto è esperito. Ciò ha pertanto sia un senso passivo sia un senso attivo. “Effettivo” non significa reale nel senso della natura, non significa determinato causalmente, né reale al modo di una cosa<sup>48</sup>.

La filosofia rappresenta un capovolgimento dell'attitudine naturale, razionale e conoscitiva, nei confronti del reale: il rapporto con l'effettività non può essere ridotto all'esperienza, da parte di un soggetto privo di legami vitali, di un oggetto muto e inarticolato. Heidegger intende far riferimento, piuttosto, all'immersione nella pienezza dei riferimenti, vitali e significativi, che definiscono l'esistere all'interno di un mondo in cui la vita vive. In questa direzione va compresa la connessione dell'effettività con il concetto di storicità: «Il concetto di “effettivo” non può essere interpretato a partire da determinati presupposti di teoria della conoscenza; esso diviene comprensibile unicamente sulla base del concetto di ciò che è “storico”»<sup>49</sup>.

Fin dai corsi del *Kriegnotsemester*, nel 1919, Heidegger pone il problema della tematizzazione di tale dimensione originaria, preteoretica, e stabilisce i termini di una questione che, sotto nomi diversi, avrebbe caratterizzato la sua riflessione lungo tutto il corso degli anni venti e che si sarebbe

<sup>46</sup> 1920-1921, p. 15. Sul tema della *Faktizität* nei primi corsi friburghesi di Heidegger si veda G. Agamben, *La passion de la facticité*, Paris: 1988.

<sup>47</sup> Cfr. 1920-1921, p. 9.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

espressa dapprima nel progetto di un'ermeneutica dell'effettività e infine nella riproposizione del problema dell'essere. La questione dell'accesso linguistico e concettuale a quell'ambito che è proprio della filosofia e che assume, nel corso del tempo, nomi diversi: qualcosa preteoretico, situazione, vita effettiva, essere<sup>50</sup>. Il progetto filosofico heideggeriano si sviluppa a partire da una riflessione in larga parte metodologica, che utilizza in chiave di critica del neokantismo – la scuola di Marburgo, Cohen e Natorp, da una parte, la filosofia dei valori, Windelband e Rickert, dall'altra – gli strumenti messi a punto nel confronto con la fenomenologia husserliana<sup>51</sup>. Inizialmente, la filosofia viene pensata sul modello di una scienza originaria preteoretica. A partire dalla critica all'assolutizzazione del teoretico – elemento di cui vivono le scienze – Heidegger si sforza di articolare in termini rigorosi, da un punto di vista metodologico, l'accesso a quel piano originario che permette di ricomporre la dicotomia tra considerazioni storiche e aspetti sistematici della filosofia. Heidegger oscilla sempre, in questi primi anni, tra la riproposizione di un'idea di filosofia come scienza originaria e la netta contrapposizione tra scienza e filosofia. Le due cose non sono in realtà contraddittorie: anche nel primo caso, infatti, si tratta sempre di una disciplina preteoretica, non teoretica, che porta al limite l'idea stessa di scienza e ne mette in discussione i presupposti. Il nostro intento è quello di mettere in luce come la riflessione heideggeriana intenda dar voce a un'esigenza emersa nel confronto con temi e autori della tradizione cristiana, dal misticismo di Eckhart, a Schleiermacher, fino all'esperienza religiosa delle prime comunità cristiane e alla filosofia di Agostino.

Già nelle pagine finali dell'opera su Scoto emergeva la necessità di controbilanciare la tendenza della scolastica a un sistema filosofico avulso dalla vita con un accesso a quello che Heidegger definiva “spirito vivente”.

<sup>50</sup> Sulla questione di una scienza preteoretica dell'origine, in relazione ai corsi del 1919, offre un'ampia e articolata analisi G. Imdahl, *Das Leben verstehen*, cit., pp. 49-68.

<sup>51</sup> I corsi del 1919 costituiscono il luogo – scrive J. Greisch – del primo “parricidio” di Heidegger, un parricidio esplicitamente dichiarato che avviene attraverso la rottura nei confronti delle principali parole d'ordine della scuola neokantiana e di H. Rickert in particolare (Cfr. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, cit., p. 14). Tale rottura è mediata e resa possibile dall'adesione e dalla ripresa del metodo fenomenologico di Husserl (Cfr. *ivi*, p. 23). Per una ricostruzione puntuale del confronto heideggeriano con il neokantismo, e con l'opera di Paul Natorp in particolare, si veda J. Stolzenberg, *Ursprung und System. Problem der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. Cfr. anche S. Poggi, “La fedeltà al proprio inizio: l'attualità del primo Heidegger”, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, Bologna: il Mulino, 1998, pp. 151-164.

La possibilità, per il sapere filosofico, di raggiungere una dimensione originaria, preteoretica, viene discussa però in modo esauriente solo nel corso del 1919 su *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*. Nella prima parte, Heidegger intende mettere in discussione l'idea che la filosofia abbia come compito primario la formulazione di una visione del mondo. Per determinare l'idea di filosofia, sostiene Heidegger, il metodo critico-teleologico della filosofia dei valori si rivela destinato al fallimento: occorre piuttosto porre la questione della fenomenologia come scienza dell'origine, che consente di superare la aporie del neo-kantismo<sup>52</sup>. A tal fine, la seconda parte del corso inizia con la descrizione di due esperienze vissute e si addentra in una complessa discussione del concetto di *Erlebnis*: non compare ancora alcun riferimento alla *Faktizität*, un concetto che verrà introdotto solo nei corsi del 1920. La struttura dell'esperienza vissuta – è questa la tesi di Heidegger – non si lascia ridurre al rapporto tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto. L'*Erlebnis*, in altre parole, sembra intenzionare un elemento mondano, carico di senso e di riferimenti vitali, e non una connessione oggettiva. Nella concreta e fattuale esperienza del mondo ambiente, l'elemento significativo precede la semplice considerazione dell'oggettualità, in cui l'accadere originario del mondo risulta entificato.

Nell'esperienza vissuta del vedere la cattedra mi si offre qualcosa a partire da un mondo-ambiente immediato. Questa ambientalità (...) non sono cose con un determinato carattere di significato, oggetti, e per di più concepiti come significativi questa e quest'altra cosa; al contrario l'elemento significativo 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>53</sup>.

Nel discorso di Heidegger emerge dunque immediatamente una polarità decisiva: la contrapposizione tra un'idea di essere come evento (*Ereignis*), storico e temporale<sup>54</sup>, e un'idea di essere come processo (*Vorgang*), la

<sup>52</sup> Sulla critica heideggeriana al metodo critico-teleologico, si veda E.W. Orth, “Heidegger e il neokantismo”, in F. Bianco, *Heidegger in discussione*, Milano: FrancoAngeli, 1992, pp. 291-292.

<sup>53</sup> 1919b, pp. 72-73 [ed. it. p. 79]. Cfr. *ivi*, p. 73 [ed. it. p. 80].

<sup>54</sup> G. Ruff sottolinea come, sebbene in modo ancora del tutto indeterminato, compaia qui un termine, quello di *Ereignis*, che acquisirà un enorme significato lungo tutto il corso della riflessione di Heidegger. (G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit*, cit., p. 87).

cui temporalità è modellata sull'accadere di una serie di istanti concepiti come semplici ora.

L'atteggiamento teoretico, incapace di cogliere le profondità di una realtà intesa solo come semplice presenza, è ricco di presupposti anche dal lato del soggetto. L'io dell'esperienza vissuta, infatti, che "risuona" nell'esperire un'ambientalità che si fa mondo, è percepito qui soltanto nel suo aspetto razionale e conoscitivo. Soggetto e oggetto, in tal modo, hanno senso unicamente all'interno di una prospettiva già teoretica, in cui, a seguito di una devitalizzazione dell'esperienza vissuta, l'elemento mondano e significativo è stato messo da parte e superato, e un accadere originario viene ridotto a un processo che non ha più alcun legame vitale con l'io che lo intenziona. Per questo motivo, l'*Erlebnis* non possiede il carattere della processualità e non va compreso nei termini di una constatazione avalutativa di un oggetto posto di fronte al soggetto, ma rimanda piuttosto all'evento originario della costituzione di io e mondo.

Nel vedere la cattedra, io ci sono con il mio io completo, esso vi risuona, come abbiamo detto, è una esperienza propria a me, ed è così che io la vedo; ma non si tratta di un processo, bensì di un evento [*Ereignis*] (un non-processo, nell'esperienza dell'indagare un resto dell'evento). (...) Le esperienze vissute sono eventi, in quanto esse vivono di ciò che è proprio ed è solo così che vive la vita<sup>55</sup>.

Anche la controversia tra realismo e idealismo si fonda, secondo Heidegger, su un'assolutizzazione dell'atteggiamento teoretico che accomuna entrambe le prospettive. La categoria di realtà appare, da questo punto di vista, il frutto di una devitalizzazione, la cui origine va ricondotta alla vita e alla storicità che la caratterizza<sup>56</sup>. La critica alla non-originarietà del teoretico si fonda già qui sulla rivendicazione della storicità della dimensione originaria: il concetto di realtà non è connotato in senso ambientale, ma rappresenta una determinazione cosale, che si regge sulla destoricizzazione dell'originaria esperienza del mondo ambiente. La scienza preteoretica intende invertire tale processo e dirigersi verso una dimensione che è "storica" in un senso che resta interamente da determinare: perché ciò accada, tuttavia, è necessario cogliere il momento della devitalizzazione. «Uno dei problemi più difficili», scrive Heidegger, «è quello del *punto di passaggio dall'esperienza vissuta del mondo-ambiente alla sua prima oggettivazione*, perché esso può essere risolto solamente comprendendo

<sup>55</sup> 1919b, p. 75 [ed. it. pp. 81-82]. Cfr. *ivi*, pp. 73-74 [ed. it. p. 80].

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 88-89 [ed. it. p. 93].



l'esperienza vissuta dell'ambiente e la sua problematica più nascosta, ed è solo così che si risolve il *problema del teoretico in generale*<sup>57</sup>. A partire dalla presa d'atto dell'insufficienza delle forme filosofiche tradizionali, dominate dalla riduzione della vita ad ambito cosale, diventa possibile formulare il progetto di un sapere che si accosti in modo non oggettivante alle strutture della sfera preteoretica. Non sembra casuale, del resto, che la possibilità di pensare il sapere dell'originario nei termini di una *scienza* cominci a vacillare già nel corso del testo: «Come vi si può costruire una scienza? La scienza è conoscenza; la conoscenza ha oggetti, cose. Essa constata e lo fa oggettivamente. Una scienza delle esperienze vissute dovrebbe dunque oggettivarle, renderle obiettive ossia spogliarle proprio della loro esperienza non oggettiva e del loro carattere di evento»<sup>58</sup>. Progressivamente, l'idea di una scienza dell'origine verrà sostituita da quella di un'ermeneutica dell'effettività: rimane chiaro, comunque, il tentativo di approdare a una forma di sapere che, senza rinunciare alla propria portata razionale e conoscitiva, consenta di rispettare l'ambito della vita nel suo carattere di evento e non ricada nell'oggettivismo della dimensione teoretica, in quella sfera che Heidegger definisce «l'assolutamente privo-di-mondo estraneo-al-mondo; (...) la sfera dove manca il respiro e non si può vivere»<sup>59</sup>. Vedremo in seguito come l'idea di *formale Anzeige* rappresenti la modalità in cui può essere dato un sapere di tale ambito, un sapere che ponga il problema del rinvenimento delle strutture, delle forme, della dimensione originaria e che sia in grado di cogliere la vita nella sua "autopresentazione"<sup>60</sup>.

L'ultima parte del corso affronta una serrata discussione di alcune delle principali questioni poste alla fenomenologia di Husserl da Natorp, che, indirettamente, riguardano il tentativo heideggeriano di comprendere in modo non teoretico una dimensione originaria, linguistica e significativa. Non è possibile, secondo Natorp, sottrarsi al circolo che è inevitabilmente connesso con il progetto di una scienza originaria. Se ogni tipo di riflessione e qualsiasi descrizione sono già teoreticamente compromesse, infatti, sembra destinato al fallimento il progetto di un'articolazione dell'originario che si fondi su un accesso intuitivo alla vita e che sfugga all'oggettivazione. La risposta heideggeriana alle obiezioni di Natorp sembra condurre abbastanza chiaramente verso una forma di riflessione

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 91 [ed. it. p. 95].

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 76 [ed. it. p. 82].

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 112 [ed. it. p. 115].

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, p. 91 [ed. it. p. 95].

ermeneutico-comprendente, che sappia cogliere la storicità e concretezza della vita in sé e per sé. A questo proposito, Heidegger fa riferimento all'idea di una "ritmica" dell'esperienza vissuta e alla necessità di cogliere i motivi originari del mondo ambiente<sup>61</sup>. Nelle ultime pagine del corso l'effettività dell'elemento preteoretico viene descritta nei termini di una "potenzialità vitale" premondana: il momento fondamentale della vita in se stessa – espresso in termini quasi mistici, che riecheggiano le pagine conclusive dell'abilitazione – richiama un elemento di storicità e di temporalità originarie<sup>62</sup>. È significativo, qui, che Heidegger faccia riferimento all'"intuizione ermeneutica" di Husserl come possibilità di un accesso diretto alla dimensione preteoretica, contro l'idea della mediazione totale di Natorp. La filosofia come scienza originaria, afferma Heidegger, deve essere fondata su un'intuizione ermeneutica, che, sola, è in grado di porsi di fronte al qualcosa pre-mondano, espressione della vita effettiva. «L'esperienza vissuta dell'esperienza vissuta (...) è quella comprendente, è l'intuizione ermeneutica, la costituzione fenomenologica originaria del pre- e del ri-correre, dalla quale è escluso ogni porre teoretico-oggettivante, trascendente. (...) La vita è storica, nessuna frammentazione in elementi essenziali, ma connessione»<sup>63</sup>.

Heidegger riprende tali questioni nel corso sull'*Essenza dell'università*, il cui manoscritto è andato perduto e di cui possediamo unicamente la trascrizione di O. Becker. Qui viene introdotto e sviluppato dettagliatamente un concetto di derivazione jaspersiana, quello di *situazione*: l'io storico cui Heidegger ha accennato nel semestre precedente diventa l'io della situazione. La tematizzazione del rapporto tra filosofia, effettività e storicità diventa esplicita: in particolare, il corso mostra come il problema

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 98 [ed. it. p. 102].

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, p. 115 [ed. it. p. 117]: «Esso non significa assoluta interruzione del riferimento vitale, nemmeno una espansione della de-vitalizzazione o una constatazione ferma e fredda di un esperibile. Esso è piuttosto l'indice della più alta potenzialità della vita. Il suo senso è nella stessa vita piena e significa proprio che questa non ha forgiato nessuna caratterizzazione genuina, mondana, ma che, sicuramente motivando, la vive nella vita. Esso è il "non-ancora", cioè ciò che non è ancora traboccato in una vita genuina, esso è l'essenzialmente pre-mondano. Nel significato del qualcosa come dell'esperibile c'è però il momento del "verso", "in direzione di", del muoversi "verso l'interno di un mondo (determinato)" – e questo nella sua intatta "energia vitale"».

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 117 [ed. it. p. 119]. Il riferimento, qui, è a Husserl, al principio dei principi della fenomenologia, espresso nelle *Ideen I*: «Tutto ciò che si dà originariamente nell'"intuizione" [...] è da assumere come si dà. (...) Esso è l'intenzione originaria della vita verace, l'atteggiamento originario dell'esperienza vissuta e della vita come tali, l'assoluta *simpatia della vita*, identica con la stessa esperienza» (*Ivi*, p. 109 [ed. it. p. 112]).

di una *Urwissenschaft* sia risolvibile unicamente nella misura in cui la vita è già da sempre articolata in una serie di nessi del senso. Pur non possedendo la chiarezza di un principio primo da cui ogni cosa deriva, l'origine non va intesa come un che di indicibile: occorre piuttosto affrontare la questione del sapere in grado di esprimerla<sup>64</sup>. Una scienza dell'origine, in altre parole, è possibile perché l'esperienza immediata è articolata linguisticamente: la vita possiede un'unità di fondo, che rende ogni situazione intenzionalmente strutturata in un ambito significativo. Già in questi primi anni, dunque, il problema della scienza preteoretica si configura come una questione "linguistica" e viene pensato nei termini di un'ermeneutica dell'effettività, che consenta di esprimere l'elusiva realtà di un che di originario e precategoriale<sup>65</sup>. Appare chiaramente come la rinuncia al teoretico non implichi, secondo Heidegger, il venir meno di qualsivoglia pretesa di esaustività del sapere: la filosofia non si fonda su un'esperienza irrazionale, ma fa piuttosto riferimento al tentativo di cogliere una connessione preteoretica. La vita come ambito originario risulta da sempre articolata in una serie di nessi e rapporti. Ogni situazione possiede un carattere unitario e compiuto, e non può essere descritta adeguatamente come un processo, ma ha piuttosto da fare con qualcosa che "accade" a un io con cui essa è costitutivamente in rapporto. Heidegger si dirige in tal modo verso una forma di sapere che consenta di rispettare l'ambito della vita nel suo carattere di evento, un sapere che, pur senza rinunciare alla propria portata conoscitiva, non ricada nell'oggettivismo. Una filosofia che prenda coscienza della propria essenziale differenza rispetto alle scienze mira ad articolare l'esperienza fattuale che costituisce la dimensione originaria del vivere.

La situazione comporta una ricchezza di riferimenti che la dimensione teoretica non consente di cogliere e che si manifestano nel carattere di "tendenza" della situazione stessa e nel concetto di "motivazione". In questo senso, la storicità della dimensione originaria si esprime attraverso il riferimento alla corporeità e alla sensibilità. «Il nesso dell'esperienza di vita», scrive Heidegger, «è un collegamento di situazioni che si intrecciano. La caratteristica fondamentale dell'esperienza di vita è data dal necessario riferimento alla corporeità [*Leiblichkeit*]. Ciò ha un significato

<sup>64</sup> «L'origine e il suo ambito hanno per correlato una modalità del tutto originaria del comprendere vivente» (1919-1920, p. 26).

<sup>65</sup> Kisiel sottolinea come il problema dell'accesso alla dimensione preteoretica sia, fin da subito, un problema linguistico ed ermeneutico: «L'esperienza immediata è in se stessa non muta, bensì "significativa", il che significa che essa è già strutturata come un "linguaggio"» (Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 49).

fondamentale. La “sensibilità” [*Sinnlichkeit*] (in Platone e nell’idealismo tedesco) è esperienza di vita [*Lebenserfahrung*]<sup>66</sup>. L’importanza di tali considerazioni appare solo se si considera che esse non preludono unicamente alla compiuta e definitiva formulazione del concetto di *faktische Lebenserfahrung*, ma sembrano anticipare le tematiche legate alla *Befindlichkeit* e l’insistenza sulla finitezza dell’io che è centrale in *Essere e tempo*. Si tratta di una serie di temi che saranno decisivi per comprendere l’interpretazione heideggeriana del cristianesimo. Non è casuale che in *Essere e tempo* Heidegger citi l’agostiniano “Non intratur in veritatem nisi per charitatem” nel paragrafo sulla *Befindlichkeit*, dove viene posta la questione di un’ontologia del sentimento e delle passioni che sfugga alle maglie dell’antropologia tradizionale.

Scheler, sotto l’influenza di Agostino e Pascal, ha orientato la problematica nel senso della determinazione del fondamento delle connessioni tra atti “rappresentativi” e atti “di interesse”. Anche qui, però, restano sempre oscuri i fondamenti ontologico-esistenziali del fenomeno dell’atto in generale. La situazione emotiva non solo apre l’Esserci nel suo esser gettato e nel suo stato-di-assegnazione a quel mondo che gli è già da sempre aperto nel suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale il cui l’Esserci si abbandona al “mondo” e viene “affetto da esso in modo da evadere da se stesso”<sup>67</sup>.

Nell’affrontare la questione della genesi della riflessione, Heidegger sottolinea come il vero problema non consista nel recuperare un atteggiamento naturale nei confronti del mondo, quanto nel mantenere la ricchezza dei riferimenti vitali in esso presenti senza dover rinunciare alla lucidità e al rigore della riflessione.

La modificazione stessa riguarda la vita immediata. Nella corrente della vita uno strato fondamentale: la corporeità con la funzione dello scatenamento di determinati nessi modificazionali: “sensibilità”. Ogni esperienza vissuta è “gravata” da questo strato fondamentale, ma ci sono forme di liberazione e di conversione. Francesco d’Assisi: ogni esperienza di vita naturale viene

<sup>66</sup> 1919d, p. 210 [ed. it. pp. 209-210]. Cfr. *ivi*, pp. 206-207 [ed. it. p. 206].

<sup>67</sup> 1927a, p. 185 [ed. it. p. 178]. Si ricordi inoltre come, nella conferenza del 1924 sul concetto di tempo, Heidegger traduca l’espressione agostiniana “affectio” con *Befindlichkeit* (1924, p. 11 [ed. it. p. 21]). Sulla nozione di *Befindlichkeit* in *Essere e tempo* si veda R. Pocaì, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit, Sein denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1996, pp. 27-89.

rifusa in un nuovo senso e da parte dell'uomo religioso diventa comprensibile solo a partire da quel punto<sup>68</sup>.

È decisivo che Heidegger pensi a una forma di esperienza religiosa come modificazione non teoretica dell'atteggiamento naturale. A differenza di quanto avviene nell'atteggiamento teoretico, in cui la ricchezza dei riferimenti vitali viene annullata e ridotta, si mira non all'eliminazione di ogni movente sensibile, quanto alla possibilità di conferire un senso nuovo alla naturalità.

Emergono in tal modo alcuni motivi fondamentali della successiva riflessione heideggeriana, in particolare la distinzione tra senso di contenuto, senso di riferimento e senso di attuazione. L'impossibilità di ridurre il terzo ai primi due nasce dall'esigenza di esprimere la ricchezza di una situazione che non si riduce ai contenuti coscienti che la riflessione è in grado di percepire. La distinzione tra questi livelli dell'analisi fenomenologica è funzionale al tentativo di riformulare un contesto categoriale che esprima il senso compiuto di una situazione vitale e l'insieme dei suoi riferimenti, senza limitarsi a ordinare obiettivamente una serie di dati tratti da una regione dell'ente. La vita è sempre situata all'interno di una serie di tendenze che la rendono non perfettamente trasparente: per mezzo del concetto di attuazione, Heidegger intende esprimere compiutamente la struttura di una situazione vitale, il ritmo del configurarsi e dell'accadere di quest'ultima. Anche qui, Heidegger descrive la genesi dell'atteggiamento teoretico nei termini di una devitalizzazione dell'ambito dei rapporti concreti entro cui esso nasce. La scomparsa del carattere di situazione comporta il venir meno della essenziale unità e della compiutezza della situazione medesima, che si trasforma nell'essere semplicemente presenti l'uno accanto all'altro di contenuti oggettivi privi di relazioni reciproche. Dal punto di vista temporale, un processo fatto di semplici ora, di istanti che scorrono in maniera lineare. In questo modo, l'io storico svanisce, l'esperienza vissuta è destoricizzata e devitalizzata, della ricchezza dei riferimenti vitali presenti nella situazione resta un semplice essere rivolti a qualcosa. L'atteggiamento teoretico, dirà Heidegger nei corsi successivi, si situa esplicitamente a livello del contenuto, mira all'ordinamento dei dati e perde di vista sia il senso di riferimento, ridotto a un semplice essere-indirizzati-a, sia la concreta attuazione dei contenuti stessi. Ciò che caratterizza la devitalizzazione dell'esperienza vissuta, in definitiva, è la separazione del contenuto dalla sua concreta attuazione.

<sup>68</sup> 1919d, p. 211 [ed. it. p. 210].

Quando una situazione esperienziale si esaurisce, il vissuto perde l'unità di situazione e di esperienza. I contenuti si separano, essi non sono una semplice esperienza vuota, ma vengono comunque estrapolati dall'unità specifica della situazione. (...) Esaurendosi il nesso della situazione, le esperienze vissute conservano la loro ricchezza di contenuti, ma sono presenti solo come dati di fatto [*Sachverhalte*]. In questo modo si determina la sfera della esperibilità estraniante<sup>69</sup>.

Come nella conclusione del corso del semestre precedente, il progetto heideggeriano di una scienza originaria che si accosti in modo non oggettivante alle forme della sfera preteoretica sembra strutturarsi anche qui in senso ermeneutico-comprendente. Heidegger descrive infatti due tipi del teoretico: le scienze dello spirito si distinguono dalle scienze naturali per uno scarso utilizzo di categorie oggettivanti e teoreticamente compromesse. Esse mirano, afferma Heidegger, alla maggior "conservazione" [*Erhaltung*] possibile del carattere di situazione. «Anche lo storico dell'arte ha di fronte a sé i suoi oggetti. Ma essi hanno ancora la patina del passaggio avvenuto attraverso l'io storico. L'opera d'arte è data come opera d'arte, il carattere di esperienza vissuta è conservato»<sup>70</sup>. Le scienze dello spirito rappresentano dunque il modello di un sapere che consenta di salvaguardare il carattere di esperienza vissuta della situazione. «Come si concilia la teoretizzazione con il dispiegamento dell'esperienza vissuta? La fenomenologia intuitiva, induttiva, la scienza filosofica originaria, è scienza del comprendere»<sup>71</sup>.

## . Heidegger, Jaspers e la "filosofia della vita"

La letteratura critica più recente ha giustamente messo in luce come, negli anni precedenti a *Essere e tempo*, Heidegger abbia recuperato, in chiave polemica nei confronti del neokantismo, un certo numero di temi e motivi della cosiddetta *Lebensphilosophie* e del pensiero di Dilthey in particolare. L'accostamento alla filosofia della vita è motivato dal rifiuto di un ideale di filosofia che, agli occhi di Heidegger, appariva eccessivamente compromessa con un ideale teoretico e oggettivante, non in grado di cogliere la storicità e concretezza dell'esistenza. Sottolineando la differenza di principio tra filosofia e scienza, Heidegger esprime appunto l'esigenza di non

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 209 [ed. it. p. 208]. Cfr. *ivi*, pp. 206-207 [ed. it. pp. 206-207].

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 207 [ed. it. p. 207].

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 208 [ed. it. p. 207].

elevare meccanicamente ad assoluto gli schemi concettuali della tradizione e di non imporre alla filosofia un ideale metodico preso a prestito da un'altra disciplina: il metodo fenomenologico richiede piuttosto una modalità di accesso ai fenomeni che sia richiesta dai fenomeni medesimi. Occorre tuttavia evidenziare un altro aspetto della questione, sovente trascurato dagli interpreti, che sta a fondamento delle ripetute prese di distanza di Heidegger rispetto alla *Lebensphilosophie*: rimettere in discussione i rapporti tra scienza e filosofia non vuol dire sottrarre quest'ultima al terreno di una riflessione razionale e approfondita. Heidegger rifiuta chiaramente, in questi anni, l'alternativa tra razionalismo e irrazionalismo, tra una filosofia orientata in senso epistemologico e i toni esistenzialistici della filosofia della vita<sup>72</sup>.

Già nei corsi del *Kriegnotsemester* il fatto di porre la questione della filosofia nei termini di una *scienza originaria* mostra come l'intento speculativo, strettamente filosofico, sia una costante del pensiero heideggeriano di questi anni e indica nel confronto con la scienza il "luogo" idoneo per la determinazione dell'idea di filosofia. Il senso del rapporto di Heidegger con la filosofia della vita si manifesta chiaramente nella recensione alla *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, scritta tra il 1919 e il 1921, ma pubblicata solamente nel 1973, dopo la morte di quest'ultimo<sup>73</sup>. Heidegger sottolinea fin dalle prime pagine l'intento filosofico di Jaspers, che intende pensare la psicologia come un tutto e porre in termini concettualmente rigorosi la questione della vita<sup>74</sup>. Un'interpretazione fenomenologica del

<sup>72</sup> Heidegger sottolinea come la fenomenologia debba respingere la contrapposizione tra razionalismo e irrazionalismo, ma raggiungere un piano più originario, che non sia semplicemente il frutto di una mediazione tra le prime due vie. In particolare, viene decisamente respinto qualsiasi possibile esito mistico o teosofico del discorso filosofico: «La fenomenologia combatte proprio il razionalismo assoluto, il razionalismo in generale in ogni sua configurazione. Essa combatte anche ogni confuso balbettio con "parole originarie", irrazionali, nella filosofia. Essa permette di comprendere in generale la distinzione tra razionalismo e irrazionalismo (...) come un sostanziale malinteso» (1919-1920, p. 20).

<sup>73</sup> La pubblicazione dell'epistolario tra Heidegger e Jaspers consente di ricostruire le tappe di un rapporto filosofico che fu straordinariamente intenso e duraturo (Cfr. 1920-1963). Si veda anche, a questo proposito, K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, München – Zürich: Piper, 1977. Sull'appartenenza di Jaspers alla *Lebensphilosophie* e sulle diverse tendenze presenti all'interno di quest'ultima, si vedano le interessanti considerazioni di J. Barash, che ricostruisce in maniera egregia l'ambiente intellettuale tedesco dell'epoca (J.A. Barash, *Martin Heidegger and the problem of Historical Meaning*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1988, pp. 132-133).

<sup>74</sup> Cfr. 1919-1921, p. 2 [ed. it. p. 432]: «Già la tendenza concreta che tenta di delineare la totalità della psicologia, di guadagnarne l'orizzonte e la regione *principiali*, è da considerarsi "filosofica"».

libro di Jaspers deve essere in grado di stabilire se l'impostazione metodologica dell'opera è adeguata alla direzione e ai motivi fondamentali della problematica: si eviterà in tal modo di criticare le considerazioni di Jaspers a partire da una prospettiva a loro estranea, confrontandole con una «filosofia compiuta», o intendendole dal punto di vista di una «sistematica oggettiva» o di un «ideale fisso di rigore metodico scientifico-filosofico»<sup>75</sup>. Sembra dunque necessario definire l'anticipazione del fenomeno della vita che emerge dall'opera di Jaspers, ed è proprio qui che diventa evidente la distanza che separa Heidegger dalla prospettiva «esistenzialistica» dell'autore. La critica di Heidegger verte in primo luogo sul tentativo di comprendere l'esistenza nei termini di un processo infinito, che accomuna Jaspers e Dilthey: essa, infatti, viene pensata come un tutto unitario che si struttura attraverso un processo antinomico. Anche la distinzione tra la vita dello spirito e quella della materia non esce dalla presupposizione che anticipa la vita nei termini di un processo che si sviluppa in maniera lineare<sup>76</sup>. L'idea guida dell'anticipazione è dunque la vita come totalità: la vita è «presente» e viene posseduta da un atteggiamento che guarda a essa attraverso le lenti del teoretico<sup>77</sup>. L'atteggiamento conoscitivo che corrisponde all'oggetto è un puro osservare: la vita viene intenzionata nel corso di un'esperienza primaria di tipo *estetico*.

Il vero motivo che è alla base di questa anticipazione, e dal quale essa scaturisce, è l'esperienza di fondo che guarda alla totalità della vita in quanto tale come a un'idea. In un senso del tutto formale si può definire questa esperienza come un'"esperienza estetica fondamentale". Ciò significa che l'autentico senso di riferimento dell'esperienza primaria che offre l'oggetto "vita" è un guardare, un protendersi con lo sguardo (*Be-trachten*) su qualcosa<sup>78</sup>.

Non è affatto scontato, tuttavia, che il senso d'essere di ciò che è osservato si lasci afferrare in modo originario proprio attraverso un atteggiamento teoretico-oggettivante: Heidegger intende mettere in discussione la pretesa di Jaspers di raggiungere lo psichico attraverso un'articolazione insufficiente della propria precomprensione. Nella misura in cui si serve di strumenti concettuali presi a prestito dalla tradizione e non sottoposti a critica, la prospettiva di Jaspers difetta di approfondimento

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 3 [ed. it. p. 433].

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 17 [ed. it. p. 446].

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 18 [ed. it. p. 447].

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 23 [ed. it. p. 452].



metodologico e di profondità nell'analisi storica. L'origine della sua posizione filosofica consiste dunque in «un'indiscussa assunzione di sé a partire dalla situazione storico-spirituale»<sup>79</sup>, che contrasta con il senso e gli scopi della ricerca fenomenologica. Jaspers affronta i problemi della psicologia delle visioni del mondo con un atteggiamento preso a prestito dalle scienze positive, inadatto alla specifica impostazione filosofica del suo lavoro<sup>80</sup>.

Ora, nel sottolineare come l'anticipazione dell'essere dell'uomo come “esistenza” possa far pensare a una assimilazione di Jaspers alla filosofia della vita, Heidegger richiama la critica di Rickert alla *Lebensphilosophie*. Una critica che è formulata dal punto di vista di una filosofia come riflessione rigorosa e radicale nell'impostazione dei problemi.

Questa critica deve trovare il nostro consenso ovunque essa esige per principio la necessità di “dare forma” concettuale rigorosa, ovvero ovunque ne avverte la mancanza dal punto di vista di un ideale di conoscenza filosofica formalmente inoppugnabile – riguardo all'accentuazione di una concettualità rigorosa –, ma discutibile quanto all'impostazione concreta della ricerca<sup>81</sup>.

Heidegger chiarisce ulteriormente, da questo punto di vista, i motivi dell'insufficienza dell'impostazione del problema della psicologia in Jaspers, che non sono unicamente comprensibili in relazione all'anticipazione del fenomeno dell'esistenza in termini estetici, ma vertono piuttosto sul metodo di reperimento del “materiale” cui la riflessione filosofica dovrebbe dare forma. La psicologia di Jaspers è basata su ciò che, nella *Postilla* conclusiva della recensione a *La psicologia delle visioni del mondo*, viene designato come “metodo costruttivo-comprendente”: «“costruttivo” è inteso in un senso positivo come formazione di tipi che attinge alla visione comprendente e che è attuata in una costante adeguazione»<sup>82</sup>. Heidegger

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 28 [ed. it. p. 456].

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, p. 15 [ed. it. p. 445]. La critica di Heidegger, ha scritto R. Buchholz, va letta alla luce delle questioni fondamentali del suo pensiero. La domanda sull'anticipazione relativa all'avere-se-stessi rappresenta «una forma preliminare della questione relativa all'essere del *Dasein*. E già nella recensione a Jaspers Heidegger distingue due diversi modi dell'avere-se-stessi»: da una parte una forma di constatazione obiettiva dell'esistenza, dall'altra un'esperienza del sé storica e temporale (R. Buchholz, *Was heißt Intentionalität?*, cit., p. 89).

<sup>81</sup> 1919-1921, p. 13 [ed. it. pp. 442-3]. Sulla critica di Heidegger e di Rickert alla filosofia della vita, si veda M. Großheim, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger, Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn/Berlin: Bouvier Verlag, 1991, p. 10.

<sup>82</sup> 1919-1921, p. 44 [ed. it. p. 471].

si riferisce, qui, a una visione della psicologia in cui l'inserirsi dell'analisi avvenga a livello dei risultati: l'accesso al materiale non è posto in questione come tale, il materiale viene concepito come dato nei suoi elementi primi senza un'appropriazione originaria del medesimo. La filosofia è risultato e non origine, viene in tal modo escluso un qualsiasi rapporto vitale e costitutivo tra la filosofia e i suoi oggetti. Con Jaspers, e per certi aspetti anche con Dilthey, «la *psicologia* ha ripreso dalla scienza della natura perfino il metodo e ha cercato di ricostruire la vita effettiva a partire da elementi ultimi, le sensazioni. (L'odierna psicologia, non da ultimo per effetto della fenomenologia, vede diversamente il suo oggetto)»<sup>83</sup>.

Ancora nel corso del 1923, dal titolo *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Heidegger sottolinea come la fenomenologia garantisca un'impostazione metodologica più originaria, che sembra poter essere riferita anche alle scienze della natura comprese in maniera autentica<sup>84</sup>. La riproposizione di alcune tendenze presenti nella filosofia della vita, e nell'opera di Dilthey in particolare, può allora risultare utile proprio per supplire alle carenze della filosofia dei valori e dell'odierna psicologia dal punto di vista dell'accesso all'oggetto della filosofia<sup>85</sup>. Anche se in maniera non univoca e con mezzi concettuali non idonei sul piano ontologico, Dilthey esprime un'autentica tendenza della filosofia: pur facendo notare come il significato dell'espressione "vita" nelle contemporanee tendenze filosofiche non venga attinto in modo originario e si sovrappongano, in maniera casuale e non approfondita, un concetto biologico e un concetto spirituale di vita, Heidegger ribadisce dunque la necessità di recuperare e radicalizzare dal punto di vista ontologico, dando loro forma concettuale rigorosa, le tendenze positive del pensiero di quest'ultimo<sup>86</sup>. Sebbene critico di un'impostazione della psicologia ancora legata a una metodologia descrittiva che non consente di affrontare la questione da un punto di vista ontologico, Heidegger riconosce come Dilthey abbia visto chiaramente «il significato

<sup>83</sup> 1923, p. 69 [ed. it. p. 72].

<sup>84</sup> Il riferimento di Heidegger va a Brentano. (Cfr. *ibidem*).

<sup>85</sup> D. Thomä ha ricostruito con precisione i diversi momenti del confronto di Heidegger con l'opera di Dilthey (D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, cit., pp. 82-103), che va letto all'insegna dell'emancipazione della "vita" dal "sistema": «La "vita"», scrive Thomä, «scuote il precedente orientamento neokantiano di Heidegger – e da ultimo il suo "ordine teologico"» (*Ivi*, p. 84). In particolare, secondo Thomä, la progressiva presa di distanza di Heidegger dal neokantismo riprodurrebbe il distacco di Dilthey da Kant (*Ivi*, p. 85). Sulla stessa questione, si vedano anche O. Pöggeler *Heidegger in seiner Zeit*, München: Fink Verlag, 1999, pp. 81-115; E. Mazzeola, *Ermeneutica dell'effettività*, cit., pp. 22-24.

<sup>86</sup> Cfr. 1919-1921, pp. 13-14 [ed. it. p. 443].

del singolare e dell'irripetibile nella realtà storica; ha riconosciuto il “suo significato del tutto diverso” nelle scienze dello spirito rispetto alle scienze naturali. In queste ultime esso è solamente un “mezzo”, un punto di passaggio da superare per la generalizzazione analitica; nella storia esso è “*fine*” e scopo»<sup>87</sup>. Le intuizioni di Dilthey, secondo cui lo storico ricerca l'universale delle cose umane nel *particolare*<sup>88</sup>, vanno dunque fondate – Heidegger lo sottolineerà ancora in *Essere e tempo* – dal punto di vista ontologico. Soltanto con Husserl, attraverso la rilettura del concetto di intenzionalità di Brentano, l'impostazione del problema diventa più sicura e idonea per i compiti che devono essere affrontati. Per questo motivo, il tentativo di Heidegger sarà proprio quello di riprendere l'indirizzo metodologico della fenomenologia di Husserl, alla luce delle questioni della storicità e della temporalità della vita già poste da Dilthey<sup>89</sup>.

La problematica è dunque: dove e in che modo c'è l'ambito oggettuale di cui parla la logica? (...) Per quanto riguarda la sfera tematica, nelle “Ricerche logiche” non si cambia nulla ma si è inculcata nella coscienza di allora solo il *problema dell'accesso*. La sfera tematica resta la stessa; diverso è solamente il *come* dell'indagine e della determinazione, della descrizione rispetto a un metodo del costruire- e-argomentare<sup>90</sup>.

<sup>87</sup> 1919c, p. 165 [ed. it. p. 165].

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> «Nulla permette di comprendere meglio il motivo per cui fin dall'inizio la fenomenologia heideggeriana si presenta come una fenomenologia ermeneutica (e non trascendentale)», ha scritto J. Greisch, «che la sua interpretazione del fenomeno della vita. L'ascendente di Wilhelm Dilthey gioca qui un ruolo assolutamente determinante, dal momento che tutto lo sforzo filosofico di Heidegger può essere compreso come un tentativo di dare un senso fenomenologico alla famosa affermazione di Dilthey: *Das Leben legt sich selber aus*, “La vita interpreta se stessa”» (J. Greisch, “La «Tapisserie de la vie»”, cit., p. 133). Anche I.M. Feher, in un bel saggio sul rapporto tra fenomenologia e *Lebensphilosophie*, mette in luce come la ripresa di tematiche della filosofia della vita giochi un ruolo determinante nella rilettura heideggeriana del metodo fenomenologico in chiave ermeneutica: «La trasformazione ermeneutica della fenomenologia rappresenta sotto molteplici, importanti, aspetti la consistente radicalizzazione della problematica esistenzialistica della filosofia della vita, e non solo una sua implicazione» (I.M. Fehér, “Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie”, in Th. Kiesel, J. van Buren (a cura di), *Reading Heidegger from the Start*, cit., p. 88). Sul rapporto tra l'ontologia fondamentale e la filosofia della vita si veda anche D. F. Krell, *Daimon Life, Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992, pp. 78-84.

<sup>90</sup> 1923, pp. 70-71 [ed. it. pp. 73-74].

## . La tendenza deiettiva della vita

Riassumendo quanto detto sopra, il rapporto di Heidegger con la *Lebensphilosophie* è caratterizzato, in primo luogo, da una riappropriazione della tendenza verso l'effettuale che dimostrano i filosofi della vita, e, al tempo stesso, dalla presa di distanza verso la mancanza di un'adeguata riflessione ontologica che ancora viene rimproverata a un autore come Dilthey. Heidegger riconosce che la filosofia, a differenza della scienza, non può pretendere di porre semplicemente l'esistenza come oggetto, in quanto parte della vita che intenziona. Il legame con la dimensione originaria, tuttavia, non può venire inteso in termini psicologistici, come ancora avviene nell'opera di Dilthey: per questo motivo Heidegger progressivamente abbandona l'uso del termine *Erlebnis*, troppo legato all'idea di una pretesa immediatezza vitale. I motivi di quella che potrebbe sembrare una semplice questione terminologica appaiono chiaramente in un passo del corso del 1921-22, laddove Heidegger si sofferma sull'errore insito nelle diverse forme di sottovalutazione del compito di definire la filosofia, errore tipico della filosofia della vita. L'equivoco risiede nel pensare l'esperienza fondamentale in cui la filosofia nasce e si concretizza nei termini di un'esperienza vissuta<sup>91</sup>. Il concetto di *Erlebnis*, che nei corsi del 1919 sembrava determinante per la comprensione dell'essenza della filosofia, passa ora decisamente in secondo piano<sup>92</sup>. La situazione originaria della filosofia non è sempre e comunque presente, né può essere immediatamente riguadagnata: occorre piuttosto riappropriarsi di ciò che Heidegger definisce *Situation des Verstehens*, attraverso la mediazione di un incessante e problematico domandare.

Si è portati a pensare che questa situazione sia un che di sussistente, fisso e stabile, collocato nel tempo e nello spazio (...) Un possesso immerso nella

<sup>91</sup> Cfr. 1921-1922, pp. 35-36 [ed. it. p. 70].

<sup>92</sup> Analogamente, nel 1923, Heidegger prenderà decisamente le distanze da una interpretazione moderna del concetto di uomo, fondata sull'interiorità, in cui a seguito della secolarizzazione è venuto meno il rapporto esclusivo con Dio, costitutivo dell'essere dell'uomo della vecchia tradizione teologica. Ora l'egoità viene pensata piuttosto nei termini di un «atto fondamentale originario» (1923, p. 29 [ed. it. p. 35]), che esprime in quanto tale la coscienza delle norme e dei valori. Qui Heidegger fa notare come l'effettività non vada compresa sulla base dell'esclusivo riferimento alla coscienza e al suo mondo. «Il concetto di effettività: di volta in volta il nostro proprio esserci, nella determinazione "proprio", "appropriazione", "appropriato", non include innanzitutto niente della idea di "io", persona, io-polo, centro dell'atto. Anche il concetto di sé, quando viene utilizzato, non ha un'origine "egotica"!» (*Ibidem*).

problematicità assoluta e con la chiara visione di questa problematicità: questo vuol dire afferrare autenticamente la filosofia. Il terreno stabile (...) sta nell'afferramento della problematicità, vale a dire nella maturazione radicale dell'interrogare. L'"afferramento" è preoccupazione [*Bekümmernung*]: nella concretezza dell'esplicito compito di ricerca, portarsi radicalmente nella decisione. Questa "passione" [*Leidenschaft*] (reale) come unica strada del filosofare si è cessato di conoscerla da tempo<sup>93</sup>.

L'intento di Heidegger è chiaro: occorre spiegare e non liquidare semplicemente come un errore la tendenza alla teoretizzazione che manifesta la filosofia tradizionale. Tale tendenza va giustificata sulla base dell'effettività e compresa come una modalità della vita stessa. Di qui il progressivo emergere, nella riflessione heideggeriana di questi anni, di una serie di analisi relative alla tendenza deiettiva della vita: l'accesso alla dimensione originaria va guadagnato a partire dallo stato di perdita entro cui cade e va sempre di nuovo mantenuto contro il costitutivo rovinio dell'esistenza. Qui gioca un ruolo fondamentale l'eredità cristiana della formazione di Heidegger. L'influenza di tematiche di stampo religioso è manifesta nel tentativo di pensare la filosofia come possibilità di una riappropriazione di sé da parte della vita, possibilità che non è scontata, ma deriva piuttosto da una *Umwendung* dell'atteggiamento abituale nei confronti del mondo e dalla conseguente accettazione della radicale problematicità e storicità dell'esistenza. Preso atto del costitutivo rovinio della vita, Heidegger descrive la filosofia come possibilità di una conversione a una temporalità originaria. È questo il senso della critica alla temporalità della scienza, fatta di un processo scandito da semplici "ora": in termini temporali, infatti, l'inevitabilità dell'apertura del futuro non consiste nel fatto che a ogni "ora" segua inevitabilmente un altro "ora". Solamente attraverso una decisione che, nell'istante, progettando, ritorna sul proprio passato, l'uomo possiede un futuro autentico, che non consiste nella semplice ripetizione di ciò che è trascorso.

Nella prima parte del corso sulla fenomenologia della religione la tendenza deiettiva viene descritta da Heidegger in termini che non sembra azzardato definire "epistemologici", come inclinazione della vita a indirizzarsi al "che cosa", al contenuto dell'esperienza, dimenticando il "come", l'attuazione entro cui l'esperienza accade. L'atteggiamento conoscitivo consueto e più immediato viene indicato nei termini di quel *prender conoscenza* (*Kenntnisnahme*) che Heidegger aveva già discusso nei corsi del

<sup>93</sup> 1921-1922, p. 37 [ed. it. pp. 71-72].

1919. Già allora, lo si è detto, la possibilità della destoricizzazione appariva interna all'esperienza vissuta, che manifestava una tendenza alla devitalizzazione. A questo proposito, Heidegger aveva individuato diversi livelli nella genesi del teoretico<sup>94</sup>: la *Kenntnisnahme*, definita “forma embrionale” del teoretico, rappresentava in certo qual modo il momento iniziale della perdita del carattere originario di un'esperienza e manifestava la tendenza della vita a dimenticare l'attuazione dei contenuti dell'esperienza. Il prender conoscenza

non esce fuori dall'esperienza di vita naturale. La situazione naturale non viene scossa. Nel prendere cognizione non ci sono i dati di fatto come tali ma il “che cosa” nel suo mero esser-così [*das Was in seinem bloßen Sosein da*]. (...) Il prendere-cognizione è caratterizzato dal darsi interamente alla cosa [*Sache*]. Esso si muove inizialmente negli ambiti materiali dell'esperienza naturale<sup>95</sup>.

La descrizione del “prender conoscenza” viene ulteriormente approfondita, l'anno successivo, nel corso su *I Problemi fondamentali della fenomenologia*: Heidegger sottolinea qui l'ambiguità di tale atteggiamento, compreso nei termini di una «modificazione dell'esperienza effettiva»<sup>96</sup>, che, se da un lato sembra ancora in grado di mantenere la ritmica e lo stile dell'esistenza, dall'altro apre la via alla reificazione della concreta esperienza vitale. In queste pagine Heidegger sembra pensare alla *narrazione* come esempio concreto di *Kenntnisnahme*: la modificazione dell'esperienza effettiva che avviene attraverso la rammemorazione che precede il racconto riguarda essenzialmente la posizione che determina il rapporto con l'esperienza stessa. «Pertanto, ciò che viene modificato è l'atteggiamento (*Einstellung*)»<sup>97</sup>. Il “prender conoscenza”, in altre parole, comporta una ripresentazione dell'esperienza vitale, che la comprende all'interno di un tutto temporale e in tal modo la solidifica, le conferisce una struttura che in precedenza essa non possedeva. Tale operazione formativa [*Gestaltgebung*] introduce una connessione di senso che non appartiene ancora all'esperienza: «Nel prender-conoscenza il contesto di esperienza è in via di principio inteso come un tutto relativo (...), senza che ogni sua fase sia in primo luogo esplicitamente presente. Ciò che è esperito (...) è caratterizzato come un tutto sul piano della significatività»<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Cfr. 1919d, p. 211 [ed. it. p. 210].

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 212 [ed. it. p. 211].

<sup>96</sup> 1919-1920, p. 114.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 118.

Nel corso sulla fenomenologia della religione, l'utilizzo della nozione di significatività per indicare il rapporto con il "che cosa" del mondo che si apre a livello della quotidianità diventa più esplicito e insistito. Per il conoscere effettivo le cose non possiedono ancora il carattere di oggetti, ma sono *significative*. «Tutto ciò che appartiene all'*esperienza della vita effettiva* reca il carattere della significatività; (...) In questo modo della significatività, che determina il contenuto dell'esperienza stessa, io esperisco tutte le mie effettive situazioni vitali»<sup>99</sup>. Heidegger riprende qui un concetto, quello di *Selbstgenügsamkeit*, che aveva introdotto nel 1920 e che possiede un'ambivalenza analoga a quella della *Kenntnisnahme*. L'autosoddisfazione rinvia alla storicità della vita, che è immersa in un orizzonte di riferimenti linguistici e significativi: concretamente, la vita vive sempre all'interno di un mondo<sup>100</sup>. Heidegger non mette in luce tuttavia unicamente la condizionatezza dell'esistere, ma intende altresì sottolineare la costitutiva tendenza della vita a rimanere legata al proprio mondo, l'impossibilità di uscire da se medesima e dalla propria storicità se non attraverso un movimento paradossale continuamente rinnovantesi. La vita, afferma Heidegger, «conformemente alla propria struttura non ha bisogno di uscire da se stessa (di volgersi al di fuori di sé), per soddisfare le proprie tendenze genuine. Essa stessa parla sempre e soltanto nel "linguaggio" che le è proprio»<sup>101</sup>. Anche il concetto di autosoddisfazione esprime dunque la tendenza della vita a indirizzarsi unicamente al che cosa, rimanendo sul piano dei contenuti e dimenticando l'attuazione, il come dell'esperire le cose nella ricchezza della situazione entro cui esse diventano accessibili. La vita scivola verso la reificazione: sebbene le cose, per il conoscere effettivo, conservino ancora il carattere di significatività, tale livello conoscitivo rappresenta l'inizio dell'atteggiamento comparativo e commisurante che conduce alla scienza. Dalla indifferenza verso il "Wie" nasce dunque la tendenza all'oggettivazione.

Le analisi di Heidegger si sviluppano sempre entro un duplice registro: da un lato si sottolinea come l'abbandono dell'atteggiamento conoscitivo oggettivante nei confronti del mondo nasca nel contesto della *faktische Lebenserfahrung*. La filosofia va compresa come possibilità dell'effettività, come qualcosa che sorge da tale dimensione e a essa ritorna, nella misura in cui tematizza le strutture e il senso d'attuazione della vita. «L'esperienza della vita effettiva è qualcosa di totalmente peculiare; in essa diventa

<sup>99</sup> 1920-1921, p. 13.

<sup>100</sup> 1919-1920, p. 34.

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 31.

possibile il cammino verso la filosofia, in essa si compie anche la svolta che conduce alla filosofia»<sup>102</sup>. D'altro canto, però, la *faktische Lebenserfahrung* non rappresenta unicamente il punto di partenza della filosofia, ciò che la rende possibile, ma anche ciò che la mette in pericolo. La dimensione che rende possibile il filosofare, sottolinea Heidegger, è ciò che l'ostacola.

L'*esperienza della vita effettiva* nasconde sempre di nuovo una tendenza filosofica, che talora emerge, attraverso la sua indifferenza e autosufficienza. In questa preoccupazione autosufficiente, l'esperienza della vita effettiva scade costantemente nella significatività. Essa tende costantemente all'articolazione che è propria della scienza e infine a una "cultura scientifica". Ma accanto a ciò vi sono nella esperienza della vita effettiva motivi propri di un comportamento puramente filosofico, che possono essere evidenziati soltanto attraverso una peculiare svolta dell'atteggiamento filosofico<sup>103</sup>.

Se la *faktische Lebenserfahrung* va contro la possibilità della filosofia, si chiede Heidegger, dove è possibile trovare i motivi che consentano di invertire la tendenza della vita alla reificazione? Da dove proviene la possibilità di quel mutamento radicale di direzione che è all'origine della filosofia?<sup>104</sup> Sebbene non esplicitamente, la risposta di Heidegger, qui, sembra far riferimento alla storicità della filosofia e della vita stessa. Lo stimolo per uscire dal consueto atteggiamento che l'esistenza assume nei confronti delle cose, infatti, nasce da una riflessione sulla tradizione e sulle tendenze filosofiche del presente.

La genesi dell'idea della distruzione della storia dell'ontologia diventa meglio comprensibile alla luce delle considerazioni relative alla tendenza deiettiva della vita. Di qui deriva, infatti, la necessità che il pensiero filosofico metta in atto una riappropriazione radicale e critica della propria storicità, al fine di evitare di ipostatizzare come assoluto ciò che è tramandato all'interno di un particolare ambito storico. Nel corso del 1920 dal titolo *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, che contiene un'approfondita analisi delle tesi di Dilthey sull'apriori e di quelle di Natorp sul concetto di *Erlebnis*, le considerazioni sulla tendenza alla reificazione della vita vengono estese alla filosofia contemporanea: la rigidità degli schemi ereditati impone una reinterpretazione del senso di concetti ormai caduti nelle maglie di una tradizione le cui fonti di esperienza si sono perse. La necessità di una distruzione che trasformi

<sup>102</sup> 1920-1921, p. 11.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 18.



concetti reificati in concetti “espressivi”, cogliendo il senso delle esperienze da cui essi sono nati, deriva dalla motilità della vita che precipita nell’oggettivazione<sup>105</sup>. La situazione ermeneutica del filosofare va dunque compresa alla luce di una provenienza: sembra impossibile rileggere i motivi e i temi delle principali correnti della filosofia contemporanea senza collocarli sullo sfondo della tradizione da cui emergono. Non a caso nella recensione a Jaspers e poi, più chiaramente, nei corsi sul cristianesimo e su Aristotele, Heidegger affronterà la questione della mediazione linguistica e del corretto accesso alle problematiche filosofiche trasmesse dalla tradizione: «La difficoltà dell’espressione concettuale e gli ostacoli alla comprensione non si fondano nella complessità degli oggetti, che sono in fondo anzi abbastanza semplici, ma nella rigidità del pensiero filosofico tradizionale e nel legame storico di fatto che unisce ogni filosofo – specie quello più eminente – al suo ambiente e alla sua tradizione»<sup>106</sup>. Non si tratta di rifiutare qualsiasi presupposto, ma di guadagnare un’assenza di presupposti che sia autenticamente filosofica, che derivi cioè da una riappropriazione della propria storicità e da un’analisi storicamente orientata sull’effettività. L’idea della decostruzione si fonda dunque sulla necessità di non accettare in maniera ingenua una determinata interpretazione della filosofia trasmessa attraverso la storia<sup>107</sup>.

Il ritorno alle questioni della tradizione rivelerà tuttavia, progressivamente in maniera sempre più chiara, un movimento ulteriore e decisivo del pensiero di Heidegger: già in questi anni emerge l’aspetto positivo del risalimento al passato, che fa di quest’ultimo l’orizzonte di pensabilità delle questioni della filosofia, lo spazio entro cui è possibile l’esercizio della riflessione. Heidegger giunge in tal modo a mettere in evidenza il vincolo che lega il presente alla storia da cui proviene. Non si tratta soltanto di chiarire come ogni storia della filosofia nasca e si costituisca a partire da

<sup>105</sup> 1920, p. 37. L’uso iniziale della parola distruzione, ha scritto J.A. Barash, «segnala un importante punto di svolta nel pensiero del giovane Heidegger. Esso rappresenta l’emergere di seri dubbi sulla tradizione intellettuale tedesca e di una profonda messa in questione delle principali questioni teoretiche contemporanee dell’ambiente accademico tedesco» (J.A. Barash, *Martin Heidegger and the problem of Historical Meaning*, cit., p. 130).

<sup>106</sup> 1921-1922, p. 113 [ed. it. p. 144]

<sup>107</sup> Sulla genesi e lo sviluppo del concetto heideggeriano di distruzione si veda il bel saggio di U. Regina, “Noi eredi dei cristiani e dei greci. *Destruction* e *Faktizität* nel cammino di Heidegger”, in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, cit., p. 205: «A partire dal corso universitario del semestre invernale del 1919/20, l’esperienza dell’originario viene ricercata da Heidegger non solo a livello strutturale, nel *Wellen* intrinseco a ogni generica “effettività”, ma in quel vivere effettivo in cui egli si trova *effettivamente* coinvolto: nella *tradizione occidentale*».

una problematica filosofica vivente; come ogni passato si apra sulla base di uno sguardo che parte dal presente e un ideale scientifico-oggettivante sia insufficiente da un punto di vista metodologico; non è più sufficiente, ora, dar voce a un'esigenza critica nel rapportarsi al passato, che eviti l'ingenua ipostatizzazione dell'immediatezza e la confusione tra "essere" e "oggi" – un pericolo cui una filosofia compromessa con un ideale oggettivante non consente di sfuggire. Per la filosofia occorre invece prendere atto di un più complesso rapporto che la lega alla dimensione della storicità: è necessario mostrare come il sapere filosofico contenga, come momento costitutivo del proprio sviluppo, l'analisi della propria storia, l'afferramento dell'ambito di possibilità che gli appartiene.

### . L'indicazione formale

Allo scopo di chiarire in che senso la filosofia intrattenga un rapporto peculiare con la dimensione della storicità – una proprietà che sembra condividere con la religione – occorre giungere a una comprensione di principio della storicità, che vada al di là degli schemi attraverso cui tale problema è stato pensato nella tradizione. A questo scopo è necessario mettere in discussione la tradizionale suddivisione disciplinare della filosofia. Heidegger critica il tentativo di delimitare un settore dell'essente – la regione di ciò che esiste nel tempo e per questo motivo è "storico" – e renderlo oggetto di una scienza singola o di un ambito specialistico della ricerca filosofica stessa<sup>108</sup>. Al fondo della suddivisione della filosofia in ambiti specialistici, sostiene Heidegger, sembra celarsi un'anticipazione del fenomeno della storia che è condizionata da un presupposto di tipo teoretico, in cui ciò che è storico è concepito come una realtà semplicemente presente. «Storico significa qui: divenire, sorgere, scorrere nel tempo; una caratterizzazione che spetta a una realtà (...) L'oggetto è storico; esso ha la *qualità* di scorrere nel tempo, di mutare»<sup>109</sup>. Le principali tendenze filosofiche del presente non sono in grado di andare oltre questa presupposizione e di metterla in discussione, giungendo a una comprensione davvero originaria del fenomeno della storicità<sup>110</sup>. Il modo in cui la filosofia si rapporta alla storia sembra condizionato da una modalità di pensiero teoretico-scientifica che non si distacca dagli schemi concettuali

<sup>108</sup> Cfr. 1920-1921, p. 34.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>110</sup> Cfr. *ibidem*.

della quotidianità. Nella cultura contemporanea, osserva Heidegger, ciò che è storico viene inteso in maniera duplice, ora come elemento che stimola e incita, ora come fattore che impedisce e ostacola. E tuttavia, ciò che domina la diverse vie attraverso cui la filosofia contemporanea si accosta alla realtà storica è il motivo della ricerca di stabilità. Heidegger riconduce l'attitudine cognitiva della filosofia della storia nei confronti del divenire, che elimina l'elemento di insicurezza che a quest'ultimo appartiene in modo originario, alla ineliminabile tendenza della vita effettiva a ricercare protezione contro l'inquietudine che caratterizza ciò che è storico. «Ciò che diviene inquieto, la realtà della vita, l'esistenza umana nella sua preoccupazione per la propria sicurezza», scrive Heidegger, «non viene considerato in se stesso, ma come oggetto osservato e collocato nella realtà storica oggettiva. Non si dà una risposta alla preoccupazione, ma anch'essa viene oggettivata»<sup>111</sup>.

Per ripensare il problema dell'accesso alla realtà storica occorre invece partire dalla vita considerata nella sua motilità originaria: a tal fine, il corso sulla fenomenologia della religione sviluppa una riflessione metodologica che mira a elaborare gli strumenti adatti a mettere in discussione il modo in cui, tradizionalmente, la filosofia ha pensato l'essere della vita. In particolare, il corso contiene un'estesa analisi della nozione di "indicazione formale", strumento indispensabile del tentativo heideggeriano di ripensare la storicità dell'esserci e di giungere a un sapere non oggettivante

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 51. La prima posizione filosofica che Heidegger prende in considerazione – genericamente definita "via platonica" – nega qualsiasi autonomia all'ambito del divenire, che viene spiegato in riferimento a un mondo di idee trascendenti: da cui la questione, risolta in modi differenti, della connessione tra mondo delle idee e mondo sensibile. Nel platonismo contemporaneo, suggerisce Heidegger, la supremazia del teoretico, che permette di attingere la trascendenza delle idee, stabilisce il primato del logico sui restanti ambiti della vita (cfr. *ivi*, p. 39) A un esito non dissimile sembra andare incontro una prospettiva scettica come quella di Spengler, che rappresenta una diversa modalità d'accesso alla dimensione storica: la polemica antiplatonica, qui, è destinata a risolversi in una completa sottomissione alla realtà della storia. Pur contrapponendosi alla tendenza assolutistica della prospettiva platonica, che riduce la storia a qualcosa di secondario, la via scettica sembra destinata a non uscire dall'orizzonte categoriale su cui si fonda il platonismo. Mentre, nel primo caso, «ciò che è temporale (...) perde (...) per me la sua inquietudine, dal momento che lo conosco come un configurarsi del sovratemporale» (cfr. *ivi*, p. 46), nel secondo ci si rimette in modo acritico all'intrascendibilità del divenire. Le modalità di assicurazione contro l'inquietudine rimangono in certo qual modo invariate, sebbene Spengler voglia superare la condizionatezza del sapere storico ponendo in primo piano il presente, che fa la storia e la comprende, all'interno di un processo che viene assolutizzato. Anche Dilthey e l'intera *Lebensphilosophie*, del resto, non riescono ad andare al di là di una mediazione tra le prime due vie, che rimane all'interno dell'orizzonte categoriale che le accomuna (cfr. *ivi*, p. 38).

dell'ambito originario. «L'impiego metodico di un senso che diviene la guida dell'esplicazione fenomenologica», scrive Heidegger, «lo definiamo "indicazione formale"»<sup>112</sup>. In questo caso, la *formale Anzeige* consente di sospendere la validità del significato tradizionale del concetto di storia, al tempo stesso "indicando" un senso ulteriore di tale concetto, che esca dalle maglie ristrette di un'attitudine teoretica e obiettivante. Per quanto l'indicazione formale prefiguri la direzione dell'analisi e abbia la pretesa di guidarla, essa non pregiudica alcunché dal punto di vista del contenuto del fenomeno in questione. Tale nozione consente piuttosto di sfuggire al pericolo dell'oggettivazione – evitando di sovrapporre un punto di vista determinato, derivante da una specifica regione oggettuale, all'insieme dei fenomeni osservati – e introduce l'utilizzo metodologicamente controllato di un senso che nasce dalla concretezza del fenomeno analizzato e che diventa il filo conduttore dell'esplicazione fenomenologica<sup>113</sup>.

La caratteristica dell'universalità, sostiene Heidegger, si è da sempre applicata agli oggetti del sapere filosofico. Una volta suddiviso l'ente in determinati ambiti, che fanno capo a differenti scienze, l'essere, oggetto della filosofia, possiede una maggiore universalità da un punto di vista ontologico: il concetto ordinario di storia come una serie di eventi che si svolgono "nel" tempo, sebbene universale, non sembra tuttavia originario<sup>114</sup>. Per questo motivo, in rapporto alla questione dell'universalità dell'oggetto della filosofia, Heidegger intraprende una serrata discussione dei concetti husserliani di *generalizzazione* e di *formalizzazione*, due differenti modalità di accesso all'universale. La generalizzazione, mostra Heidegger, consiste in un metodo di risalimento all'universale che procede per genere e specie e, in quanto tale, rimane legato a un determinato ambito contenutistico e materiale. «La generalizzazione significa *universalizzazione secondo il genere*. Per esempio, rosso è un colore, il colore è una qualità sensibile»<sup>115</sup>. Essa consente di ordinare una serie di particolari all'interno di un contesto materiale che a sua volta può essere collocato entro un contesto di ordine più universale. I gradi della generalizzazione sono

<sup>112</sup> *Ivi*, p. 65. Th. Kiesel ha messo in luce con chiarezza l'importanza della nozione di indicazione formale per lo sviluppo del pensiero heideggeriano, una nozione che costituisce, secondo Kiesel, «il cuore e l'anima del primo Heidegger» (Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 172). Dello stesso autore si veda anche Th. Kiesel, *Die Formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskizzen an der Wandtafel*, in M. Happel, *Heidegger – Neu gelesen*, cit., pp. 22-40.

<sup>113</sup> Cfr. 1920-1921, p. 65.

<sup>114</sup> Cfr. *ivi*, p. 56.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 58.

stabiliti da un punto di vista oggettivo: in tal modo, la direzione dell'ordinare è determinata fin dall'inizio dalla materialità della regione entro cui esso si colloca<sup>116</sup>. La formalizzazione indica invece una progressione di ordine differente, come quella che conduce dalla qualità sensibile all'essenza, oppure all'oggetto in generale<sup>117</sup>. A qualsiasi livello del processo di generalizzazione è possibile indicare, attraverso la formalizzazione, che un determinato qualcosa è un oggetto. In tal modo, la formalizzazione non è legata al *Gehaltsinn*, al contenuto fattuale di un oggetto di cui si predica una determinata qualità, su cui non ha nulla da dire: essa riguarda piuttosto il *Bezugsinn*, il senso di riferimento<sup>118</sup>. Proprio nella misura in cui si riferisce alla relazione che lega il soggetto e l'oggetto intenzionato, essa non impone alcun contenuto particolare. La formalizzazione non è legata al "che cosa" di un oggetto che deve essere determinato all'interno di una regione dell'ente, fa bensì riferimento al "come" dell'atteggiamento relazionale, al fatto *che* un oggetto sia dato. La sua determinazione riguarda per l'appunto tale *che*: l'oggetto è colto nella modalità del suo riferimento alla coscienza, come ciò "verso cui" l'attitudine cognitiva si attualizza.

Tuttavia Heidegger si propone di andare oltre la distinzione di Husserl tra formalizzazione e generalizzazione: per poter sostenere che un qualsiasi dato è un oggetto, occorre prescindere dal suo esser-dato e attualizzare la relazione che si instaura nei suoi confronti. Da questo punto di vista deve essere messo in discussione lo stesso senso di riferimento, che, prosegue Heidegger, va considerato nella sua attuazione e va contestualizzato dal punto di vista del *Vollzugsinn*, senza dare per scontato che coincida con il teoretico: quest'ultimo in altre parole, deve venir circoscritto come un possibile senso di riferimento tra altri. Il metodo fenomenologico oltrepassa, dunque, la distinzione tra senso di contenuto e senso di riferimento, cui corrisponde quella tra generalizzazione e formalizzazione, collocandosi sul piano della concreta attuazione entro cui i riferimenti accadono. Di qui la distinzione di tre livelli dell'analisi fenomenologica: «Ogni esperienza – sia come esperire sia come esperito – può essere "considerata come fenomeno", cioè ci si può interrogare: 1) sul "che cosa" originario, che in esso viene esperito (*contenuto*) 2) sul "come" originario in cui esso viene esperito (*riferimento*) 3) sul "come" originario nel quale viene attuato il senso di riferimento (*attuazione*)»<sup>119</sup>. La genesi del

<sup>116</sup> Cfr. *ivi*, p. 60.

<sup>117</sup> Cfr. *ibidem*: «Il passaggio da "rosso" a "colore" e da "colore" a "qualità sensibile" è *generalizzazione* – quello da "qualità sensibile" ad "essenza" è *formalizzazione*».

<sup>118</sup> Cfr. *ivi*, p. 59.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 63.

teoretico è spiegabile unicamente dal punto di vista, più originario, del senso di attuazione<sup>120</sup>. La molteplicità dei sensi di riferimento nei confronti del reale, indifferenti in via di principio verso il contenuto materiale degli oggetti, va compresa in senso formale. Nella misura in cui ogni fenomeno può essere analizzato dal punto di vista del senso di contenuto, oppure dal punto di vista del modo in cui tale contenuto è esperito o, ancora, a partire dal “Wie” dell’attualizzazione di tale riferimento, l’analisi fenomenologica utilizza l’indicazione formale per comprendere il senso di riferimento sulla base del senso di attuazione.

La *formale Anzeige* non ha nulla da fare con la generalità del teoretico e rappresenta il tentativo heideggeriano di spingersi oltre le analisi husserliane: «Il significato di “formale” nella “indicazione formale”», sostiene Heidegger, «è *più originario*»<sup>121</sup>. L’indicazione formale rappresenta un “avvertimento”, interamente negativo, che impedisce l’ipostatizzazione di un determinato senso di riferimento tra altri. Per questo motivo essa si distingue sia dalla formalizzazione sia dalla generalizzazione, entrambe oggettivanti e ordinarie – la prima in modo diretto, la seconda in modo diretto<sup>122</sup>: mentre la formalizzazione, nel suo sforzo di non imporre al fenomeno un contenuto specifico, si indirizza al senso di riferimento e tralascia l’attuazione, con il risultato di imporre un determinato riferimento e di non essere neutrale dal punto di vista del contesto entro cui esso si attua, ciò non avviene per l’analisi “indicativo-formale”. «Ci si deve guardare dal presupporre che il suo senso di riferimento sia originariamente quello teoretico. Il riferimento e l’attuazione del fenomeno non vengono determinati in anticipo, ma vengono tenuti in sospeso»<sup>123</sup>. In

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, p. 59.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

<sup>122</sup> O. Pöggeler ha messo in luce come il tentativo heideggeriano di trasformare la fenomenologia husserliana in una fenomenologia ermeneutica sia avvenuto attraverso la nozione di indicazione formale. Nell’orizzonte aperto dalla connessione di effettività e storicità, Heidegger ha ripensato, secondo Pöggeler, la nozione di “attimo”: la filosofia, che si tradizionalmente si è occupata di ciò che è universale, diventa in grado di accostarsi all’attimo unico e irripetibile in cui la temporalità si costituisce in modo formale-indicativo: «Ciò che è indicato formalmente è, in primo luogo, la regione a cui qualcosa appartiene: non si può considerare un essere umano alla stregua di una cosa [*Ding*] (...). Questo significa, in secondo luogo, che ciò che viene indicato non ha bisogno di offrirsi in un’evidenza di tipo teoretico; l’indicazione formale si riferisce piuttosto a una decisione (per esempio una decisione di fede) che rimane al di là del pensiero» (O. Pöggeler, “Destruction and Moment”, in Th. Kiesel, J. Van Buren, *Reading Heidegger from the Start*, cit., p. 140; ora in O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, cit., pp. 61-80).

<sup>123</sup> 1920-1921, p. 64.

questo modo, attraverso il concetto di *formale Anzeige* e la distinzione tra *Gehalt*, *Bezug* e *Vollzug*, Heidegger rilegge il metodo fenomenologico husserliano in chiave storico-ermeneutica: se intesa in senso formale, la fenomenologia si configura come una «osservazione originaria del formale stesso e una esplicazione del senso di riferimento all'interno della sua attuazione»<sup>124</sup>.

Allo scopo di sospendere la validità delle interpretazioni oggettivanti della realtà storica e di riportarsi all'inquietudine della vita nella sua storicità, occorre distruggere l'intero sistema di categorie su cui la filosofia tradizionale ha costruito le proprie condizioni di possibilità<sup>125</sup>. La peculiarità dell'elemento storico, sottolinea Heidegger, non va compresa a partire dalla certezza della coscienza storica, ma rinvia alla motilità della *Bekümmernung*<sup>126</sup>. La filosofia si è dimostrata incapace di riconoscere in modo adeguato l'insicurezza originaria della vita, ridotta a un accadere collocato all'interno di un processo storico-obiettivo<sup>127</sup>. Progressivamente viene in luce il momento costruttivo e ontologico dell'analisi heideggeriana: attraverso la discussione critica degli strumenti metodologici messi a punto dalla filosofia del passato, Heidegger mira a un'esplicazione del concreto esserci dell'uomo e intende definire le "strutture" dell'effettività, le forme della dimensione originaria preteoretica. Si tratta di sviluppare un'analisi categoriale della vita e di cogliere quella «autopresentazione» dell'ambientalità di cui Heidegger parlava già nei corsi del *Kriegnotsemester*. Il metodo fenomenologico, attraverso la particolare curvatura ermeneutica che Heidegger gli impone, consente in tal modo l'esplicazione dell'interezza di senso di un fenomeno e mira a determinare il *logos* del fenomeno stesso, *logos* inteso come "verbum internum", non come logicizzazione<sup>128</sup>: la fenomenologia heideggeriana rivolge lo sguardo verso l'attuazione, verso il "come" della vita nelle sue differenti modalità.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 62. G. Imdahl ha evidenziato con chiarezza il radicamento dell'"ermeneutica indicativo formale" nel contesto della riflessione friburghese di Heidegger: «Sebbene Heidegger nei corsi del *Kriegnotsemester* non parli ancora di indicazione formale, si trova già qui un chiaro rinvio a tale principio: l'"intuizione ermeneutica" consiste in uno sviluppo fenomenologico di *ripresa* (*Rückgriff*) e *anticipazione* (*Vorgriff*). Della vita in e per se stessa (...) non si ottiene alcun concetto pieno; ci si può avvicinare ad essa unicamente attraverso la ripresa delle sue motivazioni e l'anticipazione delle sue tendenze». (G. Imdahl, *Das Leben verstehen*, cit., p. 143). Sulla formazione del metodo fenomenologico ermeneutico di Heidegger, si veda C. Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993.

<sup>125</sup> Cfr. 1920-1921, p. 54.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>128</sup> Cfr. *ivi*, p. 63.

## . Ontologia. Ermeneutica dell'effettività

Già nella recensione a Jaspers emergeva chiaramente la necessità di un'appropriazione positiva e non esclusivamente critica del fenomeno della storia. Una volta posta la questione dell'adeguatezza dell'anticipazione jaspersiana, Heidegger sembrava far notare come il problema dell'esistenza imponesse una riproposizione della questione ontologica, relativa all'essere in generale.

“Esistenza” è un essere determinato di qualcosa. Se la si vuol caratterizzare come regione (...) essa può essere concepita come un determinato modo dell'essere, come un determinato senso dell'“è”, che essenzialmente “è” il senso dell'(io) “sono”, che non si possiede genuinamente nell'intenzione teoretica, ma nell'attuazione del “sono”, un modo d'essere dell'essere dell'“io”<sup>129</sup>.

Il riferimento alla storicità dell'esserci volge l'analisi in direzione di una diversa e più originaria forma di temporalità. Si capisce in tal modo come il termine *Faktizität*, che compare per la prima volta nei corsi del 1920, venga declinato da Heidegger in un senso diverso rispetto alle origini neokantiane e richiami ora il motivo dell'originaria inquietudine e insicurezza della vita in cerca di se stessa. L'esperienza della vita effettiva rappresenta un fenomeno storico, che non si mostra come il correlato di un'osservazione obiettiva, ma rinvia piuttosto alla cura dell'io nei confronti di se stesso, a quella preoccupazione che rappresenta il nucleo delle considerazioni heideggeriane di questi anni e che va compresa in termini temporali. L'attuazione di tale esperienza di sé autenticamente storica non è qualcosa che nasca e si compia in un momento felice o privilegiato, ma va continuamente rinnovata nella cura: Heidegger recupera un concetto, quello di *coscienza*, carico di implicazioni etico-religiose, che viene riletto in chiave ontologica. «“Coscienza”, qui intesa come attuazione della coscienza, non come un avere occasionalmente coscienza – *conscientia* – è nel suo senso fondamentale, la modalità storicamente caratterizzata dell'autoesperirsi»<sup>130</sup>. L'introduzione del concetto di coscienza in quest'accezione, sostiene Heidegger, non intende ampliare oltre misura il concetto di storicità, ma ricondurlo piuttosto a un fondamento sulla base del quale diventa possibile intendere il conoscere storico-oggettivo. L'articolazione

<sup>129</sup> 1919-1921, p. 29 [ed. it. p. 457]. Cfr. H. Schmitz, *Husserl und Heidegger*, Bonn-Berlin: Bouvier Verlag, 1996, p. 173.

<sup>130</sup> 1919-1921, p. 33 [ed. it. p. 461].



della storicità dell'io sembra richiedere in tal modo una esplicazione fenomenologica delle strutture di senso della storia entro cui l'io si è costituito. L'attuazione non è pura virtualità premondana, ma una dimensione di cui è possibile produrre un'esplicazione categoriale.

È soltanto nella *Vorlesung* del semestre invernale 1921-22 e nel corso del 1923, l'ultimo del primo periodo friburghese, che Heidegger formula compiutamente il progetto di un'ermeneutica dell'effettività e tematizza la questione ontologica. Qui l'effettività rinvia alla storia e alla tradizione, comprese sulla base di una temporalità originaria e non oggettiva. La questione fenomenologica delle strutture della vita effettiva non può essere affrontata e risolta che a partire dalla concreta attuazione e dalla storicità di tali strutture. «La filosofia», sostiene Heidegger, «è conoscenza storica (vale a dire comprendente in forma storico-attuale) della vita fattizia» ed è situata «originariamente in una preappropriazione della fatticità»<sup>131</sup>.

Per meglio chiarire il senso del discorso di Heidegger, è utile seguire il procedere della sua argomentazione. La filosofia come comportamento conoscitivo va compresa a partire dalla situazione entro cui esso primariamente ha luogo. Se si vuole raggiungere la situazione d'attuazione del sapere filosofico, prosegue Heidegger, si incontra l'università come contesto vitale effettivo della filosofia<sup>132</sup>. Non si intende, con ciò, avvallare una presunta identificazione di filosofia e filosofia universitaria, sebbene esista il pericolo di ipostatizzare come universale una situazione storicamente determinata. Heidegger mira piuttosto a una radicale appropriazione del contesto vitale entro cui l'esserci è gettato: il suo intento non è dunque quello di elevare a modello una situazione contingente, quanto quello di cogliere l'ambito di possibilità entro cui l'esserci è collocato nelle sue potenzialità conoscitive<sup>133</sup>. La situazione non può più essere concepita come un che di semplicemente presente, immobile, e che possiede un senso d'essere definito univocamente. La possibilità di portarsi nella situazione, piuttosto, implica un recupero dell'effettività che avviene attraverso l'eliminazione dei velamenti che la tramandano e al tempo stesso rendono problematico accedervi<sup>134</sup>. Il discorso sull'università come contesto effettivo del filosofare rimanda in tal modo al problema più generale del senso della storicità e del corretto rapporto nei confronti della tradizione. Per comprendere che cos'è l'università, infatti, non sembra possibile ricorrere al

<sup>131</sup> 1921-1922, p. 2 [ed. it. p. 38].

<sup>132</sup> Cfr. *ivi*, p. 63 [ed. it. p. 96].

<sup>133</sup> Cfr. *ivi*, p. 69 [ed. it. p. 101].

<sup>134</sup> Cfr. *ivi*, p. 72 [ed. it. p. 104].

passato inteso in senso storico-obiettivo, ma occorre affrontare il problema dell'effettività.

Ci interroghiamo sull'università in quanto contesto vitale che a sua volta è all'interno della nostra stessa vita storico-fattizia. Non si tratta dunque in linea primaria di esporre una condizione obiettiva e contingente dell'università di oggi, ma di portare all'evidenziamento comprendente il suo specifico senso d'esserci, che vive e agisce forse in modo del tutto nascosto, inibito e occulto. E questo stesso senso non è qualcosa di sovratemporale, ma è, come vedremo, temporale e storico in senso radicale, e proprio perché lo è può e deve essere afferrato<sup>135</sup>.

Per risolvere il problema della definizione della filosofia, dunque, è preliminare la domanda sulla vita effettiva e sul rapporto con la storicità che costituisce il "senso d'essere" (*Daseinssinn*) dell'università e della tradizione medesima. Comprendendo tale senso d'essere non come sovratemporale, ma come temporale e storico in un senso radicale, è possibile giungere a una "intuizione" (*Anschauung*) del problema della storicità. Il compito della ricerca filosofica consiste in un'analisi categoriale della vita, che mostra la storicità delle strutture di quest'ultima e si attua per mezzo di un'operazione di distruzione della tradizione. In questo modo, la filosofia si fonda su un ripensamento della storia entro cui è collocata: Heidegger esprime chiaramente l'idea che la filosofia sia un "modo fondamentale" (*Grundwie*) dell'effettività, parte di una vita che riprende dalla caduta e dalla decadenza. Il concetto filosofico non è un puro fantasma, avulso dalla concretezza dell'esistenza, ma consiste in una *Wiederholung*, in una ripetizione della vita stessa, secondo un'espressione di Rickert.

Ripetizione: tutto dipende dal senso di questa parola. La filosofia è un modo fondamentale della vita stessa, sicché essa propriamente ri-pete sempre la vita, nel senso che la ri-prende (*Zurücknehmen*) dalla decadenza – la quale ri-presa, come ricerca radicale, è essa stessa vita. Per Rickert il conoscere era quello che per lui è il concetto, e cioè un puro fantasma<sup>136</sup>.

Il senso del discorso di Heidegger, al di là delle frequenti oscurità terminologiche, sembra chiarirsi: la filosofia è una possibilità che nasce da un elemento di cui si sforza di definire le modalità di attuazione. A questo

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 78 [ed. it. p. 109]. Cfr. *ivi*, p. 76 [ed. it. pp. 107-108].

<sup>136</sup> *Ivi*, pp. 80-81 [ed. it. p. 114].

proposito è decisivo che Heidegger sottolinei il significato *ermeneutico* dell'analisi categoriale della vita<sup>137</sup>. Le categorie che la filosofia utilizza sono interpretative, nella misura in cui si riferiscono a un fenomeno che è storico per essenza, e non definiscono l'eternità di strutture atemporali<sup>138</sup>: sono, in altre parole, un modo della vita di pervenire a se stessa, non un'imposizione a essa estranea. La riflessione filosofica, in tal modo, è adeguata all'essere della vita medesima, è qualcosa che è in vita nella vita stessa.

L'interpretazione fenomenologica sarà ricavata dalla fatticità stessa della vita. Essa è qualcosa che la vita stessa è e mediante cui essa è, nella sua identità più autentica; non qualcosa che le venga imposto per capriccio e al solo scopo di guadagnare una nuova sfera conoscitiva. Questa costrizione non è l'illecita imposizione della violenza e dell'arbitrio di un sistema, di una tipizzazione o di un qualsiasi altro ordine estraneo e privo di radici, ma è un'esigenza della stessa vita fattizia “nella povertà stessa” (motivo e tendenza al decadimento) ed è ciò che propriamente la costituisce<sup>139</sup>.

Da qui derivano due importanti conseguenze: in primo luogo la necessità di una decostruzione fenomenologica della tradizione, come parte costitutiva della esplicazione categoriale della vita. Filosofia e decostruzione si identificano progressivamente nella misura in cui le categorie sono parte di una tradizione che ne tramanda il significato, ma al tempo stesso contribuisce a gettare nell'oblio le fonti. Lo stesso concetto di vita, afferma Heidegger, è storico, nel senso che è caduto all'interno di una ben precisa e determinata conformazione della vita medesima, quella dei Greci. La difficoltà di ricercare un senso rigoroso e di principio del termine “vita” risiede nella non riducibilità della dimensione originaria

<sup>137</sup> I.M. Fehér mette in luce il senso ermeneutico della trasformazione heideggeriana del metodo fenomenologico in ontologia fondamentale e sottolinea come la rilettura ermeneutica della fenomenologia sia già evidente nella recensione a Jaspers. In particolare, Fehér insiste sull'identità di ontologia ed ermeneutica, che nasce dalla critica heideggeriana al teoretico e dalla necessità di un accesso alla vita condotto su basi diverse rispetto a quelle tradizionali. Nel progetto heideggeriano di un'ermeneutica dell'effettività, chiarisce Fehér, il termine *Faktizität* sostituisce il concetto di vita che la *Lebensphilosophie* utilizza in maniera ancora vaga e indeterminata. La vita, in questa prospettiva, è *Bekümmern*, continuo sforzo di autochiarificazione e autocomprensione, e non conoscenza oggettivante (Cfr. I.M. Fehér, “Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie”, cit., p. 82).

<sup>138</sup> Cfr. 1921-1922, pp. 86-87 [ed. it. p. 119]: «La categoria è interpretativa – e precisamente della vita fattizia – ed è interpretativa solo se appropriata nella preoccupazione esistenziale».

<sup>139</sup> *Ivi*, p. 87 [ed. it. p. 120]. Cfr. *ivi*, p. 88 [ed. it. p. 120].

all'ambito logico-teoretico, che rappresenta solo una delle possibili direzioni dell'esplicazione di un termine che possiede una plurivocità (*Vieldeutigkeit*) di senso<sup>140</sup>. In secondo luogo, soprattutto, emerge la vocazione ontologica della filosofia e la connessione del problema antropologico con la riproposizione della domanda sull'essere. I confini della filosofia non sono situati all'interno dello spazio di competenza delle scienze positive, né rinviano a una regione dell'ente determinata: che la ricerca filosofica non possieda un contesto definito nel senso della regionalità degli ambiti oggettuali delle scienze è significativamente messo in rapporto, qui, con la sua specifica connotazione ontologica. La filosofia, prosegue Heidegger, è «scienza fondamentale»<sup>141</sup>: essa mira a un che di supremo e di universale, il suo obiettivo è la conoscenza della vita nel suo carattere di principio. Il suo oggetto è

l'essente, considerato nella sua determinazione ultima, non in riferimento a un qualche altro essente, ma per se stesso e in quanto tale – tale perciò che, su questa base, lo si può eventualmente cogliere come essente “in riferimento a”, ma in ogni caso non come qualcosa che “emerge” da un accostamento che lo inquadri in un ordine più ampio. E qual è per un tale essente in sé l'elemento di principio? (...) L'essere o più precisamente – in relazione al modo in cui questo essere può essere colto – il senso d'essere. (...) L'essere non è la sfera che abbraccia in sé ogni e ciascun essente, la “regione suprema”<sup>142</sup>.

La specifica curvatura ermeneutica e ontologica cui Heidegger sottopone il metodo fenomenologico si mostra in maniera definitiva nel corso del 1923 dal titolo *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*. Fin dalle pagine introduttive, Heidegger ha cura di distinguere due sensi di “ontologia”: accanto a una definizione del termine “indicativo formale”, che non introduce alcun contenuto positivo, al di là della semplice domanda sull'essere, occorre menzionare l'origine della tradizione della riflessione ontologica.

Qui i termini “ontologia”, “ontologico” (...) significano: un interrogare e un qualificare diretto all'essere in quanto tale; quale essere e come, resta del tutto indeterminato. Ricollegandosi allo *on* greco, ontologia significa allo

<sup>140</sup> Cfr. *ivi*, p. 83 [ed. it. p. 116].

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 57 [ed. it. p. 90].

<sup>142</sup> *Ivi*, p. 58 ed. it. pp. 90-91]. Cfr. *ivi*, p. 114 [ed. it. p. 145]: «L'essere della vita come sua “faticità”».

stesso tempo la trattazione epigonica di questioni tradizionali sull'essere che si è sviluppata sul terreno della filosofia classica greca<sup>143</sup>.

È questo l'orizzonte di senso a partire dal quale è possibile comprendere la critica di Heidegger all'ontologia moderna, che in certo qual modo riassume i temi principali della sua riflessione degli anni precedenti: i limiti della filosofia moderna rinviano all'incapacità di porre la domanda relativa all'ambito ontologico da cui è possibile ricavare il filo conduttore del problema dell'essere. Non porre questa domanda significa condannare la filosofia a muoversi in un ambito di pregiudizi assunti acriticamente. Le critiche all'ontologia moderna, in particolare, riguardano due punti: da un lato l'incapacità di mettere in discussione la tradizionale supremazia del teoretico – che non viene compreso e circoscritto come una delle possibili forme di relazione con la realtà –, incapacità manifesta nel tentativo di porre il problema ontologico a partire dallo schema concettuale soggetto-oggetto, dall'altro l'incapacità di porre adeguatamente il problema decisivo della filosofia: la questione dell'Esserci della vita, «a partire dal quale e per il quale la filosofia “è”»<sup>144</sup>. La mancata riproposizione del problema della vita rende impossibile in via di principio, per l'ontologia moderna, raggiungere il proprio obiettivo. La questione dell'effettività, infatti, rappresenta la via attraverso la quale soltanto è possibile e necessario rispondere alla domanda sull'essere<sup>145</sup>.

L'effettività dell'esserci non può essere colta, lo si è visto, attraverso una relazione oggettuale, ma va pensata piuttosto a partire dal “come”, dall'attuazione dell'esserci stesso<sup>146</sup>. L'attuazione, a sua volta, va raggiunta per mezzo di un'esplicazione *ermeneutica* della vita nelle differenti modalità del suo accadere. Il termine indica – conclude Heidegger – «una determinata unità dell'esecuzione dello *hermeneuein* (del comunicare), ossia dell'*interpretare la effettività* che porta all'incontro, alla vista, alla presa e al concet-

<sup>143</sup> 1923, pp. 1-2 [ed. it. p. 9].

<sup>144</sup> *Ivi*, p. 3 [ed. it. p. 11].

<sup>145</sup> Sull'utilizzo, da parte di Heidegger, del termine *Dasein* nel corso del 1923, e sui rapporti di tale nozione con quelle di effettività e di ermeneutica, si veda J. Grondin, “L'Herméneutique dans Sein und Zeit”, in J.F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929*, cit., pp.187-188: «Il testo del corso del 1923 ci permette di osservare che Heidegger ha immediatamente introdotto il suo concetto di *Dasein* al fine di esplicitare quello di effettività (...) Il termine “effettività” resta legato, con una opposizione platonica, all'ordine dell'universale, ciò che avrebbe condannato l'ermeneutica heideggeriana a non essere che un platonismo rovesciato. Il termine effettività ha dunque dovuto essere sostituito a poco a poco con quello di *Dasein* (...)».

<sup>146</sup> Cfr. 1923, p. 7 [ed. it. p. 17].

to»<sup>147</sup>. Qui i concetti che derivano dall'esplicazione ermeneutica vengono definiti "esistenziali", in conformità all'esistenza, indicata come «la possibilità più propria di se stesso, che è l'esserci (effettività), e cioè senza che essa "ci" sia»<sup>148</sup>. Un'ermeneutica fenomenologica non può fondarsi in via di principio sull'idea di un rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto: essa richiama piuttosto un'"autointerpretazione" dell'esserci e un immergersi da parte di quest'ultimo nei legami vitali, concreti e storici, che costituiscono la situazione entro cui è collocato. L'ermeneutica rappresenta la possibilità propria di un esserci che possiede l'interpretatività come specifica possibilità del proprio essere: la possibilità per l'esserci di diventare *comprendente* nei confronti di se stesso.

Questo comprendere, che si sviluppa nella interpretazione, è del tutto incomparabile con ciò che normalmente viene chiamato comprendere: un comportamento cognitivo nei confronti di un'altra vita; in generale non è affatto un comportarsi nei confronti di (...) (intenzionalità) ma un *come dell'esserci* stesso; terminologicamente sia esso fissato come *esser-desto* dell'esserci nei suoi stessi confronti<sup>149</sup>.

La riflessione, in tal modo, non ha di fronte a sé un che di estraneo, ma lo specifico modo, da parte dell'esserci, di pervenire al proprio essere. Di qui una duplice conseguenza: in primo luogo l'esigenza di rispettare l'esserci che occorre comprendere nel suo carattere storico ed eventuale. In secondo luogo la necessità di una decostruzione di un soggetto che non è concepibile come avulso dai legami che concorrono a costituirlo. Nella misura in cui l'io è già da sempre il proprio passato, il compito di un accesso alle cose deve fondarsi su una ripetizione delle possibilità entro cui è gettato, su un'esplicitazione dell'anticipazione che guida l'interpretazione. Un elemento, quest'ultimo, lo si è visto, che fonda l'originarietà dell'ermeneutica rispetto alle scienze. La strutturazione comprendente dell'ermeneutica dell'effettività fonda la problematica dell'anticipazione: se l'esserci è un essere in cammino verso se stesso, occorre fare i conti con tale essere in cammino, esplicitarlo, liberarlo e comprenderlo. Fare i conti con le possibilità entro cui si è gettati, con il proprio autentico passato, è qualcosa che caratterizza la filosofia e la differenza da una astratta metodologia scientifica.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 14 [ed. it. p. 23].

<sup>148</sup> *Ivi*, p. 16 [ed. it. p. 25].

<sup>149</sup> *Ivi*, p. 15 [ed. it. p. 24].

L'*impostazione ermeneutica* (...) dunque *questo qui*, "come ciò" nel quale la effettività è stata sin dall'inizio afferrata, il carattere di essere decisivo su cui si è puntato, non può essere una invenzione; ma non è nemmeno un possedimento definito, piuttosto sorge e scaturisce da una esperienza fondamentale, cioè qui da un *esser-desto* filosofico nel quale l'esserci incontra se stesso. L'esser desto è filosofico, ciò significa: esso è vivo in una originaria autointerpretazione che la filosofia si è data di se stessa, di modo che essa costituisca una decisiva possibilità e un decisivo modo dell'incontro con se stesso dell'esserci<sup>150</sup>.

Per questo motivo, Heidegger afferma nuovamente l'inseparabilità di considerazioni sistematiche e interpretazioni storiche e il duplice significato, critico e positivo al tempo stesso, del gesto nei confronti del passato. «Far scivolare inavvertitamente un severo piano di ricerca in ricerche concrete; cioè a partire da un comportamento originario, guadagnato ora. (...) Sulle concrete ricerche, ogni volta al loro posto: storiche; Aristotele, Agostino, Parmenide. (L'ermeneutica è distruzione!). Solo così il dimostrare l'originarietà di questa ricerca ermeneutico-distruttiva»<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 18 [ed. it. pp. 26-27].

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 105 [ed. it. p. 101].





## Parte seconda

### *L'interpretazione del cristianesimo*

#### . L'ermeneutica dell'effettività e il cristianesimo

Le considerazioni metodologiche del corso sulla fenomenologia della religione subirono una brusca interruzione, dovuta alle lamentele di alcuni studenti, più interessati a tematiche di stampo religioso che non alle astratte considerazioni di Heidegger sulla *formale Anzeige*. A distanza di tempo, tuttavia, è divenuto possibile constatare come tale astrattezza fosse solo apparente e come la centralità delle riflessioni metodologiche nascesse dalla stretta contiguità tra interpretazioni storiche e considerazioni sistematiche nel pensiero del giovane Heidegger. La scelta di collocare l'interpretazione del cristianesimo nel più ampio contesto della sua riflessione di questi anni non è dunque casuale, ma suggerita dalla cosa stessa di cui si tratta. La lunga parte metodologica del corso sulla fenomenologia della religione – ma anche del progettato e mai tenuto ciclo di lezioni sulla mistica medievale, trasformatosi in un corso sul concetto di fenomenologia – sembra testimoniare come le principali questioni teoriche della riflessione heideggeriana, relative alla dimensione preteoretica e agli strumenti concettuali e linguistici adeguati per accedervi, si siano sviluppate parallelamente a una riflessione sull'esperienza religiosa cristiana. L'interpretazione del cristianesimo è parte integrante di quel percorso che abbiamo seguito fin dallo scritto su Scoto e che ha condotto Heidegger a sollevare le questioni relative alla temporalità e storicità della vita<sup>1</sup>.

La filosofia, sottolinea a più riprese Heidegger in questi anni, rappresenta una possibilità della *faktische Lebenserfahrung*, che da essa sorge e a essa ritorna. Le analisi di fenomenologia della religione vanno comprese nell'orizzonte del tentativo di definire le strutture fondamentali della vita e di attuare una esplicazione categoriale della “situazione” dell'esserci storico,

<sup>1</sup> Cfr. Th. Kiesel, “Heidegger on Becoming a Christian”, in Th. Kiesel, J. van Buren, *Reading Heidegger from the Start.*, cit., p. 178.

che avviene in costante confronto con alcuni momenti decisivi della storia della filosofia e della tradizione cristiana in particolare. Non a caso, i temi principali della filosofia di Heidegger si ritrovano interamente nella sua interpretazione del cristianesimo delle origini. La parte metodologica del corso sulla fenomenologia della religione, è bene ricordarlo, si concludeva con un esplicito riferimento alla necessità di una rielaborazione della questione della temporalità. Anche il problema del tempo, affermava Heidegger, va separato dalla questione della costituzione della temporalità da parte della coscienza pura, di un io trascendentale.

Noi dobbiamo domandare, piuttosto: che cos'è originariamente la temporalità nell'esperienza effettiva? Che cosa significano nell'esperienza effettiva passato, presente e futuro? Il nostro cammino muove dalla vita effettiva, a partire dalla quale si ottiene il senso del tempo. In questo modo viene caratterizzato il problema di ciò che è storico<sup>2</sup>.

Le questioni teoriche relative alla temporalità culminano e vengono riassunte nell'interpretazione fenomenologica delle epistole di Paolo ai Galati e ai Tessalonicesi. Le linee guida di tale interpretazione, lo si vedrà, sono quattro: in primo luogo, il cristianesimo delle origini rappresenta il modello della concezione della temporalità sulla base del quale Heidegger conduce l'esplicazione dell'effettività. L'esperienza del tempo delle prime comunità cristiane è un esempio di come presente, passato e futuro vengano vissuti nell'esperienza effettiva della vita e si strutturino attraverso una decisione, carica di angoscia e problematicità. In secondo luogo, Heidegger mostra come le epistole paoline costituiscano il modello di un *pensiero* che si avvicina all'esplicazione categoriale dell'effettività: la nascita della teologia, come si vedrà, va ricondotta a tale orizzonte di senso. Nel riportarsi al cristianesimo delle origini, l'intento di Heidegger è quello di recuperare un cristianesimo "altro", rispetto a quello della tradizione, che si collochi prima della rilettura dell'esperienza di fede attraverso le categorie metafisiche di provenienza greca. L'esperienza di vita e di pensiero delle prime comunità cristiane rimane non inquinata, in tal modo, dalla supremazia del teoretico. In terzo luogo, attraverso la rilettura di Paolo e Agostino si chiariscono e prendono vita i motivi legati alla tendenza deiettiva e al costitutivo rovinio dell'esistenza verso una forma di temporalità astratta e quotidiana. Nell'interpretazione del pensiero di Agostino, in particolare, Heidegger mostra come la direzione dell'esplicazione dell'e-

<sup>2</sup> 1920-1921, p. 65.

sperienza di fede, pensata attraverso le categorie di derivazione greca e neoplatonica, possa decadere nell'oggettività di una spiegazione metafisica, modellata su una temporalità non originaria. In quarto luogo, Heidegger non si limita a stabilire una contrapposizione netta e insuperabile tra queste due forme della temporalità, ma pone con forza una questione che sarà decisiva in *Essere e tempo*: la questione del rapporto tra l'attuazione e le concrete significatività entro cui la vita incessantemente ricade. Le due dimensioni temporali descritte nel corso dell'interpretazione non vengono, dunque, semplicemente collocate l'una accanto all'altra, ma viene posto il problema del rapporto tra i contenuti entro cui la vita vive, i riferimenti che la strutturano e l'attuazione entro cui soltanto tali contenuti e tali riferimenti esistono.

Nell'interpretazione del cristianesimo delle origini emerge in definitiva l'aspetto positivo dell'analisi di Heidegger, che verrà ampliata e portata a compimento negli anni successivi, e che consiste nella descrizione di alcune strutture fondamentali dell'esistenza, che nell'esperienza cristiana appaiono in maniera esemplare. Di chiara derivazione cristiana è l'idea stessa del rapporto tra una dimensione autentica dell'esistenza, carica di angoscia e problematicità, e una dimensione inautentica, segnata dalla ricerca di sicurezza in ambito mondano. Nell'ottica di *Essere e tempo*, è bene ricordarlo, l'autenticità non rappresenta una dimensione che l'esserci possa raggiungere una volta per sempre, ma un semplice afferramento modificato dell'inautentico: è possibile mostrare come al fondo della contrapposizione tra autenticità e inautenticità siano evidenti i segni della riletture, sul piano ontologico, di un motivo religioso cristiano-paolino, e precisamente l'idea della condizione umana creaturale segnata dal peccato.

## . Scolastica e misticismo

I corsi sul cristianesimo del 1920-21 non costituiscono un episodio isolato della riflessione di Heidegger. Una attenta ricostruzione del suo pensiero negli anni che vanno dal 1916 al 1919 mostra come il confronto con la fenomenologia di Husserl si alimenti dall'interesse per l'esperienza religiosa cristiana. Il problema dell'accesso alla dimensione originaria preteoretica, che emerge nelle lezioni di Friburgo, rappresenta l'esito delle riflessioni che seguono la pubblicazione dell'abilitazione su Scotto: un periodo segnato dall'abbandono della fede cattolica, dall'avvicinamento alla tradizione protestante e dal progetto di una fenomenologia dell'espe-

rienza religiosa. Le prove dell'interesse heideggeriano per il cristianesimo, che culmina nel progetto, in seguito abbandonato, di un corso sulla mistica medievale, sono molteplici, e vanno, per citare solo alcuni esempi, dalla lettura di temi e autori della tradizione mistica, da Meister Eckhart a Bernardo di Clairvaux e Teresa d'Avila, alla discussione delle opere di Schleiermacher e Dilthey, fino al confronto con autori contemporanei come R. Otto, Windelband e Reinach. Attraverso una reinterpretazione di alcuni aspetti della tradizione cristiana, Heidegger intende approfondire in questi anni la questione del rapporto tra metafisica e cristianesimo e ripensare su basi nuove il significato di entrambi i termini<sup>3</sup>. Alle origini religiose della riflessione di Heidegger e all'interesse di quest'ultimo per la mistica è legato, in particolare, il tentativo di elaborare un nuovo concetto di intenzionalità, sganciato dalla duplicità di soggetto e oggetto.

Nella dissertazione del 1916 il progetto di Heidegger sembra ancora quello di recuperare i contenuti della scolastica, rileggendoli alla luce di temi e autori della tradizione mistica<sup>4</sup>. Nell'*Introduzione*, Heidegger sottolinea la necessità di una storia della psicologia della scolastica che ne metta in luce, in connessione con le radici mistiche di quest'ultima, il carattere non meramente psicologico e le differenze rispetto alla moderna psicologia scientifico naturalistica. Nella misura in cui la psicologia scolastica non è orientata a far luce sul flusso dei vissuti psichici – reali e in movimento – ma è diretta in senso oggettuale, al modo di una fenomenologia dell'esperienza religiosa, può essere d'aiuto per risolvere il problema dell'intenzionalità. Solo un approfondimento fenomenologico della letteratura mistica della scolastica, conclude Heidegger, potrà mettere in luce questo aspetto

<sup>3</sup> H. Ott ha sottolineato l'influenza del pensiero di C. Braig e E. Krebs sulla formazione giovanile di Heidegger. Quest'ultimo, in particolare, che Ott ritiene la figura più importante dei primi anni della riflessione heideggeriana, è determinante per gli studi di fenomenologia della religione di Heidegger e soprattutto per l'interesse di quest'ultimo per la mistica. «Heidegger», scrive a questo proposito Ott, «si confrontava a partire da Dio o dal divino che si comunica direttamente e si rivela nel sentimento della semplice dipendenza, che rappresenta di nuovo un elemento essenziale dell'autocoscienza. Fondamento irrinunciabile per lui rimase la mistica medievale (soprattutto Meister Eckhart) e con essa anche il costante dialogo con Krebs, uno dei migliori conoscitori di questa tradizione (nel semestre invernale 1917-18 tenne una lezione sulla mistica che incontrò grande favore)» (H. Ott, «Le radici cattoliche del pensiero di Heidegger», cit., p. 76). Sul rapporto con K. Braig, si veda anche M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, cit., pp. 13-19.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda l'abilitazione del 1916 su Scoto, rimane interessante il saggio di K. Lehmann, «Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)», in *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1963-1964 [trad. it. in S. Poggi – P. Tomasello (a cura di) *Martin Heidegger. Ontologia, Fenomenologia, Verità*, Milano: CEA, 1995, pp. 55-93].

della psicologia medievale<sup>5</sup>. Anche la logica della scolastica, perlopiù considerata come una copia sbiadita e priva di originalità della logica di Aristotele, acquista un aspetto diverso se considerata dalla prospettiva dei problemi filosofici moderni. La riflessione di Scoto, in particolare, è in grado di trovare il giusto equilibrio tra la tendenza alla razionalizzazione e la concretezza dell'esistenza.

Egli ha trovato, in confronto agli altri scolastici anteriori, una più grande e fine vicinanza (*haecceitas*) alla vita reale, alla multiformità e possibilità di tensione della vita. Ma al tempo stesso egli sa staccarsi dal piano della complessità vitale, volgendosi con la stessa agevolezza verso il mondo astratto della matematica. A lui sono familiari sia "le forme della vita" (quanto almeno questa era accessibile al medioevo), sia il "grigio nel grigio" della filosofia<sup>6</sup>.

L'esperienza mistica è funzionale a una critica dell'aspetto astratto e puramente razionale del "sistema" della scolastica: occorre riscoprire un contesto di esperienza vitale entro cui soggetto e oggetto vengano ricondotti a un'unità più originaria. Nella *Conclusione*<sup>7</sup>, Heidegger sottolinea come razionalismo e irrazionalismo appaiano categorie insufficienti per comprendere la contrapposizione tra scolastica e misticismo: la necessità di pensare questi due elementi in maniera unitaria emerge con chiarezza laddove Heidegger affronta il problema della struttura sistematica delle categorie. Tale questione non può essere ridotta semplicemente alla «delimitazione caratterizzante di vari ambiti di oggetti in settori categoricamente non riducibili l'uno all'altro»<sup>8</sup>, ma rimanda piuttosto alla questione dell'«inserimento del problema delle categorie in quello del giudizio e dell'oggetto»<sup>9</sup>. Un problema che Duns Scoto ha affrontato con la sua teoria del significato, la cui rilevanza è dettata dal fatto che essa testimonia l'attenzione della scolastica per «la vita immediata della soggettività e per i contesti di significato in essa

<sup>5</sup> Cfr. 1916, pp. 205-206 [ed. it. p. 17].

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 203 [ed. it. p. 15].

<sup>7</sup> D. Thomä ha messo in evidenza come il capitolo finale della tesi di abilitazione su Scoto contenga – a differenza del resto del lavoro, che si muove all'interno dell'universo concettuale della *Geltungsphilosophie* – alcune novità concettuali di rilievo: «È evidente l'oggettiva differenza tra l'abilitazione "normale" e il capitolo finale» (D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, cit., p. 60). L'opinione di Thomä, tuttavia, è che il lavoro del 1916 rimanga e debba venir compreso nel solco della speculazione giovanile di Heidegger: un tentativo di versare «vino nuovo in botti vecchie» (*Ibidem*).

<sup>8</sup> 1916, p. 400 [ed. it. p. 244].

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 401 [ed. it. p. 245].

immanententi»<sup>10</sup>. La teoria del significato dimostra l'impossibilità di risolvere le principali questioni della filosofia unicamente all'interno della sfera logica, senza scendere sul terreno della metafisica: «Non è possibile vedere nella sua vera luce la logica e i suoi problemi in genere», scrive Heidegger, «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*»<sup>11</sup>. Il sapere filosofico non può aver di mira semplicemente la formazione di una visione del mondo, ma deve cogliere la ricchezza e le concretezza delle diverse direzioni dello spirito vivente. La filosofia non deve in alcun modo limitarsi a «sillabare la lettera della realtà (*sich mit einem Buchstabieren der Wirklichkeit begnügen*), invece di seguire la sua autentica vocazione che è di mirare, al di là di una sintesi provvisoria che affastelli frettolosamente la totalità dello scibile, ad aprirsi *un varco (Durchbruch)* verso la vera realtà e la reale verità»<sup>12</sup>. Una trattazione solo logico-oggettiva del problema delle categorie risulta dunque parziale e limitata: il soggetto della teoria della conoscenza, afferma Heidegger, non coglie il significato più importante dello spirito. «*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*»<sup>13</sup>.

La concretizzazione e il ritorno all'esperienza vitale di cui parla Heidegger sembrano venir intese, qui, contro il puro riduzionismo logico, in riferimento alle dimensioni dell'etico, estetico e religioso. In questi anni, Heidegger è apparentemente fermo alla distinzione tradizionale, neokantiana, di una pluralità di "mondi della vita", cui accenna anche nel corso del 1919 sull'essenza dell'università. Sebbene affermi che occorre ritornare allo "spirito vivente" contro una teoria avulsa dalla vita, Heidegger pensa ancora di poter recuperare i motivi fondamentali della scolastica, che non accusa semplicemente di essere una teoria lontana dalla concretezza, una de-vitalizzazione dell'esperienza vissuta. Se ripensate a partire dai motivi ispiratori della mistica medievale le idee fondamentali della scolastica sembra possano essere rivitalizzate. La filosofia separata dalla vita è vana: ma anche la mistica, se intesa alla stregua di un'esperienza vissuta priva di razionalità, è priva di scopo e di senso.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 405-406 [ed. it. p. 249].

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 406 [ed. it. p. 250].

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 407-408 [ed. it. p. 251].

Se si riflette all'essenza più profonda della filosofia (...) apparirà allora errata in linea di principio la concezione di una filosofia cristiana medievale come scolastica opposta alla *mistica* a essa contemporanea. Scolastica e mistica appartengono essenzialmente l'una all'altra per la *Weltanschauung* medievale. Le due coppie di "opposti" – razionalismo-irrazionalismo e scolastica-mistica – *non si sovrappongono*. E là dove si tenta di identificarle, lo si fa in dipendenza da una razionalizzazione estrema della filosofia<sup>14</sup>.

## . Il progetto di una fenomenologia dell'esperienza religiosa

Negli anni successivi all'abilitazione, Heidegger abbandona i propositi originari. Non sembra più possibile, ora, recuperare i contenuti sostanziali della scolastica, il suo "sistema dogmatico", correggendoli con l'innesto dello spirito vitale del misticismo. Occorre piuttosto liberare la vita dal sistema, riformulando interamente la questione dei rapporti tra soggetto e oggetto: mentre si fa netto il rifiuto del sistema cattolico e dell'aristotelismo neo-tomista, rimane in vita l'interesse nei confronti del cristianesimo<sup>15</sup>.

Gli appunti preparatori per il corso sulla mistica mostrano chiaramente come il nascente e sempre più intenso confronto metodologico con la fenomenologia e il neokantismo si concretizzi nel progetto di una fenomenologia dell'esperienza religiosa. L'approccio alle radici della mistica cristiana è di tipo storico e sistematico assieme. È immediatamente chiaro l'intento metodologico di rinunciare a ogni prospettiva costruttiva, che interpreti la religione a partire da un punto di vista estraneo e che si fondi su una considerazione scientifico oggettivante dell'esperienza religiosa<sup>16</sup>: anche la teologia deve trovare un orientamento teorico che corrisponda al proprio oggetto colto nella sua dimensione originaria. In questo senso, è necessario porre la questione dell'anticipazione e della correttezza dei presupposti che guidano l'approccio al fenomeno religioso.

In che direzione e con quali scopi procede la nostra investigazione della mistica medievale, nella misura in cui ciò che autenticamente ci guida è un obiettivo fenomenologico, scientifico in senso originario? *Quali* aspetti della

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 410 [ed. it. p. 253].

<sup>15</sup> «Il sistema», scrive H. Ott, «è, negli anni 1917-18, la struttura contraria all'apriori religioso. Perché nel sistema e attraverso il sistema la capacità di vivere l'esperienza viene limitata e in fine annientata, perché manca la coscienza originaria» (H. Ott, "Le radici cattoliche nel pensiero di Heidegger", cit., p. 79).

<sup>16</sup> Cfr. 1918-1919, p. 303.

mistica, e *come*, vengono presi in considerazione? *Come* viene condotto e motivato il comprendere? (...) Come deve essere compreso il tema sul piano della scienza originaria?<sup>17</sup>.

La problematica della coscienza religiosa si muove tra due estremi metodologici, che Heidegger intende evitare: da un lato sembrerebbe che solo l'uomo religioso possa comprendere una dimensione presente unicamente all'esperienza vissuta<sup>18</sup>, dall'altro, ed è il caso delle principali tendenze contemporanee della filosofia della religione, l'originarietà del fenomeno religioso viene dissolta attraverso un tipo di considerazione teorico e obiettivante. «Comprensibilità», scrive Heidegger, «non significa “razionalizzazione”, dissoluzione di un'esperienza vissuta nelle sue “componenti logiche”»<sup>19</sup>. La mistica medievale, come forma di espressione dell'esperienza vissuta della coscienza religiosa, deve essere compresa a partire da questa stessa esperienza<sup>20</sup>.

Heidegger intende mettere in luce origini e fonti di esperienza dell'antropologia mistica: appare sempre più chiaramente come l'interesse si rivolga a un atteggiamento che si fonda su un'esperienza sensibile e affettiva che precede e oltrepassa il piano cognitivo della contemplazione e che possiede una propria, autonoma, comprensibilità. Tale esperienza dimostra che il rapporto con Dio non è fondato su un processo di costituzione teoretica che culmina in una visione, ma presuppone piuttosto un originario vincolo di appartenenza. «Costituzione dell'oggettualità religiosa: Dio si costituisce nella preghiera? Oppure, è già in qualche modo previamente dato, sul piano religioso, nella fede (“amore”)? La preghiera come comportamento particolare nei suoi confronti?»<sup>21</sup>. Gli appunti per il corso sulla mistica mostrano uno dei modelli originari del ripensamento heideggeriano dell'intenzionalità della vita: le riflessioni sulla “struttura” della soggettività del misticismo evidenziano come l'esperienza religiosa sia radicalmente definita dal superamento della scissione soggetto – oggetto tipica del rapporto teoretico. Tuttavia Heidegger sottolinea come il movimento mistico di ritorno alle proprie origini da parte della soggettività, pur differente da qualsiasi processo di tipo teoretico, non vada interpretato in

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 304.

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 305.

<sup>20</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 307. Cfr. J. Greisch, “Das große Spiel des Lebens und das Übermächtige” in Coriando P.L. (a cura di), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, Frankfurt a. M.: Klosterman, 1998, p. 48.



senso irrazionalistico. Esso non esclude radicalmente la forma: si tratta piuttosto di un abbandono progressivo di ogni molteplicità, particolarità e specificità, di un ritorno del soggetto alla fonte originaria della vita, alla propria origine, al fondamento di senso da cui proviene<sup>22</sup>. L'esperienza che Heidegger tenta di articolare a partire da Eckhart viene descritta nuovamente nei termini di quel "varco" (*Durchbruch*) verso la vera realtà e la reale verità già menzionato nel 1916. L'interpretazione della coscienza religiosa va distinta, precisa Heidegger, dalle esplicazioni tradizionali, di tipo platonico o aristotelico-scolastico, non in grado di coglierne gli aspetti autentici: il sistema sembra escludere completamente un'autentica esperienza religiosa<sup>23</sup>. Le origini di questa incomprendimento sono riconducibili al predominio esercitato sulla tradizione dall'atteggiamento teoretico, che affonda le radici nella filosofia greca.

Nella metafisica dell'essere, marcatamente scientifico-naturale e teoretico naturalista, di Aristotele (...), rinnovata ad opera della Scolastica medievale, viene stabilito il prevalere del teoretico, in modo tale che, all'interno della totalità del mondo delle esperienze vissute cristiano-medievali, la Scolastica mise fortemente in pericolo l'immediatezza della vita religiosa, con il conseguente oblio della religione a forza di teologia e dogmi (...) Un fenomeno come la mistica va compreso alla stregua di un elementare contro-movimento<sup>24</sup>.

Uno degli eventi maggiormente significativi, per lo sviluppo del pensiero di Heidegger, è la lettura dell'opera di Schleiermacher, in particolare il secondo dei *Discorsi sulla Religione*<sup>25</sup>: gli appunti consentono di precisare meglio i termini del confronto. In questi anni la coscienza religiosa e la fede diventano il paradigma di un atteggiamento non oggettivante e l'espressione di un legame originario e intenzionale con una dimensione preteoretica. L'elemento decisivo, però, non è che la concezione dell'esperienza religiosa di Schleiermacher – come rapporto tra finito e infinito,

<sup>22</sup> Cfr. 1918-1919, pp. 316-317.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 313.

<sup>24</sup> *Ivi*, pp. 313-314.

<sup>25</sup> Cfr. 1918-1969, Lettera del 7 Novembre 1918, pp. 10-12 [ed. it. 26-29]. Dalla testimonianza di H. Ochsner sappiamo della conferenza che Heidegger tenne nell'agosto del 1917 sul Schleiermacher (Cfr. C. Ochwadt, E. Tecklenborg (a cura di), *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner (1891-1970) zur Gedächtnis*, Hannover: 1981, p. 92). Sulla rilettura heideggeriana del secondo dei *Discorsi sulla Religione* di Schleiermacher, si veda il saggio di M. Riedel, "Frömmigkeit im Denken", in Coriando P.L. (a cura di), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, cit., pp. 26 ss.

espresso dal sentimento – abbia costituito un modello ulteriore per il ripensamento del concetto di intenzionalità. L'aspetto fondamentale che Heidegger riprende da Schleiermacher, piuttosto, sembra essere l'idea della connessione di tale struttura intenzionale con la dimensione della storicità<sup>26</sup>. Per Schleiermacher, infatti, l'esperienza della coscienza nel suo rapporto con l'infinito, che va salvaguardata da ogni distorsione di tipo metafisico, è un fenomeno radicalmente storico, e per questo motivo non può essere identificata con la riflessione di un io puro, avulso da ogni legame vitale nei confronti dell'originario.

Uno degli elementi di senso più significativi, *fondanti*, nell'esperienza vissuta religiosa, è lo *storico*. (...) Il mondo dell'esperienza vissuta religiosa, nella sua originarietà – non rilevata teoreticamente, teologicamente – rimane incentrato su un'unica importante figura storica (pienezza di vita che opera sotto forma di persona). In relazione a ciò, il carattere costitutivo dei concetti di rivelazione e di tradizione nell'essenza della religione<sup>27</sup>.

## . Heidegger e Dilthey

I temi principali degli appunti sulla mistica medievale vengono ripresi nel corso del semestre invernale del 1919, su *I problemi fondamentali della fenomenologia*, dove emerge una seconda, significativa, conseguenza dell'incontro con il pensiero di Schleiermacher, non a caso avvenuto per il tramite di Dilthey<sup>28</sup>. La lettura di Schleiermacher, ma soprattutto degli studi di Dilthey sul giovane Hegel e sulla "religione positiva" del primo cristianesimo, sono determinanti nell'orientare l'interesse di Heidegger dal medioevo cristiano al cristianesimo delle origini. I riferimenti al cristianesimo presenti nel corso sui *Grundprobleme* vanno letti alla luce della considerazioni svolte da Dilthey nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, soprattutto

<sup>26</sup> Cfr. O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, cit., p. 253.

<sup>27</sup> 1918-1919, p. 323. Il legame tra l'esperienza religiosa e l'intima coscienza della storicità è un tema che ricompare anche nel progetto di una recensione al libro di R. Otto, *Il Sacro*. Il sacro, afferma Heidegger, non può essere compreso come un atto teoretico né come un che di irrazionale, non ancora teoretico, ma rimanda piuttosto alla coscienza di una dimensione radicalmente storica [*Ivi*, p. 311]. Gli appunti preparatori per il corso sulla mistica terminano riaffermando, attraverso una citazione di S. Bernardo, il nesso di dimensione religiosa e storicità: «“Hodie legimus in libro experientiae”. Oggi noi vogliamo muoverci, comprendendo, nell'ambito dell'esperienza personale» [*Ivi*, p. 334].

<sup>28</sup> In una lettera scritta a E. Blochmann nel 1918, Heidegger sottolinea la genialità della *Vita di Schleiermacher* di Dilthey (Cfr. 1918-1969, p. 11 [ed. it. p. 27]).

per quanto riguarda l'idea della progressiva "ellenizzazione" del cristianesimo delle origini, un processo di ripensamento e commistione dell'esperienza religiosa cristiana attraverso le categorie della filosofia greca. Già in queste lezioni, Heidegger sembra intenzionato a recuperare un nucleo di pensiero cristiano originario, irriducibile sia alla tradizione neoscolastica, sia alla metafisica di stampo neoplatonico<sup>29</sup>.

Nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, Dilthey mostra come il cristianesimo abbia rappresentato una nuova forma di esperienza dell'interiorità, successivamente ripensata attraverso le categorie metafisiche tradizionali, incapaci di rendere ragione della storicità della coscienza: in questo doppio movimento si riassume l'interpretazione del pensiero e dell'opera di Agostino. Nel ripercorrere la via che ha condotto alla dissoluzione dell'atteggiamento metafisico e alla nascita della coscienza storica, Dilthey mette in evidenza il contributo della filosofia cristiana. La metafisica rappresenta il modo in cui la filosofia tradizionale ha giustificato la conoscenza della realtà storico-spirituale. «La metafisica è appunto quel sistema naturale che deriva dal subordinare la realtà alla legge del conoscere»<sup>30</sup>. La possibilità di superare la metafisica, afferma Dilthey, può avvenire unicamente per mezzo di un ripensamento dell'origine, dello sviluppo e del declino di quest'ultima. La metafisica va dunque storicizzata e compresa come un fenomeno storicamente limitato all'interno del sistema della scienza<sup>31</sup>.

All'interno del processo che conduce alla nascita della coscienza storica e allo sviluppo delle scienze dello spirito, il cristianesimo, e Agostino in particolare, occupano un posto di rilievo, che coincide con un mutamento radicale della vita interiore dell'umanità.

Per lo spirito greco, sapere era riprodurre nell'intelletto un essere oggettivo. Ora il centro di tutti gli interessi delle nuove comunità diviene l'esperienza vissuta; ma questa è una semplice presa di coscienza di quanto si dà nella

<sup>29</sup> G. Moretto ha messo in evidenza lo stretto legame tra l'interpretazione diltheyana del cristianesimo originario e le analisi di Heidegger, che non esita a definire una "ripetizione" delle pagine agostiniane dell'*Introduzione alle scienze dello Spirito*. «Da Dilthey, in fondo, più che una metodologia (ora più psicologica ora più ermeneutica, secondo l'evoluzione del pensiero diltheyano), Heidegger aveva appreso un modo nuovo di atteggiarsi del pensiero nei confronti della fatticità storica, in particolare quella del cristianesimo primitivo» (G. Moretto, *Sulla traccia del religioso*, cit., p. 121).

<sup>30</sup> W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften* I, Stuttgart-Göttingen: 1966 [trad. it di G.A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze: La Nuova Italia, 1974, p. 165].

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 166.

persona, nell'autocoscienza; tale presa di coscienza è colma di una sicurezza che esclude ogni dubbio<sup>32</sup>.

Sulla base di un nuovo concetto di rivelazione, storico e temporale, il cristianesimo ebbe dunque la funzione di preparare la nascita della coscienza storica: «ora l'essenza di Dio, al contrario dell'interpretazione che l'antichità classica ne aveva dato di una sostanza chiusa in sé medesima, si colse in una sua vitalità storica»<sup>33</sup>. Agostino ha fornito la descrizione più radicale e conseguente dell'autoriflessione: il limite del suo pensiero risiede tuttavia in una inadeguata fondazione gnoseologica della conoscenza nell'esperienza interiore. Con un movimento ripreso dalla metafisica neoplatonica, infatti, Agostino ritorna immediatamente alle verità metafisiche, astratte e apriori, riposte nella mente di Dio. «E riaccoci così nel bel mezzo della metafisica di Platone che credevamo di esserci lasciata alle spalle. Ogni sapere è rispecchiamento di un oggetto che è fuori dello specchio. E l'oggetto di questo sapere è quell'ordine inalterabile delle verità (...) è l'ordine che è in Dio»<sup>34</sup>. Anche nella nozione agostiniana di Dio come sommo bene e in quella dell'anima come sostanza, Dilthey scorge il rinascere di un elemento metafisico: solo con Kant e Schleiermacher si giungerà a una vera fondazione scientifica delle scienze dello spirito. L'idea schleiermacheriana della religione come sentimento dell'infinito rappresenta un passo di decisiva importanza: l'esperienza religiosa si radica entro un ambito originario, che precede il sapere e rinvia all'interiorità di un vivere immediato e di un nesso da cui l'uomo dipende. «Nel medioevo questo nesso interno, intercorrente – quanto alla fondazione del sapere – fra il cristianesimo e una conoscenza che parte dall'esperienza interiore, non produsse una fondazione corrispondente alla scienza. L'omissione dipese dalla superiorità della cultura classica entro la quale il cristianesimo cominciò a farsi valere solo lentamente»<sup>35</sup>.

Non a caso, nell'*Introduzione alle scienze dello spirito*, la nascita della filosofia della storia viene ricollegata all'idea cristiana di una progressiva educazione del genere umano<sup>36</sup>. La filosofia del secolo XVIII riproduce l'antico sogno metafisico di un piano unitario trascendente il corso storico. Alla manifestazione della provvidenza divina, semplicemente, essa sostituì-

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 325.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 327.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 338. Cfr. *ivi*, p. 337.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 325. Cfr. *ivi*, p. 181.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 121.

sce enti metafisici come la ragione universale e l'anima del mondo: l'origine dei suoi concetti rimane però di natura teologica<sup>37</sup>. Per questo motivo, Dilthey interpreta la filosofia della storia come un'astrazione che, nella misura in cui pretende di esprimere l'intima legge del mondo e di conoscere l'intero sistema di cause, valori e fini del reale, si sovrappone alla ricchezza del particolare. Il problema della totalità della storia non può essere risolto al di fuori della ricerca concreta delle scienze particolari: la legittimità dei concetti di cui esse si servono è dimostrabile solamente ad opera di una teoria della conoscenza fondata sulla psicologia.

Le pagine sul cristianesimo contenute nel corso sui *Problemi fondamentali della fenomenologia* devono essere comprese all'interno dell'orizzonte concettuale aperto dalla lettura di Dilthey. Heidegger ricorda come il cristianesimo abbia significato la scoperta di una nuova fondamentale disposizione della vita: la peculiarità dell'esperienza religiosa cristiana, radicalmente storica e temporale, consiste nell'aver posto in rilievo la vita attraverso il mondo del sé<sup>38</sup>. Sebbene la ricerca di Dio descritta da Agostino possieda una valenza esistenziale, che non può venir compresa unicamente in senso teoretico-conoscitivo, Heidegger sottolinea, secondo uno schema identico a quello utilizzato da Dilthey, la svolta neoplatonica di Agostino e la reintroduzione di categorie metafisiche all'interno dell'esperienza di vita cristiana. «Questa conquista vetero-cristiana fu deformata e andò persa a seguito dell'introdursi della scienza antica nel cristianesimo. Di tanto in tanto essa si afferma nuovamente attraverso violente eruzioni (come in *Agostino*, in *Lutero*, in *Kierkegaard*). La mistica medioevale è comprensibile soltanto a partire di qui»<sup>39</sup>. Non è dunque casuale che l'incontro di Heidegger con Dilthey sia accompagnato dalla lettura delle opere di Agostino, in particolar modo del X Libro del *De Trinitate*<sup>40</sup>.

A differenza di Dilthey, Heidegger sembra però voler mettere in evidenza come Agostino sfugga a una lettura che ne farebbe il precursore

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 131-2.

<sup>38</sup> Cfr. 1919-1920, p. 61. «La riconduzione in questa *Vorlesung*», scrive E. Mazzarella, «dell'esperienza della vita fattizia al suo ambito originario nell'intensificazione della vita nel Sé – che sul piano della “storia della metafisica” è l'acquisizione già hegeliana, e poi diltheyana, della svolta epocale rappresentata dal “principio dell'interiorità” della coscienza cristiana – costituisce l'acquisizione alla fenomenologia, come esemplare per il suo proprio “oggetto”, della scoperta della vita fattizia fatta dal cristianesimo delle origini, nell'antropologia di Paolo e Agostino, innanzitutto» (E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività*, cit., p. 28).

<sup>39</sup> 1919-1920, p. 205.

<sup>40</sup> Sulla rilevanza di Agostino per lo sviluppo e la formazione del pensiero di Heidegger, si veda il recente saggio di C. Esposito, “Heidegger und Augustinus”, in Schafer H. (a cura di), *Annäherungen zu Martin Heidegger*, Freiburg – New York: 1996, pp. 275-309.

di Descartes. Nella misura in cui Agostino ha messo in risalto «il significato centrale del mondo del sé per l'esperienza vissuta del cristianesimo delle origini»<sup>41</sup>, la concezione del soggetto di Cartesio, influenzata dalle moderne scienze della natura, non rende adeguatamente il senso dell'agostiniano "crede ut intelligas", e delle parole "inquietum cor nostrum". Si tratta di una differenza decisiva, che merita di essere approfondita. Negli anni successivi all'abilitazione Heidegger trova, nella mistica prima, nell'esperienza religiosa protocristiana poi, il paradigma di un'esperienza religiosa che serve da modello al ritorno della filosofia a una dimensione originaria e preteoretica. Da questo punto di vista si spiega l'accostamento a Schleiermacher e Dilthey: il ritorno eckhartiano al fondamento vitale e alla radice ultima di ogni esperienza, attraverso cui Heidegger intendeva ripensare il concetto di intenzionalità, trova un parallelo nella storicità dell'esperienza religiosa. La religione rappresenta un sentimento di immediata apertura e consonanza con l'universo, una recettività e una sottomissione a una relazione con l'essere del tutto. Progressivamente emerge, tuttavia, una differenza significativa tra l'interpretazione heideggeriana del cristianesimo e la lettura di Schleiermacher e Dilthey: una differenza che è già chiara nel corso del semestre invernale del 1919, che assumerà un ruolo centrale negli anni successivi, e che riguarda proprio il latente "cartesianesimo" che ancora affligge le filosofie di questi autori. Solo fondando la scienza sull'assoluta autocertezza della vita interiore, sostiene Dilthey, si raggiunge un sapere solido e indissolubile. Mentre la metafisica, che pretende di offrire una descrizione oggettiva di un mondo esterno, porta con sé un ineliminabile scetticismo che la dissolve, la coscienza storica è un fatto certo e incontrovertibile: il valore ultimo resta la certezza del conoscere, l'eliminazione del dubbio. Nel loro approccio al conoscere storico e al fenomeno religioso, Schleiermacher e Dilthey, pur sforzandosi di superare un paradigma teoretico e oggettivante, rimangono dunque fermi alla certezza della coscienza storica, mentre Heidegger sottolinea piuttosto – introducendo un accento marcatamente esistenziale che è lontano dalla lettura ancora "epistemologica" di Dilthey – l'elemento inquietante che caratterizza la vita, l'insicurezza dell'esperienza effettiva e della ricerca filosofica che da essa proviene. Per queste ragioni, Heidegger avrebbe abbandonato le tematiche relative all'apertura dell'io mistico, in favore della *Bekümmerng*. La religione, ora, non è più connessa con un sentimento di apertura, di dipendenza e sicurezza, ma ha da fare piuttosto con l'ansia di una decisione che occorre costantemente rinnovare. Il

<sup>41</sup> 1919-1920, p. 205.

rapporto intenzionale con il mondo racchiude necessariamente in sé la possibilità della caduta e della deiezione: la filosofia si autocomprende come contromovimento di recupero del sé, ansioso e deciso, contro quella immersione nelle cose, quell'approccio pieno di dedizione all'oggetto, che costituiva una caratteristica dell'interpretazione del cristianesimo di Dilthey e Schleiermacher. Agli occhi di Heidegger la mistica – così come l'esperienza della coscienza storica – è troppo compromessa con una tendenza all'immediatezza che, sebbene opposta al “sistema” scolastico, è non meno distante dall'incessante e inquieto domandare che è proprio del sapere filosofico.

### . Cristianesimo delle origini ed effettività della vita

Nei due corsi di Friburgo sul cristianesimo Heidegger riprende e sintetizza le principali linee tematiche della riflessione condotta negli anni precedenti: il concetto di *Bekümmerng* viene ricondotto in tal modo alle proprie origini protocristiane e patristiche. L'interpretazione delle epistole di Paolo ai Galati e ai Tessalonicesi è guidata da un intento strettamente filosofico. Heidegger intende mettere in discussione il *Vorgriff*, l'anticipazione, che guida il modo di avvicinarsi al fenomeno religioso da parte della filosofia contemporanea: diversamente dalla fenomenologia, infatti, quest'ultima è condizionata in modo acritico da un punto di vista legato al proprio presente storico spirituale e adotta un approccio scientifico oggettivante che riduce la religiosità protocristiana a caso particolare di un fenomeno generale. La molteplicità dei fenomeni religiosi, concepiti come “fatti”, viene inserita all'interno di un contesto predefinito di tipi religiosi. Interpretando, alla maniera del neokantismo, la religione come espressione di una legalità superiore, delle leggi del funzionamento della coscienza, si giunge a considerare significativi unicamente gli aspetti consci della religione<sup>42</sup>. La fenomenologia deve passare da una spiegazione storico-oggettiva a una comprensione condotta sul piano dell'attuazione, che raggiunga il piano della concreta situazione dell'esperienza religiosa<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. 1920-1921, p. 76. Già nel corso del semestre precedente, del resto, Heidegger aveva fatto notare come la posizione del problema della religiosità all'interno del sistema della cultura neokantiano conducesse alla dissoluzione della specificità del fenomeno religioso, pensato come un ulteriore ambito accanto alla scienza, all'etica e all'estetica (Cfr. 1920, p. 19). Si veda a questo proposito G. Ruff, *Am Ursprung der Zeit*, cit., p. 111.

<sup>43</sup> «La religione è dunque considerata», scrive F. Fédier, «in senso stretto come un puro fenomeno, che non presenta immediatamente alcun contenuto, ma unicamente un certo

Heidegger intende porre la questione dell'accesso all'oggetto da parte di una disciplina storica o filosofica e il problema connesso della determinazione del materiale del lavoro filosofico. In che modo è possibile utilizzare, per la fenomenologia della religione, il materiale messo a disposizione dalla ricerca storiografica obiettiva? «Ogni obiettività storico-scientifica e il comprendere storico-obiettivo non offrono alcuna garanzia se non nella misura in cui vi è chiarezza sull'anticipazione che li guida»<sup>44</sup>: per questo motivo occorre sottoporre i risultati e i metodi delle scienze storiche a una *distruzione* [*Destruktion*] fenomenologica<sup>45</sup>. Solo su questa base l'interpretazione del fenomeno religioso può riappropriarsi di una corretta modalità di accesso all'oggetto e riuscire a esperirlo nella sua originarietà e pienezza di senso. «L'atteggiamento fondamentale della coscienza cristiana», scrive Heidegger, «va compreso secondo il suo senso di contenuto, di riferimento e di attuazione. Bisogna evitare di introdurre nell'interpretazione posizioni moderne. È necessario comprendere tutti i concetti sulla base della connessione della coscienza cristiana»<sup>46</sup>. L'interpretazione si rivolge al proprio materiale attraverso una serie di passi metodologici che progressivamente specificano e definiscono il contesto di attuazione dell'esperienza religiosa cristiana, fino a raggiungere ciò che Heidegger definisce «situazione storico-originaria (*ursprünglich-historisch*)»<sup>47</sup>. Per questo motivo, è necessario evitare qualsiasi presupposto di tipo teologico o dogmatico, ma occorre piuttosto ripensare, sulla base dei concetti di attuazione ed effettività, il senso e i limiti della teologia stessa. In particolare, l'epistola ai Galati contiene il racconto (*Bericht*) della conversione di Paolo e una testimonianza diretta del modo di vita del cristianesimo delle origini. Per comprendere l'universo spirituale che emerge dalle *Epistole* non occorre cercarvi un sistema teologico compiuto, ma è più utile evidenziare l'esperienza religiosa fondamentale che domina la predicazione di Paolo: il conflitto appassionato tra la fede e la legge<sup>48</sup>.

“come”. (...) Quello che cerca di fare Heidegger è di liberare pienamente lo spazio delle modalità entro il quale il fenomeno “religione” può apparire da un punto di vista fenomenologico» (F. Fédier, “Heidegger: Édition Intégrale, tome 60 Phénoménologie de la vie religieuse”, in *Heidegger Studies*, 13, 1997, p. 150).

<sup>44</sup> 1920-1921, p. 77.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 78.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, p. 68. La dialettica paolina tra legge e grazia si trova al centro della dissertazione di dottorato di Hans Jonas su Agostino, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit.. Si vedano a questo proposito le considerazioni svolte in Appendice.



L'interpretazione intende mettere in luce il modo in cui l'esperienza religiosa del cristianesimo delle origini giunge a un'autocomprensione e a un'esplicazione categoriale che nascono dalla concretezza della vita e non la ricoprono arbitrariamente. All'interno di questo orizzonte concettuale, Heidegger colloca l'origine della dogmatica: il significato autentico della teologia risiede precisamente nel tentativo di pensare, tramite una esplicazione concettuale (*Explication*), il senso della vita religiosa. Non è consentito separare i contenuti dogmatici dalla concreta attuazione dei medesimi all'interno della situazione di fede, pena il non poterne comprendere il significato.

Il problema autentico del "dogma" nel senso dell'esplicazione religiosa è presente nel cristianesimo delle origini. (...) Il problema dell'espressione ("esplicazione") sembra secondario. Ma con questo problema apparentemente estrinseco, ci troviamo già nel fenomeno religioso. Non si tratta di un problema tecnico, separato dall'esperienza religiosa: l'esplicazione si accompagna sempre all'esperienza religiosa e la sollecita<sup>49</sup>.

È evidente, qui, come Heidegger trovi nella concettualità e nel modo di pensare di Paolo il modello di un sapere vicino alla sua "ermeneutica dell'effettività": il cristianesimo delle origini non costituisce semplicemente un'esperienza diversa e originaria della temporalità, che Heidegger ha descritto in termini concettuali nella parte metodologica del corso sulla fenomenologia della religione, e che sfugge a ogni interpretazione quotidiana e oggettivante, inautentica, del tempo. Le *Epistole* rappresentano anche un esempio concreto del modo in cui la vita si fa pensiero, si esprime e si traduce in spiegazione concettuale. Sebbene Paolo cerchi di affermare l'esperienza di vita e l'universo spirituale cristiano servendosi di una concettualità preesistente, che ha radici nella tradizione rabbinica, la *Explication* nasce dall'effettività dell'esperienza religiosa cristiana ed è dunque lontana da ogni forma di concettualità teoretica. «Essa è un'esplicazione originaria che muove dal senso della vita religiosa stessa. Nell'esperienza religiosa fondamentale essa può ricevere un'ulteriore strutturazione. (...) Si tratta di un ritorno all'esperienza originaria e della comprensione del problema dell'esplicazione religiosa»<sup>50</sup>. Non è secondario che l'annuncio e la predicazione di Paolo avvengano in forma epistolare: Heidegger insiste su questa forma dell'attuazione dell'esperienza religiosa e discute l'approccio stilistico-formale al *medium* epistolare messo in atto dalla teolo-

<sup>49</sup> 1920-1921, p. 72.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 72.

gia del suo tempo<sup>51</sup>. La considerazione della forma letteraria propria delle epistole è astratta, se avulsa dal contesto d'attuazione dell'esperienza cristiana originaria: identici tratti stilistici possono assumere significati diversi a seconda dei contesti d'attuazione entro cui compaiono.

Va sottolineato un aspetto del problema, decisivo ai fini del nostro discorso: nella misura in cui l'esperienza religiosa cristiana diventa un potenziale modello dell'analisi fenomenologica, non è possibile considerare l'interpretazione delle *Lettere* di Paolo come semplice esercizio di scuola, un'applicazione casuale e di scarso significato del metodo fenomenologico. La rilettura heideggeriana della fenomenologia in senso storico ed ermeneutico e la tematizzazione dei legami vitali che costituiscono una situazione storica effettiva nascono, piuttosto, proprio dal confronto con la tradizione cristiana. In questo senso, l'esperienza religiosa delle prime comunità cristiane sembra irriducibile agli schemi oggettivanti della metafisica. Va ricordato, a questo proposito, come già nel corso su *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione* Heidegger richiamasse «la necessità di un confronto di principio con la filosofia greca e con la deformazione, dovuta a essa, dell'esistenza cristiana. La vera idea della filosofia cristiana; cristiana non è l'etichetta di una filosofia greca cattiva ed epigonale. La via per una teologia originariamente cristiana – libera dalla grecità»<sup>52</sup>. Il cristianesimo permette il recupero di un modello concettuale che sfugga al predominio della dimensione teoretica: una supremazia legata alla tradizione metafisica greca, o quantomeno a una determinata interpretazione dell'origine greca della filosofia, rivelatasi vincente nella tradizione occidentale.

A dimostrazione della rilevanza positiva e teorica delle analisi storico-ermeneutiche di Heidegger, le considerazioni metodologiche con cui si concludeva la prima parte vengono riprese nel corso del concreto lavoro di interpretazione dei testi paolini. L'interpretazione deve passare da una connessione storica oggettiva e prefenomenologica a una situazione storica originaria, considerata nella sua concreta attuazione. Il che non significa che la messa in evidenza del "Wie", cui mira l'analisi fenomenologica, debba tralasciare i contenuti della situazione o i riferimenti in essa presenti. A differenza del teoretico, fondato sull'astrazione, l'esplicazione non elimina i riferimenti vitali che costituiscono la situazione. Senso di contenuto, di riferimento e di attuazione vengono compresi dal metodo fenomenologico nella loro unità e concretezza: l'attuazione non esiste separata dagli specifici contenuti della situazione o dai legami vitali che

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, p. 81.

<sup>52</sup> 1920, p. 91.

legano l'osservatore al contesto esaminato. «I momenti di senso a cui l'esplicazione non si rivolge», afferma Heidegger, «non vengono semplicemente lasciati da parte, ma proprio nell'esplicazione stessa viene codeterminato il "come" del loro presentarsi nella direzione di senso appena esplicita o compresa nell'esplicazione»<sup>53</sup>. Progressivamente l'analisi fenomenologica si approfondisce e perviene a una maggiore originarietà, che consiste nella massima individualizzazione dei fenomeni osservati. «L'esplicazione», afferma Heidegger, «si acuisce sempre più, di grado in grado, si volge sempre più all'individuale, si avvicina sempre più alla propria effettività storica. Tale successione di gradi diviene comprensibile unicamente se ci si libera da ogni teoria regionale»<sup>54</sup>. Heidegger si sofferma in particolar modo sulle difficoltà che un approfondimento fenomenologico deve affrontare e risolvere, e che rinviano a due ordini di questioni, strettamente collegati: il problema del linguaggio e quello dell'immedesimazione (*Einführung*). Per raggiungere la concreta situazione d'attuazione delle *Epistole* occorre infatti "immedesimarsi" nel contesto originario d'esperienza di Paolo e cogliere i riferimenti che legano quest'ultimo all'ambiente circostante e alle persone cui si rivolge<sup>55</sup>. Si tratta di un problema che il linguaggio ereditato dalla tradizione contribuisce a rendere difficoltoso. Heidegger richiama, qui, l'opacità di una terminologia filosofica le cui fonti di esperienza sono nascoste e di cui occorre una riappropriazione storica in base a motivi originari. «Il problema dell'"immedesimazione" viene posto principalmente in termini di teoria della conoscenza e quindi è in via di principio già erroneo»<sup>56</sup>. Per andare al di là del linguaggio non originario dell'esplicazione contenutistica, fattuale e oggettiva, occorre riportare la terminologia utilizzata alla concreta attuazione della situazione stessa. Il problema dell'immedesimazione comprendente non può essere posto senza affrontare la questione della storicità e fatticità del linguaggio: è necessario giungere, sottolinea Heidegger, al «fenomeno della tradizione nel suo senso più originario»<sup>57</sup>. L'approdo a un'esplicazione filosofico-fenomenologica della situazione, contro cui contrasta la tendenza deiettiva della vita, conclude in tal modo Heidegger, è una possibilità della situazione stessa. Con ciò non si deve dunque intendere una fuoriuscita dalla storia: la filosofia non fa riferimento a una

<sup>53</sup> 1920-1921, p. 86.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 84.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 88.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 88.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 85.

dimensione sovrastorica, ma costituisce piuttosto un «ritorno a ciò che è storico-originario (*Rückgang ins Ursprünglich-Historisches*)»<sup>58</sup>.

## . L'interpretazione paolina della temporalità

Citando Bergson<sup>59</sup>, Heidegger sottolinea come la storicità della situazione impedisca che questa possa venir compresa a partire da un concetto di ordine, come una successione continua di attimi: l'unità di una situazione storica, piuttosto, può essere indicata formalmente<sup>60</sup>. L'interpretazione del testo della prima epistola ai Tessalonicesi è condotta sulla base del filo conduttore – che funge da indicazione formale – di due determinazioni fondamentali del cristianesimo delle origini. Entrambe rinviano alla connessione di storicità ed effettività: «1. La religiosità cristiana delle origini risiede nell'esperienza di vita del cristianesimo originario ed è questa stessa esperienza. 2. L'esperienza della vita effettiva è storica. La religiosità cristiana vive la temporalità (*Zeitlichkeit*) come tale»<sup>61</sup>. In riferimento a due termini che Paolo usa con frequenza, “esser divenuti” e “sapere” (avere visto)<sup>62</sup> – Heidegger introduce una serie di tematiche che definiscono il rapporto, autentico e che sfugge alla possibilità dell'oggettivazione, della comunità cristiana nei confronti di quelle che, nel linguaggio di *Essere e tempo*, diventeranno le tre “estasi” della temporalità.

In primo luogo il passato. L'Apostolo fa riferimento a un “esser-divenuti” che costituisce un legame tra sé e i Tessalonicesi: questi ultimi sono “toccati in sorte” a Paolo. L'esser-divenuti esprime un originario vincolo di appartenenza nei confronti del proprio passato: l'Epistola ai Tessalonicesi manifesta un sapere che è diretta espressione di tale storicità. Il costante riferimento a un passato comune e al ricordo di tale passato, ricorda Heidegger, «è qualcosa di diverso dalla ripetizione di un evento naturale», e richiama piuttosto l'assolutezza di accadimento storico, nella sua radicale irripetibilità<sup>63</sup>. L'esperienza effettiva del cristianesimo delle

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, p. 91: «L'unità non è logico-formale, ma solo indicata formalmente».

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, p. 93: «1. Egli conosce il loro esser-divenuti (*ghenethenai*). 2. Egli viene a conoscenza, che essi possiedono un sapere del loro esser-divenuti (*oidate* und a.)».

<sup>63</sup> *Ibidem*. J. Brejidak ha fornito un'ampia e dettagliata ricostruzione dell'interpretazione del *Gavordensein* (Cfr. J. Breidak, *Philosophia Crucis, Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt: Lang, 1996, pp. 61-67).

origini è determinata storicamente nella misura in cui inizia con un evento – l'annuncio (*Verkündigung*) – che costituisce il principio da cui l'intera spiritualità cristiana è determinata nel suo svolgimento temporale. Un principio che rimanda a un passato vivente, gravido di effetti e di promesse per il futuro. «L'esperienza cristiana della vita effettiva», scrive Heidegger, «è storicamente determinata dal suo sorgere con l'annuncio, che coglie gli uomini in un determinato momento e poi ne accompagna costantemente la vita nella sua attuazione. Questa esperienza di vita determina a sua volta ulteriormente i riferimenti che in essa hanno luogo»<sup>64</sup>. Nell'esperienza cristiana del tempo l'esser-divenuti e il sapere di tale evento rendono possibile l'apertura di un futuro, il dare vita a qualcosa di nuovo. L'eventualità dell'essere divenuti è espressa da un sapere che è parte integrante dell'evento che esprime. In questo senso, la filosofia si modella sul “sapere” di paolina memoria e ha da fare con una recettività carica di angoscia e timore, che inizia con l'accoglimento della parola di Dio<sup>65</sup>. Per questo motivo, la temporalità [*Zeitlichkeit*], di cui le epistole rappresentano un'espressione diretta, non può essere compresa da una psicologia fondata sul concetto di *Erlebnis* e sulla dicotomia di soggetto e oggetto: «Noi separamo l'effettività dal sapere, ma essa viene originariamente co-esperita. Il fallimento della “psicologia scientifica dell'esperienza vissuta” si manifesta proprio in questo problema»<sup>66</sup>. Il cristianesimo si fonda su una relazione, storica e concreta, con un Dio che si è incarnato e che non va pensato speculativamente. Lutero è colui che ha colto quest'a-

<sup>64</sup> 1920-1921, p. 116-7. Cfr *ivi*, p. 94: «Ora, l'esser-divenuti non è un evento qualsiasi nella vita, ma viene costantemente co-esperito e inverto nella forma secondo cui il loro essere attuale è il loro esser-divenuti. Il loro esser-divenuti è il loro essere attuale».

<sup>65</sup> Th. Sheehan ha fatto notare la corrispondenza delle nozioni paoline di “esser-divenuti” e “sapere” con la coppia concettuale *Befindlichkeit* e *Verstehen* che Heidegger avrebbe utilizzato in *Essere e tempo*: «S. Paolo specifica la dimensione del *genesthai* in termini di affettività (il testo parla di *thlipsis* e *chara*, “tribolazione” e “gioia”), che *Essere e tempo* definirà *Befindlichkeit*, “situazione emotiva” (tale il tentativo di Heidegger di rendere l'*affectio* delle *Confessiones* di Sant'Agostino, e il *pathos* della *Rethorica* di Aristotele). Cooriginaria all'“esser-stato” (*genesthai*) è la dimensione dell'*eidennai*, che in senso ampio, è una sorta di “conoscenza esperienziale” (...) Questo tipo di conoscenza è diverso da qualsiasi cognizione ordinaria o memoria, perché è “comprensione della situazione”, e quindi è avuta soltanto all'interno della situazione, ovvero nell'esperienza della fatticità della vita. Riconosciamo qui ciò che *Essere e tempo* chiamerà *Verstehen* come *Seinskönnen*» (Th. Sheehan, “Heidegger e il suo corso sulla “Fenomenologia della religione” (1920-1921)”, in *Filosofia* 31 (1980), p. 441. Cfr. anche V. Pinto, “Storicità ed effettività dell'io ed esperienza cristiana originaria della vita. Paolo e Agostino nei corsi di Heidegger del 1920-21”, Napoli: 1988, p. 177.

<sup>66</sup> 1920-1921, p. 94.

spetto del cristianesimo, che il peso incontrastato della filosofia greca ha occultato.

L'esperienza del rapporto con Dio non isola il credente, estraniandolo da ogni vincolo storico, da ogni relazione con il prossimo e con il mondo, ma si concretizza primariamente nel rivivere un passato che accomuna Paolo e i Tessalonicesi. «L'esser-divenuti viene compreso», ricorda Heidegger, «in modo tale che coloro che l'accettano, accettandolo, entrano in una connessione di effetti [*Wirkungszusammenhang*] con Dio»<sup>67</sup>. All'interno del contesto aperto dalla predicazione paolina si manifestano i rapporti vitali che legano l'Apostolo alla comunità ed è soltanto nell'ambito del "come" dell'annuncio che possono essere compresi i vincoli dogmatici. La nascita della teologia è ricondotta appunto a questo sapere che è diretta espressione del passato e dell'effettività della vita: «Il sapere del proprio esser-divenuti è il principio e l'origine della teologia. Il senso di una formazione dei concetti teologici si dà a partire dall'esplicazione di questo sapere e della sua forma di espressione concettuale»<sup>68</sup>.

Il senso non metafisico dell'esperienza del tempo delle prime comunità cristiane si definisce ulteriormente attraverso la discussione dei passi della prima *Epistola* ai Tessalonicesi relativi alla *parousia*, discussione che si organizza attorno a due questioni principali: che ne sarà dei morti, di coloro che non potranno vivere la *parousia*? Quando accadrà la *parousia*? Heidegger intende mettere in evidenza la non esauribilità, sul piano del contenuto, dell'annuncio della parola di Dio e del messaggio della predicazione paolina. Paolo rifiuta di rispondere alla domanda relativa al "quando" di un evento che non è determinabile attraverso un calcolo cronologico, ma fa piuttosto riferimento all'attuazione di due diverse strutture dell'esperienza e di due modalità dell'attesa di un accadimento futuro. Il rapporto con il futuro, l'attesa della *parousia*, rimanda in tal modo al "come" di una decisione relativa al proprio esserci, che si esprime attraverso due forme, una autentica e una inautentica, dell'attuazione di sé.

Coloro che trovano quiete e sicurezza in questo mondo sono coloro che da questo mondo dipendono, perché esso offre loro pace e sicurezza (...) Il loro attendere si risolve in ciò che la vita presenta loro. Poiché essi vivono in questa attesa, li coglie una rovina a cui non possono sfuggire. Non possono

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 94-95.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 95.

salvare se stessi, perché non hanno se stessi, perché hanno dimenticato il proprio sé; perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico<sup>69</sup>.

L'esser-divenuti si concretizza invece in un modo di comportarsi che accomuna Paolo e i Tessalonicesi. Ciò che contraddistingue la temporalità cristiana è un'angoscia vigile, carica di problematicità, che presuppone un tempo privo di quantità organizzabili e ordinabili secondo flussi regolari: la *Bekümmerng*. «L'attesa della *parousia* del Signore è decisiva. (...) Fare esperienza di ciò è una tribolazione assoluta (...) che fa parte della vita del cristiano stesso. (...) Questa tribolazione è una caratteristica fondamentale, una preoccupazione assoluta nell'orizzonte della *parousia*, del ritorno alla fine dei tempi»<sup>70</sup>. Solo un atteggiamento non oggettivante nei confronti del futuro, che non scenda a livello dei contenuti, dando una risposta alla domanda sul "quando" della *parousia*, consente di mantenere aperta tale problematicità e di vivere il senso autentico, escatologico, della temporalità cristiana. «Paolo», sottolinea Heidegger, «non risponde alla domanda nei termini di una comprensione mondana. È ben lungi dal trattarla sul piano della conoscenza, ma tuttavia non dice nemmeno che sia inconoscibile. Paolo risponde contrapponendo due modi di vita»<sup>71</sup>.

In contrasto con l'escatologia del tardo giudaismo, che pone in risalto il momento dell'attesa di un evento futuro, Heidegger sottolinea il tema della decisione, nell'attimo in cui si articolano passato e futuro. Anche la seconda lettera ai Tessalonicesi, da questo punto di vista, rivela un contenuto dogmatico simile a quello della prima. In relazione all'apparizione dell'Anticristo, infatti, Paolo contrappone due modalità esistenziali, due diversi tipi dell'attuazione di identici contenuti e riferimenti<sup>72</sup>. In primo luogo coloro che hanno compreso di essere incapaci, unicamente con le proprie forze, di resistere nella fede e nell'amore loro richiesti. L'approssimarsi dell'evento escatologico non fa che aumentare il loro bisogno. Altri invece, nell'imminenza della venuta di Cristo, si preoccupano di definire esattamente il momento della *parousia* e tralasciano per questo i contenuti e i riferimenti della vita quotidiana<sup>73</sup>. Essi non sono in grado di comprendere il significato della prima epistola e di vivere in maniera autentica la *Bekümmerng*. La chiamata e l'avvertimento relativo all'Anticristo, infatti, rendono soltanto più acuta, ma non eliminano, la

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 103.

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 97-98.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, p. 107.

<sup>73</sup> Cfr. *ibidem*.

tensione dell'attesa<sup>74</sup>. Anche il secondo tipo di atteggiamento non è indicato privatamente, ma va compreso sul piano, positivo, dell'attuazione. La scelta di fuggire l'angoscia della cura rimane comunque una decisione. La *Bekümmung*, si potrebbe dire, rappresenta in certo qual modo un livello ontologico di rapporto con il mondo, cui non è possibile sfuggire: «Il “no che avviene sul piano dell'attuazione”», afferma Heidegger, «non è un rifiuto dell'attuazione, né un collocarsi al di fuori di essa. (...) Per sfuggire all'Anticristo in quanto tale, bisogna accedere dapprima al contesto di attuazione della situazione religiosa, giacché l'Anticristo appare come Dio»<sup>75</sup>. Nell'*Epistola ai Romani*, il testo di Paolo più ricco di contenuti dogmatici, ricompare la contrapposizione tra due modi fondamentali di vita pratica<sup>76</sup>. Qui, la condizione di coloro che sono destinati a perire viene espressa tramite un participio presente, che richiama l'attuazione di una decisione a proposito di se stessi: in Paolo la salvezza o la dannazione non sono pensate ancora attraverso una serie di stadi progressivi, come nella dogmatica successiva, condizionata dall'assimilazione, per questioni apologetiche, degli schemi concettuali della metafisica classica<sup>77</sup>.

La struttura della speranza cristiana è, dunque, irriducibile alla semplice aspettativa di un evento inserito all'interno di una concezione lineare, quotidiana, della temporalità. Non è possibile definire il rapporto originario nei confronti della *parousia* attraverso la semplice analisi della coscienza di un evento futuro. L'attesa (*Erwartung*) è l'atteggiamento non oggettivante che contraddistingue la tensione che anima il cristianesimo primitivo. «“Tempo e attimo” (...) presentano all'esplicazione un problema particolare. Il “quando” non è già più compreso originariamente, nella misura in cui viene concepito nel senso di un tempo “oggettivo” (...). Paolo non dice “quando”, perché questa espressione è inadeguata a ciò che deve essere espresso, perché essa non è sufficiente»<sup>78</sup>. Il senso dell'attesa dell'avvento

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, p. 108.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, p. 113.

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, p. 114.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 102. K. Lehmann ha messo in luce come Heidegger abbia riletto la concezione cairológica della temporalità sviluppata da Paolo in senso esclusivamente “formale” e non contenutistico (Cfr. K. Lehmann, “Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger”, in O. Pöggeler (a cura di) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch 1969, pp. 145-150). Anche C. Angelino insiste sulla centralità del concetto paolino di *kairos* per lo sviluppo della concezione heideggeriana della temporalità (Cfr. C. Angelino, *Il religioso nel pensiero di Martin Heidegger*, “Introduzione” a M. Heidegger, *L'abbandono*, Genova: il Melangolo, 1983, p. 11-15). Sulla concezione cairológica della temporalità, sviluppata nel confronto con il cristianesimo delle origini, si veda M. Haar, “Le moment (kairos), l'instant (Augenblick) e le temps-du-monde



del Messia non è spiegabile in termini psicologici: il fenomeno dell'attuazione, piuttosto, si dà nella sua originarietà soltanto attraverso una distruzione delle categorie della filosofia tradizionale. Appare decisivo che Heidegger faccia risalire la mancata comprensione della problematica escatologica da parte della teologia contemporanea alle deformazioni prodotte dalla tradizione metafisica «Questi problemi non venivano già più compresi in modo originario durante il medioevo, in seguito all'introdursi della filosofia platonico-aristotelica nel cristianesimo, e la nostra speculazione odierna, che parla di Dio, accresce ulteriormente il caos»<sup>79</sup>. L'introduzione di modalità concettuali della filosofia greca all'interno dell'orizzonte spirituale del cristianesimo si rivela infatti inadeguata al senso dell'esperienza paolina.

È uno scadimento del comprendere autentico quando Dio viene concepito primariamente come oggetto di speculazione. Bisogna intendere ciò, quando si procede all'esplicazione delle connessioni concettuali. Ma questo non è mai stato tentato, perché la filosofia greca si è introdotta nel cristianesimo. Solo Lutero ha compiuto un tentativo in questa direzione, e di qui è comprensibile il suo odio nei confronti di Aristotele<sup>80</sup>.

Heidegger ricorda nuovamente come Paolo non si esprima in termini teoretico-dogmatici: ogni contenuto dogmatico, infatti, è espressione diretta del contesto di attuazione della spiritualità cristiana. La vocazione autentica della teologia va dunque ricondotta a un sapere che sia diretta espressione della vita religiosa<sup>81</sup>.

Nell'ultima parte del corso Heidegger affronta un problema che verrà posto anche in *Essere e tempo*: la relazione tra l'annuncio della *parousia*, che si gioca interamente sul piano dell'attuazione, e le concrete significatività entro cui il cristiano si trova a vivere. Dal momento che il senso della *Zeitlichkeit* rinvia al rapporto che lega il credente a Dio, e lascia da parte

(Weltzeit) [1920-1927]”, in J.F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929*, cit., pp. 69-71. W. McNeill ha tentato di ricostruire la nozione heideggeriana di *Augenblick* in riferimento alla sua interpretazione di Aristotele, riconducendola cioè al suo «più ampio contesto filosofico: quello della storia della *theoria* e della sua instabilità all'inizio e alla fine della filosofia» (W. McNeill, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle and the ends of Theory*, Albany: State University of New York Press, 1999, p. X). Per quanto riguarda il secondo Heidegger, si veda infine F. Vetsch, “Hoffnung, Kairos, Schlichte”, in H. J. Braun, *Martin Heidegger und der Christliche Glaube*, cit., pp. 71-78.

<sup>79</sup> 1920-1921, p. 104.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, p. 112 e p. 95.

ogni attesa di un contenuto mondano, «occorre comprendere quale senso abbiano, per il cristiano, i riferimenti del mondo-collettivo e del mondo-ambiente»<sup>82</sup>. Qual è, in altri termini, il rapporto tra la temporalità originaria di cui il cristiano fa esperienza e la temporalità quotidiana entro cui si collocano i contenuti e i riferimenti storici e concreti? Come è possibile conservare un rapporto con le altre persone e con il mondo per il credente proiettato in una relazione di fede, apparentemente assoluta, con Dio?<sup>83</sup> Commentando un passo dell'*Epistola ai Corinzi*<sup>84</sup>, Heidegger mostra come i contenuti e le significatività mondane non vengano messi in discussione, dal punto di vista del senso di contenuto e del senso di riferimento, da un accadere che si colloca a livello dell'attuazione<sup>85</sup>. Il cristiano non esce dal mondo in cui si trovava prima della venuta di Cristo: chi è schiavo, resta tale. L'esperienza di fede accade interamente davanti a Dio, unicamente l'attuazione, entro cui si concretizzano i contenuti e i riferimenti, si trasforma a seguito dell'annuncio. «Questi riferimenti al mondo-ambiente non ricevono il loro senso dalla significatività contenutistica a cui si rivolgono, ma al contrario, è dall'attuazione originaria che si determina il riferimento e il senso della significatività vissuta. Schematicamente: qualcosa rimane immutato, e tuttavia viene trasformato radicalmente»<sup>86</sup>. Sebbene le significatività mondane, nell'imminenza dell'evento escatologico, rimangano identiche, esse subiscono una trasfigurazione che ne cancella la definitività: «Le significatività esistenti della vita reale vengono vissute *hos mé*, "come se non"»<sup>87</sup>. Il senso del discorso di Heidegger risiede interamente in questo "come se non": se esso implicasse un radicale disconoscimento e l'interruzione dei rapporti e delle significatività correnti, sostiene Heidegger, sarebbe corretta l'accusa di Nietzsche nei confronti di Paolo, che viene rimproverato di risentimento<sup>88</sup>. L'espressione paolina va tradotta piuttosto con "*nur-noch*": Paolo esperisce il mondo, i suoi rapporti e le significatività, a partire dalla consapevolezza

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>83</sup> Una domanda, questa, che sarà al centro della dissertazione di Hannah Arendt su Agostino: la Arendt ne ha messo in evidenza primariamente – come si vedrà – gli aspetti problematici e aporetici. Cfr., a questo proposito, l'Appendice.

<sup>84</sup> Cfr. Paolo, I Corinzi 7, 20: «Ognuno rimanga nella condizione in cui era quando fu chiamato».

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, p. 116.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, p. 120.

di vivere nella dimensione dell'“ancor solo”<sup>89</sup>. A seguito della consapevolezza del venir meno del tempo, il credente vive dunque una trasformazione delle situazioni e dei contenuti esistenti, che conferisce loro un senso nuovo: l'evento escatologico aumenta a dismisura la problematicità e il bisogno dell'esistenza.

Questo *hos* significa, positivamente, un nuovo senso che si aggiunge. Il *mé* riguarda il contesto d'attuazione della vita cristiana. Tutti questi riferimenti subiscono di volta in volta un rallentamento nell'attuazione, tale per cui essi sgorgano dall'origine del contesto vitale cristiano. La vita cristiana non è rettilinea, ma è interrotta: tutti i riferimenti del mondo-ambiente devono passare attraverso il contesto d'attuazione dell'esser-divenuti, in maniera tale che quest'ultimo in seguito rimane (*mit da ist*), sebbene i riferimenti stessi e ciò a cui si rivolgono non vengano in alcun modo intaccati<sup>90</sup>.

L'interpretazione heideggeriana del testo paolino raggiunge così il suo apice: descrivendo un movimento analogo a quella *Umwendung* in cui consiste la possibilità della vita filosofica<sup>91</sup>, Heidegger rilegge in chiave filosofico-ontologica un motivo etico cristiano. Nella misura in cui si colloca a livello dell'attuazione e non intacca i contenuti dell'esistenza, l'esser-divenuti attraverso la parola di Dio significa aver ricevuto la possibilità di una svolta radicale verso il se stesso autentico e verso la fatticità della vita, che va contro la tendenza rovinante-deiettiva della fuga nel mondo, di cui il teoretico è la possibilità per eccellenza. Come si vedrà più chiaramente nel corso su Agostino, l'esperienza cristiana del peccato richiama un elemento di autovalutazione che comporta la caduta della coscienza dal piano dell'attuazione a quello dei contenuti. Uno scivolamento che, sul piano ontologico, si traduce in uno sforzo sempre rinnovantesi per recuperare sé medesima a partire dalle concrete significatività mondane. Appare chiaramente, a questo punto, come la distinzione tra autenticità e inautenticità abbia origine nelle questioni relative alla *parousia* e diventi comprensibile unicamente sulla base della rilettura friburghese dell'esperienza cristiana delle origini. In particolare, la struttura della decisione, in *Essere e tempo*, sembra ricalcare il movimento di penetrazione

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, p. 119: «Rimane ancor solo poco tempo». Heidegger cita qui Paolo, I Corinzi 7, 29-32: «Ma questo io dichiaro, fratelli, che il tempo è ormai abbreviato; talché, d'ora innanzi, anche quelli che hanno moglie, siano come non l'avessero; (...) e quelli che usano di questo mondo, come se non ne usassero, perché la figura di questo mondo passa (...).

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>91</sup> Cfr. *ivi*, p. 95: «Si tratta di una svolta assoluta, più precisamente di un rivolgersi a Dio e di un distogliersi dalle immagini idolatriche».

della parola di Dio nell'esistenza del cristiano descritta nei corsi su Paolo e Agostino. Alla maniera in cui l'esser-divenuti non è un avvenimento che si situa a livello del che-cosa mondano, ma accade interamente sul piano dell'attuazione, così l'autenticità non riguarda alcuna particolare possibilità a discapito di altre, non indica alcun ideale esistente, e tantomeno colloca l'esserci in una regione al di fuori delle effettive possibilità mondane. Al contrario, la decisione rigetta su tali possibilità, che vengono comprese come proprie, vere possibilità: sembra decisiva, da questo punto di vista, l'analogia con il "come se" e l'"ancor-solo" dell'imminenza dell'evento escatologico. Nei corsi sul cristianesimo, la conversione si colloca a livello del "Wie": in *Essere e tempo* l'autenticità è qualcosa che accade sul piano della tonalità emotiva.

Questa apertura *autentica* modifica cooriginariamente la scoperta del "mondo" in essa fondato e l'apertura del con-Esserci con gli altri. Ciò non significa che il "mondo" utilizzabile debba mutare quanto al suo "contenuto" e che la cerchia degli altri subisca alterazioni, ma semplicemente l'essere-per l'utilizzabile comprendente e prendente cura e il con-essere avente cura degli altri, vengono determinati a partire dal più proprio poter-esser se-Stesso dell'Esserci. La decisione, in quanto *poter-esser se-Stesso autentico*, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. Come lo potrebbe se essa, in quanto apertura autentica, è null'altro che *l'essere-nel -mondo autentico*? La decisione porta invece il se-Stesso nell'esser-presso l'utilizzabile prendente cura e lo sospinge nel con-essere avente cura degli altri<sup>92</sup>.

L'autenticità, in *Essere e tempo*, viene compresa alla stregua di un diverso afferramento, di una modificazione esistenziale, di una dimensione inautentica che risulta tuttavia intrascendibile: essa sembra coincidere, in altri termini, con la comprensione dell'inautenticità dell'inautentico. Nei corsi sul cristianesimo, Heidegger interpreta in maniera analoga il riconoscimento specificamente cristiano-paolino della creaturelità dell'esistenza: la dinamica della grazia è direttamente connessa con la povertà esistenziale che scaturisce dalla rinuncia a ogni contenuto mondano e con una salvezza che non è in potere d'uomo raggiungere. L'evento in cui consiste l'attuazione supera le forze degli uomini: l'esperienza di Dio accentua l'insufficienza umana, al contrario di qualsiasi comprensione metafisica, che, situandosi a livello del mondo, la placherebbe.

<sup>92</sup> 1927a, pp. 394-395 [ed. it. pp. 360-361]

Il cristiano ha coscienza che questa effettività non può essere raggiunta con le sue forze, ma proviene da Dio – Fenomeno dell'azione della grazia. È molto importante una esplicazione di queste connessioni. Il fenomeno è decisivo per Agostino e Lutero (...) Ciò di cui soltanto noi cristiani possiamo disporre non è sufficiente allo scopo di raggiungere l'effettività cristiana<sup>93</sup>.

### . *Augustinus und der Neuplatonismus*

Il corso su Agostino approfondisce l'interpretazione heideggeriana del rapporto tra l'esperienza religiosa del cristianesimo e gli schemi concettuali della metafisica greca. Il processo di adattamento degli insegnamenti cristiani al contesto dottrinale dell'antichità – che von Harnack ha definito con il termine “ellenizzazione del cristianesimo” – trova, non a caso, uno dei maggiori interpreti proprio in Agostino, la cui operazione ermeneutica è relativa alla peculiare situazione storica in cui egli esercita la propria riflessione: la tarda antichità, un'epoca di trapasso tra due mondi spirituali, segnata dall'esaurirsi di una tradizione. Con Agostino, l'esperienza del cristianesimo originario viene elevata a livello concettuale attraverso le categorie del pensiero greco e neoplatonico, nel momento in cui la tradizione filosofica classica viene ripensata su basi nuove, cristiane questa volta. Nelle prime pagine del corso, Heidegger esplicita il filo conduttore della sua lettura: essa è funzionale a una reinterpretazione del fondamento che accomuna la filosofia e la teologia come specifiche forme di strutturazione della vita. Di nuovo, qui, il tentativo di accostarsi ad alcuni momenti decisivi della storia del pensiero cristiano si fonda sul progetto di un'ermeneutica dell'effettività. La storicità della situazione del cristianesimo originario condiziona in maniera radicale il mondo moderno: la cultura occidentale si trova in quella che Heidegger definisce la sua *Wirkungsdimension*<sup>94</sup>. Per questo motivo occorre mettere in discussione alcuni fenomeni, «che si determinarono in modo decisivo nella situazione storico-attuativa di allora e in questa determinazione ancora ci “stimolano”»<sup>95</sup>. L'interpretazione è motivata dalla grande influenza che Agostino ha esercitato sia in campo filosofico sia sulla riflessione teologica, e che si estende storicamente dalla ricezione del pensiero di Aristotele durante il medioevo cristiano alla presenza di motivi agostiniani in Lutero e in generale nel protestantesimo.

<sup>93</sup> 1920-1921, p. 122.

<sup>94</sup> Cf. 1921a, p. 173.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 171.

La centralità di Agostino per la formazione del presente storico spirituale è testimoniata indirettamente dalle interpretazioni di Troeltsch, von Harnack e Dilthey, che Heidegger prende in esame nella prima parte del corso. Heidegger sottolinea l'impossibilità di comprendere adeguatamente l'interpretazione agostiniana di Troeltsch senza un'esplicitazione e discussione preliminari dell'"*Hintergrund*"<sup>96</sup> che la fonda, la sua più generale concezione della storia della cultura. Il metodo di storia della religione di Troeltsch, infatti, intende le formazioni religiose alla stregua di espressioni e oggettivazioni di condizioni culturali fondamentali<sup>97</sup>. Agostino, pensatore di un'età di crisi, pone la questione relativa al modo in cui il mondo e i beni terreni della morente cultura classica possano venir incorporati all'interno del progetto cristiano di salvezza<sup>98</sup>. Con la sua etica del sommo bene, egli è stato in grado di rifondare un sistema etico e politico a seguito del crollo dell'universo di valori della civiltà tardo antica. Tramite tra due civiltà e culture, Agostino ricapitola e risistema per l'ultima volta la morente cultura classica. «Egli conclude l'epoca antica più di quanto non fondi il medioevo»<sup>99</sup>. Diversa la lettura di von Harnack, condizionata dalla sua prospettiva di storia della dogmatica cristiana. Harnack sottolinea la duplicità della figura di Agostino: sulla base di un'originale concezione della religiosità, fondata sull'interiorità e sulla dottrina del peccato e della grazia, egli non ha creato un sistema dogmatico interamente nuovo, ma ha dato nuova vita al vecchio. Agostino ha riscoperto in tal modo la religiosità all'interno della religione, riformulando una dogmatica e una dottrina della fede<sup>100</sup>. Nel corso del semestre successivo, dedicato ad Aristotele, Heidegger afferma che, «nonostante l'indiscusso significato scientifico delle ricerche condotte sulla storia della dogmatica cristiana, questo processo decisivo per la storia dello spirito non è ancora stato chiarito nella sue concatenazioni ultime e più significative, e non è quindi ancora sufficientemente disponibile per una problematica e una discussione filosofiche»<sup>101</sup>. Pur lamentando la mancanza di una problematica fondamentale, che permetta di inquadrare i collegamenti storico-spirituali decisivi per la storia dell'occidente cristiano, Heidegger rinvia a Dilthey, che, sebbene con strumenti metodologici e concettuali insufficienti, ha

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, p. 162.

<sup>97</sup> Cfr. *ivi*, p. 160.

<sup>98</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 161.

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, p. 163.

<sup>101</sup> 1921-1922, p. 6 [ed. it. p. 42].

dato prova di un istinto sicuro, «in questa come in ogni altra analisi della nostra storia dello spirito»<sup>102</sup>. Nonostante Heidegger intenda mettere in discussione i presupposti ontologici che guidano la sua interpretazione del pensiero di Agostino, Dilthey rimane, come si è visto, un punto di riferimento decisivo. A partire dall'idea che il fondamento della conoscenza risieda nell'*Erlebnis*, nell'esperienza vissuta intesa come auto-osservazione e certezza interiore, l'intera storia della metafisica viene riletta nell'ottica della fondazione delle scienze dello spirito, e da questo punto di vista viene stabilito il ruolo di Agostino all'interno del processo che conduce alla nascita della coscienza storica. Dilthey mostra inoltre come il cristianesimo sia ridiventato scienza e dottrina sotto l'influsso della scienza antica. Agostino è colui che incarna in modo esemplare la duplicità di questo processo: «Contro lo scetticismo antico, Agostino ha stabilito l'assoluta realtà dell'esperienza interiore (in una forma che precorre il “cogito ergo sum” di Cartesio). Ma subito segue la svolta verso la metafisica: le *veritates aeternae* sono le idee nella coscienza assoluta di Dio»<sup>103</sup>.

Heidegger sottolinea come la discussione delle tre interpretazioni menzionate non pretenda di giudicarle da un punto di vista filosofico predefinito: sembra palesemente impossibile, infatti, applicare alla storia del pensiero un'argomentazione fondata su criteri oggettivi di verità e falsità. Altrettanto inadeguato sarebbe, una volta stabilita l'impossibilità di un'interpretazione oggettiva, approdare a una posizione scettica. Lo scetticismo, ricorda qui Heidegger con accenti diltheyani, non è altro che una conseguenza logica della pretesa metafisica di una verità assoluta, l'altra faccia della medaglia di una concezione teoretica della verità<sup>104</sup>. Heidegger intende piuttosto adottare un approccio critico-decostruttivo: sebbene le modalità di accesso all'oggetto tematico siano differenti, le tre interpretazioni sono accomunate da un atteggiamento conoscitivo oggettivante. Troeltsch interpreta Agostino all'interno di una prospettiva universale di storia della cultura; Harnack rilegge Agostino come figura determinante all'interno del processo storico di nascita della dogmatica e di sviluppo della Chiesa; per Dilthey la cornice è rappresentata dallo sviluppo della coscienza storica. I tre autori, dunque, sono condizionati da una supremazia del teoretico, da un approccio che Heidegger definisce «*objektgeschichtliche Einstellung*»<sup>105</sup>. L'atteggiamento decostruttivo e il rifiuto del teoretico

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 7 [ed. it. pp. 42-43].

<sup>103</sup> 1921a, p. 164.

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, p. 165.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 167:

non comportano, nelle intenzioni di Heidegger, una ricostruzione storica vaga e approssimativa. La presa di distanza da una concezione oggettivante della ricerca storica, piuttosto, dovrebbe condurre a una discussione del rapporto tra scienza e storia, su basi rinnovate. «Innanzitutto (...) non si deve pensare che l'“antitesi” dello storico-oggettivo sia “soggettivo”, “non scientifico” e simili»<sup>106</sup>. Heidegger conclude sottolineando come la conoscenza non possa essere affidata a criteri tramandati e ripresi oggettivamente dal presente, ma debba piuttosto vivere sul fondamento di una rinnovata presa di coscienza, di una decisione che è storica nel suo senso proprio<sup>107</sup>. Anche nel caso dell'interpretazione agostiniana di Dilthey, si tratta comunque di raggiungere una impostazione problematica che a quest'ultimo resta inaccessibile e che è impossibile ottenere sulla base del presupposto che ciò che Agostino ha lasciato incompiuto sia stato proseguito da Kant e Schleiermacher<sup>108</sup>.

### . *Tentatio e cura come motilità della vita*

Il motivo dell'insufficienza delle capacità umane – con cui si concludevano le lezioni sulla fenomenologia della religione – ricompare qui attraverso un'interpretazione del X Libro delle *Confessioni*. Apparentemente, una scelta che testimonia la volontà da parte di Heidegger di proseguire nel tentativo di ricavare dall'autointerpretazione dell'effettività cristiana le categorie fondamentali della vita. L'esperienza agostiniana del dissidio e della lotta contro la tentazione ripropone infatti il tema della *Bekümmerng*, che è al centro dell'esperienza religiosa paolina, e della radicale storicità della vita.

Heidegger inizia col ricordare il contenuto e la disposizione in capitoli del Libro X, dove Agostino, dopo il racconto della sua vita passata, inizia a esaminare lo stato presente della sua anima<sup>109</sup>. L'esposizione si organizza attorno ad alcuni punti principali: in primo luogo, viene ripreso il motivo esistenziale della ricerca narrata nelle *Confessioni*, che risuona nell'agostiniano «Quaestio mihi factus sum». Nel ripercorrere il mondo esterno, i corpi sensibili e quindi le facoltà dell'anima, Agostino non mira a definire

<sup>106</sup> *Ivi*, p. 170.

<sup>107</sup> Cfr. *ivi*, p. 166.

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, p. 172.

<sup>109</sup> Cfr. *ivi*, p. 177.



oggettivamente l'essere dell'uomo e quello di Dio. Heidegger intende evidenziarne a questo proposito l'intenzione fenomenologica: la ricerca di Dio, nella misura in cui è concepita come un motivo spiccatamente esistenziale, implica l'attuazione di una modalità di esistenza nuova, che coinvolge l'io fin nelle sue profondità e che va colta sul piano dell'attuazione<sup>110</sup>. Ponendo principalmente l'accento sul "come" dell'esposizione, più che sui contenuti, viene dunque evidenziata, in polemica con Dilthey, la non riducibilità dell'interrogazione di Agostino allo sguardo oggettivante della metafisica<sup>111</sup>.

L'esposizione segue l'andamento del decimo libro: una volta superate le facoltà sensibili dell'anima, la ricerca di Dio prosegue all'interno delle facoltà spirituali. Heidegger mette in luce come, nell'analisi agostiniana della memoria, la tradizionale classificazione delle facoltà dello spirito acquisisca un senso diverso, libero dalla supremazia di un atteggiamento teoretico. La nuova *Sinngebung* delle categorie tradizionalmente utilizzate per la definizione dell'uomo è frutto del particolare modo di procedere dell'analisi, che nasce dall'esperienza esistenziale della ricerca e dell'incontro con Dio, e che si fonda, anche qui, su uno spostamento dell'interrogazione dal piano contenutistico a quello dell'attuazione. Il domandare agostiniano è interamente condotto sul piano del *Bezug* – riguarda il rapporto tra l'uomo e la felicità, il modo di possederla e di conoscerla – e del *Vollzug*: si riferisce al come della relazione e non al che cosa del contenuto<sup>112</sup>. Agostino non si chiede se Dio esista, né dice "che cosa" sia la verità, ma come gli uomini di sforzino di coglierla: essi, nella misura in cui

<sup>110</sup> Cfr. *ivi*, p. 181.

<sup>111</sup> La ricerca di se stesso e di Dio narrata da Agostino, sostiene Heidegger, è interamente percorsa da un motivo esistenziale che non ha nulla di oggettivante. Già nel 1919 Heidegger ricordava come lo sguardo dell'amore, carico di qualità e ricco di affettività, sembrasse maggiormente in grado, rispetto al puro riferirsi a dati di fatto tipico dell'atteggiamento scientifico, di cogliere una situazione vitale senza spogiarla dei riferimenti in essa presenti. «"Cum te amo"», afferma ora Heidegger, «significa qui già un determinato livello esistenziale, che ha sperimentato la compassione e in tale compassione è stato strappato alla sordità, che può "udire" e vedere» (*Ivi*, p. 179). J. Grondin ha messo in evidenza la centralità del motivo agostiniano della ricerca di sé da parte dell'io per l'elaborazione heideggeriana del concetto di *Dasein*, inteso come autoriflessione dell'io sulle proprie, concrete, possibilità esistenziali (J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, Albany: State University of New York Press, 1995, p. 50). Sulla rilettura non metafisica della nozione di *lumen naturale*, in riferimento al corso del 1921 su Agostino, si veda il saggio di C. Strube, "Die existential-ontologische Bestimmung des *lumen naturale*", in *Heidegger Studies*, n. 12, 1996, p. 112.

<sup>112</sup> Cfr. 1921a, p. 195.

amano la verità quando li compiace, l'odiano quando li contraria, rifiutano il movimento dell'autentica cura verso se stessi. Analogamente, la domanda relativa al luogo della memoria entro cui dimora la divinità viene compresa in senso fenomenologico: «La questione relativa al dove io trovi Dio si volge nella discussione delle condizioni dell'esperienza di Dio, e questo culmina nel problema di ciò che io stesso sono; cosicché alla fine a sussistere è la medesima questione, solo in un'altra forma di attuazione»<sup>113</sup>. L'analisi agostiniana si rivela, dunque, funzionale al rinvenimento di una modalità di esplicazione dell'esistenza diversa rispetto a quella tradizionale. Si noti l'introduzione di un concetto, quello di *esistenziale*, che richiama da vicino le analisi di *Essere e tempo*: «Nella misura in cui la problematica», scrive Heidegger, «ha la sua origine di senso nell'esistenza – effettiva nel senso dell'attuazione storica – tutti gli espliciti di senso che si scoprono in questa problematica sono “esistenziali” (*Existenzialien*), il che vuol dire, viste in senso formale, “categorie”, ma categorie ermeneutiche di tipo storico attuativo»<sup>114</sup>.

I sentimenti e le affezioni dell'anima sono presenti alla memoria in modo molto diverso da quello in cui vengono esperiti. Nella descrizione agostiniana del ricordo di affezioni spirituali – quali il ricordo, lieto, di dolori passati – Heidegger sottolinea la differenza di questo tipo di rammemorazione dal *Gewordensein* paolino, un ricordo vitale e ancora attivo nel presente<sup>115</sup>. Sono particolarmente interessanti, da questo punto di vista, le osservazioni sulle pagine agostiniane dedicate alla compresenza di memoria e oblio. Heidegger interpreta questi luoghi come la dimostrazione che il dimenticare va compreso come un modo dell'essere in relazione, dunque a partire dal senso di riferimento: «L'oblio non è una radicale *privatio* di *memoria*, ovvero possiede il proprio senso di riferimento intenzionale. Inteso sul piano del riferimento: nella misura in cui abbiamo perso qualcosa, lo “possediamo” tuttavia ancora. – Ma che cosa significa “omnino oblivisci”? Non vivere assolutamente nella situazione attuativa del richiamare alla mente»<sup>116</sup>. Già a questo primo livello di analisi, tuttavia, il motivo strettamente esistenziale dell'interrogazione talora si perde, sulla scorta dell'influenza di una tradizione, quella della metafisica greca, che penetra nel discorso e – in particolare attraverso l'equazione vita-felicità-verità – impronta di sé le tematiche relative alla ricerca di Dio.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 204.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 232.

<sup>115</sup> Cfr. *ivi*, p. 187.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 191.

L'interrogazione esistenziale si trasforma in tal modo nella domanda relativa alla vita beata e culmina in una teoria generale sulla verità e sulla felicità umana<sup>117</sup>.

Il momento decisivo dell'interpretazione di Heidegger riguarda però le pagine di Agostino sulla *tentatio* e sulla *cura*, che vengono lette in senso strettamente filosofico<sup>118</sup>. Nel commento dell'analisi agostiniana del *curare* (*Bekümmertsein*) come motilità fondamentale della vita effettiva, Heidegger non usa ancora la terminologia di *Essere e tempo*, che renderà *cura* con *Sorge*. Anche qui, come nel caso delle *Lettere* di Paolo, il mantenersi aperti all'ascolto della parola di Dio coincide con l'esperienza della creaturelità e dell'insufficienza delle pretese umane. Dio comanda la giustizia e la continenza, una giustizia e una continenza che non è in potere dell'uomo ottenere con le proprie forze. Heidegger traduce il termine *continentia* con "Zusammenhalten", che indica il tener unito ciò che è disperso nel molteplice, e che rappresenta il recupero del sé contro la tendenza della vita a disperdersi nel molteplice delle significatività mondane. Ricompare il carattere "passionale", affettivo e agonistico, del contromovimento di ripresa dalla deiezione della vita effettiva. La vita è un peso, per colui che vive nella consapevolezza della continua tentazione cui essa è esposta. Il cristiano si trova di fronte alla necessità di tollerare le continue sollecitazioni cui è sottoposto: non si tratta di amare le difficoltà e le molestie, bensì il fatto di sopportarle. Le due possibilità della cura sono la *continentia* e la *dispersio*, il raccoglimento nell'unità di un tutto e la dispersione nel molteplice delle possibilità della vita e delle cose del mondo. Attraverso l'analisi di ciò che Heidegger definisce "Zwiespältigkeit", discordia, Agostino mette in luce la tendenza della vita a cadere nel mondo, fuori di sé. Ricordando che l'esperienza è concretamente situata in un orizzonte di aspettativa gravido di significato, Heidegger riprende i temi connessi alla storicità della vita, che si presenta sotto forma di costante desiderio di benessere nelle avversità e di timore delle avversità nel benessere. La vita oscilla tra il desiderio di un bene che non è in suo potere e il timore di perderlo una volta ottenuto: l'esperienza delle avversità «non è semplicemente un constatante prender-conoscenza di cose (...) Questo desiderare che vi si accompagna mostra come l'esperienza delle *adversa* sia essa stessa collocata in un proprio orizzonte d'aspettativa effettivo e concreto. Esso si attua storicamente in un senso definito»<sup>119</sup>. Le possibili direzioni della vita

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 194. Cfr. *ivi*, p. 198.

<sup>118</sup> Cfr. *ivi*, p. 210.

<sup>119</sup> *Ivi*, p. 207. Cfr. *ivi*, p. 208: «Motivo fondamentale: l'elemento storico nella stessa *cura*».

si formano unicamente nel *defluxus*, nella dispersione tra le concrete significatività mondane: la cura assume in tal modo due diversi sensi di riferimento, il *timere* e il *desiderare*<sup>120</sup>.

L'analisi di Heidegger è spesso accidentata e faticosa, ma la direzione dell'esplicazione è chiara: occorre dimostrare, sulla scorta del testo delle *Confessioni*, l'intrascendibilità della situazione esistenziale che Agostino descrive con il termine *tentatio* e che rimanda all'impossibilità, da parte della vita, di sfuggire alla duplicità di cui è prigioniera. L'interpretazione della *tentatio*, in tal modo, richiama il concetto di autosoddisfazione cui Heidegger ha fatto ricorso negli anni precedenti: da un lato si tratta di esprimere la storicità e concretezza entro cui l'esserci è collocato, dall'altro di sottolineare la pretesa, ricorrente e sempre destinata al fallimento, di assolutizzare il proprio mondo. Le diverse modalità della tentazione non rappresentano altro, infatti, che la pretesa di uscire dall'insicurezza e dalla problematicità che accompagnano la vita, in direzione di qualche forma di godimento mondano o di una definitiva e autocompiaciuta contemplazione di sé e delle proprie opere<sup>121</sup>. Anche qui Heidegger sembra reinterpretare in chiave ontologica un motivo cristiano. Mentre il peccato consiste nella pretesa di uscire dal "Wie" in direzione del "Was", l'esperienza della creaturalità rimanda alla presa di coscienza del proprio stato di peccatore, della ineliminabile tendenza della vita a cadere fuori di sé. «Raggiungere la *continentia* con le proprie forze», scrive Heidegger, «è abbandono di ogni speranza e (. . .) se la si può "avere" in qualche modo, essa deve essere data»<sup>122</sup>. L'esperienza cristiana della grazia è dunque connessa con la presa di coscienza dell'insufficienza, come intrascendibilità del "come", della storicità e creaturalità della *Bekümmernis*.

Le diverse forme della concupiscenza – il desiderio della carne, il desiderio degli occhi e l'ambizione mondana – si mostrano in quello che, considerato esteriormente, potrebbe apparire un semplice elenco delle possibili, concrete, direzioni del desiderio rivolto alle cose del mondo e alla carne<sup>123</sup>. Della discussione relativa agli appetiti sessuali, Heidegger sottolinea il modo originale in cui Agostino considera il problema dell'io e dell'identità individuale: le categorie della psicologia tradizionale e della

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, p. 207.

<sup>121</sup> Cfr. *ivi*, p. 209.

<sup>122</sup> *Ibidem*. Sulle radici cristiane della *tentatio* come dimensione costitutiva del *Dasein* si vedano le importanti considerazioni di B. Casper, «Versuchtsein des Daseins und "Freiwerden von den Götzen"», in Coriando P.L. (a cura di), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, cit., pp. 71-72.

<sup>123</sup> Cfr. 1921a, p. 211.

metafisica vengono tralasciate<sup>124</sup>. Heidegger si sofferma in particolar modo sull'ultima forma del desiderio carnale, quella che Agostino definisce *voluptas oculorum*. Il vedere, in questo caso, non rappresenta semplicemente un modo scientifico e oggettivo di rapportarsi al reale, ma va compreso come una particolare direzione dell'attuazione della vita, rivolta al mondo e non a Dio. «In corrispondenza di ciò, il *vedere* non è riferito a oggetti puramente sensibili, è un come dell'avere-a-che -fare-con [*Umgehen mit*] (“in carne”, secondo un orientamento distaccato, non divino, non spirituale, privo di preoccupazioni esistenziali, e che non ha cura, in maniera autenticamente relativa al mondo del sé, della *beata vita*)»<sup>125</sup>. Non si tratta di mettere in evidenza nuove direzioni regionali di esperienza orientate in senso scientifico, quanto di descrivere una forma di tentazione che è propria di coloro che fanno delle forme esteriori delle cose il fine della propria esistenza. Coloro che ricercano i piaceri sensibili legati alla vista, nota Heidegger, cercano la limpidezza e la bellezza delle forme e dei colori, cercano la luce sensibile che ne permette la visione. Diverso il caso della forma di tentazione successiva, che Agostino definisce *concupiscentia oculorum*, il cui fine non è più il semplice godimento sensibile, bensì la conoscenza non finalizzata ad altro che a se stessa. Ecco il motivo per cui la prima forma di concupiscenza ricercava cose belle e piacevoli, e quest'ultima anche cose a esse contrarie. L'attuazione di un mero rapporto conoscitivo si sostituisce in questo caso al desiderio di godimento del contenuto del fenomeno in oggetto<sup>126</sup>. Heidegger si sofferma, in queste pagine, sulla particolare caparbietà del senso di riferimento, che si pone al di sopra di qualsiasi tipo di rapporto vitale e si sforza di dirigere la vita intera. Si tratta dell'assolutizzazione di un prender-conoscenza rivolto al semplice essere-presente degli oggetti<sup>127</sup>. Nel sottolineare come Agostino riconosca il primato della vista tra i sensi, dal punto di vista della funzione conoscitiva, l'analisi di Heidegger anticipa le pagine di *Essere e tempo* in cui verranno ripresi questi luoghi agostiniani ed evidenziata la genesi esistenziale della scienza<sup>128</sup>.

<sup>124</sup> Cfr. *ivi*, p. 214.

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 218.

<sup>126</sup> Cfr. *ivi*, p. 223.

<sup>127</sup> Cfr. *ivi*, p. 226.

<sup>128</sup> Cfr. 1927a, pp. 227-228 [ed. it. p. 216]: «Lo straordinario primato del “vedere” fu notato soprattutto da Agostino nell'interpretazione della *concupiscentia* (...) A causa di ciò l'esperienza dei sensi in generale è detta “concupiscenza”, come si dice degli occhi, perché anche gli altri sensi, quando si tratta di conoscere qualcosa, usurpano, per analogia, la funzione del vedere, funzione nella quale gli occhi hanno il primato».

Mentre la caratteristica delle due forme di tentazione fin qui prese in esame è quella di aver da fare con un che di intramondano, non relativo a ciò che Heidegger definisce *Selbstwelt*, mondo proprio o mondo del sé, esiste un altro genere di tentazione, che più da vicino riguarda l'intrascendibilità della condizione creaturale. Sono soprattutto le analisi relative a questa terza forma di tentazione, in cui è in questione la posizione del sé rispetto al mondo comune e rispetto a se stesso, a dimostrare l'importanza di queste lezioni per la determinazione di molte strutture ontologiche che diventeranno centrali in *Essere e tempo*. La direzione della cura, qui, è rivolta all'ottenimento di una specifica posizione all'interno del contesto intramondano: emergono una serie di tematiche che anticipano le pagine di *Essere e tempo* relative all'oscuramento del sé all'interno del con-essere. Sebbene metta in evidenza le carenze dell'analisi a livello ontologico e le manchevolezze nell'impostazione problematica, Heidegger non manca di sottolineare come Agostino colga con precisione le concrete direzioni della tendenza deiettiva della vita<sup>129</sup>. La *molestia*, come fenomeno relativo all'effettività dell'esistenza, non consiste in un essere semplicemente presente di una serie di fenomeni, ma rappresenta piuttosto una direzione della vita.

La *molestia* non è un che di oggettivo – un ambito dell'essente, disponibile in qualche modo all'oggettivazione teoretica –, ma indica un come dell'esperienza effettiva (...). Le modalità dell'esperienza effettiva indicate nella diversità di sensi della *molestia* non costituiscono una successione ordinata, ma la loro relazione formale è essa stessa, a sua volta, un come dell'esperire e dell'articolare l'effettività, il costituirsi di questa sul piano dell'attuazione<sup>130</sup>.

L'analisi delle strutture dell'esistenza deve procedere in modo fenomenologicamente orientato, diretto al rinvenimento di un modo di esplicazione dell'effettività diverso rispetto a quello della tradizione. Heidegger si sforza di mettere in luce il fatto che la direzione deiettiva relativa al mondo del sé, tipica di questa terza forma di tentazione, sia in qualche modo parte della vita, del "Da" dell'esserci, che l'ermeneutica dell'effettività mira a ricostruire. Per questo motivo essa rimane insuperabile nelle condizioni terrene della creaturalità e finitezza<sup>131</sup>.

Nell'interpretazione del testo delle *Confessioni*, dunque, Heidegger scopre come la strada della vita verso l'autenticità appaia altamente proble-

<sup>129</sup> Cfr. 1921a, pp. 230-231.

<sup>130</sup> *Ibidem*.

<sup>131</sup> Cfr. *ivi*, p. 230.

matica, vada continuamente rinnovata e non sia mai al riparo dalla ricaduta nell'inautentico. La vita terrena ha da fare, costitutivamente, con la deiezione: la più alta forma dell'inautentico si nasconde nella pretesa di poter uscire una volta per sempre dall'inautenticità. Proprio l'aspirazione di sfuggire alla *tentatio* costituisce infatti una ricaduta nel peccato. Nell'ultima e più pericolosa forma di tentazione, la superbia, in cui la caduta non ha più la possibilità di subire un arresto, il sé, sostiene Heidegger, viene esplicitamente *vorgehalten*, posto innanzi, innalzato e oggettivato, attraverso una considerazione dei propri atti. Anche quando le lodi degli uomini vengono a mancare, anzi proprio sul fondamento di tale mancanza, è in agguato il compiacimento di sé. L'uomo è posto di fronte alla propria insufficienza di fronte alla legge, che gli impone di non desiderare: un comando che non può essere adempiuto senza l'aiuto della grazia. Proprio la pretesa di farlo, infatti, non sarebbe che l'ultima, occulta, forma di ricaduta nel peccato. L'autocompiacimento di fronte alla mancanza dell'approvazione degli uomini rappresenta la modalità suprema, per l'uomo, di mettersi al posto di Dio, di guardarsi con occhi divini, oggettivandosi. La direzione della *delectatio*, questa volta, è decisamente rivolta verso il mondo proprio e la caduta non ha più la possibilità di subire un arresto: la massima autenticità, dunque, racchiude la possibilità della perdizione definitiva. «Nell'ultima, più decisiva e più pura preoccupazione nei confronti di se stessi si nasconde la possibilità della caduta abissali e dell'autentico smarrimento di sé»<sup>132</sup>. Sebbene l'uomo possa progredire costantemente nella valutazione del bene, della sua provenienza e del suo essere un dono, tale progresso della corretta stima del dono divino racchiude il pericolo della superbia, dell'amore rivolto a sé e non a Dio: «(...) il sé si vede di fronte a se stesso sempre in maniera rinnovata, si pone-di-fronte il proprio mondo del sé e gli attribuisce ancora un'importanza decisiva, anche se soltanto *così*, che *esso* è ciò *in* cui e *davanti* a cui si realizzano la grazia e il *donum*»<sup>133</sup>. Agostino sembra dunque ribadire ancora una volta l'impossibilità della continenza, connessa con l'ineliminabile tendenza della vita a disperdersi nelle concrete significatività mondane che di volta in volta le vengono incontro, passando dal piano dell'attuazione a quello dell'oggettivazione. L'esperienza della finitezza, dimensione intrascendibile dell'esistenza terrena dell'uomo, coincide con l'impossibilità di raggiungere uno stadio in cui la vittoria sia definitiva. L'esperienza cristiana della

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

grazia è legata alla presa di coscienza della storicità della *Bekümmerng* e della costitutiva tendenza deiettiva della cura<sup>134</sup>.

### . La distinzione tra *uti* e *frui*

Proprio nel corso su Agostino si segnala un slittamento che risulterà decisivo per l'interpretazione heideggeriana del cristianesimo: a più riprese viene segnalato l'introdursi di temi ed espressioni della metafisica greca nel ragionamento di Agostino. Ricompaiono con maggiore insistenza le considerazioni di Heidegger a proposito del controverso processo di commistione tra cristianesimo e categorie della metafisica che va sotto il nome di "ellenizzazione del cristianesimo": l'autenticità dell'esperienza di fede descritta nelle *Confessioni* viene pensata attraverso l'apparato concettuale neoplatonico e in tal modo non riconosciuta in modo originario.

Heidegger si sofferma in particolar modo sulla distinzione tra *uti* e *frui*, che corrisponde, nell'universo concettuale di Agostino, alla distinzione tra un bene relativo, che viene desiderato per ottenere qualcos'altro, e ciò che rappresenta un fine in sé. L'atteggiamento corretto nei confronti degli enti intramondani, ricorda Heidegger, è una forma di utilizzo strumentale: ciò che va amato per se stesso è unicamente Dio, il bene più alto. È peccato confondere l'ordine della *delectatio*, amando ciò che va utilizzato e utilizzando ciò che va amato: bisogna fruire unicamente della «*trinitas, che è il bene sommo e immutabile*»<sup>135</sup>. A questo proposito Heidegger pone la questione della collocazione dell'uomo all'interno dell'ordine della *delectatio*. A metà strada tra l'ente intramondano e il bene assoluto, l'esserci va amato per se stesso, oppure in relazione ad altro? «Che cos'è l'uomo stesso?», si chiede qui Heidegger. «Qualcosa che va fruito, utilizzato o entrambe le cose? (...) C'è il comandamento dell'amore reciproco, ma si pone il problema se un uomo venga amato da un altro in quanto uomo (*propter se*) o in nome di

<sup>134</sup> Nell'interpretazione di Agostino, scrive giustamente A. Ardovino, «si mostra tutta la paradossalità dell'autoespropriazione di un "soggetto" che, per un verso, nel permanere nella *molestia* e nella *tentatio*, viene "vissuto" e "abitato" dal mondo in tutte le sue direzioni (riguardanti il Sé, gli altri o lo stesso mondo-ambiente), delegando ad esso il ruolo di soggetto autentico dell'esperienza di dispersione (...) Il rapporto tra *defluxio* e *continentia* anticipa con grande nettezza il tema dell'autenticità possibile dell'esserci, rafforzato da una decisiva riconduzione unitaria di dispersione e ripresa all'interno del fenomeno della cura» (A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, Milano: Guerini e associati, 1998, p. 24).

<sup>135</sup> 1921a, p. 271.



qualcos'altro»<sup>136</sup>. Heidegger sembra notare come la dinamica stessa della relazione di *frui* e *uti* conduca alla svalutazione dell'amore del prossimo. Ciò che va amato per se stesso, infatti, costituisce la beatitudine, ma della vita beata non abbiamo, su questa terra, che l'immagine<sup>137</sup>.

Soprattutto, Heidegger insiste sul peculiare senso estetico della fruizione di Dio, che riconnette esplicitamente con la tradizione della metafisica neoplatonica: «In ciò è racchiuso un determinato senso *estetico* fondamentale; si nota l'*influsso neoplatonico: il bello appartiene all'essenza dell'essere*»<sup>138</sup>. L'idea della fruizione sembra irrimediabilmente legata a un atteggiamento di tipo teoretico che guarda alla vita come a una totalità “semplicemente presente”, un atteggiamento che Heidegger aveva criticato già nella recensione al libro di Jaspers e che ora ritrova al fondo della distinzione di Agostino. La vita viene privata di quella costitutiva motilità e inquietudine che sono caratteristiche dell'effettività: gli ideali greci della quiete e dell'autarchia penetrano all'interno dell'esperienza cristiana. «Per Agostino lo scopo della vita è la quiete. Vita praesens: “in re laboris, sed in spe quietis; in carne vetustatis, sed in fide novitatis”»<sup>139</sup>. La pretesa di una visione di Dio caratterizzata dal punto di vista del contenuto, che sta alla base della *fruitio dei*, è dunque in contrasto con l'inquietudine e l'angoscia della vita effettiva descritte nel X Libro delle *Confessioni*<sup>140</sup>.

Il secondo aspetto della critica di Heidegger alla distinzione di *uti* e *frui* riguarda la funzione ordinatrice che tali categorie possiedono all'interno dell'universo di valori agostiniano. Anche la tendenza assiologizzante va messa in rapporto con l'aspetto neoplatonico del pensiero di Agostino e con la tendenza alla teoretizzazione che questo manifesta. «Non è scontato», sostiene Heidegger, «che ciò di cui si fa esperienza nella *delectatio* stia in un ordinamento assiologico. Questo si basa piuttosto su una “assiologizzazione”, che in ultima analisi si colloca sullo stesso piano della “teoretizzazione”. Questo ordinamento assiologico è di provenienza greca»<sup>141</sup>.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>137</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>138</sup> *Ivi*, p. 271. Cfr. *ivi*, p. 272: «Il *frui* rappresenta la caratteristica basilare dell'*atteggiamento fondamentale di Agostino nei confronti della vita stessa*. Il suo correlato è la *pulchritudo*: in ciò è presente un momento *estetico*. Altrettanto nel *summum bonum*. – Con ciò viene indicato un aspetto fondamentale dell'oggetto della teologia medioevale (e della storia dello spirito in generale): si tratta della specifica concezione *greca*. La “*fruitio dei*” è un concetto decisivo della *teologia medievale*; è il motivo fondamentale che portò al costituirsi della *mistica medievale*».

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> Cfr. C. Esposito, *Heidegger und Augustinus*, cit., p. 283.

<sup>141</sup> 1921a, p. 277. Cfr. *ivi*, p. 281.

Heidegger si sofferma a questo proposito su un passo dell'*Epistola ai Romani* di Paolo, che conterrebbe, secondo un'interpretazione tradizionale, la descrizione di una graduale ascesa della mente umana dal mondo sensibile a quello soprasensibile – un'ascesa dai tratti platonici – e che confermerebbe, tra le altre cose, il platonismo di Paolo<sup>142</sup>. Si tratta però, sostiene Heidegger, di un fraintendimento delle intenzioni paoline, che si è imposto nella tradizione a causa dell'influenza della terminologia e della concettualità di provenienza greca. Solo il giovane Lutero avrebbe intuito il senso autentico di questo passo, rendendo possibile una comprensione nuova del cristianesimo delle origini. «Non è teologo», scrive Heidegger traducendo Lutero, «colui che scorge le cose invisibili di Dio attraverso ciò che è creato»<sup>143</sup>: il teologo della croce si contrappone a colui che si compiace esteticamente della meraviglie del mondo, pensando di poter giungere a Dio tramite esse<sup>144</sup>. Anche la comprensione originaria della fede cristiana del giovane Lutero, del resto, è destinata a naufragare sotto il peso della tradizione: il tardo Lutero, afferma Heidegger, ha dato vita, sotto l'influenza di Melantone, a una scolastica rinnovata. La dottrina del sommo bene e l'idea ascetica del cammino che a esso conduce, che manifestano in maniera particolarmente chiara l'intreccio di elementi della metafisica greca con l'esperienza cristiana, sono dunque risultate vincenti nel corso della tradizione cristiano-occidentale. Con Agostino nasce definitivamente la *filosofia* cristiana: «Nel complesso», afferma Heidegger, «l'esplicazione dell'esperienza di Dio è, in Agostino, specificamente "greca" (nel senso in cui anche tutta la nostra filosofia è ancora "greca"). Non si giunge a un'impostazione problematica e a un'osservazione originaria veramente

<sup>142</sup> Cfr. Romani I, 20: «Poiché le perfezioni invisibili di lui, la sua eterna potenza e divinità, si vedon chiaramente sin dalla creazione del mondo, essendo intese per mezzo delle opere sue». Si veda a questo proposito, 1921, p. 281.

<sup>143</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>144</sup> O. Pöggeler per primo ha messo in luce la corrispondenza tra il teologo della croce di Lutero e l'esperienza della vita effettiva pensata in termini di angoscia e preoccupazione da Heidegger: «Lutero dice perciò che la sapienza, che dovrebbe rendere visibile l'essenza invisibile di Dio nelle sue opere, fa montare in superbia, rende del tutto ciechi e ostinati. Così Lutero recupera, nella sua "teologia della croce", quella "esperienza reale della vita", propria del cristianesimo primitivo, che rinuncia a tutte le visioni e le apocalissi e soprattutto alle visioni della metafisica, e che così, nel prendere su di sé la debolezza, penetra nella profondità della vita reale – ossia di quella che è essenzialmente vita storica [*historisch*]» (O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., pp. 45-46). Sull'interpretazione heideggeriana di Lutero si vedano anche J. Breidak, *Philosophia crucis*, cit., il saggio di J. van Buren, "Martin Heidegger, Martin Luther", in Th. Kiesel, J. van Buren, *Reading Heidegger from the Start*, cit., pp. 159-174 e Ph. Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, cit., pp. 181-182.

critiche (distruzione)»<sup>145</sup>. La dipendenza della prospettiva ontologica di Agostino dalla tradizione metafisica si rivela qui in maniera definitiva: per questo motivo il tentativo di distinguere gli aspetti originariamente cristiani del pensiero di Agostino dai motivi neoplatonici è destinato a fallire. «Non si può semplicemente separare», conclude Heidegger, «l'elemento platonico in Agostino; è un malinteso credere di poter raggiungere ciò che è autenticamente cristiano attraverso un ritorno ad Agostino»<sup>146</sup>.

L'aspetto neoplatonico, metafisico, del pensiero di Agostino, e in generale della filosofia cristiana, nel corso degli anni venti tenderà sempre più a imporsi e a mettere in discussione il progetto di una fenomenologia dell'esperienza religiosa. Il tentativo di separare gli aspetti cristiani dagli elementi di derivazione greca, che Heidegger, sulle orme del giovane Lutero, aveva attuato con Paolo, viene dunque abbandonato. Già nelle prime pagine del corso su Agostino, del resto, Heidegger sembrava voler prendere le distanze dall'idea dell'ellenizzazione del cristianesimo: non solo segnalando come il cristianesimo della tarda antichità fosse già intriso di elementi concettuali greci, ma soprattutto facendo notare come il neoplatonismo rappresentasse, di per sé stesso, una "cristianizzazione" della filosofia greca, il che rende impossibile comprendere la relazione tra Agostino e il neoplatonismo come esempio particolare dei rapporti tra cristianesimo e greicità<sup>147</sup>. Progressivamente prevale un'ipotesi di lettura che tende a ricomprendere il cristianesimo all'interno della tradizione greca, segnata dal predominio del teoretico, e a dissolverne in tal modo la specificità storica e il significato di punto di riferimento teorico. Il parallelismo cristianesimo-schemi concettuali della metafisica è già evidente nel primo dei corsi dedicati ad Aristotele, dove la distinzione tra scolastica e cristianesimo delle origini sembra passare decisamente in secondo piano.

La coscienza cristiana della vita propria della prima scolastica nonché di quella dell'alto Medio Evo – in cui si è attuata la vera e propria ricezione di

<sup>145</sup> 1921, p. 292.

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>147</sup> Il contesto problematico analizzato nel corso, sottolinea Heidegger, non rappresenta il luogo più adatto per affrontare la questione dei rapporti tra cristianesimo e greicità, nella misura in cui il cristianesimo entro cui cresce Agostino è già interamente frammisto di elementi greci e nella misura in cui «ciò che è greco ha già sperimentato, nel neoplatonismo, una "ellenizzazione" e "orientalizzazione", se non, come sembra verosimile, una "cristianizzazione"» (*Ivi*, p. 171). Proprio in riferimento a questo luogo dei corsi di Heidegger, A. Fabris ha messo egregiamente in luce come la tesi protestante dell'ellenizzazione del cristianesimo non costituisca il punto di vista definitivo della lettura heideggeriana del cristianesimo (A. Fabris, "L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923", cit., pp. 84-85).

Aristotele e, con essa, una sua ben precisa interpretazione era già passata attraverso una “grecizzazione”. Le stesse condizioni di vita del cristianesimo originario erano maturate in un ambiente in cui la vita tendeva a esprimersi in una direzione determinata non da ultimo dall’interpretazione dell’esistenza e dalla concettualità (terminologia) dei greci<sup>148</sup>.

Già negli anni di Friburgo emerge la contrapposizione tra due modi di vita, quello filosofico – caratterizzato dall’inquietudine della ricerca – e quello dell’uomo di fede – caratterizzato dalla sicurezza e dal venir meno dell’inquietudine. Non a caso, negli anni successivi, Heidegger rivendicherà in più occasioni l’essenziale ateismo della filosofia, e tenderà a distinguerne ambito e metodi da quelli della scienza teologica. L’impossibilità di una “filosofia cristiana” verrà apertamente dichiarata già nella conferenza del 1927 su *Fenomenologia e teologia* e ribadita nel primo capitolo di *Introduzione alla metafisica* del 1935. Nella misura in cui la filosofia si configura alla stregua di un incessante e problematico domandare, per la sicurezza delle fede, considerata come un modo specifico di essere nella verità, essa rappresenta un controsenso.

Quanto a una “filosofia cristiana”, essa non è che una specie di “ferro ligneo” e un malinteso. (...) Per la fede genuinamente cristiana la filosofia è una follia. Filosofare significa chiedere “Perché vi è, in generale, l’essente piuttosto che il nulla?”. Il porre effettivamente una simile domanda significa avere l’ardire di interrogare fino in fondo, di esaurire l’inesauribile mediante la rivelazione di quanto in essa richiesto<sup>149</sup>.

### . La conferenza su *Il concetto di tempo*

Nella conferenza su *Il concetto di tempo*, del 1924, sono ormai evidenti le due principali linee tematiche entro cui confluisce l’interpretazione del cristianesimo negli anni successivi ai corsi di Friburgo.

Da un lato, infatti, Heidegger ristabilisce l’equazione di cristianesimo e metafisica, emersa nelle ultime pagine del corso su Agostino. Il problema del cristianesimo viene confinato all’interno della questione del rapporto tra filosofia e teologia, nel tentativo di garantire l’autonomia di entrambe le discipline, secondo una linea interpretativa che confluirà decisamente nella conferenza su *Fenomenologia e Teologia* del 1927. Per rispondere alla

<sup>148</sup> 1921-1922, p. 6 [ed. it. pp. 41-42].

<sup>149</sup> Cfr. 1935, p. 9 [ed. it. p. 19]. Cfr. anche 1927d, p. 66 [ed. it. p. 22].

domanda sul tempo, Heidegger ipotizza fin dalle prime pagine una comprensione di quest'ultimo a partire dall'eternità. Ma la filosofia non potrà mai disporre dell'eternità, che non può, dunque, essere utilizzata come prospettiva metodica per comprendere il tempo. Solo il teologo può parlare del tempo dalla prospettiva dell'eterno, cui giunge mediante la fede: «Ma il filosofo non ha fede. Se il filosofo domanda del tempo, egli è risoluto a comprendere il tempo a partire dal tempo (...) La seguente trattazione non è teologica»<sup>150</sup>. Heidegger non vuole neppure intraprendere un'indagine filosofica nel senso tradizionale, se con questo termine si intende una disciplina che mira a una trattazione sistematica del tempo. La fenomenologia fornisce piuttosto una discussione preliminare attorno ai limiti di filosofia e scienza, ivi compresa la teologia. «Essa indica quando una ricerca scientifica è arrivata alla propria cosa – oppure quando essa si nutre di un sapere nominale, accettato per tradizione e logoro. (...) Con la filosofia le seguenti riflessioni hanno in comune soltanto il fatto di non essere teologia»<sup>151</sup>.

D'altro lato, però, i temi e i concetti che erano stati messi in evidenza nei corsi sul cristianesimo continuano a rivestire un ruolo centrale, sebbene sotterraneo e non dichiarato, ai fini della definizione delle strutture della temporalità che confluiranno in *Essere e tempo*<sup>152</sup>. Nella conferenza del 1924, i riferimenti al cristianesimo vanno ben oltre l'esplicita citazione delle riflessioni di Agostino sul tempo, e la traduzione del termine agostiniano *affectio* con *Befindlichkeit*<sup>153</sup>. Nel discorso di Heidegger sulla temporalità – in quella che viene considerata una prima, incompleta stesura di

<sup>150</sup> 1924, p. 6 [ed. it. p. 16].

<sup>151</sup> *Ivi*, p. 7 [ed. it. p. 17].

<sup>152</sup> Sull'emergere della problematica della temporalità nella riflessione del giovane Heidegger e sulla connessione di questa con l'interpretazione del cristianesimo delle origini, si vedano le puntuali considerazioni di D. Thomä, (*Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, cit., p. 146 ss.), che tende, tuttavia, a ridimensionare l'apporto di tale interpretazione nella definitiva configurazione delle strutture della temporalità di *Essere e tempo*. Il primato del futuro, su cui Heidegger insiste in *Essere e tempo*, sarebbe infatti in contrasto, secondo Thomä, con la temporalità "cairologica" che è centrale nei corsi di Friburgo (Cfr. *ivi*, p. 156). Da segnalare anche F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

<sup>153</sup> Sul significato delle riflessioni di Agostino nel contesto dell'indagine fenomenologica sul tempo di Husserl e di Heidegger, si veda F.W. v. Herrmann, *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992. Anche K. Flasch, ripercorrendo le principali interpretazioni novecentesche dell'undicesimo libro delle *Confessioni*, dedica un capitolo a Heidegger (Cfr. K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch philosophische Studie*, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993, pp. 51-63).

*Essere e tempo* – è decisiva la distinzione, emersa durante l'interpretazione delle epistole paoline, tra il “come”, relativo al piano dell'attuazione, e il “che cosa”, che si traduce nella concezione calcolante e commisurante del tempo propria della fisica.

Il tempo che si incontra nella quotidianità e che la scienza fa proprio, sottolinea Heidegger, va compreso sul fondamento dell'esserci, inteso come quell'ente che «è nel suo essere-di-volta-in-volta, in quanto è mio»<sup>154</sup>. Durante l'indicazione preliminare delle strutture fondamentali di tale essente, Heidegger pone la questione della totalità della vita e della completezza dell'analisi, che affronta e risolve tramite il riferimento alla morte e al “precorrimento” (*Vorlauf*) della propria fine da parte dell'esserci. L'anticipazione autentica della morte apre una struttura della temporalità che resta inattingibile a qualsiasi comprensione che intenda giungere a una determinazione cronologica. È chiaro il riferimento all'interpretazione paolina della *parousia*, come evento non determinabile dal punto di vista del che cosa, ma esperibile unicamente sul piano dell'attuazione. L'esperienza del tempo delle prime comunità cristiane resta dunque il modello delle riflessioni heideggeriane sulla temporalità.

Il precorrere-che-va-a (*Vorlaufen-zu*) viene a cadere se è inteso nel senso della domanda “quando?” o “quanto a lungo ancora?” del non-più, poiché quesiti diretti al non più, nel senso del “quando?” o “quanto a lungo ancora?”, non arrivano nemmeno al non-più nella possibilità che è stata evidenziata; si abbarbicano invece proprio a ciò che non è ancora un non-più, si occupano di ciò che probabilmente ancora mi rimane<sup>155</sup>.

Come nei corsi di Friburgo, il mutamento del rapporto con il futuro non è un evento che intacca i contenuti dell'esistenza, ma qualcosa che modifica unicamente l'attuazione entro cui essi avvengono: il futuro viene esperito in tal modo unicamente nel suo “come”. «Il non-più non è un evento, non una vicenda che capita nella mia esistenza. È appunto *il suo non-più*, non un qualcosa che accade in essa, che le capita e che la modifica. Questo non-più non è un qualcosa, ma un “come” del mio puro e semplice esserci»<sup>156</sup>. Per questo motivo, l'anticipazione, a partire dalla

<sup>154</sup> 1924, p. 11 [ed. it. p. 21].

<sup>155</sup> *Ivi*, pp. 19-20 [ed. it. p. 30]. Sul legame di queste pagine con l'interpretazione della temporalità sviluppata nei corsi di Friburgo su Paolo e Agostino, si veda A. Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit., pp. 195-198.

<sup>156</sup> 1924, pp. 17-18 [ed. it. p. 28].

certezza di una possibilità che resta indeterminata e come tale autenticamente possibile, comporta un ritorno sul passato, colto anch'esso nel suo "come", in quanto pura possibilità. Il passato della quotidianità inautentica, invece, viene visto a partire dal presente, come un "che cosa" ormai irrecuperabile, senza effetti sul presente: solo il "come" del passato, sottolinea Heidegger, è autenticamente ripetibile<sup>157</sup>.

La ripresa della struttura della temporalità già messa in evidenza nel corso dell'interpretazione del cristianesimo delle origini si arricchisce di due spunti ulteriori: in primo luogo l'equazione tra la calcolabilità del non-più, la concezione inautentica della temporalità, e il tempo della fisica, colto attraverso la misurazione e compreso in rapporto al movimento. In secondo luogo, a ciò connessa, l'idea che l'estasi della temporalità che così ottiene il predominio sia il presente. Il tempo della fisica rappresenta un primato dell'ora inautentico: il futuro diventa il futuro del presente, non viene lasciato essere nella sua qualità di futuro. «Il futuro è adesso ciò in cui sta sospesa la cura, non l'autentico essere-futuro del non-più, ma il futuro che il presente stesso si forma come proprio, perché il non-più in quanto futuro autentico non può mai farsi presente. Se lo facesse sarebbe il niente»<sup>158</sup>.

Il definitivo configurarsi della concezione heideggeriana della temporalità, vista attraverso la contrapposizione tra l'attuazione e i contenuti, sembra, dunque, profondamente influenzata dalla ripresa – sebbene non esplicita – di temi e concetti discussi nei corsi di Friburgo sul cristianesimo. Dell'interpretazione del *Geworden-sein* paolino e dell'evento della *parousia* restano una serie di fenomeni che l'esperienza religiosa ha contribuito a rendere visibili e che continuano ad agire in profondità. Ciò che Heidegger afferma, in un passaggio del corso su Aristotele del 1921, a proposito della *tentatio*, può a buon diritto valere per tutte le categorie della vita effettiva enucleate attraverso l'interpretazione di Paolo e Agostino: si tratta di una serie di strutture formali che l'esperienza cristiana ha messo in evidenza, ma che occorre "ripetere", articolandole e definendole, attraverso un risalimento alla filosofia greca e ad Aristotele in particolare.

Il carattere della *tentazione*, non in senso religioso; per esperirlo non occorre che sia viva una qualche esperienza fondamentale di tipo religioso. Va detto però che solo attraverso il cristianesimo diviene visibile la tentazione come carattere della motilità; visibile: esperibile nella vita fattizia, passibile di

<sup>157</sup> Cfr. *ivi*, p. 18 [ed. it. p. 28].

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 21 [ed. it. p.32].

essere assunta nell'“io-sono”. Questo però vuol dire, al tempo stesso, che la tentazione non è un in sé, ma un *modo* della concretezza – in quanto è respinta, accolta con indifferenza, compresa o presa con interesse; in un modo o nell'altro essa è presente nella vita “non cristiana” di oggi<sup>159</sup>.

L'interpretazione di questo passo è fondamentale: apparentemente Heidegger si limita a mettere in evidenza come il senso delle categorie che si sono rese manifeste nell'interpretazione del cristianesimo non sia di per sé riconducibile a un'esperienza di tipo religioso. Ma ciò che va sottolineato, piuttosto, è come l'interpretazione del cristianesimo abbia reso visibili una serie di strutture che costituiranno la “via” attraverso cui diventerà possibile, continuando il movimento della distruzione, accedere alla tradizione greca, riscoprire i motivi originari, non teoretici, del pensiero di Aristotele e in tal modo porre la questione ontologica su basi rinnovate. Proprio questa sembra essere, del resto, una possibile chiave di lettura unitaria dei riferimenti a temi e autori della tradizione cristiana presenti in *Essere e tempo*, dove Heidegger sottolinea a più riprese la portata e al tempo stesso i limiti della filosofia cristiana. Da un punto di vista ontico, infatti, quest'ultima ha contribuito a mettere in evidenza fenomeni decisivi per la riflessione filosofica. È il caso dell'angoscia, fondamentale situazione emotiva dell'esserci.

I fenomeni dell'angoscia e della paura rimasti generalmente indistinti, furono presi in esame dalla teologia cristiana; e non solo onticamente, ma, sia pure in limiti assai ristretti, ontologicamente. Ciò avviene ogniqualvolta il problema antropologico dell'essere dell'uomo rispetto a Dio venne in primo piano e l'impostazione problematica fu guidata da fenomeni come la fede, il peccato, l'amore e il pentimento<sup>160</sup>.

Da un punto di vista ontologico, tuttavia, la teologia cristiana è rimasta completamente nel solco dell'ontologia greca, assunta acriticamente. Agostino, Lutero, lo stesso Kierkegaard, non sono stati in grado di affrancarsi dal peso della tradizione. L'antropologia paleo-cristiana non comprende adeguatamente il problema dell'essere dell'esserci, perché lo pensa sul modello dell'essere-presente nel senso delle cose create: «L'antropologia teologico-cristiana ricava da qui, e dalla contemporanea accettazione della definizione antica», conclude Heidegger, «la sua interpretazione di quell'essere che noi diciamo uomo. Non diversamente dall'essere

<sup>159</sup> 1921-1922, p. 154 [ed. it. p. 183].

<sup>160</sup> 1927a, pp. 252-253 [ed. it. p. 527].



di Dio, anche l'essere dell'*ens finitum* è interpretato ontologicamente coi mezzi offerti dall'ontologia antica»<sup>161</sup>. In questa direzione occorre leggere il ritorno alla filosofia antica, avvenuto negli anni di Marburgo: sulla base della rilevanza ontica dell'esperienza religiosa cristiana, Heidegger intende mettere in discussione i presupposti dell'ontologia tradizionale, sottraendosi all'unilateralità dell'interpretazione tramandata del pensiero di Aristotele<sup>162</sup>.

## . Fenomenologia e teologia

Nella conferenza del 1927 su *Fenomenologia e teologia* Heidegger affronta nuovamente le questioni relative al rapporto tra filosofia e cristianesimo nell'ottica del rapporto tra la filosofia e la teologia. L'impostazione del problema è chiara fin dalle prime pagine: filosofia e teologia non vanno comprese come diverse visioni del mondo, l'una razionale, l'altra fondata sulla fede, ma vanno considerate nel loro statuto di scienze<sup>163</sup>. Heidegger non intende determinare la relazione tra due scienze storicamente date,

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 65 [ed. it. p. 72].

<sup>162</sup> L'esperienza effettiva del primo cristianesimo, sottolinea O. Pöggeler, è rimasta vittima, in certo qual modo, di un apparato concettuale metafisico assunto acriticamente. Pur avendo scorto aspetti fondamentali dell'esistenza, la teologia cristiana non è riuscita a darne un'espressione concettuale adeguata: «Poiché essi, "ontologicamente", sono sottoposti al dominio del pensiero filosofico classico, per lo più è dato di imparare maggiormente dai loro scritti "di edificazione" che da quelli "teoretici"» (O. Pöggeler, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, cit., p. 50). La rilettura di Aristotele e di altri momenti della tradizione metafisica avvenuta negli anni di Marburgo non significa però, continua Pöggeler, un abbandono dell'esperienza della vita effettiva e il ritorno ai concetti ontologici della tradizione: «Piuttosto, Heidegger cerca qui di sottrarsi a un pericolo: l'interpretazione della vita reale potrebbe divenire preda della tradizionale dottrina dell'essere proprio per il fatto di lasciare permanere questa dottrina come una contrapposizione insuperata e, tuttavia, proprio perciò di lasciarsene ancora nascostamente determinare. L'interpretazione della vita reale deve aprire nuovamente la questione di tutto l'apparato concettuale tradizionale sin dalle sue fondamenta, e trasformare nuovamente in problema la dottrina dell'essere o l'ontologia, a partire dall'interpretazione della vita reale, dall'ermeneutica della fatticità» (*Ivi*, pp. 31-32).

<sup>163</sup> Cfr. 1927d, p. 47 [ed. it. p. 5]. Un'ampia e dettagliata discussione di questo scritto, l'unico in cui Heidegger affronta tematicamente la questione del rapporto tra filosofia e teologia, è contenuta in M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, cit., pp. 113-149. Sulla pretesa di scientificità dell'ontologia fondamentale e sulla necessità di una fondazione scientifica della teologia – sia in *Essere e tempo*, sia nella conferenza di Marburgo – si veda A. Gethmann-Siefert, *Das Verhältnis von Philosophie und theologie im Denken Martin Heideggers*, cit., pp. 39-58.

ma affrontare la questione di una costruzione ideale delle due discipline, che sia in grado di coglierne le condizioni di possibilità, sulla base della determinazione dell'idea di scienza in generale. A questo proposito, viene ripercorso qui il ragionamento già svolto in *Essere e tempo*: le scienze ontiche rappresentano l'apertura di un ambito dell'essere che è preliminarmente offerto dall'esperienza prescientifica. Non solo l'ambito oggettuale, ma anche l'atteggiamento conoscitivo delle scienze positive è modellato sull'atteggiamento quotidiano dell'esserci: la scienza ontologica, invece, si fonda sulla possibilità di un contro-movimento che inverta la direzione deiettiva della quotidianità. Dal punto di vista metodologico, dunque, la filosofia si distingue in senso assoluto rispetto a qualsiasi scienza positiva, teologia compresa<sup>164</sup>.

Chiarito come tra filosofia e teologia esista una differenza assoluta, che non può essere compresa rimanendo all'interno di una identica modalità del cogliere, Heidegger pone il problema del rapporto tra le due scienze e sceglie di articolarlo in tre momenti successivi: occorre determinare in primo luogo quale sia il *positum* della teologia, quale la sua scientificità, e quale il possibile rapporto con la filosofia.

Il *positum* della teologia non è il cristianesimo storicamente dato: «È evidente», sostiene Heidegger «che questa sarebbe una determinazione errata della teologia, perché anche la teologia fa parte del cristianesimo»<sup>165</sup>. La teologia è parte integrante di una dimensione di storicità ed effettività – la storia del cristianesimo – da cui sorge e a cui infine ritorna, e che per questo motivo non può semplicemente assumere a oggetto: essa si configura dunque come scienza della cristianità (*Christlichkeit*), scienza di ciò che ha reso possibile l'esistenza del cristianesimo in quanto evento di storia del mondo<sup>166</sup>. La cristianità, a sua volta, si definisce in rapporto alla fede, intesa come apertura di quell'ambito di esperienza in cui solamente si manifesta l'oggetto della fede stessa.

La fede si comprende solo credendoci. Il credente non conosce e non conoscerà mai la sua esistenza specifica, ad esempio sulla base di una

<sup>164</sup> Cfr. 1927d, p. 48 [ed. it. p. 6].

<sup>165</sup> *Ivi*, p. 51 [ed. it. p. 9].

<sup>166</sup> Sul concetto di *Christlichkeit*, che si ritrova già in Kierkegaard e che viene ripreso da Overbeck nel suo scritto *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, si veda Ph. Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, cit., p. 22. Capelle mostra come, nell'opera di Overbeck, l'utilizzo della nozione di cristianità sia funzionale all'opposizione di un cristianesimo primitivo, escatologico, al cristianesimo successivo, di matrice metafisica, greca e latina.

constatazione teoretica dei suoi vissuti interiori, ma può solo “credere” a questa possibilità d’esistenza come a una possibilità della quale l’esserci che ne viene investito non è padrone, e nella quale l’esserci, diventato servo, è portato dinanzi a Dio ed è così *ri*-generato. L’autentico senso esistitivo delle fede è dunque: rigenerazione<sup>167</sup>.

Tale rigenerazione non comporta l’assunzione di una determinata qualità mondana, ma rappresenta piuttosto un modo storico-effettivo dell’esistere dell’esserci, un “come” che si concretizza nel corso della storia che inizia con l’evento della rivelazione cristiana.

La scientificità della scienza della fede è modellata e prefigurata dalla specifica positività della teologia, cioè dall’evento cristiano svelato dalla fede stessa. In tal senso, quest’ultima rappresenta quell’atteggiamento prescientifico nei confronti dell’oggetto che la teologia, sul modello di ogni scienza ontica, articola e struttura, senza però modificarne radicalmente le caratteristiche. Heidegger insiste sul fatto che la teologia sia in certo qual modo richiesta dalla positività che costituisce lo specifico del suo messaggio, e non possa essere dedotta da un sistema generale delle scienze. La fede non solo non si sottrae, ma anzi necessita dell’intervento di una comprensione che la articoli concettualmente: la teologia è parte della storia che la fede apre, sul modello di quella corrispondenza tra vita e interpretazione che Heidegger aveva già messo in luce nel corso sulla fenomenologia della religione<sup>168</sup>. La scienza della fede non riguarda dunque il divino, inteso come una regione fra le altre, ma nasce piuttosto dal cristianesimo in quanto evento temporale.

Per la peculiare storicità che è insita nella fede – “evento della rivelazione” – la teologia è una scienza storica di genere particolare. In quanto autointerpretazione concettuale dell’esistenza che ha fede, cioè in quanto conoscenza storica, la teologia mira unicamente alla trasparenza dell’evento cristiano rivelato nella fede e da quest’ultima delimitato<sup>169</sup>.

Anche l’articolazione della teologia in teologia storica, sistematica e pratica, lungi dall’essere una semplice questione disciplinare, è richiesta dalla storicità dell’evento cristiano. La teologia è interpretazione dell’evento cristiano: la teologia sistematica, sostiene Heidegger, coglie concettualmente il contenuto e il modo di essere di questo evento, nel modo in

<sup>167</sup> 1927d, p. 53 [ed. it. p. 11].

<sup>168</sup> Cfr. *ivi*, p. 61 [ed. it. p. 17].

<sup>169</sup> *Ivi*, p. 56 [ed. it. p. 13].

cui esso si attesta nella fede. Non si tratta però di una disciplina sistematica in senso costruttivo, che articola il contenuto dell'esistenza cristiana in una serie di luoghi, che poi si sforza di ricomporre artificialmente. In questo senso, la sistematicità della teologia scaturisce da un confronto di principio con la storicità dell'evento neotestamentario, mentre è da escludere che la teologia sistematica possa ricevere una qualche idea di sistema dalla filosofia per poi applicarla all'evento cristiano. La teologia storica intrattiene un duplice rapporto con la teologia sistematica: da un lato, la sistematicità si costruisce come interpretazione di un evento storico (dunque la teologia storica fornisce il proprio "materiale" come base e supporto della teologia sistematica), dall'altro, tale sistematicità rappresenta il punto di vista che guida e indirizza le ricerche della teologia storica. Infine, posto che la teologia ha per oggetto l'evento cristiano, e tale evento si determina come modo di esistenza del credente, la teologia è per essenza una scienza pratica. «*La teologia*», conclude Heidegger, «è sistematica solo se è storico-pratica; è storica solo se è sistematico-pratica; è pratica solo se è storico-sistematica»<sup>170</sup>. Benché intenda ricomprenderla all'interno del panorama delle scienze positive, Heidegger sottolinea con forza la specificità della teologia, fondata proprio sulla peculiare storicità ed effettività del suo oggetto. «Il concetto racchiuso nella parola teo-logia vuol dire scienza di Dio. Ma Dio non è affatto oggetto della ricerca teologica come lo sono, ad esempio, gli animali per la zoologia»<sup>171</sup>. La teologia non si rapporta al divino nello stesso modo in cui un'altra scienza assume il proprio oggetto, né può essere ridotta a psicologia dell'esperienza religiosa: in questo senso, non è possibile misurarne il grado di scientificità – il rigore concettuale e l'evidenza delle dimostrazioni – con criteri estranei<sup>172</sup>. La peculiare concettualità della teologia rinvia piuttosto alla radicale storicità dell'evento cristiano aperto dalla fede: «La teologia non ha bisogno di mutuare nulla dalle altre scienze. (...) È piuttosto la teologia stessa ad essere primariamente fondata dalla fede, anche se le sue asserzioni e i suoi procedimenti dimostrativi scaturiscono formalmente da atti liberi della ragione»<sup>173</sup>.

Heidegger intende salvaguardare l'indipendenza della scienza teologica anche nei confronti della filosofia: di qui la necessità di determinare più esattamente i rapporti tra le due discipline. Ora, da un punto di vista esistenziale, la contrapposizione tra la modalità di esistenza filosofica e la

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 59 [ed. it. p. 16].

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> Cfr. *ivi*, p.60 [ed. it. p. 17].

<sup>173</sup> *Ivi*, p. 60-61 [ed. it. p. 17].

modalità di esistenza fondata dalla fede non sembra superabile: non può dunque esistere, afferma Heidegger, alcuna filosofia cristiana. Il problema si pone diversamente, invece, se considerato dal punto di vista del rapporto tra filosofia e teologia come discipline scientifiche. Ogni interpretazione ontica si muove sul terreno, perlopiù inesplicito, di un'ontologia: a questo livello la filosofia può instaurare un rapporto con la teologia. È necessario approfondire l'idea del cristianesimo come rigenerazione, secondo la quale, nella fede, l'esistenza dell'esserci precristiano viene superata.

Superata non significa soppressa, ma elevata nella nuova creazione, nella quale è mantenuta e inverata. (...) Sul piano ontologico-esistenziale, l'esserci precristiano superato è ricompreso nell'esistenza che ha fede. Superare non vuol dire respingere, ma assumere in una nuova disposizione. Ne deriva che tutti i concetti teologici fondamentali hanno di volta in volta in sé, presi nel loro contesto regionale pieno, un contenuto precristiano, e quindi concepibile in modo puramente razionale, che certo sul piano esistenziale è impotente, ossia *onticamente* superato, ma che proprio per questo è *ontologicamente* determinante<sup>174</sup>.

L'evento cristiano modifica unicamente l'attuazione, i contenuti rimangono invece invariati: la filosofia si riferisce dunque all'esistenza precristiana dell'esserci, che viene mantenuta a livello dei contenuti nella nuova esistenza cristiana. Per spiegare il fenomeno del peccato da un punto di vista concettuale, ad esempio, è necessario un ritorno sul concetto di colpa, che è un concetto filosofico fondamentale, come già *Essere e tempo* ha dimostrato. È il contenuto del concetto di peccato a esigere un ritorno al concetto di colpa: in tal modo il concetto ontologico di colpa può fungere, afferma Heidegger, da filo conduttore per l'esplicazione del concetto di peccato. «*L'ontologia funge quindi solo come un correttivo del contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali*»<sup>175</sup>. Il primato della teologia rispetto alle altre scienze fa sì che la correzione cui quest'ultima è sottoposta da parte della filosofia non sia fondante: si tratta unicamente di un'indicazione formale, che fa sì che il concetto ontologico non diventi mai un tema vero e proprio della teologia, né che il concetto di peccato sia semplicemente costruito su di esso. La nozione di colpa, semplicemente, «è determinante da un punto di vista formale, in quanto indica il carattere ontologico della regione dell'essere in cui il concetto di peccato, *in quanto*

<sup>174</sup> *Ivi*, p. 63 [ed. it. pp. 19-20].

<sup>175</sup> *Ivi*, p. 64 [ed. it. p. 21].

*concetto esistenziale, deve mantenersi*<sup>176</sup>. Per questo motivo, la filosofia non può pretendere di assegnare la propria direzione alla teologia, ma solo fungere da correttivo per la direzione che la teologia liberamente sceglie di assumere. Un correttivo possibile, in cui non si esaurisce la funzione della filosofia, che può anche non esercitare tale funzione e tuttavia essere pienamente se stessa. Il ruolo della filosofia rispetto alle altre scienze positive, invece, è più ampio e non si limita alla semplice correzione indicativo-formale. Il rapporto con la filosofia diventa decisivo allorché i concetti fondamentali di un qualsiasi ambito d'essere aperto da una determinata scienza diventano problematici: in tal caso lo scienziato ripropone la domanda ontologico-esistenziale «sulla costituzione originaria dell'essere dell'ente che deve restare e diventare di nuovo suo oggetto»<sup>177</sup>, una domanda che si colloca al limite dei suoi concetti fondamentali.

Una volta ridotto il problema del rapporto tra filosofia e cristianesimo alla questione del rapporto tra filosofia e teologia, quest'ultima assume diverse caratteristiche che nei corsi di Friburgo sembravano accomunare l'esperienza religiosa e il sapere filosofico. La scienza della cristianità nasce, infatti, da una dimensione di radicale storicità ed effettività da cui ha origine e a cui incessantemente fa ritorno. La distinzione tra teologia sistematica e teologia storica riserva a quest'ultima un ruolo decisivo nell'interpretazione dell'evento cristiano aperto dalla fede, secondo un meccanismo di articolazione tra piano sistematico e piano storico che è proprio anche della filosofia. Le considerazioni di Heidegger sulla fede, come rigenerazione da cui nasce la teologia, sembrano, inoltre, riecheggiare il movimento di conversione rispetto allo sguardo "naturale" dell'eserci che nei corsi di Friburgo era proprio della filosofia e non a caso nasceva da una riflessione sull'esperienza religiosa delle prime comunità cristiane. La filosofia, però, sembra non aver più nulla da fare con tutto questo: l'idea dell'ateismo del sapere filosofico rende impossibile pensare in termini di "filosofia cristiana". Lo slittamento interpretativo imposto da Heidegger è evidente e rende impossibile leggere la conferenza del 1927 secondo una perfetta linea di continuità rispetto alla riflessione sul cristianesimo svolta negli anni precedenti. La filosofia non ha più alcun bisogno della teologia e del cristianesimo, ma è unicamente la teologia, in quanto scienza positiva, a utilizzare il correttivo ontologico cui è sottoposta ad opera della riflessione filosofica<sup>178</sup>.

<sup>176</sup> *Ivi*, p. 65 [ed. it. p. 21].

<sup>177</sup> *Ivi*, p. 67 [ed. it. p. 23].

<sup>178</sup> Ph. Capelle fa giustamente notare, a questo proposito, come tra filosofia e teologia si instauri un doppio legame: da un lato un «non-rapporto essenziale» e dall'altro un

Il tentativo di separare radicalmente filosofia e cristianesimo, riservando alla teologia il ruolo di interprete dell'evento cristiano e stabilendo con chiarezza i limiti reciproci di filosofia e teologia, non sembra esente da problemi. Problemi dovuti in gran parte alla natura radicalmente temporale dell'oggetto della teologia, che rende difficile collocarla all'interno del panorama delle scienze positive. Proprio il rapporto con la storicità dell'evento cristiano fonda tale specificità, impedendo di pensare la teologia alla stregua di una qualunque scienza ontica e rendendo impossibile, in certo qual modo, confinare il problema del cristianesimo all'interno delle maglie ristrette del problema della teologia come scienza. Nonostante la decisa riaffermazione del suo statuto di scienza, la teologia sembra infatti modellarsi su un sapere vicino all'effettività e storicità dell'esistenza, radicalmente diverso quanto a contenuti e metodi rispetto alle scienze positive. La vicinanza alla dimensione della storicità, non a caso, era ciò che nel corso sulla fenomenologia della religione accomunava filosofia e riflessione sull'esperienza di fede, distinguendole rispetto alle scienze positive, e motivava l'interesse di Heidegger nei confronti di una fenomenologia della vita religiosa. Il privilegio che Heidegger conferisce qui alla teologia sembra dunque un residuo non totalmente consumato dell'interesse originario per l'esperienza religiosa cristiana e per la concezione della temporalità che essa manifesta. In questo senso, la netta separazione di filosofia, teologia e cristianesimo non può esaurire la domanda sul contributo dell'evento cristiano alla formazione delle riflessioni heideggeriane sull'eventualità e temporalità dell'essere<sup>179</sup>.

Sembra lecito chiedersi se l'operazione di ripensamento del rapporto tra cristianesimo e filosofia svolta nella conferenza su *Fenomenologia e teologia* funzioni pienamente: ciò che mette in questione la possibilità di comprendere il problema in questi termini, è proprio ciò che fonda la specificità della teologia e sembra addirittura metterne in crisi lo statuto di scienza positiva. I temi e motivi elaborati a contatto con autori della filosofia cristiana sembrano dunque destinati a rimanere, anche se in modo indiretto e non esplicito, uno stimolo per la riflessione di Heidegger. Lo stesso Heidegger, in una lettera indirizzata a E. Blochmann nell'agosto 1928, ha

«rapporto non essenziale» (Ph. Capelle, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, cit., p. 42). Quello che sembra far difetto, nell'interpretazione di Capelle, è il fatto che l'autore non colga il mutamento dell'interpretazione rispetto ai corsi di Friburgo.

<sup>179</sup> M. Jung insiste sulla posizione particolare della teologia all'interno del panorama delle scienze positive: l'irriducibilità del *positum* della teologia all'analitica trascendentale del *Dasein* sembra difficilmente inquadrabile all'interno del contesto concettuale di *Essere e tempo* (Cfr. M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, cit., p. 137).

fornito una conferma ai dubbi sull'impianto categoriale del saggio su *Fenomenologia e teologia*. Qui, Heidegger rifiuta l'intera questione in termini di principio, riducendo la conferenza a scritto occasionale e lamentandosi dell'inadeguatezza del tema proposto.

In questo modo, da una parte la filosofia viene presa unicamente sotto l'aspetto di teoria della scienza, ed essa stessa come "scienza" – dall'altra la teologia e ancor più – poiché il tema è la teologia cristiana – la fede cristiana, vengono presupposte. Con questa impostazione del lavoro io, in quanto filosofo, mi vengo a trovare in una luce assolutamente falsa, come Lei giustamente osserva, e tutto diventa un'apologetica della teologia cristiana piuttosto che una sua discussione<sup>180</sup>.

Heidegger sembra dunque voler mettere in discussione l'intera impostazione del problema del rapporto tra filosofia e teologia in quanto scienze: occorre ridefinire, in particolare, lo statuto della teologia come interpretazione dell'evento cristiano, che non è riconducibile né alla filosofia, né alla scienza.

In effetti io sono personalmente convinto che la teologia non sia una scienza – ma oggi non sono ancora in grado di mostrarlo effettivamente, e cioè in un modo che renda intelligibile in positivo la grande funzione della teologia nella storia dello spirito. La mera negazione è facile, ma dire cosa sia la stessa scienza, e cosa sia la teologia, se non è né filosofia né scienza – tutti questi sono problemi che non volevo veder trascinati dentro a una momentanea discussione<sup>181</sup>.

Un serio e approfondito confronto con la teologia potrebbe avvenire unicamente sulla base di un concetto di ciò che è teologico posto su fondamenta rinnovate. Perché ciò sia possibile è necessario superare la tradizionale divisione disciplinare in cui arte, religione, scienza e filosofia vengono contrapposte l'una all'altra, «con una dialettica senza radici, come pedine sulle caselle»<sup>182</sup>. Il problema della teologia, conclude Heidegger, rinvia alla questione della concezione prefilosofica dell'essere e della

<sup>180</sup> 1918-1963, p. 24 [ed. it. p. 48]. La scelta del tema e l'intera impostazione della conferenza, sottolinea Heidegger, sono dunque ricche di presupposti, e riguardano il modo in cui «si deve intendere la filosofia se si è coinvolti nella fede cristiana protestante e ci si dedica alla teologia, e nel caso che si voglia intendere la filosofia come aiuto ma non come turbamento delle fondamenta» (*Ivi*, p. 26 [ed. it. p. 50]).

<sup>181</sup> *Ivi*, p. 25 [ed. it. pp. 48-49].

<sup>182</sup> *Ibidem*.



rappresentazione naturale del mondo, quella *metaphysica naturalis* che Kant nella “Dialettica trascendentale” ha studiato sotto forma di una “Logica dell'apparenza”.

## . Cristianesimo e filosofia greca. Il ritorno ad Aristotele

Il riconoscimento della centralità delle tematiche legate al cristianesimo non intendeva porre in secondo piano l'obiettivo primario di Heidegger fin dall'epoca dei corsi di Friburgo: la posizione della *Seinsfrage*, la domanda sull'essere. L'intento ontologico diventa anzi manifesto non appena si ripercorrono i principali motivi della riflessione heideggeriana di questi anni. Da un lato il tentativo di mettere in luce la differenza di principio tra la filosofia e le scienze positive, dall'altro la difesa dell'esigenza di sistematicità e di articolazione razionale che rimane propria del sapere filosofico. Si è visto come il primo motivo si manifesti chiaramente anche là dove Heidegger parla della fenomenologia come scienza originaria dell'ambito preteoretico: la scienza dell'origine è per sua natura una scienza non teoretica, che si colloca in tal modo ai limiti della nozione stessa di scienza. Dimostrando come la filosofia non possa, costitutivamente, partire da un *positum*, Heidegger forza, e in certo qual modo manda in frantumi, l'idea stessa di una filosofia scientifica. Il problema dell'accesso all'origine è, al tempo stesso, il problema del sapere dell'origine: la fenomenologia come scienza preteoretica nasce dall'effettività e intende seguire da vicino e articolare, in modo non oggettivante, l'ambito originario della vita. La vicinanza della filosofia all'effettività non comporta, tuttavia, l'abbandono di una dimensione conoscitiva e di profondità ontologica. La critica alla filosofia della vita – di cui Heidegger assume peraltro alcuni dei principali motivi ispiratori – viene formulata dal punto di vista di una filosofia come riflessione rigorosa e rivela in tal modo il persistere di un ideale di sistematicità, che sopravvive alla critica nei confronti del predominio del teoretico. È questa l'esigenza che guida Heidegger nell'elaborazione di un'ontologia che si sottragga alle maglie oggettivanti della filosofia tradizionale. L'intento speculativo rimane una costante della riflessione heideggeriana ed è presente, fin dai corsi del *Kriegnotsemester*, nel tentativo di determinare l'idea di filosofia a partire da una riflessione sull'ambito conoscitivo che l'accomuna alla scienza. Heidegger non intende, in altre parole, distruggere la valenza conoscitiva del sapere filosofico, assimilandolo all'arte, alla religione o all'etica: «Le possibilità di determinazione

dell'idea», scrive nel 1919, «così vengono già essenzialmente ridotte, e questo non solamente con una delimitazione provvisoria, negativa, esclusiva: la filosofia non è arte (poesia), non è saggezza di vita (ambito delle norme pratiche)»<sup>183</sup>. Questi motivi apparentemente antitetici convergono nell'idea di una filosofia come disciplina priva di presupposti e costitutivamente aperta all'esercizio radicale della riflessione. Fin dai primi anni del suo insegnamento a Friburgo, quest'idea critica di filosofia conduce Heidegger a porre al centro del proprio interesse la questione ontologica. Grazie alla pubblicazione di buona parte del materiale tratto dai corsi di lezioni, è ormai diventato chiaro come la *Seinsfrage* costituisca fin dalle origini il tema dominante della filosofia di Heidegger ed esprima il senso del confronto con la fenomenologia: il motto di Husserl *zu den Sachen selbst*<sup>184</sup>, viene riletto in chiave di riproposizione della questione dell'essere<sup>184</sup>. Sebbene sia possibile delineare una serie di oscillazioni all'interno della riflessione heideggeriana, oscillazioni scandite dal mutare e dall'evolversi degli strumenti metodologici, linguistici e concettuali che Heidegger ha via via sperimentato e talora abbandonato, la situazione del filosofare rimane sostanzialmente unitaria. La domanda sulla dimensione originaria, sulla sfera preteoretica, inizialmente pensata nei termini di un'ermeneutica dell'effettività, assume progressivamente una connotazione ontologica sempre più marcata, culminando nella riproposizione del problema dell'essere che domina *Essere e tempo*<sup>185</sup>.

Una delle questioni più controverse affrontate dagli interpreti riguarda il modo in cui è possibile coniugare due tendenze apparentemente divergenti: da un lato un interesse filosofico e ontologico che rappresenta una costante della riflessione heideggeriana, dall'altro una provenienza religiosa che non sembra risolvibile unicamente sul piano biografico, a seguito

<sup>183</sup> 1919b, p. 24 [ed. it. p. 34].

<sup>184</sup> D. Vicari ha messo in luce come la pubblicazione dei corsi dimostri una volta di più la necessità di abbandonare la questione della *Kehre* così come era stata posta originariamente. E questo perché, sostiene Vicari, «si è constatato come la *Seinsfrage* fosse, fin dagli anni venti, l'unica questione della filosofia heideggeriana. Se di svolta si può parlare, questa è avvenuta nell'ambito e nella prospettiva dell'unica questione della filosofia fin dal suo sorgere» (D. Vicari, "La *Seinsfrage* nel giovane Heidegger", in G. Carchia e M. Ferraris (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione, Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano: Cortina Editore, 1995, p. 35). La riproposizione del problema della vita, della questione dell'essere dell'uomo, dunque, non è fine a se stessa, bensì propedeutica alla questione più generale dell'ontologia. In questo senso, le presenti analisi non fanno che riprendere e confermare, arricchendola su una rinnovata base testuale, la prospettiva interpretativa di G. Vattimo in *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, cit..

<sup>185</sup> Cfr. G. Imdahl, *Das Leben verstehen*, cit., p. 13.

del distacco da parte di Heidegger dalle proprie origini cattoliche. L'emergere della problematica ontologica è stato letto, talora, come una presa di distanza dall'iniziale interesse per le tematiche religiose e un ricollegarsi allo scetticismo che ha le proprie origini nella filosofia greca<sup>186</sup>. Heidegger stesso ha sottolineato del resto in più occasioni come l'autonomia del sapere filosofico, che si trova alla base della distinzione tra filosofia e scienza, sia fondata in modo costitutivo su un ateismo di principio, contrario a qualsiasi dimensione religiosa del conoscere e a ogni possibile identificazione di filosofia e teologia. Durante il corso del semestre invernale 1921-22 la filosofia viene descritta come esercizio radicale del domandare, come istanza scettica e sapere critico, la cui inquietudine originaria consuma ogni presupposto e si colloca al di qua della regione dell'ente che è di pertinenza delle scienze positive, teologia compresa.

Nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, la filosofia deve essere *a-tea* in senso di principio. Proprio in virtù della sua tendenza fondamentale, essa non deve avere l'ardire di possedere o di determinare Dio. Quanto più è radicale, tanto più chiaramente si presenta come un via-da-Lui e tuttavia, proprio nell'attuazione radicale del "via", come un suo proprio, difficile "presso" di Lui<sup>187</sup>.

Nonostante la netta affermazione di ateismo, sembra tuttavia impossibile ignorare il persistere del legame del pensiero di Heidegger con i concetti della tradizione cristiana di cui sono espressione i corsi di Friburgo. Se non si vuole ridurre la questione filosofica del rapporto di Heidegger con il cristianesimo alla semplice questione biografica di un'eredità personale mai totalmente consumata<sup>188</sup>, diventa necessario rendere

<sup>186</sup> Secondo Th. Kiesel le affermazioni relative all'ateismo della filosofia, che vanno interpretate in senso radicalmente antireligioso, sarebbero già contenute in nuce nell'interpretazione heideggeriana del cristianesimo centrata sul concetto di *Bekümmern*: un'interpretazione fondata sull'idea di una decisione che avviene in un attimo "cairologico", collocato tra le opposte tendenze alla dispersione da un lato e alla trascendenza dall'altro, e che si differenzia dall'apertura nei confronti del divino che è tipica della religiosità eckhartiana, vero punto di riferimento heideggeriano negli anni postbellici (Cfr. Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 218 e p. 80).

<sup>187</sup> 1921-1922, p. 197 [ed. it. p. 224]. Si veda anche 1925b, pp. 109-110 [ed. it. pp. 100-101].

<sup>188</sup> E. Kettering, elencando le difficoltà di una tematizzazione del tema del sacro e della questione di Dio in Heidegger, sottolinea giustamente la necessità di comprendere il rapporto heideggeriano nei confronti delle proprie origini teologico-religiose in chiave filosofica e non semplicemente storico-biografica (E. Kettering, "Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen – Eine topologische Besinnung", in G. Pöltner (a cura di), *Auf der Spur des Heiligen, Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien – Köln: Böhlau Verlag, 1991, p. 11).

ragione di tale rapporto, giustificando al tempo stesso la progressiva diminuzione dei riferimenti al cristianesimo negli anni successivi a *Essere e tempo*. Ora, l'intento del nostro lavoro è precisamente quello di mettere in evidenza come le analisi di fenomenologia della religione non siano in contrasto con gli esiti ontologici della riflessione heideggeriana, e ciò per almeno due ragioni. In primo luogo perché l'ateismo heideggeriano sembra possedere un significato che è principalmente "metodologico"<sup>189</sup>. In secondo luogo, perché – lo si è visto – l'interpretazione heideggeriana del cristianesimo delle origini non è funzionale all'elaborazione di una filosofia religiosa o all'identificazione di filosofia e teologia, ma è fondata su un presupposto di carattere ontologico: sempre, per Heidegger, il problema dell'essere, di cui si occupa la filosofia, non può essere confuso con il problema di Dio, oggetto della teologia<sup>190</sup>. L'interpretazione di alcuni momenti della tradizione cristiana si fonda piuttosto sul riconoscimento della centralità del cristianesimo come fenomeno storico-spirituale ai fini dell'esibizione delle strutture della vita, e nasce dunque in continuità con i temi principali della filosofia di Heidegger negli anni venti, centrati su un'ermeneutica ontologica dell'effettività<sup>191</sup>. Va interpretato in questo

<sup>189</sup> O. Pöggeler ha messo egregiamente in evidenza la connessione tra la nozione di *formale Anzeige* e la dimensione ateistica della filosofia: «In quanto ermeneutica formalmente indicativa», scrive Pöggeler, «questa fenomenologia è pertanto fondamentalmente "atea"; il che vuol dire che in quanto filosofia essa non sa nulla di Dio, sebbene indichi la dimensione delle cose ultime. Ma in questo modo può essere preservata la libertà di Dio di rivelarsi nell'attimo proprio attraverso gli occhi della fede» (O. Pöggeler, "Destruction and Moment", cit., p. 141). L'ateismo heideggeriano, in tal modo, possiede principalmente un senso metodologico che non contrasta con l'assunzione e la rilettura di temi e autori della religione cristiana: «Deve essere enfatizzato questo aspetto metodologico dell'ateismo, (...) e non quello fattuale» (*Ivi*, p. 437). Anche G. Kovacs ha fortemente sottolineato questo aspetto della rivendicazione heideggeriana di ateismo della filosofia: tale nozione richiama unicamente l'aspetto critico di messa in discussione di ogni contenuto e punto di vista determinato proprio del sapere filosofico. «L'origine dell'"ateismo" metodologico di Heidegger si situa nella sua comprensione della nozione di fenomenologia e nel riesame fenomenologico della natura delle scienze particolari (ontiche)» (G. Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston Illinois: Northwestern University Press, 1990, p. 205). La filosofia, sottolinea Kovacs, inizia senza Dio e come tale rimane, senza tuttavia aver la pretesa di sostituire la riflessione sulla fede, né di rinunciare a essa. A questo proposito, si veda anche I.M. Fehér, *Heidegger's understanding of the atheism of philosophy*, 1997.

<sup>190</sup> Cfr. L. Weber, *Heidegger und die Theologie*, Königstein: Verlag Anton Hain, 1980, p. 13. Sul netto rifiuto, da parte di Heidegger, della possibilità di una "filosofia cristiana" si veda P. Brkic, *Martin Heidegger und die Theologie*, cit., pp. 80-83.

<sup>191</sup> L'importanza dei corsi di lezione friburghesi, ha scritto J.A. Barash, consiste nel fatto che «Heidegger non restringe la sua interpretazione a questioni puramente teologiche. Secondo lui, il significato della fede cristiana originaria non era oggetto di interesse esclusivamente perché offriva un contributo alla comprensione teologica: il significato, che

sensu un passo di una lettera indirizzata a Karl Löwith nei primi anni venti, in cui Heidegger parla di sé come di un teologo cristiano e mette in evidenza una costante della sua riflessione in questi anni, vale a dire l'interesse per l'effettività della vita e per l'esperienza religiosa del cristianesimo.

Io lavoro in maniera concretamente fattuale movendo dal mio "io sono" (...) Questa fatticità, in quanto esistente [existentielle], 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. (...) A questa mia fatticità appartiene che – come dico in breve – io sono un "teologo cristiano" (...) e io sono così nel contesto di vita dell'università<sup>192</sup>.

Heidegger fa riferimento, qui, alla necessità che la filosofia espliciti il senso della propria situazione, in un continuo sforzo di chiarificazione del contenuto dell'effettività entro cui si colloca: un'effettività di cui fa parte, come momento fondamentale, il *logos* del cristianesimo. Il cristianesimo emerge in tal modo come parte di quel passato che, assieme ad altri momenti della tradizione, fra cui Aristotele, Cartesio e Kant, va reinterpretato e attraverso la cui distruzione vengono formulate le categorie della vita.

Non sembra dunque casuale che, rivolgendosi al cristianesimo a partire da una prospettiva rigorosamente filosofica, Heidegger lasci in ombra fin da subito qualsiasi dibattito che riguardi specificamente la sfera teologica. La questione non può essere ridotta semplicemente al rifiuto della teologia dell'epoca, troppo compromessa con la metafisica oggettivante e con l'interpretazione neoscolastica di Aristotele: è decisivo, piuttosto, che Heidegger non si ponga del tutto a fondo il problema di un accesso al cristianesimo mediato dalla teologia, ma che cerchi un cristianesimo pre-teologico, cioè prescientifico. Posta la questione dell'origine e della storicità originaria, la filosofia si occupa di ciò che precede la teologia come scienza<sup>193</sup>. Sembra dunque riduttivo comprendere il pro-

la fede del cristianesimo delle origini produce, divenne in sé un prototipo dell'autentica esperienza di vita storico-fattuale» (J. Barash, *Martin Heidegger and the problem of Historical Meaning*, cit., p. 179). In questo senso, anche H.G. Gadamer rinvia una problematica religiosa nella riflessione di Heidegger (H.G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, Genova: Marietti, 1988, p. 150).

<sup>192</sup> 1921b, pp. 28-29.

<sup>193</sup> Giustamente, A. Fabris ha sottolineato l'opera di vera e propria "traduzione filosofica", da parte di Heidegger e la conseguente "laicizzazione" di temi e concetti di matrice religiosa, i quali «vengono riportati a un contesto che teologico, in verità, non è affatto» (A. Fabris, *Essere e tempo. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci Editore, 2000, p. 25).

blema del rapporto di Heidegger con il cristianesimo nei termini del rapporto tra filosofia e teologia, come dimostra del resto l'esito della conferenza del 1927.

Che l'interesse per il cristianesimo non solo non fosse in contrasto, ma anzi conducesse proprio nella direzione di un recupero dei temi dell'ontologia appariva del resto già nella nota lettera indirizzata nel 1919 a R. Krebs, che chiarisce in maniera più precisa l'intreccio dei diversi motivi del pensiero di Heidegger cui si è accennato. Qui Heidegger afferma di avere ormai consumato il proprio distacco nei confronti del «sistema del cattolicesimo», per quanto non dal «cristianesimo e dalla metafisica in quanto tali», nella misura in cui, però, questi termini vengano intesi in un senso rinnovato. «Intuizioni gnoseologiche, che coinvolgono la teoria del conoscere storico, hanno reso per me problematico e inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo, non però il cristianesimo e la metafisica (quest'ultima, tuttavia, in un senso nuovo)»<sup>194</sup>. La citazione della lettera di Krebs, in cui è netto il rifiuto di qualsiasi «vincolo extrafilosofico», esprime da un lato l'autonomia della ricerca filosofica e dall'altro dimostra come già a quell'epoca Heidegger non potesse più essere orientato verso una qualsiasi forma di filosofia religiosa, ma incontrasse il cristianesimo nel tentativo di affrontare filosoficamente il problema della temporalità e la connessione di quest'ultimo con le questioni classiche dell'ontologia<sup>195</sup>.

Progressivamente, negli anni precedenti a *Essere e tempo*, la temporalità diventa l'orizzonte all'interno del quale può essere posta la *Seinsfrage*. Nella misura in cui la scoperta e la riproposizione originaria delle questioni legate al tempo e alla storia è avvenuta in un confronto con alcuni momenti fondamentali della tradizione cristiana non sembra corretto contrapporre l'affermarsi dell'istanza ontologica, che si concretizza attraverso una reinterpretazione di alcuni motivi fondamentali della filosofia greca e del pensiero di Aristotele in particolare, all'ermeneutica dell'effettività da cui era guidato l'interesse per l'esperienza religiosa del cristianesimo delle origini. La questione decisiva, in questo caso, non sembra tanto quella di determinare con maggior esattezza il momento dell'emergere e del progressivo consolidarsi della problematica ontologica, bensì quella di

<sup>194</sup> 1919a.

<sup>195</sup> «Possiamo vedere», ha scritto a questo proposito Th. Sheehan, «che le linee fondamentali della dottrina heideggeriana della temporalità erano stabilite già nel 1920-21 e che non potevano esser derivate dalla sua lettura dei greci, ma dalla interpretazione del primo Cristianesimo e che la struttura formale non è sostanzialmente differente da ciò che dirà *Essere e tempo*» (Th. Sheehan, «Heidegger e il suo corso sulla fenomenologia della religione (1920-1921)», cit., p. 444.

definire le caratteristiche dell'ontologia da una parte e il contenuto delle interpretazioni di Aristotele che Heidegger ha sviluppato nei corsi di Marburgo dall'altra. Un contenuto sicuramente non in contraddizione, bensì profondamente mediato attraverso le nozioni di temporalità e di storicità ridefinite nel confronto con la tradizione cristiana: la rilettura del cristianesimo delle origini sembra assumere in tal modo il ruolo di via privilegiata per la riscoperta heideggeriana di un Aristotele non metafisico, di un Aristotele "altro" rispetto a quello della tradizione<sup>196</sup>.

Il ritorno ad Aristotele, cui Heidegger dedica un gran numero di corsi a partire dal 1922, rappresenta quindi un ulteriore, decisivo, passo indietro nel movimento di distruzione iniziato negli anni di Friburgo<sup>197</sup>. Heidegger ripropone la questione ontologica attraverso una reinterpretazione del pensiero di Aristotele: quest'ultimo non rappresenta più semplicemente il pensatore metafisico per eccellenza, ma viene riscoperto, per così dire, nella sua portata fenomenologica ante-litteram, nella sua vicinanza a quella dimensione di storicità e di effettività, cui già l'esperienza cristiana delle origini aveva consentito di accedere. In colloquio con lo Stagirita, Heidegger ripensa e perfeziona la struttura della temporalità emersa nei corsi di Friburgo e prepara il terreno per l'esplicita e definitiva posizione della questione ontologica. Anche in questo caso, tuttavia, Heidegger sembra mettere in atto un movimento simile a quello di cui si era avvalso nei confronti di Agostino: l'interpretazione intende recuperare, infatti, i motivi originari del pensiero di Aristotele, evidenziando una direzione dell'esplicazione che sia più originaria di quella che si è imposta nella

<sup>196</sup> «Questa "figura di pensiero" sulla storia europeo-occidentale all'inizio del cristianesimo», scrive M. Riedel, «rimane conservata nella riflessione heideggeriana sull'origine del senso per la verità nel mondo greco. E permane anche la figura della caduta della verità, insieme con la motivazione dell'insorgente processo di decadimento» (M. Riedel, "Preconfigurazioni della storia dell'essere", in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, cit., p. 114). Anche J. Breidak ha messo in evidenza lo stretto rapporto tra l'interpretazione heideggeriana del cristianesimo delle origini e la rilettura marburghese di Aristotele. La domanda sul senso dell'essere, che è centrale in *Essere e tempo* e a cui Heidegger è giunto attraverso una reinterpretazione del pensiero aristotelico, non avrebbe potuto essere posta senza la riscoperta della religiosità protocristiana avvenuta nei corsi di Friburgo. (Cfr. J. Breidak, *Philosophia crucis*, cit., pp. 190-200).

<sup>197</sup> Schematicamente, i momenti fondamentali dell'interpretazione di Aristotele – che inizia già a Friburgo nel 1921, con il corso dal titolo *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele* e prosegue con il cosiddetto "Natorpbericht" del 1922 – sono i corsi di Marburgo. Quello del 1924, sulla *Retorica* (non ancora pubblicato); del 1924-25, sul *Sofista* di Platone, che contiene tuttavia una lunga parte introduttiva dedicata al sesto libro dell'*Etica Nicomachea*; del 1925-26 in cui viene trattata la teoria aristotelica della verità; e infine il corso del 1926, dedicato a una rassegna dei concetti principali della filosofia greca.

tradizione. Una citazione tratta dal corso del 1921-22 mostra come l'eredità di Aristotele sia in certo qual modo duplice e come il recupero dei motivi originari del suo pensiero si affianchi a una critica dell'aspetto metafisico dello stesso, presente soprattutto nella nozione di tempo elaborata nella *Fisica*. Discutendo alcune tesi di Windelband e Rickert, Heidegger osserva qui come la filosofia dei valori affondi «le sue radici storiche (...) nella filosofia greca, e precisamente in forma tale che, essendo attivi e vitali in quest'ultima due motivi dell'impostazione (esplicazione originaria dell'esperienza ed esplicazione teorica categoriale), semplicemente uno dei due è andato perduto nel processo di appiattimento dell'originario»<sup>198</sup>.

Non è necessario ripercorrere interamente l'interpretazione heideggeriana di Aristotele: è sufficiente una breve analisi dello scritto del 1922, comunemente noto come *Natorpbericht*, per metterne in evidenza le direzioni fondamentali. Heidegger intende mostrare come, in Aristotele, all'attenzione per l'effettività e alla tendenza verso un'esplicazione originaria dell'esperienza, si affianchino un predominio del teoretico e una concezione della temporalità, legata a un'idea dell'essere che privilegia unicamente uno dei modi temporali, la presenza, sul modello delle cose prodotte e disponibili. Già nelle prime pagine viene messo in evidenza l'orizzonte entro cui è condotta l'interpretazione: l'insieme degli influssi che formano il carattere ontologico della situazione filosofica è definito "interpretazione greco-cristiana della vita"<sup>199</sup>. Il ritorno alle fonti greche dell'ontologia è guidato dall'intento di recuperare il senso originario di concetti ormai caduti nelle maglie di una tradizione irrigidita: secondo quale ambito ontologico, si chiede Heidegger, è esperito e interpretato il concreto essere dell'uomo, l'essere della vita? La filosofia si serve di concetti originari, tratti da una esperienza concreta di tale oggetto oppure sovrapposti arbitrariamente alla sua effettività?

I concetti fondamentali hanno perduto le loro originarie funzioni espressive, plasmate su regioni di oggetti, frutto di ben determinate esperienze. Tuttavia, nonostante le analogie, e le formalizzazioni cui sono stati sottoposti, questi concetti conservano una precisa impronta dell'origine, recano ancora

<sup>198</sup> 1921-1922, p. 92 [ed. it. pp. 124-125]. In riferimento a Heidegger, R. Schürmann ha messo in luce la duplicità della nozione aristotelica di "principio": da una parte l'aspetto originario, greco, del suo pensiero, dall'altra la nozione metafisica di essere (Cfr. R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington: Indiana University Press, 1986 [trad. it. a cura di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia, Essere e agire in Heidegger*, Bologna: Il Mulino, 1996, p. 202]).

<sup>199</sup> 1922, p. 249 [ed. it. p. 510].



con sé una parte della genuina tradizione del loro senso originario, se ancora può provarsi che il loro significato rinvia alle loro fonti oggettive<sup>200</sup>.

La polemica è indirizzata verso una tradizione che non è più in grado di intendere Aristotele sulla base delle sue originarie motivazioni. La storia della filosofia cristiano-occidentale è dominata dalla particolare ontologia di una regione dell'essere, che è stata assolutizzata<sup>201</sup>: occorre dunque decostruire l'intero sistema di concetti logici e ontologici che, a partire da Aristotele e sulla base di una precisa interpretazione del suo pensiero, hanno influenzato la tradizione.

Il punto di vista da cui si dipartono le indagini heideggeriane è dato da un'interpretazione del pensiero aristotelico sulla base del *Vorgriff* della motilità. Aristotele ha raggiunto, secondo Heidegger, una posizione problematica che rappresenta il coronamento della filosofia che lo precede e che ha esercitato un'influenza decisiva sulla tradizione: a partire da qui diventa possibile in tal modo fare un passo indietro, fino a Parmenide, per comprendere la sua ontologia, che ha deciso il destino della filosofia occidentale. Il motivo originario dell'ontologia e della logica aristoteliche è comprensibile unicamente a partire dalla *Fisica*, con l'analisi dell'ente considerato nel suo esser-mosso.

Le ricerche, dunque, il cui oggetto, così come viene esperito e intenzionato, ha il carattere dell'esser-mosso, nel quale carattere è dato insieme, apriori, qualcosa come il movimento, debbono fornire il possibile accesso al vero motivo originario dell'ontologia aristotelica. Tale ricerca è svolta nella *Fisica* di Aristotele. (...) Divengono così evidenti il mobile nel suo carattere ontologico e il movimento nella sua struttura categoriale e di conseguenza la costituzione ontologica del senso gerarchico dell'essere<sup>202</sup>.

Per poter comprendere la *Fisica*, è necessario stabilire come Aristotele intenda il ricercare e la sua realizzazione. Concretamente, la via che Heidegger segue per giungere alle fondamentali concezioni ontologiche sviluppate da Aristotele si fonda su una reinterpretazione del senso della nozione aristotelica di verità, a partire da una meditazione sul sesto libro dell'*Etica Nicomachea* e sulle virtù dianoetiche come modi della vita di

<sup>200</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>201</sup> Nelle ultime righe del *Natorpbericht*, Heidegger accenna alla logica particolare cui fa riferimento, relativa alla regione oggettuale propria della pratica che si occupa del fare, la *poiesis* (Cfr. *ivi*, pp. 268-269 [ed. it. p. 532]).

<sup>202</sup> *Ivi*, pp. 253-254 [ed. it. p. 515].

giungere a se stessa. Secondo un'interpretazione comunemente diffusa, Aristotele sarebbe il padre della teoria gnoseologica del rispecchiamento, secondo la quale il senso fondamentale della verità rimanda alla concordanza, che ha sede nel giudizio, tra la proposizione e la cosa. Sarebbe un errore, tuttavia, interpretare Aristotele alla stregua di un realista nel senso moderno del termine: nella sua opera non si trova l'idea che il senso primario della verità risieda nel giudizio: «*Aletheuein* non significa "impadronirsi della verità"», precisa Heidegger, «ma prendere in custodia l'ente, volta a volta intenzionato, nella sua disvelatezza»<sup>203</sup>. Il comprendere che osservando definisce – il giudizio – è solo un modo di definire l'ente, ma non l'unico: esso si rivolge all'ente che per necessità e per lo più è ciò che è. Per questo motivo è necessario ridare alla meditazione aristotelica sulla verità l'ampiezza di significato che essa originariamente possedeva<sup>204</sup>. Il cuore del discorso riguarda in tal modo una complessa interpretazione del sesto libro dell'*Etica Nicomachea*, che contiene una fenomenologia dei possibili modi di essere nella verità da parte dell'esserci. L'interpretazione di *Etica Nicomachea* VI prescinde dalla problematica etica: Heidegger interpreta in chiave ontologica la descrizione di Aristotele delle virtù dianoetiche intese come quelle disposizioni che attuano la custodia dell'essere.

Mediante l'interpretazione di questi fenomeni è possibile determinare e delimitare l'ente, di volta in volta custodito in essi, in base al modo in cui viene percepito e quindi in relazione al suo genuino carattere ontologico. È così chiaro il rapporto di questa interpretazione delle virtù con la tematica ontologica proposta. L'originaria differenza della struttura fenomenica dei due modi fondamentali di percepire lascia vedere le diverse regioni dell'essere che a essi di volta in volta corrispondono<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> *Ivi*, p. 256 [ed. it. p. 518].

<sup>204</sup> Cfr. *ibidem*. F. Volpi ha egregiamente riassunto il senso del ripensamento heideggeriano della nozione aristotelica di verità: «Ora, agli occhi di Heidegger, la profondità ontologica originaria del fenomeno è ancora presente in Aristotele, anche se questi tematizza pure il senso ristretto dell'essere-vero riferito alla proposizione. Pertanto, Heidegger tenta di restituire ai testi aristotelici concernenti il problema della verità il loro respiro ontologico originario, liberandoli dalle restrizioni di una certa tradizione interpretativa (...). Così, la messa in questione da parte di Heidegger della teoria tradizionale della verità, avviata dall'approccio fenomenologico husserliano, va di pari passo con una lettura ontologizzante di certi testi capitali di Aristotele, quali *De int.* 1, *Met.* IX, 10, *Eth. Nic.* VI» (F. Volpi, "L'esistenza come *Praxis*. Le radici aristoteliche della terminologia di *Essere e tempo*", in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma-Bari: Laterza, 1992, p. 222). Sulla reinterpretazione heideggeriana del concetto di verità, in riferimento ad Aristotele, si veda anche il recente lavoro di M. Brasser, *Wahrheit und Verborgenheit*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, pp. 16-83.

<sup>205</sup> 1922, p. 255 [ed. it. p. 517].

Heidegger distingue i diversi modi della verità come apertura, a fondamento dei quali si trovano l'*aisthesis* – il percepire al modo del sensibile che, a differenza del *logos*, è sempre vero – e la *noesis*. Nel *logos* è possibile l'errore (*pseudos*): nella misura in cui l'oggetto viene intenzionato "in quanto" qualcosa, quest'ultimo si può dare come qualcosa che esso non è, "in quanto ingannevole"<sup>206</sup>. Secondo Aristotele, i modi con cui l'anima custodisce l'ente come disvelato, affermando o negando, sono cinque: l'agire tecnico produttivo (*technè*), il determinare che dimostra osservando e giudicando (*episteme*), il guardarsi intorno proprio dell'aver cura (*phronesis*), il comprendere che in senso proprio vede (*sophia*), e il puro percepire (*nous*)<sup>207</sup>.

Ricordando il senso privativo della nozione di verità, secondo la quale l'ente non è semplicemente presente, ma va portato a svelatezza e custodito contro una possibile perdita, Heidegger individua qui nella *sophia* e nella *phronesis* le forme più elevate di custodia dell'ente, in quanto rivolte direttamente alle sue *archai*. In particolare, Heidegger insiste sull'importanza della *phronesis*, la virtù pratica, in grado di cogliere la realtà ed effettività della vita: essa avviene tramite il *logos*, possiede cioè la caratteristica dell'esplicare discorsivo, ma si distingue dalla *sophia* per il fatto di essere rivolta ai principi di quell'ambito dell'essere che può anche essere diverso da come è<sup>208</sup>. La *phronesis* si forma nel corso della vita effettiva come possibilità propria di quest'ultima e in essa si stabilizza: il giudizio dell'avvedutezza avviene nell'ambito dell'aver cura, illumina e custodisce il "verso-che" della pratica mondana del vivere dell'uomo. A differenza di una temporalità modellata sull'atteggiamento teoretico, Heidegger sottolinea come nella *phronesis*, che guida l'agire, sia decisivo il *kairos*: la verità pratica «non è altro che l'attimo – colto di volta in volta nella sua pienezza e disvelatezza – di quella decisiva modalità della vita effettiva consistente nella disposizione a rapportarsi a sé medesima nel mentre si prende cura del mondo che viene incontro»<sup>209</sup>.

Contro il primato del teoretico, e contro la concezione che fa risalire ad Aristotele tale primato, Heidegger riscopre la molteplicità dei modi dell'essere nel vero descritti dallo Stagirita. Egli non sottolinea unicamente come il primato della *theoria* contrasti con il ruolo che Aristotele assegna alla *praxis* e alla *poiesis* e alle modalità conoscitive che a tali attività

<sup>206</sup> Cfr. *ivi*, p. 256 [ed. it. p. 518].

<sup>207</sup> Cfr. *ivi*, p. 255 [ed. it. p. 517].

<sup>208</sup> Cfr. *ivi*, p. 258 [ed. it. p. 521].

<sup>209</sup> *Ivi*, p. 259 [ed. it. p. 522].

corrispondono, ma intende radicare la *sophia* stessa all'interno di un ambito effettivo, storico e temporale. Il senso della vita contemplativa viene reinterpretato a partire dal fenomeno del movimento e non da quello, tradizionale, della quiete: commentando il primo libro della *Metafisica* viene descritto il cammino attraverso cui Aristotele si accosta al fenomeno della *sophia* e il carattere ontologico di tale fenomeno.

La struttura del comprendere puro diviene comprensibile solo a partire dal suo radicamento ontologico nella vita effettiva e dalla sua specifica genesi in questa. (...) La vita effettiva si preoccupa di perfezionare la sua pratica, anche specialmente quella volta originariamente a realizzare qualcosa, a produrre, in modo tale da poter sempre disporre di una vista maggiore di quella che di volta in volta le è data. Per questa vista maggiore diviene visibile l'«aspetto» di ciò con cui si pratica<sup>210</sup>.

L'interpretazione aristotelica del *theorein* rimanda alla radicalizzazione ontologica di un movimento che è proprio della vita effettiva. Il *nous* è veramente realizzato solo attraverso la rinuncia a ogni occupazione volta a realizzare qualcosa: il puro percepire non viene meno, ma costituisce l'autentico movimento, in quanto giunto a compimento. Un movimento perfetto, dal momento che non consiste più nell'andare verso qualcosa che sta al di fuori di sé medesimo: «All'idea suprema della motilità pura soddisfa solo la *noesis* in quanto puro *theorein*. L'essere autentico dell'uomo si attua compiutamente solo nella *sophia* nel puro percepire, sottratto alle inquietudini mondane, che si sofferma, indugiando, sulle *archai* di ciò che sempre è»<sup>211</sup>.

Bastano questi accenni sommari per mostrare come, nel *Natorpbericht*, Heidegger intenda stabilire le linee programmatiche di un'interpretazione – che avrebbe portato a termine negli anni seguenti – volta a dimostrare la presenza, nel pensiero di Aristotele, di una modalità non teoretica di esplicazione dell'esistenza; un'interpretazione che riprende, perfeziona e approfondisce, volgendo in chiave ontologica, le tematiche principali messe a punto nei corsi sul cristianesimo. Le motivazioni su cui si fondavano le analisi di Friburgo sull'esperienza religiosa sono le stesse che conducono all'esplicazione categoriale della fatticità dell'esistenza attraverso un'interpretazione del Sesto Libro dell'*Etica nicomachea*<sup>212</sup>. L'interesse

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 262 [ed. it. pp. 524-525].

<sup>211</sup> *Ivi*, p. 261 [ed. it. p. 524].

<sup>212</sup> C. Esposito ha egregiamente messo in luce come il passaggio dall'interpretazione dell'effettività protocristiana alla rilettura del pensiero aristotelico che avviene nel *Natorpbericht* sia in il frutto di una compenetrazione e una traduzione reciproche: la storicità

heideggeriano non è rivolto all'Aristotele della tradizione neoscolastica, bensì all'Aristotele della filosofia pratica e della retorica, vicino alle concrete e fattuali modalità di realizzazione storica dell'esserci; ed è guidato dalla necessità di ridefinire una modalità di pensiero in grado di cogliere la fatticità della vita, quell'ambito dell'essere nel mondo situato al di fuori della distinzione di soggetto e oggetto. Il ritorno ad Aristotele non comporta una ricaduta nella metafisica, le cui basi concettuali Heidegger intendeva mettere in discussione per mezzo dell'esperienza del tempo cristiana<sup>213</sup>. Nonostante la decisa rivendicazione di ateismo del sapere filosofico, l'interpretazione di Aristotele svolta negli anni di Marburgo non è dunque in contrasto con la lettura friburghese del cristianesimo, ma piuttosto in accordo con i motivi ispiratori di quest'ultima: nel momento in cui Heidegger sembra prendere congedo dal cristianesimo, le categorie acquisite nel confronto con la tradizione cristiana continuano a giocare un ruolo importante nel suo pensiero e in certo qual modo non possono rimanere all'interno dell'orizzonte ristretto cui lo stesso Heidegger le ha destinate.

Come spiegare allora la sparizione di tracce cristiane dall'orizzonte del pensiero di Heidegger? Alla luce della duplicità del gesto heideggeriano

dell'esserci cristiano, in tal modo, rappresenta la via che consente ad Heidegger di riscoprire il senso storico fenomenologico del pensiero di Aristotele (C. Esposito, "Die Gnade und das Nichts", in Coriando P.L. (a cura di), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, cit., p. 216).

<sup>213</sup> Il lavoro di Heidegger su Aristotele, ricorda H.G. Gadamer, era guidato dalla domanda sull'esistenza, orientata in senso cristiano, e dalla critica alla teologia contemporanea, influenzata dalla metafisica tradizionale. Gadamer sottolinea come l'analisi heideggeriana intenda mettere in discussione il primato della scienza per la comprensione della vita umana e approdare a un sapere che, mirando alla chiarezza dell'esistenza effettiva, sia in grado di ridimensionare il tradizionale primato della contemplazione, del *theorin*. «A cosa poteva servirgli Aristotele? Solo per allontanarsi dall'esperienza cristiana del tempo e dal ruolo fondamentale della storicità nel pensiero recente? Solo come immagine rovesciata? È vero il contrario. Aristotele ha esercitato il suo influsso come un teste principale per accedere "alle cose stesse" e quindi indirettamente anche in contrasto con i propri pregiudizi ontologici, riguardanti ciò che successivamente Heidegger doveva chiamare "essere come semplice presenza" Aristotele diventò così un aiuto critico per il suo nuovo interrogare» (H.G. Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, cit., p. 154). La direzione fondamentale della filosofia heideggeriana di questi anni, in tal modo, procede dal cristianesimo ad Aristotele, contro la teologia neoscolastica influenzata dall'Aristotele della *Metafisica*. È l'interesse esistenziale per l'esperienza della temporalità e della vita propria dell'originario messaggio cristiano ciò che conduce alla riscoperta del vero Aristotele. Proprio per questo motivo, accanto all'Aristotele alleato della propria impresa filosofica Heidegger non dimenticava di porre l'altro Aristotele, quello della tradizione metafisica, da distruggere (Cfr. *ibidem*).

nei confronti del passato e della natura ambivalente della distruzione – spesso sottolineati dagli interpreti – in cui alla critica esplicita di alcuni autori della tradizione si associa una ripresa, talvolta non dichiarata, di nodi concettuali e tematici di questi stessi autori. Su tutti, l'esempio di Aristotele, ma un analogo movimento può essere rintracciato nella lettura di Kant e di altri momenti della storia della metafisica<sup>214</sup>. In maniera non dissimile, negli anni che seguono i corsi di Friburgo sulla religione, Heidegger sembra adottare nei confronti del cristianesimo un atteggiamento di distacco critico e di assimilazione concettuale al tempo stesso; a cui fa seguito il tentativo di far scomparire le tracce di ciò che è stato assimilato e che resta tuttavia vivo e presente. Si tratta di un movimento connesso alla natura stessa dell'esercizio ermeneutico di Heidegger: il gesto heideggeriano nei confronti del passato, infatti, non intende ripensare la filosofia tradizionale nel suo contenuto, ma mira a far chiarezza sulla modalità dell'impostazione dei problemi, sul "come" di un passato

<sup>214</sup> Le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele rappresentano l'esempio più esplicito, ma non l'unico, di questo atteggiamento nei confronti del passato. Nel mettere in evidenza il numero e la consistenza dei riferimenti ad autori del passato che hanno accompagnato il progetto dell'ontologia fondamentale di Heidegger, J. Taminiaux sottolinea la duplicità del gesto heideggeriano nei confronti della tradizione. In *Essere e tempo* e nelle opere pubblicate Heidegger sembra voler prendere le distanze dagli autori della tradizione, come Aristotele, Cartesio e Kant. Ma questa non sembra essere l'unica parola di Heidegger: in questo senso, Taminiaux mette in luce la presenza, all'interno dell'ontologia fondamentale di Heidegger, di «un gesto duplice, di tematizzazione critica da un lato, quello più manifesto, e di riappropriazione trasformata dall'altro, quello più nascosto» (J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, cit., p. 11). Anche F. Volpi ha descritto l'interpretazione di Aristotele negli anni di Marburgo nei termini di una assimilazione «talmente rapace da cancellare quasi le tracce di ciò che essa fa proprio» (F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Editrice, 1984, p. 14). Il confronto heideggeriano, continua Volpi, non si limita alla semplice rilettura e interpretazione di testi e concetti, ma consiste in una vera e propria "ritraduzione" e assimilazione della filosofia aristotelica, di cui Heidegger sembrerebbe voler occultare i segni. «Si tratta di quella dimensione del confronto, della quale Heidegger sembra aver voluto, almeno nelle opere pubblicate, disperdere le tracce. Essa non si attua né si manifesta nell'esegesi di questo o quel testo aristotelico, ma corrisponde invece a una ripresa e a una radicalizzazione, cioè a un'appropriazione, di alcune determinazioni aristoteliche fondamentali che Heidegger utilizza nella trattazione e nella soluzione di alcuni problemi centrali della sua speculazione» (*Ivi*, p. 28). Sull'interpretazione heideggeriana di Kant si veda D.O. Dahlstrom, *Heideggers Kant-Kommentar 1925-1936*, in «Philosophisches Jahrbuch», CLVI, 1989, pp. 343-366 e il recente lavoro di G. Biondi, (*La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Milano, Guerini e Associati, 1998), che tenta di ricostruire, in modo originale e sulla base delle lezioni tenute da Heidegger negli anni di Marburgo, la parte incompiuta dell'interpretazione heideggeriana della temporalità, proprio in riferimento alla rilettura dell'opera di Kant e del concetto di schematismo.

che rimane attuale. Una concezione del comprendere che mira alla massima originarietà nell'impostazione delle questioni filosofiche e il cui oggetto diventa il passato nel suo statuto di possibilità: essere originari significa comprendere, cioè far propria, ripensando, la situazione del pensiero nella motilità che la caratterizza. La riscoperta di due momenti della storia della metafisica – da una parte il cristianesimo delle origini, preteologico, e dall'altra l'Aristotele della filosofia pratica – diviene comprensibile unicamente all'interno dell'ottica che guida la distruzione della storia della metafisica: il tentativo di ritrovare nel passato le condizioni di possibilità di un pensiero rivolto al futuro.





## Appendice

### *L'influenza dell'interpretazione del cristianesimo.*

#### *Hannah Arendt e Hans Jonas*

Gli interpreti che si sono fin qui cimentati nel non agevole compito di scrivere sulla dissertazione di dottorato di Hannah Arendt – *Der Liebesbegriff bei Augustin*, pubblicata nel 1929 a Berlino<sup>1</sup> – hanno sottolineato, spesso in maniera poco più che generica, l'influenza del pensiero di Martin Heidegger su questo testo giovanile della Arendt. La presenza di Heidegger appariva evidente nello stile e nella “tonalità” complessiva della dissertazione. Sebbene non potesse essere ricondotto a specifiche trattazioni del problema dell'amore in Agostino, il debito arendtiano sembrava collocarsi a livello delle domande fondamentali dell'interrogazione heideggeriana di quel periodo, relative al rapporto tra essere e tempo e alla costituzione dell'uomo come essere temporale<sup>2</sup>.

Negli ultimi anni la critica ha messo in luce, con sempre maggior frequenza, l'influsso esercitato sulla Arendt dalle opere e dal pensiero di Heidegger<sup>3</sup>. Gli interpreti hanno collocato la critica di Hannah Arendt alla metafisica sullo sfondo del tentativo heideggeriano di mettere in luce l'insufficienza dell'apparato teorico tradizionale in nome di una “ermeneutica dell'effettività”. È stato messo in evidenza come la nozione di essere-

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, cit..

<sup>2</sup> A. Dal Lago ha fatto notare come l'insistenza arendtiana sulle aporie temporali dell'amore introduca un «tono heideggeriano decisivo nell'interpretazione di Agostino» (A. Dal Lago, “La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt”, «Introduzione» a *La vita della mente*, Bologna: Il Mulino, 1987, p. 19). Si vedano anche, su questo punto: E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, London: Yale U.P., 1982 [trad. it. di D. Mezzacapa, *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*, Torino: Bollati Boringhieri, 1990], p. 106; G. Petitdemange, «Preface» a Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris: Édition Payot & Rivages, 1996, p. III.

<sup>3</sup> La recente pubblicazione dell'epistolario tra Heidegger e la Arendt permette di chiarire in maniera più completa la portata di un rapporto personale e filosofico durato oltre quarant'anni. Per quanto riguarda il periodo in questione, si veda 1925-1975, pp. 11-69.

nel-mondo e la critica di Heidegger alla semplice-presenza siano state utilizzate dalla Arendt per una decostruzione del pensiero politico tradizionale. Il privilegio che, storicamente, il *theorein* ha conferito a ciò che possiede stabilità e permanenza avrebbe condotto – è questa la tesi della Arendt – alla perdita della dimensione originaria della *praxis* e alla riduzione di quest'ultima alla *poiesis*, all'ambito del fabbricare e del produrre. La filosofia ha potuto ignorare, in tal modo, i requisiti di pluralità e novità che appartengono all'agire, il luogo in cui si realizza originariamente e autenticamente la libertà dell'uomo<sup>4</sup>. In particolare, è stata chiarita in maniera definitiva l'importanza dell'interpretazione heideggeriana di Aristotele, nel periodo di Marburgo, per lo sviluppo del pensiero della Arendt<sup>5</sup>. Si è messo in luce, da un lato, l'influenza della rilettura heideggeriana di alcune tematiche dell'*Etica Nicomachea*, dall'altro la specificità della appropriazione arendtiana della *praxis* aristotelica, in contrasto con l'intento ontologico che guida le analisi di Heidegger. La rivalutazione della *praxis* come sede autentica dell'abitare umano possiede infatti una valenza diversa rispetto all'essere-nel -mondo heideggeriano: la Arendt sottolinea primariamente quei caratteri di politicità e intersoggettività del mondo comune che in *Essere e tempo* paiono secondari.

La recente pubblicazione di buona parte dei corsi di Friburgo e Marburgo permette di definire con maggior precisione il contesto in cui nasce l'interrogazione filosofica di altri pensatori che, come Hannah Arendt, assistevano in quegli anni alle lezioni di Heidegger: si pensi a Karl Löwith e Hans Jonas, i quali, in maniera non dissimile dalla Arendt, hanno volto l'insegnamento heideggeriano in chiave umanistica e intersoggettiva. La pubblicazione delle lezioni sul cristianesimo consente di ricostruire l'orizzonte categoriale entro cui collocare le due opere di Hans Jonas e Hannah Arendt scritte sul finire degli anni venti e dedicate ad Agostino<sup>6</sup>. Sebbene non sia certo che la Arendt e Jonas conoscessero il

<sup>4</sup> Cfr. F. Volpi, "Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica", in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irappresentabile*, Urbino: QuattroVenti, 1987, p. 80. Si veda anche R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*, cit..

<sup>5</sup> Cfr. J. Taminioux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris: Édition Payot, 1992.

<sup>6</sup> L. Boella, nella «Postfazione» all'edizione italiana della dissertazione di dottorato della Arendt, nota come, a partire dai corsi di Heidegger, anche Jonas e Löwith abbiano affrontato negli stessi anni, in riferimento ad Agostino, temi simili. «È evidente che la generazione degli allievi di Heidegger, nella seconda metà degli anni '20, si orienta decisamente verso la questione dell'essere-insieme e quindi della fondazione del ruolo dell'altro all'interno dell'essere-nel -mondo heideggeriano». (L. Boella, "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt", «Postfazione» alla trad. it. di Hannah Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 154).

contenuto dei corsi sul cristianesimo tenuti da Heidegger a Friburgo – a cui, del resto, non avevano assistito – è possibile dimostrare la profonda identità tematica che lega questi due scritti giovanili alle lezioni di Heidegger<sup>7</sup>. L'influenza del pensiero di Heidegger sembra consistere principalmente nella riproposizione di quello schema storiografico – utilizzato da Dilthey nell'*Introduzione alle Scienze dello Spirito* – che ipotizza la non riducibilità dell'esperienza di vita del cristianesimo delle origini alle categorie della metafisica greca. Mentre il cristianesimo paolino rappresenta uno dei paradigmi storici di un pensiero libero dalla supremazia dell'atteggiamento teoretico, con l'opera di Agostino si assisterebbe, secondo questi autori, alla reintroduzione delle categorie della metafisica classica all'interno dell'universo spirituale cristiano.

*Augustin and das paulinische Freiheitsproblem* di Hans Jonas, pubblicato nel 1930, è incentrato pressoché interamente sull'analisi di un passo dell'*Epistola ai Romani* di Paolo<sup>8</sup>. La descrizione esistenziale del conflitto della

<sup>7</sup> Hannah Arendt ricorda come la fama precoce di Heidegger fosse dovuta principalmente al fatto che i testi delle lezioni circolassero, sotto forma di appunti, tra gli studenti (Hannah Arendt, "Martin Heidegger a ottant'anni", cit., p. 169).

<sup>8</sup> Ci sembra opportuno riportare per intero Romani 7. 7-25, cui si riferisce l'interpretazione di Jonas: «Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: "Non desiderare". Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto, e io un tempo vivevo senza legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto. La legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! È invece il peccato; esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. Sappiamo infatti che la legge è spirituale, mentre io sono di carne, venduto come schiavo del peccato. Io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto. Ora, se faccio quello che non voglio, riconosco che la legge è buona; quindi non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me. Io so infatti che in me, cioè nella mia carne, non abita il bene; c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo. Infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio (...) Io trovo dunque in me questa legge: quando voglio fare il bene, il male è accanto a me. Infatti acconsento nel mio intimo alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mia mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra. Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte? Siano dunque rese grazie a Dio per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore! Io dunque, con la mente, servo la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato» (Paolo, *Epistola ai Romani* 7. 7-25).

volontà, posta di fronte alla legge, possiede secondo Jonas un significato paradigmatico: la storia interpretativa di questo brano paolino, nel corso della polemica antipelagiana, viene utilizzata per chiarire la posizione di Agostino relativa ad alcuni aspetti decisivi della vita cristiana, in particolare le sue riflessioni sulla facoltà di volere, sul libero arbitrio e la sua descrizione della dinamica di legge e grazia. Fin dalle prime pagine, Jonas sottolinea l'intento strettamente filosofico dell'analisi e l'estraneità a ogni questione dogmatico-teologica<sup>9</sup>. Una scelta che si fonda, in definitiva, su un'interpretazione del dogma di chiara matrice heideggeriana, come elemento radicato nella concretezza del processo di autointerpretazione dell'esserci effettivo. La giustificazione metodologica di un simile tentativo richiama una «analisi della struttura ermeneutica del dogma in quanto tale, cioè delle sue specifiche funzioni interpretative e conoscitive all'interno del processo di autochiarificazione di un esserci storico complessivo»<sup>10</sup>. L'influenza di Heidegger è manifesta, del resto, nell'impianto metodologico e nella struttura categoriale su cui si fonda l'intera opera. Jonas non intende ridurre il significato del passo dell'*Epistola ai Romani* alla semplice descrizione di un'esperienza biografica e personale di Paolo: per determinare il soggetto di tale esperienza, e per comprenderne appieno la radicalità e la portata ontologica, occorre piuttosto un'interpretazione fenomenologica che miri all'effettività della vita religiosa e che da essa scaturisca, ciò che Jonas definisce «un'analisi strutturale dell'esser collocati dialetticamente davanti a Dio in quanto tale, tra legge e grazia, tra dovere e non potere, volere e fallire, disperazione e salvezza»<sup>11</sup>.

Le considerazioni espresse qui verranno riprese e articolate da Jonas in un saggio pubblicato molti anni dopo, in occasione dell'ottantesimo compleanno di Rudolf Bultmann, ma la cui stesura e ideazione risalgono all'epoca della dissertazione<sup>12</sup>. In questo scritto Jonas ha ulteriormente

<sup>9</sup> Cfr. Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit., p. 25.

<sup>10</sup> *Ibidem*. Jonas sottolinea come l'intento principalmente filosofico che guida le sue analisi sul concetto di libertà si differenzi da ogni indagine di tipo teologico proprio per la priorità ontologica e concettuale accordata alla problematica della libertà rispetto a quella della fede (Cfr. *ivi*, p. 68). Si veda, a questo proposito, l'Appendice I dello scritto di Jonas, dal titolo «Sulla struttura ermeneutica del dogma» (Cfr. *ivi*, pp. 80-89). Sull'interpretazione del dogma in Jonas, alla luce delle considerazioni svolte da Heidegger nei corsi di Friburgo sul Cristianesimo, si veda F. Donadio, «In margine al nesso tra dogma, ermeneutica e verità», in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, cit., pp. 232-241.

<sup>11</sup> Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit., p. 39.

<sup>12</sup> Lo stesso Jonas ha ricordato, motivando la pubblicazione dei due testi in un unico volume, come i problemi e le idee che emergono nel saggio del 1964 (Hans Jonas, «Philosophische Meditation über Paulus Römerbrief, Kapitel 7», in Erich Dinkler (a cura di) *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen: 1964, pp.

chiarito il presupposto fondamentale della sua interpretazione, già sotteso al saggio del 1930. Un presupposto che, da un lato, dimostra l'eredità di Heidegger e, dall'altro, indirettamente, chiarisce l'aspetto "cristiano" delle categorie fondamentali di *Essere e tempo*: l'interpretazione in termini ontologici della volontà e l'esplicito accostamento di quest'ultima alla nozione di *Sorge*. Paolo non pensa la volontà come una semplice facoltà dell'anima, ma la interpreta piuttosto alla stregua di una dimensione ontologica dell'esistenza: per questo motivo il passo dell'*Epistola ai Romani* va riferito all'esserci e non a un rappresentante di una particolare umanità storica, né all'autore di tali esperienze come tipo psicologico. L'esperienza descritta esprime in tal modo «delle verità necessarie e non occasionali»<sup>13</sup>. La volontà si distingue dal semplice desiderio o da un impulso rivolto a un oggetto grazie alla natura autocosciente e riflessiva che la caratterizza: ogni volere vuole e sceglie se stesso, ed esprime il rapporto originario con il proprio essere che descrive la struttura originaria della vita. L'interpretazione ontologica e puramente formale della volontà conduce Jonas ad accostare tale fenomeno al concetto di *Cura*, che esprime e definisce l'essere del *Dasein*.

Così intesa, la volontà non è un'ulteriore e particolare funzione fisica trattante, classificabile come appetito, impulso, desiderio, tendenza ecc. Né coincide con una esplicita risoluzione, né, in generale può essere qualcosa che appare e scompare, che talvolta è presente e talvolta assente. La "volontà" è sempre un apriori, sottostante ai singoli atti dell'anima, capace di rendere possibili, in quanto particolari fenomeni della mente, il "volere" e anche il suo contrario – assenza di volontà o rinuncia a essa. La volontà precede ogni esplicita risoluzione, ogni particolare decisione, benché sia in sé, nella sua natura essenziale, una decisione su se stessa continuamente

557-570 [trad. it. "L'abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della Lettera ai romani di Paolo", in Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna: il Mulino, 1991, pp. 465-481] fossero già compiutamente delineati nel lavoro del 1929. Per questo motivo, non sembra arbitrario considerare le due opere, pubblicate a più di trentacinque anni di distanza, come un unico organismo concettuale. «La configurazione è giustificata non soltanto dal punto di vista dei contenuti, ma anche biograficamente: il piano e anche il progetto di un'analisi paolina di questo tipo precedette di fatto la pubblicazione del presente scritto e fu a suo tempo comunicata a Rudolf Bultmann in una lettera. (...) La rielaborazione attuale (...) completa la tesi dello studio su Agostino in un modo che allora non osai presentare pubblicamente alle stampe» (Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit., p. 7).

<sup>13</sup> Hans Jonas, «L'abisso della volontà», cit., p. 466.

all'opera – quella permanente auto-determinazione da cui il soggetto non può astenersi<sup>14</sup>.

Il rapporto autoriflessivo dell'esserci con il proprio essere fonda la possibilità della libertà: l'esser problema a se stesso, che esprime il senso dell'agostiniano "Quaestio mihi factus sum", rappresenta in tal modo il principio di ogni vita morale. Che la qualità morale dell'atto si fondi sull'autoriflessività della volontà, sottolinea Jonas, è un'acquisizione della morale cristiana che in questo si differenzia nettamente dalla visione dell'uomo classica. La riflessività originaria espressa dalla dinamica della Cura si riferisce al "come" e non al "che cosa": sul piano morale, dunque, diventa decisiva l'attuazione e passano in secondo piano i contenuti.

Solo attraverso l'auto-costituzione nella riflessione dell'interesse – sia pure nel modo dell'auto-dissimulazione – può esistere un identico soggetto capace di responsabilità. Tutti i fenomeni morali – libertà, scelta, responsabilità, coscienza, colpa – sono radicati nella riflessività primordiale. La sua presenza a priori è il fondamento ontologico della libertà<sup>15</sup>.

L'intento di Jonas è quello di mettere in luce come l'esperienza del conflitto della volontà dimostri l'impossibilità, per il cristiano, di adempiere la legge: per Paolo la condizione ontologica della libertà è al tempo stesso ciò che rende tale libertà caduca e impossibile da realizzare compiutamente. Si tratta dunque di un radicale rovesciamento della posizione stoica: sebbene la volontà sia in grado di esercitare un controllo sul "che-cosa", altrettanto non avviene per quanto riguarda il "come" del proprio esercizio, da cui pure dipende interamente la qualità morale dell'atto compiuto<sup>16</sup>. L'atto primario originario di autocostruzione della volontà contiene in se stesso la necessità della caduta: in termini heideggeriani, la vita possiede un'intrinseca tendenza deiettiva. «Deve perciò esistere», scrive Jonas, «un modo della riflessione in cui l'illibertà è generata – e un modo inevitabile, se la tesi paolino-cristiana dell'insufficienza non è una mera diffamazione dell'uomo (come Nietzsche pensava)»<sup>17</sup>. Per Paolo, l'impossibilità di adempiere la legge e di resistere alla tentazione si fonda nel movimento di auto-oggettivazione della volontà

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 469. «In breve», conclude perciò Jonas, «volontà significa ciò che Heidegger spiega con il termine "Cura"» (*Ivi*, p. 470).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, p. 476, n.4.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 470.

stessa, che richiama la superbia di matrice agostiniana: è impossibile, per la volontà, mantenersi a livello dell'attuazione, senza ipostatizzare se stessa in un universo di dati oggettivati e senza cadere in tal modo a livello del "che cosa"<sup>18</sup>. Il paradosso della libertà è dovuto al fatto che l'autoriflessione è al tempo stesso condizione di una moralità onesta e consapevole: la legge stessa, in altri termini, nella misura in cui richiede la riflessione e la rende esplicitamente possibile, introduce la possibilità della tentazione suprema, la possibilità di fare di se stesso l'oggetto del proprio sapere, rendendo impossibile l'adempimento della libertà e la certezza di non aver ceduto alla tentazione.

Solo nello stadio di una moralità esplicita, consapevole, questa tentazione all'auto-oggettivazione entra in gioco; e cioè, precisamente, quando, e non prima, la libertà nella "riflessione della volontà" è venuta in essere. Ma questo carattere esplicito della moralità è determinato dalla legge. Se la legge, mediante il dovere, per prima rende riflessiva la libertà e perciò possibile la moralità, allora attraverso la sua spinta all'auto-esame crea allo stesso tempo la condizione per la difficile situazione della soggettività e per la perversione dei suoi scopi<sup>19</sup>.

Già nel 1930 Jonas si era sforzato di mettere in evidenza come, in ottica paolina, legge e grazia costituiscano – nel corso della vita dell'uomo sulla terra, segnata dalla condizione di creaturalità – i termini di una relazione dialettica: non esiste grazia senza esperienza della legge e del costitutivo fallimento del tentativo di adempiere quest'ultima con le proprie forze. Lo stadio *sub lege*, in cui l'uomo è "abbandonato a se stesso" non viene in alcun modo superato e rappresenta un presupposto costante per il raggiungimento della grazia: il cristiano è perennemente consegnato alla necessità di adempiere la legge e all'impossibilità di farlo<sup>20</sup>. Nella misura in cui la dialettica legge-grazia viene pensata come motilità della vita cristiana, continuamente attuata e mai superata, ed è netto il rifiuto di applicare a essa qualsiasi determinazione metafisica e contenutistica, è chiara l'analogia con l'interpretazione heideggeriana della figura di Paolo. Non a caso, sulle orme di Heidegger e Dilthey, Jonas intende dimostrare come Agostino pensi la relazione tra legge e grazia in modo diverso rispetto a Paolo: una diversità fondata, in ultima analisi, su un'interpretazione della volontà che, sulla scia della tradizione metafisica, impedisce di

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 471-472.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 477-478.

<sup>20</sup> H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, cit., p. 38.

comprenderne il significato originario e di riconoscerne la portata ontologica. Jonas mostra come Agostino, distinguendo quattro “stadi” (*gradus*) nello sviluppo storico-biografico di ogni singolo e dell’umanità in genere – prima della legge, sotto la legge, sotto la Grazia, in Pace (*Epistolae*, 145,3) –, trasformi la relazione dialettica di legge e grazia in un processo storico oggettivo: in tal modo, legge e grazia diventano i gradi di sviluppo di un *Lebenlauf* che conduce alla salvezza<sup>21</sup>. L’applicazione di un rigido schema cronologico alla questione dei rapporti tra legge e grazia non resta senza conseguenze sul modo agostiniano di trattare la facoltà della volontà e la questione della libertà umana. La grazia viene pensata, realisticamente, come una misteriosa e reale trasformazione della volontà, una sorta di “potenziamento”, che la trasfigura e la rende capace di adempiere una legge che in precedenza restava al di là della sua portata. In tal modo, la grazia non è più legata, come per Paolo, alla presa di coscienza della propria costitutiva incapacità e alla conseguente apertura verso la trascendenza. Nella misura in cui non è più in grado di comprendere la dialettica legge-grazia come costitutiva del presente dell’esperienza di fede, Agostino giungerebbe, secondo Jonas, a un impoverimento sia della concettualità sia del contesto d’attuazione dell’esperienza cristiana di vita. Agostino trasforma infatti tale dialettica in un “processo” dai contorni oggettivi, ipostatizzando contenutisticamente ciò che va invece mantenuto sul piano dell’attuazione, e introducendo «la rappresentazione di un mutamento reale, in un cammino concepito come un susseguirsi di stadi, dalla legge alla grazia, attraverso la fede»<sup>22</sup>.

All’interno di tale contesto problematico, si sviluppa il tema vero e proprio della dissertazione: la concezione della libertà di Agostino viene analizzata attraverso i diversi commenti al passo dell’*Epistola ai Romani*. Jonas sottolinea come, nel periodo precedente la controversia antipelagiana, Agostino fosse risoluto nel riferire l’esperienza descritta in Rom. 7, 7-25 all’*homo sub lege*. La legge possiede, in quest’ottica, una pura funzione dimostrativa: essa non crea il peccato, né lo sconfigge, ma *demonstrat infirmitatem*, mette in discussione la sicurezza dell’uomo “naturale”, fornendo a quest’ultimo la *cognitio peccati*. La difficoltà principale cui va incontro Agostino, nel tentativo di difendere la tesi della funzione dimostrativa della legge, consiste nella necessità di rendere conto della stretta relazione che il passo dell’*Epistola ai Romani* introduce tra legge e peccato. Da questo punto di vista, Jonas fa notare come, per Paolo, la legge

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, p. 36.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 37.



possieda una diretta connessione con il peccato: il sapere cui la legge conduce l'uomo, in altri termini, non esaurisce semplicemente la propria funzione nel rendere manifesto il peccato, nell'aver quest'ultimo per oggetto<sup>23</sup>. Per giustificare tale esplicita connessione, Agostino oscilla tra una più consueta interpretazione di tipo psicologico, che fa leva sull'attrazione per il proibito ma non sembra in grado di cogliere l'universalità del problema posto da Paolo, e un'interpretazione più radicale, che è più vicina al senso autentico dell'esperienza descritta nell'*Epistola ai Romani* ed è legata ad alcuni concetti chiave del pensiero di Agostino, come quelli di *tentatio* e di *superbia*<sup>24</sup>. Non è casuale che Jonas individui nel X Libro delle *Confessioni* il luogo in cui Agostino sembra intuire la profondità del conflitto paolino tra legge e possibilità di adempimento. Nella sua interpretazione, Heidegger aveva messo in evidenza l'intrascendibilità della situazione esistenziale descritta con il termine *tentatio*: l'impossibilità della continenza sembrava connessa con la tendenza della vita effettiva a cadere fuori di sé, a disperdersi nelle concrete significatività mondane che di volta in volta le vengono incontro. Con accenti simili, Jonas fa notare qui come Agostino riconosca, nell'analisi delle diverse forme di tentazione, che la legge stessa richiede quella autoriflessione e quella considerazione di sé e del proprio agire che inevitabilmente conducono all'autocompiacimento, a quella superbia che perverte il retto agire nell'atto di compierlo.

La determinazione fondamentale della *superbia*: "Quando l'animo gioisce di se stesso come di un bene proprio, esso è superbo" (ep. 118,15). Anche in Paolo a ciò corrisponde (...) il vantarsi, il cui carattere fondamentale, in quanto specifica struttura diettiva creaturale del "porsi di fronte a sé" oggettivante, dovrebbe trovarsi al centro di ogni analisi dell'antropologia paolina (...) Questo fallimento non è accidentale, ma costitutivo dell'uomo, poiché la sua volontà scade sempre nella tendenza dell' *amor sui*<sup>25</sup>.

Anche Jonas riconosce, tuttavia, come questa non sia l'ultima parola di Agostino, né la principale: quest'ultimo sembra infatti accordare anche all'uomo nello stadio *sub lege* una *voluntas boni* e un'autentica possibilità di adesione interiore alla legge, sebbene non un'effettiva possibilità di adempimento<sup>26</sup>. Nel corso della polemica con Pelagio, Agostino radicalizzerà questa posizione: anche il desiderio del bene verrà riportato a un dono di

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 42.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 44.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 44-45.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 46.

Dio e sarà riferito all'*homo sub gratia*, non più all'*homo sub lege*. La svolta nella lettura della volontà è determinata dal desiderio di estendere l'ambito della grazia e di limitare la portata dell'autonoma capacità umana<sup>27</sup>. Jonas sottolinea, però, come tale svolta abbia significato, per Agostino, il lasciarsi imporre l'orizzonte problematico dai suoi avversari, andando incontro a una vera e propria sconfitta teoretica e a un fraintendimento del passo dell'*Epistola ai Romani*. A decidere l'intero *status quaestionis* sarebbe una concezione della volontà che accomuna Agostino e Pelagio: nella misura in cui anche Agostino pensa la *voluntas* alla stregua di un *bonum*, infatti, egli non può più accettare il riferimento del passo di Paolo all'*homo sub lege*. Se il semplice possesso di una *voluntas boni* costituisce un merito, Agostino non può che rifiutare di attribuire tale merito all'uomo prima della grazia, per non avvalorare l'idea della precedenza del merito rispetto all'azione divina, ridotta a elemento secondario e, in fin dei conti, ininfluenza. Proprio a causa di una lettura inadeguata della dialettica tra grazia e legge nei termini di un processo dai contorni obiettivi, Agostino non poté dunque far altro che trasferire meccanicamente il passo all'*homo sub gratia*, salvo compromettere il significato<sup>28</sup>.

L'elemento decisivo risulta essere l'incapacità di Agostino di cogliere la portata ontologica della volontà e la conseguente ipostatizzazione di una particolare modalità della vita effettiva, che viene dotata di un valore assoluto. Agostino compie ciò che Jonas definisce una «sostanzializzazione» di un intenzionale essere attuativo, semplicemente per la sua positività di «res»<sup>29</sup>. La volontà non è più pensata come il contesto di attuazione che rende possibile, dal punto di vista ontologico, ogni scelta e ogni assunzione di responsabilità, così come qualsiasi dirigersi-verso un contenuto mondano. La volontà viene compresa, piuttosto, alla stregua di un bene dotato di valore, considerata unicamente dal punto di vista del contenuto e del suo essere-semplimente-presente. In nome di una concezione cristiano-paolina originaria, ontologica, della volontà, Jonas formula così la propria critica ad Agostino.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 50. I pelagiani contestavano l'idea dell'insufficienza costitutiva della volontà di fronte a Dio. Secondo la dottrina della grazia di Pelagio [«Belehrungsgnade» (*Ivi*, pp. 51-52)], anche la legge è un atto di grazia, sebbene insufficiente e provvisorio, dal momento che fornisce all'uomo un aiuto per la conoscenza della volontà di Dio: la legge è un *adiutorium cognitionis*, tuttavia ancora imperfetto perché fa leva principalmente sul timore della punizione e non sull'amore del bene. L'esperienza dell'insufficienza paolina di fronte alla legge, dunque, andrebbe riportata secondo Pelagio a uno stadio provvisorio dell'educazione umana.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 54.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 62.

Agostino però avrebbe dovuto ribattere ai pelagiani: il proposito di bene non è ancora il bene stesso, e nemmeno un qualsivoglia *bonum* dell'essere umano – piuttosto con tale proposito soltanto, (...) questi fa ingresso nel contesto d'attuazione entro cui successivamente può scoprirsi buono o cattivo, perlopiù cattivo, e forse persino costitutivamente tale. Questo era proprio il senso del passo paolino preso sul serio. Egli si sottopone dunque soltanto, con un simile proposito (*propositum*), a una possibile giurisdizione rispetto a bene e male, ma non si qualifica già tramite ciò come buono. Fare tutto questo, però, è proprio, nel senso di un'autovalutazione in atto, quella possibilità della caduta dell'attuazione stessa, definita "ocasio per mandatum", lo scadimento (...) dall'attuazione alla *superbia* dell'autoconstatazione. Quindi la volontà di bene (*voluntas boni*) non è ancora volontà buona (*voluntas bona*), nella misura in cui la volontà in sé, nel come della sua attuazione, possiede una motilità strutturale che la fa scadere da se stessa nell'inautenticità, nell'atto di intendere il bene (...)<sup>30</sup>.

L'ipostatizzazione cui conduce l'interpretazione della volontà di Agostino coincide con la tendenza della volontà stessa a cadere fuori di sé – passando dal piano dell'attuazione a quello del contenuto – con un movimento che ne definisce lo statuto peccaminoso. La *superbia* consiste nel pensare che la volontà, invece di costituire la possibilità ontologica di un qualsivoglia atto buono o cattivo, sia già segno di bontà: proprio la pretesa di autovalutazione dimostra la tendenza deiettiva di tale facoltà.

L'esperienza della grazia rinvia dunque al riconoscimento dell'intrascendibilità della legge e della tentazione. Jonas sottolinea come Paolo abbia costantemente rifiutato l'ipostatizzazione dal punto di vista del contenuto di ciò che definisce una «*existentielle Vollzugseinheit*»<sup>31</sup>. Né per Pelagio, né per Agostino, al contrario, è in discussione che la volontà sia un bene: oggetto di controversia diventa semplicemente l'origine di tale *bonum*. Con la dottrina della *vocatio congruens*, Agostino risolve interamente in un atto di grazia preliminare, con cui Dio destina la volontà umana a volere il bene, la questione della libertà. Tra la *voluntas boni* e la *voluntas bona* – che nell'esperienza paolina erano separate da un abisso, nucleo fondamentale dell'esperienza di fede – esiste ora solo una differenza quantitativa: tutto il peso della questione è ridotto al problema dell'ispirazione iniziale, risolto nel senso di un progressivo atto di grazia<sup>32</sup>. Diventa

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 57. Cfr. *ivi*, p. 60.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 64. Cfr. *ivi*, p. 63: «E questo è l'essenziale: (...) si tratta essenzialmente dell'unica esistenza: allorché l'uomo sotto la grazia vuole parlare di sé come uomo, della sua situazione umana, egli può vedersi unicamente sotto la legge e può vedere lo stadio della grazia come il superamento [*Aufhebung*] di volta in volta attuale dello stadio della legge».

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, p. 68.

difficile, per Agostino, trovare un senso positivo della legge e della libertà dell'uomo, se non come uno stadio già da sempre superato.

In realtà, proprio con la correlazione iniziare-compiere la vera struttura della connessione già non viene colta. (...) La volontà di bene viene quindi intesa, per il suo semplice esserci, alla stregua di un oggetto sostanziale dotato di valore (...) – senza curarsi se proprio il contenuto intenzionale di questo volere non contraddica espressamente un simile esser posto come un valore, e in generale una simile positività<sup>33</sup>.

Il motivo che ha impedito ad Agostino di cogliere la profondità della concezione della volontà di Paolo viene ricondotto anche qui, come in Heidegger, alla contrapposizione tra l'esperienza di vita del cristianesimo originario e gli schemi concettuali della metafisica greca. Jonas fa riferimento, in particolare, all'utilizzo agostiniano della categoria di *appetitus*, di chiara provenienza greca, per descrivere la volontà<sup>34</sup>. La struttura formale del concetto di *appetitus*, che Jonas tratteggia brevemente sul finire della dissertazione, possiede una triplice caratteristica. In primo luogo una struttura finalistica, essenzialmente passiva e recettiva: il desiderio funziona solamente a partire dall'apparizione di un oggetto di cui desidera godere e che rappresenta il "bene" cui tendere<sup>35</sup>. Proprio tale passività permette ad Agostino di porre fuori questione la libertà di scelta e la decisione autonoma della volontà. In secondo luogo, con accenti che riecheggiano le considerazioni heideggeriane relative alla distinzione tra *uti* e *frui*, Jonas evidenzia la connessione tra il desiderio e la dinamica legata alla vista. Il fine del desiderio, che differenzia la *caritas* agostiniana dall'esperienza di vita del cristianesimo delle origini quale si esprime, ad esempio, nel concetto paolino di *agape*, è un godimento percepito in termini di visione e non di ascolto.

L'intero fenomeno è essenzialmente orientato su un vedere, non su un udire. Fondamentalmente, ciò che qui è inteso, è l'antico *eros* platonico, non l'*agape* cristiana che si trova in un contesto d'attuazione (cui qui si può solo accennare) con udire – ubbidire – credere. Questo si connette nuovamente con il principio ontologico fondamentale di Agostino, che concepisce Dio come sommo bene (*summum bonum*) e pertanto come una "cosa da fruire" (*res qua fruendum est*)<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 61-62.

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, p. 63.

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, p. 76.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 77.

In terzo luogo, nella misura in cui la volontà viene pensata come un desiderio diretto verso un bene esterno, il cui possesso rappresenta il soddisfacimento, tale facoltà si caratterizza come un voler-avere<sup>37</sup>. Proprio per il fatto di concepire la volontà sul modello dell'*appetitus*, conclude dunque Jonas, Agostino può eludere il senso profondo dell'esperienza di Paolo dell'insufficienza di fronte alla legge. Sebbene Agostino percepisca chiaramente il problema, laddove, per esempio nel X libro delle *Confessioni*, riflette a partire da un'esperienza di tipo esistenziale, non riesce tuttavia ad articolarlo teoricamente<sup>38</sup>: solamente un'impostazione che riesca a comprendere la dimensione ontologica della volontà, sul modello della *Sorge* heideggeriana, può aprire la via alla comprensione dell'autonomo movimento autoriflessivo di tale facoltà, su cui è fondata l'esperienza paolina della costitutiva insufficienza dell'uomo di fronte alla legge. Prima di ogni ipostatizzazione della volontà, che la riduca a un voler-avere, occorre rendere conto della struttura paradossale di una facoltà il cui voler-essere è incessantemente condannato a ricadere in quel voler-avere che costituisce la costante tentazione insita nella sua natura.

Ma questo voler-essere ha in sé, come tale, una riflessività del tutto particolare, una relazione nei confronti di se stesso, in cui soltanto si costituisce il suo "come" (...) Se visto a partire dalla relazione strutturale ultimativa di voler-avere e voler-essere, il voler-essere della volontà autentica scade già sempre in un voler-avere (l'"udire" in un "vedere", il "futuro" nella "presenza") – nel caso della "*superbia*" proprio nel voler-avere -se-stesso oggettivante<sup>39</sup>.

Le considerazioni finali della dissertazione di Jonas, relative al concetto di *appetitus*, rimandano a un altro scritto su Agostino, pubblicato negli stessi anni da Hannah Arendt, che manifesta l'influenza del pensiero di Heidegger. Le tematiche principali della prima parte de *Il concetto di amore in Agostino* vanno collocate all'interno dell'orizzonte categoriale dischiuso dalle lezioni di Heidegger. Già nell'*Introduzione*, la Arendt mette a frutto l'eredità heideggeriana ricordando l'intento strettamente filosofico della dissertazione e l'estraneità al vincolo dogmatico di Agostino nei confronti della Scrittura e della Chiesa<sup>40</sup>. Nell'enunciare il programma ermeneutico

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, p. 78.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 78-79.

<sup>40</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 15. Anche L. Boella riconosce nella scelta arendtiana di affrontare il testo agostiniano in maniera diretta, senza

di un'analisi che cerchi «di spingersi fino alle profondità che lo stesso Agostino ha lasciato in ombra»<sup>41</sup>, e che metta in tal modo in luce ciò che nel testo rimane implicito, Hannah Arendt evidenzia la ricchezza dell'opera agostiniana, all'interno della quale coesistono i «procedimenti di pensiero più diversi»<sup>42</sup>. Heidegger aveva sottolineato la non univocità dei motivi di fondo del pensiero di Agostino: analogamente, qui, la giustapposizione di intenzioni eterogenee è ricondotta alla penetrazione di elementi della metafisica greca nel quadro dell'esperienza religiosa cristiano-paolina. La Arendt riprende la polarità messa in luce da Heidegger nei corsi di Friburgo e fa risalire a Paolo l'aspetto originario, cristiano, del pensiero di Agostino<sup>43</sup>. La dissertazione intende cogliere l'intreccio tra l'esperienza cristiana dell'*amor dei* e dell'*amor proximi* e le categorie di pensiero attraverso cui essa è pensata, di derivazione neoplatonica: occorre indagare, afferma Hannah Arendt, la «persistenza, per quanto nascosta, di orientamenti neoplatonici in ogni problematica cristiana e la specifica trasformazione da essi provocata, si potrebbe quasi dire l'effetto di occultamento, da un punto di vista orientato in senso puramente cristiano»<sup>44</sup>.

La prima parte della dissertazione è dedicata a un'analisi della struttura formale del concetto agostiniano di amore come *appetitus*. La tesi arendtiana è chiara: la struttura finalistica dell'*appetitus*, corrispettivo dell'*orexis* greca<sup>45</sup>, non permette di cogliere in maniera originaria la relazione tra l'uomo e il suo mondo, fatto di cose e altre persone. A tale nozione inerisce, infatti, in maniera costitutiva una tendenza obiettivante e astrante: la separazione dell'oggetto desiderato da ogni rapporto con il mondo, che viene successivamente ripristinato attraverso un legame puramente esteriore<sup>46</sup>. Anche il soggetto desiderante, del resto, è pensato come isolato rispetto alla realtà che lo circonda: *l'appetitus* rappresenta in certo

prendere in considerazione il dibattito teologico su Agostino, l'influenza della formazione heideggeriana (Cfr. L. Boella, «Amore comunità impossibile», cit., p. 154).

<sup>41</sup> Hannah Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 15.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>43</sup> «Cristiano», scrive la Arendt, «a sua volta non significa mai qualcosa di più che paolino, per la ragione che la vita e il pensiero di Agostino, nella loro espressione effettivamente religiosa e non influenzata dal pensiero greco e neoplatonico, si orientano in prevalenza verso Paolo, come troviamo del resto esplicitamente ammesso nelle *Confessionis*» (*Ivi*, p. 14).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, p. 31.

<sup>46</sup> «Nel suo essere oggetto di aspirazione, la *res* per l'*amor* è indipendente dal riferimento ad altri oggetti e rappresenta solo il *bonum* che le inerisce, nell'isolamento» (*Ivi*, p. 23).

qual modo il ponte gettato tra due realtà tra cui non sussiste alcun legame vitale. Nella misura in cui il mondo viene percepito nella forma di una semplice-presenza oggettiva, l'unico rapporto che il desiderio consente di instaurare resta una forma di relazione strumentale<sup>47</sup>. L'*appetitus* si fonda sull'ideale solipsistico della padronanza di sé e delle cose esterne. La Arendt mostra come il desiderio di un bene si rovesci inevitabilmente, con una dinamica che già Heidegger aveva messo in luce, nel timore della perdita di ciò che si possiede. Tutto ciò cui l'*appetitus* aspira è qualcosa su cui esercitare un potere non più minacciato dalla paura: i beni terreni, però, sono costitutivamente al di fuori della *potestas* dell'uomo, che non ne dispone in via di principio. Il desiderio attua in tal modo una svalutazione di tutto ciò che è mondano e temporale: all'interno del contesto aperto dall'*appetitus* il presente viene dimenticato e oltrepassato nel tendere verso un sommo bene proiettato in un futuro assoluto<sup>48</sup>.

La Arendt, come Heidegger, riconduce a un contesto concettuale greco, neoplatonico, l'ideale di autosufficienza e di potere solipsistico che fonda la struttura della finalità.

Agostino ha chiaramente attinto il punto d'avvio per la trattazione della libertà, quale ci è restituita dal *De lib. arb.*, dalla tradizione greca: l'originario isolamento ideale dell'uomo dal suo mondo rispetto al quale dapprima desiderio (*orexis*) e libido gettano un ponte, ma in cui egli non trova il suo bene (*agathon*), dipende dal mondo, poiché sta al di fuori (*exo*), ma l'uomo non è visto nel suo legame originario con il mondo, preliminare a ogni questione di libertà<sup>49</sup>.

La prima parte della dissertazione rimane però all'interno dell'orizzonte segnato dai corsi heideggeriani anche per un altro aspetto: l'idea dell'irriducibilità del rapporto oggettivante instaurato dal desiderio, di matrice greca, all'originaria esperienza religiosa cristiana. «Tale negazione

<sup>47</sup> «La *caritas* (...) coglie correttamente il *propter*, nel quale è superata l'appartenenza dell'uomo al mondo – che si riduce a mondo utilizzato e al tempo stesso torna a esistere per l'uomo solo in quanto utilizzato» (*Ivi*, p. 44). L'idea dell'insufficienza di una struttura categoriale teleologica per fondare positivamente il rapporto con il mondo e con il prossimo, evidente all'interno dell'orizzonte agostiniano, condurrà del resto, nel corso dell'opera della Arendt, all'approfondimento della distinzione tra azione e fabbricazione e alla polemica nei confronti della filosofia politica classica. Sulla critica arendtiana all'idea di finalità, si veda L. Savarino, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Torino: Zamorani Editore, 1997.

<sup>48</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 61.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 57.

di sé è pseudocristiana, poiché non scaturisce dalla coscienza della propria creaturalità e dell'insufficienza di tutto ciò che è umano (...) bensì è solo l'ultima conseguenza, che oltrepassa se stessa, dell'amore che desidera e della ricerca del proprio *bonum*»<sup>50</sup>. Proprio i concetti cristiano-paolini di *caritas* e *agape* sembrano offrire una via di uscita positiva alle aporie di un rapporto puramente esteriore con il reale: per Paolo, infatti, l'amore è l'espressione di un legame che si instaura a partire dall'annuncio della parola di Dio. L'*agape* sembra sottrarsi alle difficoltà della concettualità agostiniana e alla costitutiva impossibilità di quest'ultima di rendere pensabile l'essere nel mondo, nella misura in cui è espressione di un'appartenenza originaria che lega il credente a Dio e rappresenta in tal modo un "segno della perfezione" anche in prospettiva mondana. È questo il motivo per cui, per Paolo, l'amore non ha mai fine, mentre la *caritas* di Agostino sembra destinata a tramutarsi nella contemplazione estetica e contemplativa del *frui*. Quest'ultima non coincide con la *caritas*, ma è semplicemente il fine cui essa mira: il desiderio, in quanto forma di attività strumentale, è significativo nella misura in cui conduce a un *telos* esterno all'attività stessa, estinguendosi.

In Paolo, l'amore è l'unico atteggiamento che si sottrae all'alternativa di credere e di vedere e di conseguenza è già su questa terra il "vincolo della perfezione"; solo l'amore mette fine realmente all'abbandono dell'uomo da parte di Dio, ossia non è un *appetitus*, ma espressione dell'appartenenza a Dio e "non cessa mai", perché in esso e solo in esso si ha un reale superamento della creaturalità dell'uomo, del suo essere-mondo. (...) In Agostino non troviamo un significato dell'*agape* fondamentale come in Paolo, ove riveste il ruolo di possibilità della perfezione già in questo mondo<sup>51</sup>.

La Arendt riprende in tal modo le considerazioni heideggeriane a proposito della dimensione contemplativa e obiettivante insita nell'idea della *fruitio Dei*, e insiste sulla funzione ordinatrice della distinzione agostiniana tra *uti* e *frui*. Dio rappresenta il fine ultimo dell'amore, a partire dal quale viene compreso ogni bene terreno: solo Dio deve essere amato per

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 41. Cfr. *ivi*, p. 40: «La *caritas* media tra uomo e Dio (così come la *cupiditas* tra uomo e mondo). Si limita però a mediare, non è espressione di un'appartenenza originaria preesistente. Ogni desiderare si determina tuttavia in conformità all'oggetto desiderato e gli è sottomesso. Tale sottomissione all'oggetto del desiderio significa che il cammino vero di sé, il cui esito stava sotto il segno dell'autarchia greca, si capovolge nella negazione di sé "pseudocristiana"».

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 42.



se stesso, ogni altra cosa va invece utilizzata nella misura in cui si dimostra in grado di condurre al *summum bonum*. In tal modo, però, il rapporto originario tra uomo e mondo viene meno; il mondo stesso e la vita dell'uomo sono condannati all'instabilità e alla mancanza di significato.

La seconda parte della dissertazione inizia col dimostrare come la struttura teleologica dell'*appetitus*, di origine greca, si fondi su una più originaria relazione nei confronti del reale, di marca cristiana, basata sulla memoria e non sul desiderio. Solamente il recupero di una relazione rammemorante, non strumentale, nei confronti di Dio – non più percepito come *summum bonum*, ma come origine di ogni creatura – permette di sottrarsi al rapporto svalutante che l'*appetitus* instaura con il mondo<sup>52</sup>. Mentre l'*appetitus* rende l'uomo dipendente dalla *beata vita* proiettata in un futuro assoluto, la relazione rammemorante riporta la creatura a un passato premondano, a qualcosa fuori-di -lui che è un prima-di -lui ed è espressione del proprio rapporto con il Dio<sup>53</sup>. Tale passato, nella misura in cui si fa sapere, viene esperito come possibilità dell'apertura di un futuro: appare chiaramente l'analogia con la struttura della temporalità che, anche attraverso l'interpretazione di Agostino, Heidegger tentava di elaborare negli anni di Marburgo<sup>54</sup>. Il Creatore rappresenta un duplice *ante* rispetto all'essere creato, al tempo stesso il da-dove e il verso-dove: perché esiste da sempre prima dell'uomo e perché diventa una possibilità del suo essere futuro, dopo la morte.

Proprio qui, tuttavia, si manifestano i limiti dell'adesione di Hannah Arendt alle tematiche trattate nei corsi di Heidegger e la specifica curvatura cui tali questioni sono sottoposte nel testo arendtiano. Limiti segnati dal costante riferimento della Arendt alla dimensione intersoggettiva dell'essere nel mondo, che in Heidegger riveste un ruolo secondario rispetto

<sup>52</sup> Gli interpreti hanno sottolineato a più riprese – sulla scorta delle osservazioni di Hannah Arendt durante il lavoro di preparazione dell'edizione inglese della dissertazione – la connessione tra la rammemorazione, la gratitudine, e le tematiche legate alla natalità, che avranno un peso decisivo nel pensiero della maturità della Arendt. Si vedano a questo proposito le osservazioni di A. Dal Lago, "La difficile vittoria sul tempo", cit., p. 23.

<sup>53</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Il concetto di amore in Agostino*, cit., p. 66.

<sup>54</sup> «La *beata vita*», scrive la Arendt, «non viene ricordata solo come puro passato, che in sé non è vincolante per la vita concreta, ma, in quanto passato ancora ricordato, è una possibilità del futuro (...) Essa può diventare fondamento di ogni tendere umano solo in quanto viene ricordata in questo specifico *essere-possibile* e a partire da un passato precedente ogni elemento terreno-mondano. Attraverso la memoria il passato viene *attualizzato* nella sua possibilità di essere di nuovo esperito, ossia viene attratto nel presente e perde così il carattere di "passato" definitivo. Il passato viene perciò salvato nella *memoria*, poiché questa, diventando presente, si trasforma in futuro possibile» (*Ivi*, pp. 62-63).

al predominante interesse ontologico. Anche la seconda parte della dissertazione, infatti, dal punto di vista dell'amore del prossimo riproduce gli esiti aporetici della prima. Come diventa pensabile la vita nel mondo, si chiede la Arendt, se il ritorno a sé significa il ritorno a ciò che è *prima* del mondo e che sarà *dopo* il mondo, ma che comunque resta per principio *fuori* dal mondo e dal tempo?<sup>55</sup> Il recupero di una relazione rammemorante non è legato unicamente all'emergere dei temi relativi alla natalità e al cominciamento. Per l'instaurazione della relazione creaturale, infatti, anche la mortalità rappresenta una dimensione decisiva: solo un essere che muore può attuare il riferimento retrospettivo al proprio *ante*<sup>56</sup>. L'amore, come la morte, possiede nei confronti dei beni terreni una funzione livellatrice: la coscienza isola il credente e lo estranea dal mondo. Anche nel caso della relazione rammemorante, rivolta verso il passato – come già per il desiderio che si proiettava nel futuro – non sembra dunque possibile fondare l'autonomia e la consistenza del mondo e del prossimo.

In questo modo, l'altro, il prossimo, perde il significato che risiede nella sua esistenza mondana concreta – per esempio di amico o nemico –: nella *dilectio* che ama *sicut Deus*, l'altro per il *diligens* non è che *creatura* di Dio e il suo incontro avviene con l'uomo definito a partire dall'amore divino come *a Deo creatus* (...) La *dilectio proximi* lascia colui che ama nell'*isolamento* assoluto, mentre il mondo continua a essere *eremus* per tale esistenza isolata<sup>57</sup>.

La Arendt rifiuta, nella terza e ultima parte della dissertazione, la soluzione cristiano-paolina alle aporie della temporalità che, in precedenza, sulle orme dei corsi heideggeriani, sembrava configurare un modello positivo di rapporto con la storicità e la concretezza di una situazione vitale: «Si può mostrare che anche in Paolo (per quanto non nelle parole di Gesù) l'amore del prossimo rimane legato del tutto coerentemente al singolo e alla sua preoccupazione per la salvezza della propria anima, ossia che la domanda, alla base dell'intendimento dell'amore del prossimo qual è stato comandato da Gesù suona: come posso vivere comunque nel mondo, essendo stato preso da Dio e separato dal mondo?»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, p. 72: «La *creatura* che si interroga sul proprio essere si tira fuori, per così dire, dal mondo».

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, p. 86: «La morte proietta la vita indietro verso la sua propria origine, ossia la proietta indietro prima del mondo (prima del suo ingresso nel mondo) e quindi al suo proprio non-ancora».

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 114.

Il punto di riferimento delle riflessioni di Hannah Arendt sulla storicità e l'esperienza intersoggettiva diventa ora l'Agostino padre della Chiesa, erede della cultura e dell'esperienza politica del mondo romano<sup>59</sup>. Se il semplice essere-se stesso di Dio, oggetto della fede, non crea di per sé alcuna comunità, in che modo si realizza, per Agostino, una comunanza dei credenti? La comunità cristiana diventa pensabile unicamente a partire dalla fede come fatto storicamente determinato, che nasce dalla morte redentrice di Cristo e che accade in una *societas* data. Una comunità fondata, in definitiva, sulla comune discendenza degli uomini da Adamo e su un passato segnato dal peccato, che rimane come ammonimento contro cui lottare. Attraverso la scelta della fede, infatti, il Cristiano trasforma la *societas* naturale nella discendenza nei confronti del peccato, una discendenza che rimane vincolante anche per il credente ormai toccato dalla Grazia: «Solo il *passato* fa della pura soggettività della fede una *fides communis*»<sup>60</sup>. Anche in questo caso, però, la Arendt sottolinea come i legami intersoggettivi non vengano rispecchiati in maniera soddisfacente da un amore fondato su un'uguaglianza di situazione: «L'“amato” non viene scelto, ma è già dato da sempre, prima di ogni scelta, come colui che si trova nella medesima situazione»<sup>61</sup>. La dissertazione si conclude con la segnalazione dell'aporia cui inevitabilmente va incontro l'esperienza di fede cristiana, di fronte alla quale si arena ogni discorso sulla storicità e l'amore del prossimo<sup>62</sup>.

L'interpretazione arendtiana di Agostino, dopo questa prima esperienza filosofica giovanile, muterà di segno: le vicende biografiche e intellettuali che hanno coinvolto la Arendt negli anni successivi rendono arduo ricostruire le linee di una continuità, che persiste comunque nei motivi fondamentali della sua opera. Anche per questa ragione, la pretesa di mettere in discussione l'influenza di Heidegger sull'opera di Hannah Arendt – avanzata di recente da alcuni interpreti a partire da una rilettura

<sup>59</sup> R. Bodei, in un bel saggio sull'interpretazione arendtiana di Agostino, mette in luce l'influenza sul pensiero della Arendt dei modelli e delle categorie del mondo politico romano (Cfr. R. Bodei, “Hannah Arendt interprete di Agostino”, in R. Esposito (a cura di) *La pluralità irrapresentabile*, cit., pp. 113-114).

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 139. Cfr. *ivi*, p. 138: «Il passato non è pertanto, come sembrava, semplicemente annullato, bensì, in quanto condizione di peccato appartenente al passato, è assolutamente vincolante. Non rimane puro essere passato, ma torna di nuovo a essere esperito nella nuova interpretazione a partire dalla nuova situazione ontologica dell'uomo redento. Solo in questa reinterpretazione permane autonomo in quanto datità, accanto all'essere esperito di nuovo, e solo da questa datità il prossimo trae la sua rilevanza specifica».

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, pp. 146-147.

della dissertazione e, più in generale, dell'interpretazione arendtiana di Agostino – sembra destinata al fallimento<sup>63</sup>. L'esito della dissertazione introduce piuttosto un ulteriore, paradossale, elemento di contatto tra Hannah Arendt e Martin Heidegger. Anche in Heidegger, infatti, il cristianesimo – in particolare il cristianesimo delle origini paolino e agostiniano – negli anni successivi a *Essere e tempo* perderà progressivamente d'importanza fino a scomparire del tutto come tema a se stante. Sebbene lo scritto arendtiano, nato nel contesto dell'interesse heideggeriano per l'esperienza religiosa del cristianesimo delle origini, mirasse a evidenziare una serie di tematiche che la lettura di Heidegger lasciava in secondo piano, e che preludono invece alla successiva attenzione della Arendt per la politica e per il mondo comune, ciò che sembra accomunare i due pensatori è proprio la sparizione, diversamente motivata, delle tracce agostiniane e il ritorno alle profondità dell'esperienza greca, presocratica. Un esito che sembra testimoniare ancora una volta come l'itinerario concettuale di Hannah Arendt e Martin Heidegger si sia sviluppato in modo parallelo, mantenendo, pur nella distanza dettata dalla diversità di interessi, una direzione e un ritmo convergenti.

<sup>63</sup> È questa la tesi di fondo dei curatori dell'edizione inglese della dissertazione, ora pubblicata con l'aggiunta delle annotazioni, frutto del lavoro di revisione della Arendt stessa. (Cfr. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996). Secondo i due interpreti, lo scritto su Agostino, ingiustamente trascurato dalla critica anglosassone, conterrebbe in nuce tutti i principali nodi problematici e metodologici del pensiero arendtiano della maturità. Sulla base di un'originale rilettura dell'opera di Agostino, la Arendt prenderebbe congedo, già all'epoca della dissertazione, dall'impostazione fenomenologica di Heidegger. Gli autori non sembrano riconoscere in maniera adeguata, tuttavia, la decisiva influenza di Heidegger proprio sull'interpretazione arendtiana di Agostino (Cfr. J. Vecchiarelli Scott e J.C. Stark, "Rediscovering Hannah Arendt", in Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, cit., pp. 115-211).

## Opere di Heidegger citate nel testo

Riportiamo qui di seguito, in ordine cronologico, l'elenco delle opere di Heidegger citate e le relative sigle utilizzate nel testo.

- 1916: *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), in *Frühe Schriften, Gesamtausgabe* Bd1, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978 [trad. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Bari: Laterza, 1974].
- 1918-1919: *Die Philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918-1919), in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Bd 60, 1995.
- 1919a: "Lettera a Krebs del 9 Gennaio 1919", in Bernahrd Casper, "Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg (1909-1923)", in *Freiburger Diözesan-Archiv*, C (3 serie, XXII), 1980 [trad. it. in F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova: Daphne, 1984].
- 1919b: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegnotsemester 1919), in *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd 56/57, 1987 [trad. it. a cura di G. Auletta, *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in *Per la determinazione della filosofia*, Napoli: Guida, 1993].
- 1919c: *Phänomenologie und das transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919), in *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit. [trad. it *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*, in *Per la determinazione della filosofia*, cit.].
- 1919d: *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Sommersemester 1919, Nachschrift di O. Becker), in *Zur Bestimmung der Philosophie*, cit. [trad. it *Sull'essenza dell'università e dello studio accademico*, in *Per la determinazione della filosofia*, cit.].
- 1919-1920: *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919-1920), GA Bd 58, 1993.
- 1920: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), GA Bd 59, 1993.
- 1919-1921: *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»* (1919-1921), in *Wegmarken*, GA Bd 9, 1976 [trad. it. a cura di F. Volpi, *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, Milano: Adelphi, 1987].
- 1920-1921: *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920-1921), in *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, cit..
- 1921a: *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921), in *Phänomenologie der religiösen Lebens*, cit..

- 1921b: “Lettera a Löwith del 19 Settembre 1921”, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, a cura di D. Papenfuss e O. Pöggeler, Klostermann, Frankfurt a. M., 1990.
- 1921-1922: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921-1922)*, GA Bd 61, 1985 [trad. it. a cura di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Napoli: Guida, 1990].
- 1922: “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) (1922)”, in *Dilthey-Jahrbuch*, Bd 6/1989 [trad. it. a cura di V. Vitiello e G. Cammarota, “Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele”, in *Filosofia e Teologia* 4, 3, 1990].
- 1923: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)*, GA Bd 63, 1988 [trad. it. a cura di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Napoli: Guida, 1992].
- 1923-1924: *Einführung in die Phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923-1924)*, GA Bd 17, 1994.
- 1924: *Der Begriff der Zeit (1924)*, Tübingen, Niemeyer 1989 [trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Ferrara, Gallio, 1990].
- 1924-1925: *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924-1925)*, GA Bd 19, 1992.
- 1925a: “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (1925)”, in *Dilthey-Jahrbuch*, Bd 8, 1992-93.
- 1925b: *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*, GA Bd 20, 1979 [trad. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova: Il Melangolo, 1991].
- 1925-1926: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925-1926)*, GA Bd 21, 1976 [trad. it. a cura di U. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano: Mursia, 1986].
- 1926: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926)*, GA Bd 22, 1993 [trad. it. a cura di F. Volpi, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano: Adelphi, 2000].
- 1927a: *Sein und Zeit (1927)*, GA Bd 2, 1977 [trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi, 1976].
- 1927b: “Lettera a Löwith del 20 Agosto 1927”, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, cit..
- 1927c: *Phänomenologische Psychologie (1927)*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, The Hague 1962; [trad. it. a cura di R. Cristin, *Storia di un dissidio (1927)*, Milano: Unicopli, 1986].
- 1927d: *Phänomenologie und Theologie (1927)*, in *Wegmarken*, cit. [trad. it. *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, cit.].
- 1927e: *Die Gründprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, GA Bd 24, 1975 [trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova: Il Melangolo, 1990].
- 1935: *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*, GA Bd 40, 1983 [trad. it. a

cura di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Milano: Mursia, 1979].

1936-1938: *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938), GA Bd 65, 1989.

1920-1963: *Briefwechsel (1920-1963)* (Carteggio K. Jaspers – M. Heidegger), Frankfurt a. M.: Klostermann, 1990.

1918-1969: *Briefwechsel (1918-1969)* (Carteggio E. Blochmann – M. Heidegger), Marbach a. N., Deutsche Schillergesellschaft 1989 [trad. it. a cura di R. Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, Genova: Il Melangolo, 1991].

1925-1975: *Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse* (Carteggio H. Arendt – M. Heidegger), a cura di U. Ludz, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998.





## Nota bibliografica

La letteratura heideggeriana è cresciuta in questi ultimi anni sino ad assumere dimensioni pressoché incontrollabili. Per questo motivo ci si è limitati a una bibliografia essenziale, con particolare attenzione alle opere più recenti, a quelle citate nel corso del lavoro o comunque necessarie per un inquadramento generale delle questioni trattate.

Per una bibliografia più completa rinviamo al sito ufficiale dell'Università degli Studi di Friburgo (<http://www.ub.uni-freiburg.de/>)

AA.VV., 1988, *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Agamben G., 1988, *La passion de la facticité*, in *Heidegger. Questions ouvertes*, Paris, Osiris, pp. 63-84.

Angelino C., 1983, *Il religioso nel pensiero di M. Heidegger*, Introduzione all'edizione italiana del testo di M. Heidegger, *L'abbandono*, Genova, Il Melangolo.

Ardivino A., 1998, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, Milano, Guerini e Associati.

Arendt H., 1929, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, J. Springer [trad. it. a cura di Boella L., *Il concetto d'amore in Agostino*, Milano, SE, 1992].

Arendt H., 1969, "Martin Heidegger ist 80 Jahre alt", in *Merkur*, XXIII, n. 10 [trad. it. a cura di A. Dal Lago, "Martin Heidegger a ottant'anni", in *MicroMega*, 2, 1988].

Barash J.A., 1988, *Martin Heidegger and the problem of Historical Meaning*, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers.

Barron J.U., 1992, *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

Baum W., 1997, *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers?*, Neuwied, Ars Una.

Bernasconi R., 1994, "Repetition and Tradition: Heidegger's Destructuring of the Distinction Between Essence and Existence, in *Basic Problems of Phenomenology*", in Th. Kisiel, J. Van Buren (a cura di), *Reading Heidegger from the Start, Essays in His Earliest Thought*, cit.

Bianco F. (a cura di), 1992, *Heidegger in discussione*, Milano, Franco Angeli.

Biondi G., 1998, *La ricerca di Heidegger sulla temporalità. Un'ipotesi sul contenuto e i temi della terza sezione della prima parte di Essere e tempo*, Milano, Guerini e Associati.

- Bodei R., 1987, "Hannah Arendt interprete di Agostino", in Esposito R. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile*, cit.
- Boella L., 1992, "Amore, comunità impossibile in Hannah Arendt", «Postfazione» alla trad. it. di Arendt H., *Il concetto d'amore in Agostino*, cit.
- Brasser M., 1997, *Wahrheit und Verborgenheit*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Braun H.J. (a cura di), 1990, *Martin Heidegger und der christliche Glaube*, Zürich, Theologischer Verlag.
- Breidak J., 1996, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, Frankfurt a. M., Lang.
- Brisart R., 1991, *La phénoménologie de Marbourg ou La résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de "Sein und Zeit"*, Bruxelles, Facultés universitaires Sant Louis.
- Brkic P., 1994, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein thema in dreifacher Fragestellung*, Mainz.
- Brito E., 1999, "Heidegger et le christianisme", in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 83, pp. 241-272.
- Bruni G., 1998, *Heidegger e l'essere come fattività*, Pisa, ETS.
- Buchholz R., 1995, *Was heißt Intentionalität? Studien zum Frühwerk Martin Heideggers*, Essen, Die Blaue Eule.
- Buren v. J., 1994, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press.
- Van Buren J., 1994, "Martin Heidegger, Martin Luther", in Kisiel Th., van Buren J., *Reading Heidegger from the Start*, cit.
- Camera F., 1984, *Il problema del tempo nel primo Heidegger (1912-1925)*, Casale Monferrato, Marietti.
- Capelle Ph., 1998, *Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf.
- Caputo J.D., 1978, *The mystical Element in Heidegger's Thought*, Athens, Ohio University Press.
- Casper B., 1998, "Das Versuchtsein des Daseins und das «Freiwerden von den Götzen»", in Coriando P.L. (a cura di), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, cit.
- Chiurazzi G., 1997, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Roma-Bari, Laterza.
- Coriando P.L. (a cura di), 1998, *Herkunft aber bleibt stets Zukunft: Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Courtine J.F. (a cura di), 1996, *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin.
- Dahlstrom D.O., 1989, "Heideggers Kant-Kommentar 1925-1936", in *Philosophisches Jahrbuch*, CLVI, pp. 343-366.
- Dal Lago A., 1987, "La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt", «Introduzione» a *La vita della mente*, Bologna, Il Mulino.

- Dastur F., 1990, *Heidegger et la question du temps*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Dastur F., 1999, *Heidegger*, Paris, Vrin.
- De Vitiis P., 1995, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma, Bulzoni.
- Di Giovanni P. (a cura di), 1994, *Heidegger e la filosofia pratica*, Palermo, Flaccovio Editore.
- Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften I*, Stuttgart-Göttingen [trad. it di G.A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1974].
- Donadio F., 1998, "In margine al nesso tra dogma, ermeneutica e verità", in Mazzarella E. (a cura di), *Heidegger oggi*, cit.
- Duque F., 1999, "Gegenbewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger", in *Heidegger Studies* 15, pp. 97-116.
- Esposito C., 1992, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Bari, Levante.
- Esposito C., 1996, "Heidegger und Augustinus", in Schafer H. (a cura di), *Annäherungen zu Martin Heidegger*, Freiburg – New York.
- Esposito C., 1998, "Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage", in Coriando P.L. (a cura di), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, cit.
- Esposito R. (a cura di), 1987, *La pluralità irrepresentabile*, Urbino, QuattroVenti.
- Fabris A., 1988, *Filosofia, storia, temporalità. Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»* Pisa, ETS.
- Fabris A., 1997, "L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923", in F. Volpi (a cura di), *Heidegger*, cit.
- Fabris A., 2000, *Essere e tempo. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci Editore.
- Fédier F., 1997, "Heidegger: Édition Intégrale, tome 60 Phénoménologie de la vie religieuse", in *Heidegger Studies*, 13, pp. 145-161.
- Fehér I.M., 1994, "Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie", in Th. Kiesel, J.van Buren (a cura di), *Reading Heidegger from the Start*, cit.
- Feher I. M., 1997, *Heidegger's understanding of the atheism of philosophy*.
- Figal G., 2000, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim, Beltz Athenäum Verlag.
- Flasch K., 1993, *Was ist Zeit?*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Forti S. (a cura di), 1999, *Hannah Arendt*, Milano, Bruno Mondadori.
- Fynsk Ch., 1993, *Heidegger. Thought and Historicity*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Gadamer H.G., 1983, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen, Mohr [trad. it. a cura di R. Cristin, G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Genova, Marietti, 1988].
- Gadamer H.G., 1990, "Uno scritto teologico giovanile di Heidegger", in *Filosofia e teologia*, 3, Napoli, E.S.I.

- Galimberti U., 1989, "Heidegger e la gnosi", in *Archivio di Filosofia*, 57, pp. 219-238.
- Gardini M. (a cura di), 1999, "Heidegger e la fenomenologia dell'esistenza", *Discipline filosofiche*, IX, 2, Macerata, Quodlibet.
- Gethmann C.F., 1974, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn-Berlin, Bouvier.
- Gethmann-Siefert A., 1974, *Das Verhältnis von Philosophie und theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg i. B., Alber Verlag.
- Gethmann-Siefert A., Pöggeler O. (a cura di), 1988, *Heidegger und die Praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Greisch J., 1994, *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de "Sein und Zeit"*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Greisch J., 1996, "La "Tapisserie de la vie". Le Phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger", in J.F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929*, cit.
- Greisch J., 1997, "La *Gesamtausgabe* de Heidegger" (1995-1997), in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 81, pp. 661-681.
- Greisch J., 1998, "Das Große Spiel des Lebens und das Übermachtige", in Coriando P.L. (a cura di), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, cit.
- Grondin J., 1995, *Sources of Hermeneutics*, Albany, State University of New York Press.
- Grondin J., 1996, "L'Herméneutique dans Sein und Zeit", in Courtine J.F. (a cura di), *Heidegger 1919-1929*, cit.
- Großheim M., 1991, *Von Georg Simmel zu Martin Heidegger. Philosophie zwischen Leben und Existenz*, Bonn-Berlin, Bouvier.
- Großmann A., 1998, "Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heidegger's Marburger Religionsgespräch mit Rudolf Bultmann", in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 95, pp. 37-62.
- Guignon C. (a cura di), 1993, *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Haar M., 1996, "Le moment (kairos), l'instant (Augenblick) e le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-1927]", in Courtine J.F. (a cura di), *Heidegger 1919-1929*, cit.
- Happel M. (a cura di), 1997, *Heidegger – Neu Gelesen*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Helting H., 1997, *Heidegger und Meister Eckhart*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Herrmann v. F., 1987, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*, vol 1: *Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Herrmann v. F., 1990, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Herrmann v. F., 1991, *Heideggers Grundprobleme der Phänomenologie: zur «zweiten» Hälfte*

- von «*Sein und Zeit*», Frankfurt a. M., Klostermann [trad. it. a cura di C. Esposito *Heidegger e «I problemi fondamentali della fenomenologia»*. Sulla «seconda metà» di «*Essere e tempo*», Bari, Levante, 1993].
- Herrmann v. F., 1992, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Herrmann v. F., 1997, “Wirkungen der Martin-Heidegger-Gesamtausgabe”, in M. Happel (a cura di), *Heidegger – Neu gelesen*, cit., pp. 87-96.
- Ihmdahl G., 1997, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Jaeger A., 1978, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübingen, Mohr.
- Jaeger P., 1976, *Heideggers Ansatz zur Verwindung der Metaphysik in der Epoche von Sein und Zeit*, Frankfurt, Lang.
- Jaspers K., 1977, *Philosophische Autobiographie*, München – Zürich, Piper.
- Jonas H., 1930, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas H., 1934-1954, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, vol. I, vol. II/1.
- Jonas H., 1964, “Heidegger und die Theologie”, in *Evangelische Theologie*, XXIV, pp. 621-642.
- Jonas H., 1964, “Philosophische Meditation über Paulus Römerbrief, Kapitel 7”, in Dinkler E. (a cura di), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen, 1964, pp. 557-570 [trad. it. “L’abisso della volontà. Meditazioni filosofiche sul settimo capitolo della Lettera ai romani di Paolo”, in Hans Jonas, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico*, Bologna, il Mulino, 1991, pp. 465-481].
- Jung M., 1990, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Kearney R., O’Leary J. (a cura di), 1980, *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset.
- Kettering E., 1991, “Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen – Eine topologische Besinnung”, in Pöltner G. (a cura di), *Auf der Spur des Heiligen*, cit.
- Kisiel T., 1986-87, “Das Entstehen des Begriffsfeldes «Faktizität» im Frühwerk Heideggers”, in *Dilthey Jahrbuch*, 4, pp. 91-120.
- Kisiel T., 1993, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- Kisiel Th., 1994, “Heidegger on Becoming a Christian”, in Kisiel Th., van Buren J., *Reading Heidegger from the Start*, cit.
- Kisiel T., 1997, “Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers”, in Happel M. *Heidegger – Neu Gelesen*, cit., pp. 22-40.
- Kisiel T. and Van Buren J. (a cura di), 1994, *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press.

- Kockelmans J.J., 1989, *Heidegger's «Being and Time». The Analytic of Dasein as Fundamental Ontology*, Washington, University Press of America.
- Kockelmans J.J. (a cura di), 1986, *A companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Washington, Center for advanced Research in Phenomenology & University Press of America.
- Körtner U. (a cura di), 2000, *Glauben und Verstehen: Perspektiven hermeneutischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Kovacs G., 1990, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston Illinois, Northwestern University Press.
- Krell D.F., 1992, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington-Indianapolis, University of Indiana Press.
- Landgrebe L., 1982, *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Lehmann K., 1938, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Heidelberg, Evangelischer Verlag J. Comtesse.
- Lehmann K., 1963-64, "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916)", in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, pp. 331-357.
- Lehmann K., 1966, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", in *Philosophisches Jahrbuch*, 74, pp. 126-153.
- Löwith K., 1985, *Sämtliche Schriften 8 (Heidegger – Denker in dürftiger Zeit)*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagbuchhandlung.
- Löwith K., 1986, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler [trad. it. a cura di E. Grillo, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano, Il Saggiatore, 1988].
- Macquarrie J., 1994, *Heidegger and Christianity*, London, SCM Press.
- Marten R., 1991, *Heidegger lesen*, München.
- Marx W., 1961, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Mazzarella E., 1990, "Introduzione" a Martin Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Napoli, Guida, pp. 7-31.
- Mazzarella E., 1993, *Ermeneutica dell'effettività*, Napoli, Guida.
- Mazzarella E. (a cura di), 1998, *Heidegger oggi*, Bologna, Il Mulino.
- McNeill W., 1999, *The Glance of the Eye. Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Albany, State University of New York Press.
- Merker B., 1988, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Moretto G., 1987, *Sulla traccia del religioso*, Napoli, Guida.
- Noller G. (a cura di), 1967, *Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion*, München.
- Ochwadt C., Tecklenborg E. (a cura di), 1981, *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner (1891-1970) zur Gedächtnis*, Hannover.
- Olivetti M.M. (a cura di), 1989, *La recezione italiana di Heidegger*, Padova, Cedam.

- Orth E.W., 1992, "Heidegger e il neokantismo", in Bianco F., *Heidegger in discussione*, cit.
- Ott H., 1988, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt a. M., Campus.
- Ott H., 1992, "Zu den katholischen Wurzeln im Denken Martin Heideggers", in Jamme C. e Harries K. (a cura di), *Kunst, Politik, Technik: Martin Heidegger*, München, Fink, pp. 225-239 [trad. it. "Le radici cattoliche del pensiero di Heidegger" in Ott. H.- Penzo G. (a cura di), *Heidegger e la teologia*, cit.].
- Ott H., G. Penzo (a cura di), 1996, *Heidegger e la teologia*, Brescia, Morcelliana.
- Papenfuss D.- Pöggeler O. (a cura di), 1990-91, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, 3 voll., Frankfurt a. M., Klostermann.
- Pareyson L., 1989, "Heidegger: la libertà e il nulla", in *Annuario Filosofico*, 5.
- Penzo G., 1996, "Sulla secolarizzazione nella problematica di Heidegger", in H. Ott-G. Penzo (a cura di), *Heidegger e la teologia*, cit.
- Petitdemange G., 1996, «Preface» a Hannah Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Paris, Payot & Rivages.
- Petkov'ek R., 1998, *Heidegger-Index (1919-1927)*, Ljubljana, Teolo'ka Fakulteta.
- Pinto V., 1988, *Storicità ed effettività dell'io ed esperienza cristiana originaria della vita: Paolo e Agostino nei corsi di Heidegger del 1920-21*, Napoli.
- Pocai R., 1996, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg-München, Alber.
- Pöggeler O. (a cura di), 1969, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln-Berlin, Kippenheuer & Witsch.
- Pöggeler O. (a cura di), 1977, *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Pöggeler O. (a cura di), 1977, *Dem Andenken Martin Heideggers. Zum 26. Mai 1976*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- Pöggeler O., 1983, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg i. B., Alber [trad. it. a cura di A. De Cieri, *Heidegger e la filosofia ermeneutica*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi filosofici 1994].
- Pöggeler O., 1990, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske [trad. it. a cura di G. Varnier, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli, Guida, 1991].
- Pöggeler O., 1994, "Destruction and Moment", in Kisiel Th., Van Buren J. (a cura di), *Reading Heidegger from the Start*, cit., ora in Pöggeler O., *Heidegger in seiner Zeit*, cit., pp. 61-80.
- Pöggeler O., 1997, "Heidegger und Bultmann, Philosophie und Theologie", in Happel M., *Heidegger – Neu Gelesen*, cit., pp. 41-53.
- Pöggeler O., 1999, *Heidegger in Seiner Zeit*, München, Fink Verlag.
- Poggi S., 1998, "La fedeltà al proprio inizio: l'attualità del primo Heidegger", in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, cit., pp. 151-164.
- Poggi S.-P. Tomasello (a cura di), 1995, *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano.

- Pöltner G. (a cura di), 1991, *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage*, Wien – Köln, Böhlau.
- Prudhomme J.O., 1997, *God and Being: Heidegger's Relation to Theology*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press.
- Regina U., 1995, *Servire l'essere con Heidegger*, Brescia, Morcelliana.
- Regina U., 1998, "Noi eredi dei cristiani e dei greci. Destruktion e Faktizität nel cammino di Heidegger", in E. Mazzarella (a cura di), *Heidegger oggi*, cit.
- Regina U., Panattoni R. (a cura di), 1997, *La differenza viva*, Verona, Cusl.
- Resta C., 1996, *Il luogo e le vie. Geografia del pensiero di Martin Heidegger*, Milano, Franco Angeli.
- Richardson W., 1963, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Nijhoff.
- Riedel M., 1998, "Frömmigkeit im Denken", in Coriando P.L. (a cura di), *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, cit., pp. 17-43.
- Riedel M., 1998, "Preconfigurazioni della storia dell'essere", in Mazzarella E. (a cura di), *Heidegger oggi*, cit.
- Robinson J.M., – J.B. Cobb Jr. (a cura di), 1963, *The later Heidegger and Theology*, New York, Harper & Row.
- Ruff G., 1997, *Am Ursprung der Zeit, Studie zu Martin Heideggers phänomenologischem Zugang zur christlichen Religion in den ersten "Freiburger Vorlesungen"*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Sadler T., 1996, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, London-New York, The Athlone Press.
- Safranski R., 1994, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München, Hanser [trad. it. a cura di N. Curcio, *Heidegger e il suo tempo. Una biografia filosofica*, Milano, Longanesi, 1996].
- Savarino L., 1997, *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt*, Torino, Zamorani Editore, 1997.
- Savarino L., 1999, "«Quaestio mihi factus sum». Una lettura heideggeriana di *Il Concetto di amore in Agostino*", in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit.
- Schaeffler R., 1978, *Frommigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schäfer H. (a cura di), 1996, *Annäherungen zu Martin Heidegger*, Freiburg – New York.
- Schmitz H., 1996, *Husserl und Heidegger*, Bonn-Berlin, Bouvier.
- Schürmann R., 1986, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana University Press [trad. it. a cura di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna, il Mulino, 1995].
- Schweidler W., 1988, "Die Angst und die Kehre. Zur strukturellen Verbindung Heideggers mit Kierkegaard", in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, pp. 198-221.
- Semerari G. (a cura di), 1992, *Confronti con Heidegger*, Bari, Dedalo.



- Sheehan Th., 1979, "Heidegger e il suo corso sulla Fenomenologia della Religione", in *Filosofia*.
- Sheehan Th., 1986, "Heidegger's «Introduction to the Phenomenology of Religion» 1920-21", in Kockelmans J. (a cura di), *A companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, Washington, cit., pp. 40-62.
- Stassen M., 1973, *Heideggers Philosophie der Sprache in Sein und Zeit und ihre philosophisch-theologischen Wurzeln*, Bonn.
- Stolzenberg J., 1995, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie bei frühen Heidegger*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strube C., 1993, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Strube C., 1996, "Die existential-ontologische Bestimmung des *lumen naturale*", in *Heidegger Studies*, n. 12.
- Sykka S., 1997, *Forms of Transcendence. Heidegger and Medieval Mystical Theology*, Albany, State University of New York Press.
- Taminiaux J., 1989, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon.
- Taminiaux J., 1992, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Édition Payot.
- Thomä D., 1990, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910-1976*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.
- Tietjen H., 1986, "Philosophie der Faktizität", in *Heidegger Studies*, 2, pp. 11-40.
- Ugazio U., 1996, *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Torino, Zamorani Editore.
- Vattimo G., 1963, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti.
- Vattimo G., 1985, *Introduzione a Heidegger*, Bari-Roma, Laterza.
- Vetsch F., 1990, "Hoffnung, Kairos, Schlichte", in Braun H. J., *Martin Heidegger und der Christliche Glaube*, cit.
- Vetter H., 2000, "Hermeneutische Phänomenologie und dialektische Theologie: Heidegger und Bultmann", in U. Körtner (a cura di), *Glauben und Verstehen: Perspektiven hermeneutischer Theologie*, cit., pp. 19-38.
- Vicari D., 1995, "La *Seinsfrage* nel giovane Heidegger", in G. Carchia e M. Ferraris (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano, Cortina Editore.
- Vicari D., 1996, *Ontologia dell'Esserci. La riproposizione della «questione dell'uomo» nello Heidegger del primo periodo friburghese (1919-1923)*, Torino, Zamorani Editore.
- Volpi F., 1984, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne.
- Volpi F., 1987, "Il pensiero politico di Hannah Arendt e la riabilitazione della filosofia pratica", in Esposito R. (a cura di), *La pluralità irrapresentabile*, cit.
- Volpi F., 1989, "Itinerarium mentis in nihilum. Heidegger e l'«asceti» del pensiero", in M. Olivetti (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, cit., pp. 239-264.

- Volpi F., 1992, "L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»" in Vattimo G. (a cura di), *Filosofia '91*, Bari-Roma, Laterza, pp. 215-252.
- Volpi F., 1994, "Essere e tempo: una versione dell'*Etica Nicomachea*?", in P. Di Giovanni (a cura di), *Heidegger e la filosofia pratica*, cit.
- Volpi F. (a cura di), 1997, *Heidegger*, Bari, Laterza.
- Weber L., 1997, *Heidegger und die Theologie*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlag-Gesellschaft.
- Vecchiarelli Scott J., Stark J.C., 1996, "Rediscovering Hannah Arendt", in Arendt H., *Love and Saint Augustine*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Wetz F.J., 1990, *Das Nackte Daß. Zur Frage der Faktizität*, Pfulligen, Neske.
- Wolz-Gottwald E., 1997, "Martin Heidegger und die Philosophische Mystik", in *Philosophisches Jahrbuch*, 104, pp. 64-97.
- Wolzogen von C., 1997, "Weltanschauung. Heidegger und die Begriffsgeschichte eines fragwürdigen Begriffs", in *Heidegger Studies*, 13, pp. 123-142.
- Young-Bruehl E., 1982, *Hannah Arendt: For Love of the World*, London, Yale U.P., 1982 [trad. it. di Mezzacapa D., *Hannah Arendt 1906-1975: per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990].

## Indice dei nomi

- Agamben G., 29  
Agostino d'Ipbona, 4, 6, 8, 10-11, 30, 36, 63, 66, 75-78, 80, 85, 90-112, 127, 137-156  
Angelino C., 88  
Ardevino A., 104, 110  
Arendt H., 10, 13, 90, 137-139, 149-156  
Aristotele, 5, 7-9, 11, 14, 21, 26, 49, 63, 73, 85, 89, 93, 107-108, 111-113, 121, 125-135, 138  
  
Barash J., 39, 49, 124-125  
Barth K., 2  
Baum W., 3  
Becker O., 34  
Bergson H., 84  
Bernardo di Clairvaux, 1, 68, 74  
Bernasconi R., 19  
Bianco F., 31  
Biondi G., 134  
Blochmann E., 74, 119  
Bodei R., 155  
Boella L., 10, 138, 149-150  
Braig C., 68  
Brasser M., 130  
Braun H.J., 2-3, 89  
Breidak J., 84, 106, 127  
Brentano F., 42  
Brisart R., 19  
Brkic P., 2, 124  
Bruni G., 19  
Buchholz R., 10, 41  
Bultmann R., 1-2, 140-141  
Buren v. J., 10-11, 19, 43, 54, 65, 106  
  
Capelle Ph., 2, 106, 114, 118-119  
Caputo J.D., 3  
Carchia G., 122, 128  
Cartesio, 78, 95, 125, 134  
Casper B., 100  
Cobb J.B., 2  
Cohen H., 30  
Coriando P.L., 72-73, 100, 133  
  
Courtine J.F., 28, 61, 89  
  
Dahlstrom D.O., 134  
Dal Lago A., 13, 137, 153  
Dastur F., 109  
De Toni G.A., 75  
De Vitiis P., 4  
Di Giovanni P., 11  
Dilthey W., 10, 38, 40, 42-44, 48, 51, 68, 74-79, 94-97, 139, 143  
Dinkler E., 140  
Donadio F., 140  
Duns Scoto G., 3-4, 22, 30, 65, 67-69  
  
Ebeling G., 2  
Eckhart J. (Meister), 3, 30, 68, 73  
Esposito C., 20, 77, 105, 132-133  
Esposito R., 138, 155  
  
Fabris A., 5, 107, 125  
Fabro C., 2  
Fedier F., 79-80  
Feher I.M., 3, 43, 59, 124  
Ferraris M., 122  
Figal G., 20  
Flasch K., 109  
Forti S., 10  
Francesco d'Assisi, 36  
Fuchs E., 2  
Fynsk Ch., 18  
  
Gadamer H.G., 14, 125, 133  
Galimberti U., 4  
Gethmann-Siefert A., 2, 113  
Gogarten F., 2  
Greisch J., 18, 28, 30, 43, 72  
Grillo E., 14  
Grondin J., 61, 97  
Großheim M., 41  
Großmann A., 1  
  
Haar M., 88  
Happel M., 1, 5, 52

- Harnack v. A., 93-95  
 Hegel G.F.W., 74  
 Helting H., 3  
 Herrmann v. F., 5, 20, 109  
 Hölderlin F., 4  
 Husserl E., 5, 30, 33-34, 43, 53, 56, 67, 109, 122  
  
 Ihmdahl G., 10, 30, 55, 122  
  
 Jaeger A., 2  
 Jaspers K., 38-42, 49, 56, 59, 105  
 Jonas H., 3, 10, 80, 137-149  
 Jung M., 1, 4, 68, 113, 119  
  
 Kant I., 11, 42, 76, 96, 121, 125, 134  
 Kettering E., 123  
 Kisiel T., 5, 10, 19, 35, 43, 52, 54, 65, 106, 123  
 Kierkegaard S., 20, 77, 112, 114  
 Körtner U., 1  
 Kovacs G., 124  
 Krebs E., 68, 126  
 Krell D.F., 43  
  
 Lask E., 22  
 Lehmann K., 6, 68, 88  
 Lotz J.B., 2  
 Löwith K., 14, 125, 138  
 Lutero M., 77, 85, 89, 93, 106, 112  
  
 Mazzarella E., 11, 30, 42, 49, 77, 127, 140  
 McNeill W., 89  
 Melantone, 106  
 Mezzacapa D., 137  
 Moretto G., 4, 75  
 Muñoz J., 4  
  
 Natorp P., 30, 33, 48  
 Nietzsche F., 17-18, 142  
  
 Ochwadt C., 73  
 Ochsner H., 73  
 Olivetti M.M., 1  
 Orth E.W., 31  
 Ott H., 2-3, 68, 71  
 Otto R., 68, 74  
 Overbeck F., 114  
  
 Paolo di Tarso, 4, 6, 8, 66, 77, 79-92, 99, 106-107, 110-111, 139-150, 152, 154  
 Pareyson L., 4  
  
 Parmenide 63, 129  
 Pascal B., 36  
 Pelagio, 145-147  
 Penzo G., 2-3  
 Petitedemange G., 137  
 Pinto V., 85  
 Platone, 36, 76, 127  
 Pocai R., 36  
 Pöggeler O., 1, 6, 42, 54, 74, 106, 113, 124  
 Poggi S., 30, 68  
 Pöltner G., 123  
 Prudhomme J.O., 2  
  
 Rahner K., 2  
 Regehly T., 4  
 Regina U., 49  
 Reinach A., 68  
 Rickert H., 30, 41, 58, 128  
 Riedel M., 73, 127  
 Robinson J.M., 2  
 Ruff G., 3, 31, 79  
  
 Savarino L., 10, 151  
 Schaeffler R., 3  
 Schäfer H., 77  
 Scheler M., 36  
 Schleiermacher F.D.E., 30, 68, 73-74, 76, 78-79, 96  
 Schmitz H., 56  
 Schürmann R., 128, 138  
 Sheehan Th., 6, 85, 126  
 Simmel G., 41  
 Spengler O., 49, 51  
 Stark J.C., 156  
 Stolzenberg J., 30  
 Strube C., 55, 97  
 Sykka S., 3  
  
 Taminioux J., 18, 134, 138  
 Tecklenborg E., 73  
 Teresa d'Avila, 68  
 Thomä D., 10, 42, 69, 109  
 Tomasello P., 68  
 Troeltsch E., 94-95  
  
 Ugazio U.M., 19  
  
 Varnier G., 6  
 Vattimo G., 16, 122, 130  
 Vetsch F., 89  
 Vetter H., 1  
 Vicari D., 10, 122

# I

---

Volpi F., 1, 3, 5, 11, 130, 134, 138  
Vecchiarelli Scott J., 156

Weber L., 2, 124  
Welte B., 2

Windelband W., 30, 68, 128  
Wolz-Gottwald E., 3  
Wolzogen von C., 28

Young-Bruchl E., 137



## Teorie & Oggetti della Filosofia

Collana diretta da Roberto Esposito

- F. Châtelet, *Attraverso Marx*
- W. Tommasi, *La natura e la macchina. Hegel sull'economia e le scienze*
- W. Rathenau, *Lo Stato nuovo e altri saggi* (a cura di R. Racinaro)
- R. Esposito, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*
- R. Genovese, *Dell'ideologia inconsapevole. Studio attraverso Schopenhauer, Nietzsche, Adorno*
- A. Gurland, O. Kirchheimer, H. Marcuse, F. Pollock, *Tecnologia e potere nelle società post-liberali* (a cura di G. Marramao)
- M. Bertaglia, M. Cacciari, G. Franck, G. Pasqualotto, *Crucialità del tempo. Saggi sulla concezione nietzschiana del tempo*
- M. Horkheimer, *Kant: la Critica del Giudizio* (a cura di N. Pirillo)
- B. De Giovanni, R. Esposito, G. Zarone, *Divenire della ragione moderna. Cartesio, Spinoza, Vico*
- G. M. Cazzaniga, *Funzione e conflitto. Forme e classi nella teoria marxiana dello sviluppo*
- B. Gravagnuolo, *Dialettica come destino. Hegel e lo spirito del Cristianesimo*
- V. Dini, G. Stabile, *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*
- M. Palumbo, *Gli orizzonti della verità. Saggio su Guicciardini*
- B. Accarino, *Mercanti ed eroi. La crisi del contrattualismo tra Weber e Luhmann*
- G. Bataille, A. Kojève, J. Wahl, E. Weil, R. Queneau, *Sulla fine della storia* (a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano)
- C. Formenti, *Prometeo e Hermes. Colpa e origine nell'immaginario tardo-moderno*
- M. Cacciari, M. Donà, B. Gasparotti, *Le forme del fare*
- H. G. Gadamer, J. Habermas, *L'eredità di Hegel* (a cura di R. Racinaro)
- M. Vozza, *Il sapere della superficie. Da Nietzsche a Simmel*
- A. Mazzarella (a cura di), *Percorsi della "Voce"*
- R. Genovese, C. Benedetti, P. Garbolino, *Modi di attribuzione. Filosofia e teoria dei sistemi* (a cura di R. Genovese)
- A. Illuminati, *Racconti morali. Crisi e riabilitazione della filosofia pratica*
- E. Greblo, *La tradizione del futuro. Saggio su Walter Benjamin*
- Aa.Vv., *Simone Weil. La provocazione della verità*
- E. Agazzi, *Dopo Francoforte. Dopo la metafisica. J. Habermas, K. O. Apel, H. G. Gadamer*
- A. Giannatiempo Quinzio, *L'estetico in Kierkegaard*
- Aa.Vv., *Figure del paradosso. Filosofia e teoria dei sistemi 2* (a cura di R. Genovese)
- U. Fadini, *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*
- D. Taranto, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse. Da Commynes a Nicole (1524-1675)*
- V. Romitelli, *Storiografia, cronologia, politica*
- G. Compagno, *L'identità del nemico. Drieu La Rochelle e il pensiero della collaborazione*
- Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*
- L. A. Manfreda, *Aporie del simbolo. Saggio su Otto Weininger*

A. Mazzarella, *I dolci inganni. Leopardi, gli errori e le illusioni*  
 Diotima, *La sapienza di partire da sé*  
 F. C. Papparo, *La passione senza nome. Materiali sul tema dell'anima in Nietzsche*  
 W. Tommasi, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*  
 N. Boccara, *Il buon uso delle passioni. Hume filosofo morale: una biblioteca possibile*  
 Diotima, *Il profumo della maestra. Nei laboratori della vita quotidiana*  
 R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*  
 F. S. Festa, *Politica e/o Teologia. Saggi di filosofia politica*  
 G. M. Barbuto, *Ambivalenze del Moderno. De Sanctis e le tradizioni politiche italiane*  
 F. Sorge, *Passioni e farmaci. Per un'etica della depressione: le passioni dell'uomo tra neuroscienze ed anima*  
 F. Fimiani, *Poetiche e genealogie. Claudel, Valéry, Nietzsche*  
 G. Borrello, *Il lavoro e la Grazia. Un percorso attraverso il pensiero di Simone Weil*  
 E. Parise, *La politica dopo Auschwitz. Rileggendo Hannah Arendt*  
 A. Martone, *Un'etica del nulla. Libertà, esistenza, politica*  
 R. Panattoni, *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di San Paolo e la questione "teologico-politica"*  
 C. Zamboni, *Parole non consumate. Donne e uomini nel linguaggio*  
 L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*  
 G. M. Barbuto, *La politica dopo la tempesta. Ordine e crisi nel pensiero di Francesco Guicciardini*  
 Diotima, *Approfitte dell'assenza. Punti di avvistamento sulla tradizione*  
 S. Zuliani, *Michel Leiris. Lo spazio dell'arte*  
 G. Solla, *L'ombra della libertà. Schelling e la teologia politica del nome proprio*  
 G. Barberis, *Il Regno della Libertà. Diritto, Politica e Storia nel pensiero di Alexandre Kojève*  
 W. Tommasi, *La scrittura del deserto. Malinconia e creatività femminile*  
 Diotima, *La magica forza del negativo*  
 R. Caporali, *La tenerezza e la barbarie. Studi su Vico*  
 L. Mortari, *Un metodo a-metodico. La pratica della ricerca in Maria Zambrano*  
 Diotima, *L'ombra della madre*  
 W. Tommasi, *Maria Zambrano. La passione della figlia*  
 G. M. Barbuto, *Antinomie della politica. Saggio su Machiavelli*  
 A. De Simone, *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*  
 L. Bernini, *Le pecore e il pastore. Critica, politica, etica nel pensiero di Michel Foucault*  
 C. Zamboni, *Pensare in presenza. Conversazioni, luoghi, improvvisazioni*  
 Diotima, *Immaginazione e politica. La rischiosa vicinanza fra reale e irreal*  
 Diotima, *Potere e politica non sono la stessa cosa*  
 S. Tarantino, G. Borrello (a cura di), *Esercizi di composizione per Angela Putino. Filosofia, differenza sessuale e politica*  
 A. De Simone, *L'inquieto vincolo dell'umano. Simmel e oltre*  
 W. Tommasi, *Oggi è un altro giorno. Filosofia della vita quotidiana*  
 A. De Simone, *Conflitto e socialità. La contingenza dell'antagonismo*





**A** partire dall'analisi delle lezioni di Martin Heidegger sul cristianesimo delle origini, tenute a Friburgo tra il 1920 e il 1921 e recentemente pubblicate, il libro descrive le coordinate della riflessione del filosofo tedesco negli anni che si estendono dallo scritto di abilitazione del 1916 alla conferenza su *Fenomenologia e teologia* del 1927. Tesi portante del lavoro è che il rapporto tra filosofia e cristianesimo costituisca un tema fondamentale nell'evoluzione del pensiero del giovane Heidegger: proprio in un dialogo costante con gli autori della tradizione cristiana, Heidegger ha definito le strutture della temporalità poi confluite nell'ontologia di *Essere e tempo*, dove avrebbero abbandonato la traccia della loro provenienza religiosa per assumere un senso autonomo e del tutto nuovo.

**L**uca Savarino (Torino, 1968) è dottore di ricerca in Ermeneutica filosofica. Oltre a diversi articoli, interventi e traduzioni sul pensiero di Martin Heidegger e Hannah Arendt, ha pubblicato *Politica ed estetica. Saggio su Hannah Arendt* (Torino, Zamorani, 1997).

In copertina: Michael Parth, *Flügelaltar detto di S. Caterina*, particolare di S. Paolo