



Università degli Studi di Palermo

FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia
Storia e Critica dei Saperi



FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi

3

Dicembre 2005

ISSN 1824-6966

Direttore Luigi Russo

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

Il giovane Heidegger
tra neokantismo, fenomenologia e storicismo

a cura di Pietro Palumbo

Indice

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

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

165

Costantino Esposito

Heidegger: da Agostino ad Aristotele

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La tendenza primaria della vita, infatti, è quella che Agostino chiama la "dispersione nel molteplice" (*defluxus in multa*), e che Heidegger legge come una dispersione nell'oggettività dei contenuti determinati del vivere; ma *insieme* a tale dispersione, la vita è segnata da quella specifica ripresa che – mediante la "continenza" – riporta nel raccoglimento dell'unità dell'io: ciò che solo permette di "sopportare" (*tolerare*) la prova *che* è la vita a se stessa: «È mediante la continenza che siamo raccolti e ricondotti a quell'unità dalla quale ci siamo allontanati disperdendoci nel molteplice» (*Conf. X*, 29.40). E qui Heidegger sottolinea opportunamente che la *continentia* non può essere intesa e tradotta in un senso negativo, come "astinenza" (*Enthaltsamkeit*), bensì nel suo senso positivo (e letterale) come il "tenersi assieme" (*Zusammenhalten*) dell'io, che è un originario "strapparsi via" (*zurückreißen*) dalla dispersione.

In questo movimento si evidenzia per Heidegger l'intrinseca *storicità* dell'esistenza fattuale, nel senso preciso della "dinamica" e della "conflittualità" (*Dynamik und Zwiespältigkeit*) che ineriscono, anzi che costituiscono la vita come *cura*²⁵: «nelle circostanze avverse rimpiango il benessere, nel tempo del benessere temo le avversità» (*Conf. X*, 28.39). E Heidegger commenta: «Il se stesso è accolto all'interno di un esperire storico – benché spesso lo sia solo "debolmente"». Questa preoccupazione di sé non è qualcosa che mi accada nell'esperienza, ma è essa stessa il compimento dell'esperienza di me (del me stesso). Con la conseguenza – più heideggeriana, che agostiniana – che «il compimento dell'esperienza è di per sé sempre nell'insicurezza»²⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ *Conf. X*, 7.11-X, 8.12.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Ivi, pp. 392-393.

⁵⁷ Ivi, p. 393.

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

FIERI

Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi

- 1 Testi di Rosaria Caldarone (*Eros e filosofia*), Carmelo Calì (*L'informazione duplice*), Ersilia Caramuta (*La ἔξις in Platone*), Marco Carapezza (*Segni e nomi nel Tractatus logico-philosophicus*), Angelo Ciatello (*La quaestio iuris della dialettica negativa*), Francesca Di Lorenzo (*La priorità della giustizia come ἐπιείκεια*), Elisabetta Di Stefano (*Zeusi e la bellezza di Elena*), Marisa Ercoleo (*Esegesi e filosofia*), Epifania Giambalvo (*Ermeneutica e pedagogia*), Patrizia Laspia (*Che cosa significa parlare a vuoto?*), Andrea Le Moli (*Contraddizione e dialettica nell'Eutidemo*), Marisa Marino (*Dal Museo pedagogico alla Scuola di Magistero*), Elena Mignosi (*Quando comincia il piacere di leggere?*), Giuseppe Modica (*Per un'ermeneutica dell'ironia*), Giuseppe Nicolaci (*Sul primato della teoria*), Gianluigi Oliveri (*Carnap e il mito del sistema di riferimento*), Giorgio Palumbo (*Prendere misura dall'indisponibile*), Pietro Palumbo (*L'ambiguo esistenzialismo di Heidegger*), Francesca Piazza (*La verità ristretta*), Lucia Pizzo Russo (*Psicologia e Psicologia dell'arte*), Gianni Rigamonti (*La riduzione a zero dello scetticismo*), Giuseppe Roccaro (*Logica e definizione*), Luigi Russo (*Il Sublime in Sicilia*), Leonardo Samonà (*Sul riconoscimento*), Grazia Tagliavia (*Che cosa significa "filosofia della storia"*), Salvatore Tedesco (*Wind e la sistematica dell'arte*), Anna Maria Treppiedi (*Il gioco dell'interpretazione*), Sebastiano Vecchio (*Dalle parole alle parole passando per i segni*)
- 2 *La cultura estetica in Sicilia nel Settecento*, di Francesco Paolo Campione
- 3 *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, a cura di Pietro Palumbo. Testi di Flavio Cassinari (*Metodologia e ontologia nel giovane Heidegger*), Leonardo Samonà (*Interrogazione radicale della filosofia e vita*), Andrea Le Moli (*Ontologia e storia nel giovane Heidegger*), Costantino Esposito (*Heidegger: da Agostino ad Aristotele*), Adriano Ardivino (*Heidegger e il problema della fatticità*), Stefano Bancalari (*Generalizzazione, formalizzazione, epoché*), Riccardo Lazzari (*L'elaborazione dell'idea di filosofia nel giovane Heidegger*), Anna Maria Treppiedi (*Passione kantiana e debito aristotelico*), Martin Heidegger (*Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*)