

Luigi Alici / Remo Piccolomini / Antonio Pieretti  
(edd.)

# ESISTENZA E LIBERTÀ

## AGOSTINO NELLA FILOSOFIA DEL NOVECENTO

1

Contributi di:

L. Alici / P. Chapel de la Pachevie / G. Ferretti  
A. Ales Bello / C. Esposito / L. Boella / E. Peroli  
M. Borghesi / M.T. Tosetto / A. Pieretti  
I. Sciuto / D. Pagliacci



CITTÀ NUOVA  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI  
Dipartimento di Scienze Filosofiche

Numero di inventario

MARTIN HEIDEGGER.  
LA MEMORIA E IL TEMPO

di COSTANTINO ESPOSITO

1. IL PROBLEMA DI AGOSTINO

Due sono le principali tendenze dell'interpretazione heideggeriana di Agostino<sup>1</sup>: 1) una fenomenologia dell'io, intesa come il modo in cui la vita fattuale comprende se stessa, e con ciò si compie come esistenza o «esserci» (*Dasein*) e 2) un'interpretazione di questo esserci come tempo, inteso – o meglio vissuto, e quindi compiuto – come l'apertura al mistero del senso dell'essere. È proprio questo «compimento» (*Vollzug*) il segno, ma anche l'apporto fondamentale della presenza di Agostino nel pensiero di Heidegger: ma non nel senso che in lui il filosofo tedesco arrivi a trovare risposta ai propri interrogativi, bensì, al contrario, nel senso che da lui attinge l'interrogazione come il modo d'essere fondamentale della vita, ma anche – con Agostino, contro Agostino – risolve la vita nell'impossibilità di dare risposta a quell'interrogazione, e quindi la compie in assoluta finitezza.

È questo il motivo per cui Heidegger – come leggiamo all'inizio

<sup>1</sup> Gli scritti o i corsi di Heidegger saranno citati dalla *Gesamtausgabe* (= GA), l'edizione completa delle sue opere in corso di stampa presso l'editore Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., a partire dal 1975, tranne i casi di scritti non ancora ripubblicati in quest'edizione definitiva. Riporteremo anche, quando disponibili, le traduzioni italiane dei singoli testi, avvertendo sin d'ora che diverse volte esse verranno modificate.

Il presente contributo riprende e rielabora due precedenti saggi dell'autore: *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini e A. Pieretti, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 229-259, e *Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage*, in *"Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Martin Heidegger und die Gottesfrage*, a cura di P.-L. Coriando, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998, pp. 199-223.

del suo corso friburghese del semestre estivo 1921 (ma pubblicato per la prima volta, all'interno della «Gesamtausgabe» solo nel 1995) su *Agostino e il neoplatonismo*<sup>2</sup> – prende le distanze dalle modalità di approccio fino ad allora invalse nella lettura di Agostino, e cioè sia da quella «storico-culturale» (il cui rappresentante-tipo sarebbe Ernst Troeltsch), sia da quella incentrata sulla «storia dei dogmi» (attuata in particolare da Adolf von Harnack), sia da quella orientata ad una «scienza della storia» (qual è la prospettiva di Wilhelm Dilthey). In tutti e tre questi approcci, infatti, Agostino verrebbe inteso *objektgeschichtlich*, come un «oggetto» storico, o come un dato storiografico, precisamente ricostruibile nella sua genesi, nel suo contesto, nelle sue intenzioni e nelle sue influenze, e il cui fuoco problematico sarebbe costituito dal rapporto tra la greicità e il cristianesimo o, detto all'inverso, dal processo di «ellenizzazione» del cristianesimo.

Di contro a questa tendenza, Heidegger propone invece un approccio *vollzugsgeschichtlich*<sup>3</sup>: Agostino attesterebbe un fenomeno più radicale rispetto a tutti gli altri fattori «storici» analizzati dagli approcci precedenti, e cioè che la storia non è soltanto il quadro cronologico o la condizione culturale in cui si contestualizza e da cui dipende la comprensione dell'io (e che questa comprensione contribuirebbe a sua volta a determinare), ma in maniera più originaria essa «è» l'esserci stesso: in quanto tale la storia, o meglio la «storicità» – e qui, in particolare, la storicità di Agostino – va interpretata come il «compimento» ontologico dell'esistenza, e da parte sua questo compimento esistenziale va compreso «storicamente» come rapporto problematico – irrisolto e in definitiva irrisolvibile – dell'io con se stesso (storicità come pura esistenza fattuale, dunque).

Ed è significativo a questo riguardo che, nonostante gli sporadici accenni ad altri testi agostiniani, per Heidegger Agostino sia fondamentalmente l'autore delle *Confessioni*, perché è lì – come cercheremo di mostrare – che s'impone in quanto tale il problema di Agostino: non solo la questione che egli ha posto e ci ha consegnato, ma

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, a cura di C. Strube, in *Phänomenologie des religiösen Lebens [Fenomenologia della vita religiosa]*, GA 60, Frankfurt a.M. 1995, pp. 160ss.

<sup>3</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 173.

il problema che egli è stato a se stesso. Come leggiamo in una lettera inviata da Heidegger nel 1933 all'amica Elisabeth Blochmann, «la forza dell'esistere che promana da [questo grande libro] è in effetti inesauribile. Ogni volta trovo che la cosa più fruttuosa sia iniziare la lettura con il decimo libro, assieme all'undicesimo – e solo allora proseguire con la parte “biografica”, sempre che la si possa chiamare così. Lei dovrebbe prendere anche il testo originale, già solo per il meraviglioso latino – che non potrà mai essere tradotto. La cosa migliore sarebbe leggere il testo nella grande edizione dei Maurini – solo così si dispiega tutto il suo pathos (*Stimmung*)»<sup>4</sup>.

Il problema di Agostino diviene dunque il problema di Heidegger: ma vedremo come Heidegger vorrà anche risolvere nel *suo* problema quello agostiniano; addirittura il linguaggio di Agostino (rarissimo caso in cui per Heidegger si debba mantenere il latino, senza tradurlo in tedesco!) sembra essere assunto come il linguaggio di Heidegger: ma sin dall'inizio è nell'uso stesso delle parole che, dapprima impercettibilmente, ma poi sempre più nettamente, cambia la cosa.

## 2. DALL'INQUIETUDO ALLA CURA:

### LA FATTICITÀ AGOSTINIANA COME COMPIMENTO DELLA VITA

Che Dio sia Dio è manifestamente una questione che può mostrarsi soltanto nella vita. Il problema di Dio è un problema che sta o cade con il problema dell'esistere, o meglio: con quel problema originario e irriducibile che è quest'esistere stesso. È questa la scoperta, o forse sarebbe meglio dire la riscoperta compiuta dal giovane Heidegger, dall'interno stesso del suo programmatico «ateismo» fenomenologico: è proprio il cristianesimo (quello che una volta egli ha chiamato «la fede della mia origine»<sup>5</sup>) che ci porta a mettere in discus-

<sup>4</sup> Heidegger - E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, a cura di J.W. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1990, p. 62, lettera del 12.4.1933 (tr. it. di R. Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, Il melangolo, Genova 1991, p. 62).

<sup>5</sup> Cf. Heidegger - K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, a cura di W. Biemel e H. Saner, Klostermann - Piper, Frankfurt a.M. - München - Zürich 1990, lettera del 1° luglio 1935, p. 157 («den Glauben der Herkunft»).

sione – a-teisticamente, appunto – le precostituite rappresentazioni metafisiche di Dio, per concentrare e alla fine identificare la venuta storica del Signore nell'esperienza finita del se-stesso.

Al di là della tendenza ancora confusa e amorfa della «filosofia della vita» (*Lebensphilosophie*) in voga negli anni della giovinezza heideggeriana, quale per esempio si ritrova nella visione del mondo di uno Spengler; ma al tempo anche al di là della concezione teoretizzante della vita storica come oggetto delle «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*), come per esempio si può vedere nello storicismo di un Dilthey (cui pure Heidegger è in larga parte debitore per la concezione dell'ermeneutica come rapporto vita-storia), l'approccio alla vita dev'essere inteso per Heidegger come un'auto-comprensione di tipo *ontologico*, sia nel senso che ad essere compreso – o meglio già sempre pre-compreso – è l'essere stesso della vita, sia, circolarmente, nel senso che in questa comprensione consiste in definitiva l'esistenza storica, vale a dire l'esser-fattuale dell'esserci<sup>6</sup>.

Come più volte Heidegger sottolinea, qui il significato di «fattuale» (*faktisch*) non è quello di «effettivo» o «di fatto» (*tatsächlich*) – qualcosa che sia meramente presente nel mondo, un ente «reale», e cioè appunto un dato di fatto –, né quello di «prodotto»; tanto meno poi quello di ente «creato». La fatticità (*Faktizität*) è piuttosto il «compimento» della vita dell'esser-ci, la sua costitutiva assegnazione a se stesso, vale a dire alla sua situazione originaria come mortale, e cioè come temporale e come storico. Non il dover-morire dell'esserci, e nemmeno la sua dipendenza ontologica (potremmo dire: l'esser-nato o il dover-nascere) o la sua semplice delimitazione spazio-temporale è il senso di questa insuperabile finitezza, ma il fatto che *esso* – e

<sup>6</sup> Tutti i primi corsi universitari, tenuti da Heidegger tra il 1919 e il 1923, attestano e sviluppano quest'interesse prevalente ad una ontologia fenomenologica della vita. In questa sede rinviemo solo a: Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* [*Problemi fondamentali della fenomenologia*], corso tenuto a Freiburg i.Br. nel semestre invernale 1919/20, GA 58, a cura di H.-H. Gander, Frankfurt a.M. 1993, lì dove la vita è presentata come «il dominio originario della fenomenologia» (pp. 25ss.), e la fenomenologia, da parte sua, è definita «la scienza originaria della vita fattuale in sé» (pp. 65ss.). Su questa problematica si veda, in sintesi, A. Fabris, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in *Guida a Heidegger*, a cura di F. Volpi, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 57-106.

qui è d'obbligo il neutro, ad indicare una struttura ontologica che per Heidegger precede la stessa individuazione dell'ente «uomo» – viene a se stesso come alla sua più propria possibilità, e si possiede proprio e solo nella misura in cui il suo movimento intenzionale (cioè il suo rapporto col «mondo») non si «riempie» in alcun modo, e la sua possibilità non si chiude mai in una qualsivoglia realizzazione – se non nella sua stessa, endogena motilità (quella che l'opera maggiore definirà ontologicamente come «essere per la morte») <sup>7</sup>. Paradossalmente, la fatticità è proprio il contrario della realtà effettiva, laddove si intenda quest'ultima come un «dato» in qualche modo altro da me. L'esistenza è invece una vita che dà sé a se stessa; e questo darsi non si lega a contenuti determinati, ma costituisce la modalità strutturale, il «come» (*Wie*) costitutivo dell'esistenza, in base al quale soltanto risulteranno possibili i molteplici rapportamenti ai diversi contenuti dell'esperienza.

Come leggiamo nel corso friburghese del semestre estivo 1923 sull'*Ontologia* intesa come *Ermeneutica della fatticità*, nel quale troviamo già chiaramente tracciata la strada che quattro anni più tardi porterà alla pubblicazione di *Essere e tempo*: «L'essere della vita fattuale si contraddistingue per il fatto che esso è in quel come (*Wie*) dell'essere che è l'esser-possibile di se stesso. La più propria possibilità di se stesso – possibilità che è l'esserci (fatticità), senza che però essa «ci» sia – la indichiamo come *esistenza*» <sup>8</sup>.

Non di una possibilità trascendentale si tratta qui, ma di una possibilità originariamente storica. E a sua volta l'essere-storico dell'esserci (quella che sarà chiamata più precisamente la sua «storicità») non è appena il contesto in cui di volta in volta ci si trova a vivere, ma è quell'«esser-desto dell'esserci per se stesso», o anche quell'«essere-

<sup>7</sup> Sull'interpretazione ontologica dell'esserci come «essere per la morte», in cui l'esistenza perviene angosciosamente al più proprio se stesso in quanto possibilità costitutivamente «irrealizzabile», cf. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), GA 2, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977, par. 53, pp. 345ss.; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, UTET, Torino 1969<sup>2</sup>, pp. 390ss.

<sup>8</sup> Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, a cura di K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M. 1988, p. 16 (tr. it. di G. Auletta, a cura di E. Mazarrella, Guida, Napoli 1992, p. 25). Le prossime citazioni sono, rispettivamente, alle pp. 15 e 17; tr. it. pp. 24 e 25.

in-cammino di sé» verso se stesso in cui consiste l'esistenza, intesa come uno stato di radicale e permanente problematicità. L'esserci è il problema di se stesso, e solo in quanto tale esso pone, anzi è il problema stesso dell'essere: è questa la vera posta in gioco nell'interpretazione heideggeriana della problematicità intrinseca dell'esistenza, e cioè dell'esperienza *della vita come questione – mihi quaestio factus sum*<sup>9</sup>, per dirla con le parole di Agostino, che Heidegger stesso ha ripreso come una cifra della sua propria interrogazione ermeneutica, al punto da individuare proprio in Agostino «la prima "ermeneutica" in grande stile», come affermazione di un'«idea complessiva e vivente» di essa<sup>10</sup>. Anzi, Heidegger arriva ad intendere la sua stessa interrogazione come l'assunzione più radicale di quella fatica e di quella difficoltà che per Agostino l'uomo è a se stesso e per se stesso: *ego [...] laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*<sup>11</sup>.

Emblematico di questa prospettiva ermeneutica è il fatto che per Heidegger l'invito agostiniano al *crede ut intellegas*<sup>12</sup> – l'invito cioè ad assumere l'esperienza della fede come punto di partenza per poter ascoltare e capire veramente il *verbum Dei* – vada tradotto come un «vivi in maniera vivente il te stesso», perché «è solo su questo fondamento d'esperienza, l'esperienza più profonda e più piena di sé, che si basa la conoscenza». È questa l'autentica scoperta agostiniana: una

<sup>9</sup> Conf. 10, 33, 50: NBA 1, 344. (Si veda anche l'edizione nel *Corpus Christianorum - Series Latina*, vol. 27, a cura di L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981).

<sup>10</sup> Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 12; tr. it., p. 21.

<sup>11</sup> Conf. 10, 16, 25: NBA 1, 320. La citazione agostiniana è ripresa esplicitamente da Heidegger all'inizio di *Essere e tempo*, per significare il necessario compito ontologico di un'interpretazione dell'esserci nella sua modalità più vicina ed immediata, e cioè la «quotidianità media» (Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 59; tr. it., p. 109).

<sup>12</sup> Cf. *Serm.* 43, 9: NBA 29, 760. È significativo dell'approccio heideggeriano ad Agostino il fatto che il *crede ut intellegas* venga staccato da quell'*intellegam ut credam*, che immediatamente lo precede nello stesso passo del *Discorso* 43, forse perché in esso l'intelligenza assume (o meglio riceve) una valenza originaria non più identificabile con l'oggettivazione teoretica, ma neppure con l'auto-comprensione di cui parla Heidegger. Certo, quest'ultima in Agostino è ben attestata, ma ci sembra significativi più che la sola auto-comprensione del «sé» (cf. p. es. Conf. 10, 5, 7: NBA 1, 304). Come pure, il *cor inquietum* di cui Agostino parla all'inizio delle *Confessioni*, per Heidegger non può che strapparsi di continuo dal *donec requiescat in te*, come se il *donec* si dovesse compiere solo nell'autopossesso della sua stessa incompatibilità. Heideggerianamente parlando, dunque, la locuzione dovrebbe cambiare in: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in semetipso!*

scoperta decisiva, grazie alla quale si manifesta per Heidegger «un aspetto assolutamente originario» dell'esistenza: «Agostino vide nell'"inquietum est cor nostrum" la grande, incessante inquietudine della vita»<sup>13</sup>.

È proprio la connessione di segno agostiniano fra inquietudine dell'esistenza e domanda sul senso dell'essere a fornirci una traccia significativa per intendere più a fondo il percorso compiuto da Heidegger dalla scoperta della fatticità protocristiana della vita, alla riscoperta della «fisica» (nel senso dell'intrinseca motilità) aristotelica della vita. Un percorso che non si presenta solo come passaggio dall'una all'altra posizione (dal cristianesimo alla greicità), ma come compenetrazione e traduzione dell'una nell'altra. Ciò che peraltro lo stesso Heidegger ha esplicitamente affermato, in un programma di lavoro scritto per Paul Natorp nel 1922, parlando del ruolo decisivo svolto dall'«interpretazione greco-cristiana della vita», e più precisamente da un'«interpretazione originariamente assimilata di Paolo e di Agostino»<sup>14</sup>, non solo per ricostruire (o meglio, per decostruire) la nostra tradizione come una storia di coprimenti, ma anche per comprendere la tendenza ontologica decisiva del nostro essere-nel-mondo. E difatti – come sappiamo da una nota di *Essere e tempo* – Heidegger è giunto a pensare l'esistenza dell'ente che noi stessi siamo, e

<sup>13</sup> Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, p. 62. A questo proposito Heidegger richiama la lettura, accanto alle *Confessiones*, anche del *De civitate Dei*. Ma è solo un accenno fugace.

<sup>14</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, testo abitualmente citato come «Natorp-Bericht», a cura di H.-U. Lessing, in «Dilthey Jahrbuch», 6 (1989), p. 250; tr. it. di G.P. Cammarota e V. Vitiello, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, in «Filosofia e teologia», 4 (1990), p. 511: «L'intreccio degli influssi che in modo decisivo hanno concorso alla formazione del carattere ontologico della situazione odierna può essere concisamente designato, in riferimento al problema della fatticità, come *interpretazione greco-cristiana della vita*. In questa interpretazione vanno comprese anche le tendenze interpretative anti-greche e anti-cristiane». All'interno di una siffatta prospettiva ermeneutica, sarà proprio un'«interpretazione originariamente assimilata di Paolo e di Agostino» (*ursprünglich zugeeignete Paulus- und Augustinus-Auslegung*), a rappresentare il punto di partenza privilegiato per comprendere quella linea di pensiero che va dalla teologia riformata – in particolare, dalla disputa fra la «nuova posizione religiosa fondamentale di Lutero» e la teologia tardo-scolastica – sino all'«antropologia filosofica di Kant e dell'Idealismo tedesco».

cioè «l'auto-interpretazione preontologica dell'esserci», come «cura» (*Sorge*), grazie ad un'interpretazione dell'antropologia agostiniana alla luce dell'ontologia aristotelica<sup>15</sup>.

Senonché, nel passaggio dall'esperienza dell'inquietudine – quale dinamica esistenziale tipica dell'atteggiamento religioso di Paolo o della «confessio» agostiniana – alla struttura della cura, quale legge cinetica fondamentale della fatticità, ciò che risulta essere in gioco è proprio la possibilità (o l'impossibilità) del rapporto con..., dell'apertura ad altro, come fattore costitutivo (oppure inessenziale) della comprensione e del possesso di sé da parte dell'uomo; e alla fine in gioco risulterà essere la stessa possibilità o impossibilità (metafisica, ma soprattutto storica) di donazione di questo altro. È l'aver accolto questa donazione, infatti – come lo stesso Heidegger più volte sottolinea –, ciò che ha portato l'esserci a *scoprire* per la prima volta il suo costitutivo essere-storico. E dunque, affinché quel passaggio possa compiersi, bisognerà capovolgere il senso che – per tradizione – noi attribuiamo a ciò che accade nel tempo e che chiamiamo «storia». In una parola, bisognerà mettere in discussione quello che potremmo definire il senso “positivo” (come senso del *positum*, più che come valutazione ottimistica) della storia cristiana – di quella storia *che è* il cristianesimo – e «distruggerne» la tradizione.

*Destruktion*<sup>16</sup>, nel senso specifico che Heidegger attribuisce a questo termine, non come un mero annientamento, bensì come la progressiva liberazione di un fenomeno originario finora nascosto dai coprimenti pregiudiziali di tutta la tradizione metafisica, ma anche nascostamente veicolato da questa tradizione. L'intenzionalità specifica di questa distruzione non riguarda appena un'interpretazione della storia piuttosto che un'altra (storia della finitezza *vs.* storia della sal-

<sup>15</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 42, p. 264, nota 3; tr. it., p. 309: «Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'esserci a proposito della “cura” si rivelò all'autore in occasione del tentativo di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana – cioè greco-cristiana – in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica».

<sup>16</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 6, pp. 27-36; tr. it., pp. 76-85, e la ripresa, nell'ultima fase del pensiero del nostro autore, in Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, p. 9; tr. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, p. 107.

vezza), ma la stessa possibilità ontologica dell'accadere (*Geschehen*) dell'esserci, e quindi della sua storia (*Geschichte*) più propria, quella che a sua volta apre la stessa possibilità di ciò che chiamiamo l'avvenimento o gli avvenimenti della «realtà».

E proprio qui si fa rilevante – paradossalmente rilevante – la presenza di Agostino come luogo di compimento della scoperta protocristiana della vita fattuale quale esistenza temporale e storica, e al tempo stesso come luogo di definitivo congedo di questa vita dal rapporto che pure l'aveva manifestata a se stessa.

Dicendo questo, non vogliamo affatto ricondurre forzatamente la ricerca heideggeriana ad una sorta di ispirazione teologica, né tanto meno trasformarla indebitamente in una filosofia religiosa; come pure non intendiamo risolvere la lettura che Heidegger propone di Agostino in chiave puramente dialettica, bensì soltanto cogliere più da vicino quello che ci sembra uno degli aspetti decisivi della «cosa stessa» del pensiero heideggeriano. Una «cosa» in cui il rapporto col cristianesimo, e l'esperienza di Dio che *attraverso, al di là* o addirittura *contro* il cristianesimo viene tentata da Heidegger, risultano assolutamente, anche se nascostamente, determinanti per la stessa interpretazione dell'esistenza come apertura radicale della questione dell'essere; e alla fine decisivi anche per il compito assegnato da Heidegger al pensiero nella nostra epoca – l'epoca compiuta del nichilismo.

### 3. LA RICERCA DI DIO COME AUTO-INTERPRETAZIONE DELL'ESSERCI: SULLA MEMORIA DI AGOSTINO

Tra i diversi problemi e i diversi percorsi documentari che si potrebbero attraversare per giungere a cogliere questo stato di cose, un momento del tutto privilegiato ci sembra essere l'interpretazione della *memoria* agostiniana, che Heidegger compie nel già citato corso del 1921 su *Agostino e il neoplatonismo*, dedicato appunto ad una puntuale lettura del decimo libro delle *Confessioni*<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Sulle implicazioni problematiche e testuali dell'interpretazione heideggeriana di Agostino si possono vedere O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*

La memoria – comincia Heidegger – è anzitutto la modalità originaria dello stesso *confiteri*. Ma a sua volta, che significa questo *confiteri*? Per Agostino la *confessio* avviene radicalmente «al cospetto di Dio [...] e di fronte all'altro uomo», ma il suo punto di forza, o meglio il suo «punto di gravità» (*Schwerpunkt*) – come viene sottolineato in maniera particolare – consiste essenzialmente nel «sapere di se stesso» (*Wissen um sich selbst*)<sup>18</sup>. In questo sapere non sono contenute soltanto le cose che l'uomo già conosce e possiede oggettivamente, ma anche quelle cose che egli non sa, così che anche ciò che io (è Agostino che parla ora) so con più certezza di me – e cioè: *Domine, amo te* (*Conf.* 10, 6, 8) – ha la forma di una domanda di fronte a ciò che non so: *Quid autem amo, cum te amo?* (*Conf.* 10, 6, 8). Per rispondere a questa domanda non è affatto sufficiente – così commenta Heidegger – la riproposizione teorica dell'«idea di un oggettivo esser-creato»<sup>19</sup> da parte dell'uomo, ma si dovrà attraversare la vita stessa tutt'intera, non solo le forze naturali e sensoriali, ma anche l'anima. Anzi, a ben vedere, la vita consiste proprio in questo *transire*, ossia in quell'«ascendere che procede oltrepassando», in cui io giungo (è ancora Agostino che parla) nel vasto campo della memoria (*venio in campos et lata praetoria memoriae*: *Conf.* 10, 8, 12).

La memoria – una delle poche parole latine che Heidegger non ha cercato di ritradurre in tedesco o in greco – è quel *penetrabile amplum et infinitum*, in cui si rendono di volta in volta presenti gli oggetti sensibili e quelli non-sensibili (e cioè intelligibili), gli atti teoretici e le affezioni dell'anima, e lì dove, infine, *mibi et ipse occurro me-*

(1963), Neske, Pfullingen 1990<sup>1</sup>, pp. 27ss., 306ss.; K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger* (1966), in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, a cura di O. Pöggeler, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1969, pp. 140-168; F.-W. von Herrmann, *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, pp. 170ss.; Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1993, pp. 69ss., 149ss.; K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text - Übersetzung - Kommentar*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, pp. 51-63 e *passim*.

<sup>18</sup> Cf. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 177-178.

<sup>19</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 180. Su quel che segue si vedano le pp. 182ss.

*que recolo* (*Conf.* 10, 8, 14), mi si fa presente il mio me-stesso che vive – e cioè che sente, pensa, agisce, patisce ecc. – *quasi praesentia*, come se fosse presente, ma non in senso effettivo o meramente presente sottomano, bensì per così dire in senso vissuto, esperito. È questo enigma della memoria come una presenza non oggettivamente presente ciò che suscita *stupor* (*stupore adprehendit me*: *Conf.* 10, 8, 15), proprio perché io stesso non posso mai giungere fino al suo fondo, e cioè non posso afferrare tutto ciò che io stesso sono.

Giunto nella memoria per sapere che cosa amo quando amo Dio, sono io stesso ad essere in questione, ma non perché mi dedichi ad una riflessione sull'interiorità del mio spirito, bensì nella mia stessa e per la mia stessa enigmatica fatticità. Segno eloquente di questa situazione fattuale dell'io in Agostino, è quella che Heidegger chiama l'aporia della dimenticanza (*oblivio*)<sup>20</sup>. Anche l'oblio è serbato nella memoria: *Memoria retinetur oblivio* (*Conf.* 10, 16, 24); il dimenticare, cioè il non-essere-presente di qualcosa nella memoria, addirittura nella forma della *privatio memoriae*, è esso stesso presente nella memoria, come lo sono i contenuti ricordati. Questa strana e inspiegabile presenza, quale è la dimenticanza *nella* memoria – e dunque la presenza stessa di un'assenza –, sopravanza decisamente tutta la problematica del funzionamento psicologico, o anche di quello riflessivo e coscienzialistico della mente, e coglie invece con nettezza l'essere stesso della vita mortale e finita come aporia ed enigma.

La mia vita è memoria, e quindi io stesso sono dimenticanza. È proprio qui che nasce, o piuttosto rinasce dal fondo la domanda, ma sarebbe meglio dire l'invocazione di Agostino: *Quid ergo sum, Deus meus?* (*Conf.* 10, 17, 26), che Heidegger traduce nel più neutro interrogativo fenomenologico: «che significa cercare?» (*Was heißt Suchen?*). La memoria, infatti, non può essere più intesa come il semplice punto di arrivo del *transire*, e cioè del cercare, giacché anch'essa dev'essere oltrepassata per poter attingere Dio. E tuttavia qui l'aporia, invece di essere risolta, piuttosto sembra raddoppiarsi: *ubi te inveniam?* – dove ti troverò? Se ti trovo fuori dalla memoria, allora

<sup>20</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 188. Per quel che segue, cf. pp. 189-190.

vuol dire che sono dimentico di te (*immemor tui*); ma, all'inverso, se non mi ricordo di te, come potrò averti trovato? È qui risulta decisiva l'interpretazione di Heidegger: ciò che io cerco per trovare, il cercato stesso, devo già «averlo» (come la donna della parabola evangelica, che ritrova la dracma perduta). In questa accezione fenomenologico-fattuale dell'essere della vita, «"essere" = avere. – Avere in senso proprio = non aver perduto; avere in rapporto al poter-perdere – nell'angoscia – possibilità – intenzionalità!»<sup>21</sup>.

Ma ciò che io «ho» in modo più proprio è il me-stesso – non come dato oggettivo, però, ma nella modalità del tutto peculiare (e precisamente «fattuale») per cui l'aver implica in sé intrinsecamente la stessa possibilità del perdere, tanto che a sua volta il perdere non è una semplice eventualità, ma è la stessa possibilità dell'aver. In questa prospettiva ontologico-esistenziale l'angoscia – come Heidegger scriverà in *Essere e tempo* – riprende direttamente quello che Agostino aveva denominato il *timor castus*, il quale a differenza del *timor servilis* (che è sempre paura di qualcosa di determinato), alluderebbe allo spaesamento originario dell'esserci come essere-nel-mondo, inteso come l'esser-libero dell'esserci di fronte e «per» la nullità del mondo in quanto tale<sup>22</sup>. In breve (ritornando al corso del 1921): l'inquietudine, la ricerca, la domanda che io sono in quanto me-stesso, giunge a realizzazione piena non grazie alla venuta di qualcos'altro o di qualcun altro rispetto a quell'attesa, ma solo nell'auto-possessione della dinamica del cercare. E così, «nel cercare questo qualcosa come Dio, io stesso giungo ad un ruolo totalmente altro. Io non sono soltanto quello da cui il cercare prende le mosse per indirizzarsi in una qualche direzione, né quello in cui avviene il cercare, bensì il compimento dello stesso cercare è qualcosa che riguarda il se stesso»<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 190-191: «"sein" = haben. – Eigentlich haben = nicht verloren haben; haben in bezug auf das Verlieren können – in der Angst – Möglichkeit – Intentionalität!».

<sup>22</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 40, pp. 252-253; tr. it., pp. 298-299. Il riferimento è, tra gli altri luoghi, a *De div. quaest.*, in part. qq. 33-35: NBA 6/2, 64-70. Sul *timor castus* agostiniano cf. anche Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 293ss.

<sup>23</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 192.

Ebbene, che cosa cerco, quando cerco Dio? E che significa che in questa ricerca io assumo un ruolo totalmente altro (e si noti che qui, per Heidegger, il «totalmente altro» si traduce radicalmente nel ruolo del me-stesso)? *Vitam beatam quaero*, risponde Agostino (*Conf.* 10, 20, 29). Cercare Dio significa cercare la vita nel suo compimento pieno, nella sua felicità (anche in questo caso Heidegger lascia non tradotta la locuzione latina); ma – e questo ci sembra assai significativo per tutta l'interpretazione – nella lettura heideggeriana non vale l'inverso: cercare la vita altro non è che la stessa «preoccupazione per la vita» (*Bekümmern um Leben*)<sup>24</sup>, e la vita si compie esclusivamente in questa medesima inquietudine.

Il punto sarà dunque il seguente: se la ricerca di Dio implica il fatto che la vita lo abbia già avuto (e lo ha avuto proprio in quanto essa lo cerca), allora come si «ha» la vita beata? Meglio: in che modo l'io ha già in sé questa vita? Se infatti l'io non avesse già in qualche modo questa felicità, non potrebbe neanche desiderarla<sup>25</sup>. Com'è noto, per Agostino l'io esperisce e acquisisce una nozione della vita beata nell'esperienza della gioia (*gaudium*). Avere la gioia, commenta Heidegger, è un tipico fenomeno di auto-compimento della vita nella modalità dell'aver se stessa, e cioè nel «come» della sua fatticità. *L'animus* infatti non soltanto gioisce di qualcosa, ma ancor più essenzialmente fa esperienza di se stesso in quanto rallegrato (*expertus sum in animo meo, quando laetatus sum, et adhaesit eius notitia memoriae meae*: *Conf.* 10, 21, 30). Qui – rileva Heidegger – ci troviamo di fronte ad un significativo spostamento dell'esperienza: da un contenuto determinato che, di volta in volta, si esperisce, al se-stesso che gioisce, e cioè alla gioia non come contenuto, ma come la modalità (il «come») con cui si compie la vita dell'io. L'esistenza autentica, o meglio appropriata a se stessa (*eigentlich*), sta proprio in questo movimento:

<sup>24</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 193.

<sup>25</sup> ...*vitam vero beatam habemus in notitia ideoque amamus et tamen adhuc adipisci eam volumus, ut beati simus* (*Conf.* 10, 21, 30: NBA 1, 326); e anche *Quod nisi certa notitia nossemus, non tam certa voluntate vellemus* (*Conf.* 10, 21, 31: NBA 1, 328); e qui la conoscenza non è meramente sensibile, né principalmente intellettuale, ma ha a che fare appunto con il *gaudium*.

«appropriarsi di quest'“avere”, in maniera tale che l'avere divenga un essere»<sup>26</sup>.

Ma Agostino incalza: l'esperienza più elementare e fondamentale della gioia, quella che tutti in qualche modo vivono, è il *gaudium de veritate* (*Conf.* 10, 23, 33): quella verità che coincide con Dio stesso (*gaudium de te, qui veritas es*), e che viene sempre, anche se inconsapevolmente amata, persino quando la si rifiuti o la si odii, perché anche in questo caso lo si fa, appunto, per la verità (o per ciò che si crede illusoriamente sia la verità). Questo fenomeno della verità funge per Heidegger come un momento in qualche modo cruciale per comprendere la novità, ma anche il rischio della posizione agostiniana. Da un lato, infatti, egli osserva che «però sul cammino della *veritas* fa irruzione [...] la filosofia greca»<sup>27</sup>; dall'altro lato, e proprio contro questo ritorno della «teoria», Heidegger sottolinea che qui la verità (e la luce con cui essa illumina l'io) non va intesa in senso «metafisico-cosale», ma in senso «esistenziale», come una specifica direzione della vita, addirittura come una permanente «tendenza alla caduta» (*Abfallsrichtung*), non più però in senso negativo o valutativo, ma come l'originario e strutturale movimento del ricadere di sé in se stesso. Per questo, la differenza agostiniana fra una verità illusoria e la verità pienamente riconosciuta viene ancorata da Heidegger nella differenza fra i contenuti misurabili della vita – tra i quali evidentemente non può mai rientrare Dio – e il radicale «rinvio» a se stesso, con cui in definitiva si identifica la ricerca di Dio. Così, in sintesi: «La domanda su dove io trovi Dio, si rovescia nella discussione sulle condizioni dell'esperienza di Dio, e questo si acuisce sino a giungere al problema su che cosa sia io stesso. In tal modo, alla fine è sempre la stessa domanda che viene posta, solo configurata in un'altra modalità di compimento (*in einer anderen Vollzugsgestalt*)»<sup>28</sup>.

Eppure non è difficile notare qui una sorta di continua ambiguità nell'interpretazione di Heidegger. Per un verso infatti egli coglie

<sup>26</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 195: «“Haben” so aneignen, daß das Haben ein “Sein” wird».

<sup>27</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 201. Le prossime citazioni, p. 199.

<sup>28</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 204. Il «senso di compimento» della vita fattuale, come quello scoperto e descritto da Agostino, viene defi-

– con estrema pertinenza alla cosa stessa in questione – che nel *confiteri* agostiniano è in gioco il dono di Dio, l'aver-ricevuto come condizione del compimento. In altri termini: la grazia divina coincide con un modo di essere e di compiersi della vita stessa. Per un altro verso, tuttavia, ci si può chiedere se questa interpretazione non sia forse costretta a pagare un prezzo troppo alto rispetto all'intenzionalità agostiniana e paolina (ma diremmo più in generale cristiana), e cioè di risolvere il rapporto costitutivo dell'io con il mistero divino nella sospesa dinamica dell'autopossesso, e ancor più di risolvere il carattere fondamentalmente storico della grazia (il fatto, cioè, che la venuta di Dio in Cristo costituisca una novità rispetto al puro movimento del vivere) nell'insuperabile fatticità della vita stessa – ciò che sin dai primi corsi per Heidegger si differenzia ormai nettamente dalla creaturalità, come non ha più niente a che fare con il peccato e la salvezza. Sta di fatto che Heidegger traduce quel peculiare rapporto che sussiste tra la vita e il Signore della vita, tra il segno e il mistero, tra l'attesa e la redenzione, in quell'altro rapporto fra l'inautentico indirizzarsi a dei dati (esterni o interni che siano), e più in generale a dei fattori altri rispetto alla vita, da una parte, e quell'unica, autentica intenzionalità che consiste nell'auto-compimento di sé, dall'altra. La drammatica tensione fra l'io e Dio sembra quasi risolversi nell'irriducibilità del «come» rispetto al «che cosa».

#### 4. LA GRAVITÀ DELL'ESISTENZA E L'APORIA DELLA GRAZIA: SULLA *TEMPTATIO* DI AGOSTINO

Non è un caso che per Heidegger l'esperienza in cui più si manifesta – nel senso che più si possiede e si compie – la tendenza fondamentale della vita agostiniana sia quella della tentazione: *temptatio est vita humana super terram* (*Conf.* 10, 28, 39). Quest'esperienza consiste, a diversi livelli e gradi, anzitutto in un movimento di dispersione dell'io nel molteplice (*defluxus in multa*) e nel contro-movimento

nito da Heidegger anche come «l'acuminatezza della vita fattuale nel mondo-del-sé» (*die Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt*): cf. *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), pp. 59ss.

della *continentia*, la quale non viene intesa (e tradotta) appena come una «continenza», tanto meno come un'«astinenza» (*Enthaltbarkeit*), bensì nel senso letterale del «tenere assieme», o meglio del «tenersi assieme» (*Zusammenhalten*)<sup>29</sup>, lì dove è lo stesso, puro movimento del raccogliersi da una situazione dispersiva ciò che identifica originariamente l'unità dell'io.

Ed è significativo il fatto che, agli occhi di Heidegger, la tentazione – e cioè l'esperienza dell'inquietudine radicale e della debolezza ontologica della fatticità – rappresenti il momento in cui emerge la dimensione *storica* dell'esistenza. E questo nel senso preciso che «il compimento dell'esperienza è di per se stesso sempre nell'insicurezza»<sup>30</sup>, e solo in quanto tale apre e permette di vivere il senso originario e irriducibile del tempo, analogamente al senso che nell'esperienza di Paolo aveva assunto l'attesa della seconda venuta di Cristo. Ma di questo più avanti.

La tentazione di cui parla Agostino – nelle tre forme della *concupiscentia carnis*, della *concupiscentia oculorum* e dell'*ambitio saeculi* – si presenta agli occhi di Heidegger come un'esperienza per così dire assoluta e insuperabile del se stesso. Un'assolutezza che trova il suo riscontro più evidente nell'insistenza heideggeriana sul senso della vita come *molestia*, lì dove anche etimologicamente viene fatto risaltare il senso di un «peso» (*moles*) in qualche modo irredimibile, perché coincidente con lo stesso esistere. È come dire che, da questo punto di vista, il confessare a Dio il proprio peso consisterebbe appunto nel riconoscerlo come definitivo, e che a maggior ragione la misericordia divina rispetto a questo stato della vita verrebbe, paradossalmente, non a compiere, bensì semplicemente ad annullare la vita stessa. È in questa *Beschweris* – «gravosità» o «appesantimento» – che si risolve dunque ogni «esperienza vissuta» (*Erlebnis*), ed è in essa che bisogna far riaffondare originariamente la stessa auto-coscienza dell'io: «*Molestia*: appesantimento (*Beschweris*) per la vita, ciò che la aggrava; e ciò che è proprio dell'appesantimento sta nel fatto che la *molestia* può aggravare, lì dove questo "potere" viene costituito proprio da ciò in

<sup>29</sup> Cf. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 205.

<sup>30</sup> Cf. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 209.

cui di volta in volta si compie l'esperienza. Perciò questa possibilità «cresce» *quanto più la vita vive*; questa possibilità cresce, *quanto più la vita giunge a se stessa*<sup>31</sup>.

Valga come esempio emblematico la sottolineatura che Heidegger fa di quella particolare esperienza di «concupiscentia della carne» che Agostino descrive come il riemergere nel sonno di immagini illusorie di piacere sensuale, che spingono addirittura ad acconsentire ad atti che invece nella veglia non riceverebbero mai l'assenso da parte di una casta coscienza. *Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus?* si chiede Agostino (*Conf.* 10, 30, 41)<sup>32</sup>: il fenomeno, cioè, attesta una così strana differenza tra la veglia ed il sonno, da indurre a chiedermi se io sia sempre lo stesso in entrambi i momenti, e a concludere (ma la conclusione è più heideggeriana che agostiniana) che non nella coscienza si trova il contenuto dell'io, bensì proprio nel «passaggio» dall'involontaria seduzione del sonno alla volontaria decisione della veglia. Quasi a dire che, mentre nei rapporti con gli enti intramondani che gremiscono la mia attività cosciente (la «veglia», appunto) io mi determino di volta in volta sulla base di queste o di quelle altre determinate possibilità e realizzazioni ontiche; nel «sonno», invece, ma più ancora nel passaggio dalla veglia al sonno e dal sonno alla veglia, si attesta una più originaria esperienza di «fatticità», quella in cui io cado nel mondo che io stesso sono, pur senza averlo fatto, e quindi *sono*, e al tempo stesso *non* sono me stesso, in maniera tale che il mio «essere» si radica, e con ciò stesso sprofonda nel mio originario «non-essere» (quello che in *Essere e tempo* sarà chiamato l'«esser-gettato» dell'esserci e il suo primario stato di «decadenza»).

<sup>31</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 242.

<sup>32</sup> Cf. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 212-214 («Il problema dell'«io sono»»). Quest'esperienza di «discrepanza» (*Zwiespältigkeit*) tra l'essere e il non-essere proprio dell'io è agli occhi di Heidegger una condizione strutturale, quella per cui Agostino, a proposito delle seduzioni dell'olfatto (*Illecebra odorum*: *Conf.* 10, 32, 48: NBA 1, 342) può dire che nella coscienza delle mie «facoltà» posso sempre sbagliarmi, a motivo delle tenebre da cui esse sono coperte, e che il più delle volte al mio animo resta nascosto ciò che ha dentro di sé – «a meno che non lo riveli l'esperienza», aggiunge Agostino. Ma l'esperienza attesta appunto una permanente insicurezza, quella per cui la vita è «tutta una prova» (*tota temtatio*). «Dunque, e proprio in direzione di questa esperienza – conclude Heidegger – che va cercato originariamente il se-stesso» (p. 217).

Che la direzione fondamentale dell'io stia in questa nuda assunzione del se-stesso fattuale (nel-mondo), e cioè nel suo differenziarsi rispetto ai meri contenuti ontici, è testimoniato per Heidegger anche da quella seconda forma di tentazione, e di prova, che è la *concupiscentia oculorum*, definita da Agostino come *vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata* (*Conf.* 10, 35, 54). Il «mero voler-vedere» – commenta Heidegger – è un «guardarsi attorno» nel proprio mondo-ambiente, che si limita a considerare (e con ciò anche a spacciare) «un oggetto come oggetto», come mera presenza sotto-mano (*vorhanden*), fissata in quanto tale nello sguardo che ne prende conoscenza<sup>33</sup>. Un motivo, questo, che tornerà nella trattazione dedicata in *Essere e tempo* alla «curiosità» (*Neugier*), quale fenomeno caratteristico – assieme alla «chiacchiera» e all'«equivoco» – della «quotidianità» decaduta dell'esserci. E anche nell'opera del 1927 sarà Agostino a fornire uno dei reperti fenomenologici decisivi per la descrizione della fatticità dell'esistenza<sup>34</sup>.

Ma sempre restando al corso su *Agostino e il neoplatonismo*, tutto ciò emerge con particolare nettezza allorché Heidegger affronta la terza forma di tentazione (*l'ambitio saeculi*), costituita da coloro che, per usare le parole di Agostino (*Conf.* 10, 39, 64), sono *sibi placentes*, si compiacciono cioè di se stessi – e con ciò stesso *multum tibi displicent*, dispiacciono molto a te, Signore –, considerando *de non bonis quasi bonis*, ciò che non è un bene come se lo fosse, o anche *de bonis tuis quasi suis*, i beni di Dio o provenienti da Dio, come se fossero beni loro; oppure, anche considerandoli come beni di Dio, ritengono di averli raggiunti per i loro meriti (*sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis*); infine, pur riconoscendoli per quello che sono, e cioè doni di grazia, non ne godono in comunione con gli altri, ma li riservano gelosamente per sé (*sicut ex tua gratia, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes eam*). Ebbene, proprio rileggendo (e traducendo nel suo lessico fenomenologico) quella che per Agostino è una possibilità drammaticamente concreta della vita dell'io, Heidegger sembra tratteggiare in maniera sintetica l'ermeneutica della fatticità del «se-stesso» (*Selbst*).

<sup>33</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 225-226.

<sup>34</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 36, pp. 227-228; tr. it., pp. 273-274.

Questo genere di tentazione – l'ambizione mondana, appunto – costituisce agli occhi di Heidegger una vera e propria modalità di «compimento» dell'esperienza dell'esserci (*Erfahrungsvollzug*), quella in cui il «mondo proprio del sé» (*die eigene Selbstwelt*) viene tenuto davanti a se stessi e considerato in tutta la sua importanza (ma anche preso radicalmente sul serio, come dice l'espressione tedesca *sich wichtig nehmen*), sino all'auto-compiacimento. Ed è soprattutto nel commento alla seconda flessione di questa *temptatio* (quella che, come s'è detto, considera i beni propri come se non fossero stati ricevuti da Dio), che viene a delinearsi il volto neutro e più proprio dell'esserci: «ma se qui la comprensione riguarda in senso proprio il carattere del bene, e se è vero che un autentico bene è quello che appartiene al se-stesso ("esser-bene": esistere autenticamente!) – anche se un bene di questo genere può essere solo Dio –, esso viene assunto davanti a se stessi in quanto ci si appropria di esso mediante se stessi, viene dato dal se-stesso per se stessi (esserci – esistenza), portando se stessi in questa situazione e in questo grado di esistenza»<sup>35</sup>.

La situazione in cui sempre si trova la vita è quella che la porta continuamente a cadere. Anzi, questa permanente «possibilità della caduta», intesa come perdita del sé, è il compimento dell'esistere (fatticità), per cui il peso della prova, la tendenza inarrestabile della gravità, diventa la possibilità stessa della vita (la possibilità *che è la vita*).

Ma proprio la *temptatio* è per Heidegger anche il momento di maggior difficoltà per l'interpretazione, anzi il punto preciso in cui per lui bisogna attentamente delimitare il metodo fenomenologico rispetto a quello teologico – sebbene quest'opzione non sia mai del tutto neutra, ma implichi in qualche modo una pre-comprensione della stessa possibilità o, rispettivamente, impossibilità di riconoscere ciò che sconfinava nell'altro versante dell'indagine. Intanto la fenomenolo-

<sup>35</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 238-239: «wenn auch die echte Einsicht besteht bezüglich des Gutcharakters, und wenn ein echtes Gut dem Selbst zugehört ("Gutsein": eigentliches Existierens!), was aber als solches nur von Gott sein kann, wird es vor sich selbst genommen als durch sich selbst zugeeignet, vom Selbst für sich selbst gegeben (Dasein – Existenz), sich selbst in diesen Stand und diese Stufe der Existenz gebracht».

gia può e deve arrestarsi, nell'intento di Heidegger, alle soglie della teologia (ma sarebbe meglio dire: alle soglie del dato rivelato), in quanto ha già, poco o tanto, riconosciuto la pensabilità e dunque la stessa manifestabilità di quel dato. Se infatti l'esperienza di Dio è l'esperienza della vita, questo significa che la fenomenologia dell'auto-possesso e dell'auto-compimento del se stesso non potrà rimanere senza influssi sul possibile o impossibile darsi di Dio di fronte e attraverso la stessa esperienza della tentazione, come colui che redime e sana – per grazia, appunto – l'incapacità, e più a fondo la finitezza dell'esistere.

La cosa viene esplicitamente confermata da un passo degli appunti presi da Oskar Becker durante il corso del 1921 (e riportati anch'essi, come integrazione, nel vol. 60 della *Gesamtausgabe*), nel quale viene affrontato il problema del peccato – che è poi l'ottica di Agostino nel considerare il senso profondo della tentazione, o almeno la sua posta in gioco: «la possibilità della nostra interpretazione trova il suo limite nel fatto che il problema del *confiteri* scaturisce dalla coscienza dei propri peccati. La tendenza alla *vita beata*, non *in re*, ma *in spe*, nasce soltanto dalla *remissio peccatorum*, dalla riconciliazione con Dio. Questi fenomeni però devono essere lasciati da parte perché sono troppo difficili e per essere compresi richiedono delle condizioni che nel nostro contesto non possono essere raggiunte. Tuttavia, nella nostra considerazione noi guadagneremo l'essenziale, nell'ordine della comprensione, per l'accesso a quei fenomeni del peccato, della grazia ecc.»<sup>36</sup>.

E l'«essenziale» è appunto il *puro* fenomeno dell'esistere, che si sottrae a qualsiasi altra considerazione (a qualsiasi altro rapporto, dunque), non semplicemente per una delimitazione metodologica della ricerca, ma più originariamente perché quel limite costituisce la sua stessa essenza. Tanto che – addirittura ribaltando il senso del «confine» metodologico – l'auto-interpretazione della vita può e deve fungere (come Heidegger dirà in una conferenza del 1927 su *Fenomenologia e teologia*) da «correttivo ontologico» dei concetti specificamente teologici<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> *Augustinus und der Neuplatonismus*, p. 283.

<sup>37</sup> «Ogni concetto teologico racchiude necessariamente in sé la comprensione

Con le parole di Hölderlin che Heidegger negli anni successivi avrebbe ripreso per parlare dell'*Andenken* – il pensiero rammemorante dell'essere come ritrazione e rifiuto –, e cioè del mistero nichilistico che vige nel cuore stesso della tecnica, possiamo ben dire infatti che, per Agostino, proprio «lì dov'è il pericolo, cresce anche ciò che salva»<sup>38</sup>: nei termini cristiani, la domanda dell'uomo diviene il luogo drammatico della venuta di Dio, il quale può salvare solo in quanto diviene egli stesso un uomo. Da persona a persona, dunque: è forse questo il segreto della storicità agostiniana e il contenuto della sua memoria. Ma qui appunto le strade si dividono, e non solo – così ci pare – come si dividerebbero la strada del filosofo o del fenomenologo e quella del cristiano o del teologo, perché nella direzione fenomenologica perseguita da Heidegger è già segretamente impressa la traccia della scoperta cristiana; e viceversa la presa di distanza dalla teologia cristiana, ma ancor prima dall'avvenimento di grazia che inaugura storicamente il cristianesimo, è già una precisa risposta alla problematicità permanente che caratterizza la vita.

Analoga conclusione ritroviamo nel corso friburghese del semestre invernale 1921/22 dedicato ad una *Introduzione alla fenomenologia della religione*, a proposito di quel sapere, sobrio e desto, riguardo a Dio, che al cristiano deriva dall'esperienza dello spirito, e nel quale tuttavia «gli si mostra l'enorme difficoltà della vita cristiana»<sup>39</sup>. Tanto che, proprio riconoscendo l'originarietà e l'originalità della «religiosità protocristiana» rispetto alla dottrina greca, a motivo del suo costitutivo rapporto con l'annuncio (l'Evangelo), per valorizzare sino in fondo quell'inedita peculiarità dell'esperienza bisognerà «continuare a seguire il problema dell'annuncio, in maniera tale che il suo

dell'essere che l'esserci umano, come tale, ha da sé in quanto in generale esiste». Per cui «la filosofia [= la fenomenologia] è il possibile correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè pre-cristiano, dei concetti teologici fondamentali» (Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, GA 9, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 63 e 66; tr. it. di F. Volpi, *Fenomenologia e teologia*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 20 e 22).

<sup>38</sup> «Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch», ripreso in Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, p. 36; tr. it. di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 22.

<sup>39</sup> Cf. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, a cura di M. Jung e T. Regehly, nel già citato *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 93ss.

aspetto di contenuto [e cioè il suo oggetto: Gesù stesso come Messia] sia messo totalmente da parte»<sup>40</sup>.

La prudenza metodologica, dunque, implica già una precisa interpretazione della pensabilità e dell'esperibilità di questi fenomeni. Il «lasciare da parte» (*beiseite lassen*) è già operante in questo caso come condizione di accesso al fenomeno che è messo da parte (in quanto enormemente difficile). Il contenuto storico-dogmatico del cristianesimo, infatti, è preso per Heidegger in questa secca alternativa, sempre a rischio però di diventare un'oscillazione: o coincide col nudo movimento del «come» della vita, o fatalmente diviene l'oggetto di una dottrina teoretica, e quindi non più vita ed esistenza, ma mera metafisica.

E difatti, Agostino non può più essere seguito perché in lui già si vedrebbe la ricaduta dell'esperienza protocristiana nella metafisica greca. Non è un caso, infatti, che agli occhi di Heidegger il *platonismo* di Agostino è la cifra della sua meditazione sul mistero della salvezza – e quindi è un platonismo essenzialmente teologico –, mentre la sua fenomenologia della via (*memoria*) è ciò che si sottrae, o almeno può essere sottratto e con ciò salvato, da parte del fenomenologo, rispetto alla ricaduta teoretizzante del pensiero cristiano. Così continuano gli appunti di Becker: «E comunque in Agostino la coscienza del peccato e del modo in cui Dio si rende presente in essa, si trovano intrecciati in maniera singolare con il neoplatonismo; perciò la sua concezione del peccato non [...] può fungere da guida per l'esplicazione fenomenologica dell'«autentico» fenomeno»<sup>41</sup>.

A dispetto del titolo del corso del 1921, il rapporto di Agostino con il neoplatonismo non è affatto identificato da Heidegger con il fatto che il vescovo d'Ipbona avrebbe preso a prestito dalla tradizione greca le categorie e la lingua per esprimere l'esperienza originale dell'incontro con Dio e della conversione a Cristo, e che in questa traduzione egli avrebbe compromesso il contenuto della sua fede e della stessa rivelazione; tutt'al contrario, il neoplatonismo di Agostino

coinciderebbe con il suo essere in rapporto con altro da sé, un altro che muove la sua conversione e a cui quest'ultima è orientata (la «grazia», appunto), ma che in qualche modo risulterebbe fatalmente estrinseco, inadeguato e inappropriato al movimento stesso del cercare umano (e qui forse non sarebbe azzardato rintracciare una eco della lettura luterana di Agostino, basantesi soprattutto sull'assolutezza della caduta e sull'altrettanto assoluta imperscrutabilità – e quindi, alla lettera, in-convenienza – della grazia rispetto alla vita, la quale ultima, di per sé, resta assegnata irrimediabilmente alla sua caduta, tranne segretamente essere salvata dalla – ma anche ridotta alla – pura fede. Una fede così «pura», insomma, è come se condannasse la vita a un'altrettanto «pura» finitezza).

Perciò, risalendo distruttivamente a ritroso lungo la via del neoplatonismo, il programma di Heidegger sarà, come si è già accennato, quello di trovare in Aristotele, e nella sua cinetica della vita – quindi nella sua vera «metafisica», e cioè nella *Fisica* – la motivazione latente, ma anche la salvaguardia, per così dire retroattiva, della scoperta protocristiana della fatticità. Strano destino del cristianesimo, quello descritto da Heidegger. Anzitutto esso è significativo, ai suoi occhi, esclusivamente in quanto «primitivo» (*Urchristentum*), come scoperta della temporalità originaria dell'esistenza, e cioè dell'esperienza storica della vita, nell'attimo del suo sorgere. Ma a sua volta il cristianesimo non è mai considerato esso stesso come storia (intendo dire come storia della salvezza fatta di eventi reali, a partire dall'evento fondamentale dell'Uomo-Dio e della stessa comunità che lo rende presente nello spazio e nel tempo), bensì piuttosto come «paradigma» per l'esperienza del se stesso<sup>42</sup>. Più che la sua continuità nel tempo, a Heidegger interessano quelle che egli stesso chiama «le potenti eruzioni» del cristianesimo (e qui egli pensa, oltre a Paolo e ad Agostino, alla mistica medievale di Bernardo, Bonaventura, Eckhart e Taulero, fino a Lutero e a Kierkegaard), quelle che «di tempo in tempo» ria-

<sup>40</sup> Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie*, p. 116.

<sup>41</sup> Heidegger, *Augustinus und der Neoplatonismus*, pp. 283-284.

<sup>42</sup> Cf. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, p. 61: «Il più profondo paradigma per quel singolare processo di spostamento del centro di gravità della vita fattuale e del mondo della vita nel mondo del sé (*Selbstwelt*) e nel mondo delle esperienze interiori è costituito per noi dal sorgere del cristianesimo. Il mondo del sé entra in quanto tale nella vita e in quanto tale viene vissuto».

prono – ma poi anche fatalmente richiudono – la novità rivoluzionaria di quel paradigma nei confronti della «scienza antica»<sup>43</sup>.

E il fatto che, paradossalmente, Aristotele sia poi divenuto il filosofo ufficiale del cristianesimo, reintroducendo così la metafisica greca nella storicità cristiana e coprendo quindi ancora una volta questa seconda con la prima, sta proprio a testimoniare per Heidegger quanto inadeguata sia, rispetto alla scoperta del cristianesimo primitivo, il rimando neo-scolastico alla metafisica aristotelica come lessico concettuale della dogmatica. In senso esattamente inverso, invece, si dovrà far leva sulla storicità protocristiana per riportare a se stesso Aristotele, reinterpretando la sua *Fisica* come una cinetica storico-fenomenologica della vita (sebbene poi si possa notare che, paradossalmente, e certo con una direzione interpretativa del tutto differente, proprio quest'interpretazione heideggeriana del primo cristianesimo in chiave aristotelica costituisca l'altra faccia, e indirettamente la conferma della metafisicizzazione della teologia cristiana).

Un programma, quest'ultimo, abbozzato da Heidegger, oltre che nel già citato programma di lavoro inviato a Natorp, anche nel corso friburghese del 1921/22 intitolato *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, col sottotitolo di *Introduzione alla ricerca fenomenologica*, e contenente significativamente una descrizione delle categorie fondamentali della vita fattuale. Il «carattere d'essere» proprio dell'esserci umano coincide con l'auto-interpretazione di se stesso (che è pura «problematicità» ed «inquietudine» esistenziale). Esso è descrivibile come «motilità fondamentale della vita fattuale», e consiste in quel costitutivo «esser-pesante o esser-difficile» (*Schwer- und Schwierigsein*)<sup>44</sup>, per cui l'esserci cade permanentemente nel suo «mondo». L'esserci si costituisce proprio in questo movimento endogeno e auto-teleologico del cadere: «...la motilità della vita fattuale ha il carattere di una peculiare auto-sussistenza (*Eigenständigkeit*), un'auto-motilità (*Eigenbewegtheit*) che trova la sua autenticità (*eigene ist*) proprio nel fatto che la vita *vive fuoriuscendo da se stessa*». E questo vuol dire che «a produrre il movimento non è in senso proprio (!) la vita fat-

<sup>43</sup> Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), pp. 205 e 61-62.

<sup>44</sup> «Natorp-Bericht», p. 238; tr. it., p. 498.

tuale, in quanto vivente nel mondo, bensì il mondo, come ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive»<sup>45</sup>.

Questo movimento di fuoriuscita da sé originato dal mondo in cui si va a cadere, potrebbe forse richiamare alla memoria il senso ebraico-cristiano del peccato d'origine, ma come naturalizzato o fisicizzato (nel senso proprio della *physis* aristotelica: ente che ha in se stesso il principio del movimento) in una pura e auto-sospesa cinetica della vita. Sospensione che si risolve in una specie di oscillazione: caduta e ripresa (della caduta in se stessa), o per usare i termini specifici di Heidegger, «rovinio» (*Ruinanz*) e «contromovimento» (*Gegenbewegung*)<sup>46</sup>, lì dove il passaggio dall'uno all'altro non richiede altro fattore che l'autogena inversione del cadere. Infatti, «il verso-dove della caduta non è qualcosa di estraneo ad essa, ma ha essa stessa il carattere della vita fattuale, e precisamente "il niente della vita fattuale"». E «il niente della vita fattuale è il *non-avvento* (*Nichtvorkommen*) nell'esserci rovinante di se stessa (fatticità)»<sup>47</sup>.

Cercando Dio, la vita è giunta a cercare se stessa, e anzi ha identificato se stessa con questa ricerca; ma nel momento in cui essa si trova, «cade» in se stessa, e si possiede nella misura della sua stessa (im)possibilità a realizzarsi e ad attuarsi come un dato, come un avvenimento: infatti, è solo come «niente» che l'esserci può vivere il proprio «io» – o meglio il proprio «sé» –, in ciò che gli è proprio rispetto a tutti gli altri enti; ed è solo questo non-avvento di sé che, secondo Heidegger, permette all'uomo di vivere il suo tempo e la sua storia.

E così anche l'attesa di Dio da parte dell'uomo – più storicamente: l'attesa della venuta del Signore da parte delle prime comunità cristiane – non potrà mai realizzarsi in un evento storico, proprio perché la sua stessa origine non è più l'evento storicamente, anzi crono-

<sup>45</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen*, GA 61, a cura di W. Bröcker e K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M. 1985, p. 130; tr. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, p. 160.

<sup>46</sup> Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen*, pp. 131ss.; tr. it., pp. 161ss.; «Natorp-Bericht», p. 245; tr. it., p. 505.

<sup>47</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen*, pp. 145 e 148; tr. it., pp. 174 e 177.

logicamente determinato di Cristo, ma il niente stesso della fatticità. Una volta determinato come presenza oggettiva, Cristo cadrebbe in balia di un destino metafisico – esattamente ciò che Heidegger, sin dai primi anni friburghesi, ma poi sempre più nettamente negli anni Trenta e Quaranta, pensa che sia avvenuto con il cristianesimo, il quale dunque ai suoi occhi non solo non darebbe risposta al problema di Dio, ma addirittura lo ritradurrebbe nei termini dell'onto-teologia.

Questo spiega perché, come si è accennato all'inizio, per il giovane Heidegger la filosofia – quale autonomo movimento ermeneutico della vita – dev'essere «atea», proprio in quanto ontologica (mentre in seguito egli dirà che la metafisica è ontologica solo in quanto è già sempre anche teologica): «La filosofia, nella sua problematicità radicale basantesi su se stessa, dev'essere *a-tea* per principio. Proprio in virtù della sua tendenza fondamentale, essa non deve avere l'ardire di possedere o di determinare Dio. Quanto più essa è radicale, tanto più decisamente si presenta come un *via-da-Lui*, e quindi, proprio nel compimento radicale di questo "via", come un suo proprio, difficile essere "presso" di Lui»<sup>48</sup>.

A noi sembra che proprio in questo contesto risieda uno dei punti decisivi per tutto lo svolgimento dell'interrogazione heideggeriana. Una traccia enigmatica resta in sospeso qui: cercando Dio (la problematicità assoluta scoperta da Agostino), la vita giunge a possedere se stessa; ma al tempo stesso il compimento più radicale di sé coincide con il distacco da Dio, e questo allontanamento si presenta a sua volta come una, o forse l'unica possibile esperienza di Dio. Il *via-da-Dio* non esprime dunque un'opzione ideologica militante, ma lo stesso percorso ermeneutico che porta a comprendere la possibilità fondamentale e ultima dell'esistenza, e cioè quell'insuperabile «impossibilità» di ogni altra possibilità, che in definitiva coincide con il niente<sup>49</sup>. Ma già qui il niente non è pensabile più solo come una mera assenza, o come l'esperienza di una mancanza, tanto meno poi co-

<sup>48</sup> Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen*, p. 197; tr. it., p. 224.

<sup>49</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 53, p. 348; tr. it., p. 393, e *passim*. Per la considerazione originaria del «Nichts» si veda Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), in *Wegmarken*, pp. 118-119; tr. it. di Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, pp. 73-74.

me il segno o il rimando a ciò che manca. Qui il niente ha a che fare con l'essere originario dell'esserci, e già con l'accadere – quello che successivamente Heidegger chiamerà il darsi – dell'essere stesso.

Sta qui il motivo per cui – così ci sembra – la questione di Dio coincide per Heidegger con il problema del nichilismo: ben prima dell'assunzione della sentenza nietzscheana sulla «morte» di Dio, è la stessa interpretazione heideggeriana dell'esperienza di Dio – e del Dio cristiano – come vita, o meglio come l'auto-interpretazione della «vita», la nascosta origine della sua concezione del nichilismo. Per paradossale che possa sembrare, è questo in fondo il lascito agostiniano nel pensiero di Heidegger.

E tuttavia in questa sospensione della questione di Dio – una sospensione che passerà dall'ateismo metodologico alla più neutra «indecidibilità» degli anni successivi – resta, quale segno enigmatico dell'aporia, il problema della grazia e del suo rapporto alla fatticità. E vi resta proprio come una labile traccia del *confiteri* agostiniano. Come Heidegger affermava già nel corso del 1920/21, «Il cristiano ha la coscienza che questa fatticità non può essere conseguita con le proprie forze, ma proviene da Dio – fenomeno dell'azione di grazia»<sup>50</sup>. Vivere il se stesso, e cioè il tempo come storia, è possibile solo come accoglienza del dono divino. Tant'è vero che anche «il compimento sopravanza le forze dell'uomo. Esso non è pensabile sulla base di una propria capacità», perché in tal modo l'io rischierebbe di fare di Dio soltanto *seinen Halt*, «il suo appoggio», ciò che – come Heidegger stesso sottolinea – per un cristiano sarebbe impensabile e addirittura blasfemo, proprio perché costituirebbe anche l'«arresto» della sua attesa. Dove dovremo rintracciare allora l'azione della grazia nella vita e *come* vita? Essa andrà pensata – o almeno attesa – al di fuori del «niente»? Oppure questo niente sarà il suo ultimo destino, e quindi il dono stesso della grazia?

La risposta di Heidegger, già abbozzata in *Essere e tempo*, arriverà – definitiva – con la «svolta» degli anni Trenta, e in particolare con il pensiero della storia dell'essere (*Seinsgeschichtliches Denken*) e dell'evento di appropriazione (*Ereignis*), quale viene abbozzato in

<sup>50</sup> Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie*, p. 121.

quella seconda, grande opera heideggeriana che sono i *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*<sup>51</sup>. Qui ritroveremo, radicalizzata nelle sue conseguenze estreme, l'opzione del giovane Heidegger riguardo all'auto-interpretazione dell'essere della vita storico-fattuale come impossibilità – fino al riconoscimento del niente *nell'essere* stesso.

Dal Dio cristiano bisogna prendere congedo<sup>52</sup> nella misura in cui è proprio l'esistere che prende congedo da se stesso, giacché la verità nascosta e inviolabile dell'essere si ritrae da qualsivoglia rivelazione, e si manifesta piuttosto come «abbandono». È proprio l'abbandono dell'essere (nel senso soggettivo del genitivo, e quindi come abbandono da parte dell'essere: *Seinsverlassenheit*), infatti, che costituisce la radice nascosta di ogni nostra «dimenticanza dell'essere» (*Seinsvergessenheit*): anzi, paradossalmente la domanda dell'essere, la ricerca del significato compiuto della vita, e l'inquietudine che – come Agostino aveva mostrato – accompagna sempre il grido della *confessio*, deve risolversi nel riconoscimento di quell'abbandono, pena (così pensa Heidegger) la perdita della domanda stessa. È come se quest'ultima fosse provocata e mantenuta nella sua radicalità (= irrisolvibilità), non nonostante, ma paradossalmente *grazie* ad una mancanza – che non è semplicemente «assenza» (dato che quest'ultima rinvia pur sempre a ciò di cui si manca), ma al puro rifiutarsi. Di modo che, ciò che il pensiero (come *An-denken*) è chiamato a «rammemorare» non può più essere qualcosa o qualcuno che sia stato dimenticato, ma questa stessa dimenticanza in quanto tale. La memoria, qui per Heidegger, è salvata e compiuta solo *come* oblio<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989.

<sup>52</sup> Questo congedo dal Dio cristiano costituisce per Heidegger un nuovo inizio del «divino» – quello che egli chiama l'«ultimo Dio», la cui essenza sta nel «passare», senza essere mai venuto e senza mai dover andar via, giacché esso sta a significare non la pienezza (accaduta o attesa che sia), bensì la mancanza dell'essere, e quindi allude alla insuperabile finitezza dell'essere stesso, che appella l'uomo a corrispondere a questa mancanza: cf. *Beiträge zur Philosophie*, pp. 403ss. Sulla questione rinviamo a C. Esposito, *L'essere (di) Dio nei "Beiträge zur Philosophie" di Martin Heidegger, in Heidegger e la teologia*, a cura di H. Ott e G. Penzo, Morcelliana, Brescia 1995, pp. 407-428.

<sup>53</sup> Per valutare in che modo il tema (agostiniano) della «memoria» rimanga nel pensiero heideggeriano, risolvendosi però in tutt'altra direzione, e cioè appunto co-

## 5. IL TEMPO DELL'ESSERCI – IL TEMPO COME ESSERCI

Nel suo corso universitario del 1920/21 sulla fenomenologia della religione, Heidegger aveva affermato che: «1) La religiosità protocristiana consiste (*ist*) nell'esperienza fattuale della vita [...] essa è propriamente quest'esperienza stessa.

2) L'esperienza fattuale della vita è storica [...] l'esperienza cristiana vive il tempo stesso ("vivere" inteso come verbo transitivo)»<sup>54</sup>.

Come si è detto, la vita religiosa, e più precisamente quella dei primi cristiani, indica la modalità più radicale di compiere l'esistenza senza mai realizzarla oggettivamente, e proprio *e solo* per questo essa costituirebbe il paradigma storico dell'esperienza stessa. Nessun contenuto e nessun rapporto (*Gebaltssinn* e *Bezugssinn*) determinano al fondo il senso del vivere, ma solo la sua autogena ed endogena motilità, e cioè il suo essere-tempo, inteso come il nudo senso di compimento (*Vollzugssinn*) della vita.

Prima ancora di Agostino – ma essenziale per comprendere l'affronto agostiniano del tempo – qui l'«esperienza religiosa» è rappresentata, anzi sarebbe meglio dire «è» la vita di Paolo. È dalle due Lettere scritte da Paolo ai Tessalonicesi che Heidegger ricava i reperti fenomenologici fondamentali per intendere l'esperienza protocristiana del tempo. «Noi *ben sappiamo*, fratelli amati da Dio, che siete stati eletti da lui – scrive Paolo in *1 Ts* 1, 4-7 – e voi *siete diventati* imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo anche in mezzo a grande tribolazione, *così da diventare* modello a tutti i credenti che sono nella Macedonia e nell'Acacia». E

me custodia della dimenticanza, si può vedere Heidegger, *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen 1954, pp. 96-97, 103-105; tr. it. di U.M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano 1978-1979, vol. II, pp. 35-36, 44-47. Sul «pensiero rammemorante» (*Andenken*) si può leggere anche Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, p. 107; tr. it. di G. Gurisatti e F. Volpi, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 108, e *passim*.

<sup>54</sup> Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie*, p. 82.

Su questo si veda C. Esposito, *Heidegger e l'esperienza protocristiana del tempo*, in *Verum et certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, a cura di C. Esposito, P. Ponzio, P. Porro, V. Castellano, Levante, Bari 1998, pp. 193-207.

Heidegger commenta che questo «esser-diventati» (*Gewordensein*) non è un momento qualsivoglia, foss'anche particolare, del passato, ma è «permanentemente co-esperito» nella situazione della vita cristiana, tanto che Paolo può annunciare ai fratelli che «il vostro esser-diventati è il vostro essere nel momento presente»<sup>55</sup>, ed in questo consiste la loro insuperabile fatticità. Solo nella debolezza, infatti, si può accogliere la gioia donata dallo Spirito Santo: ma questo dono da parte sua non annulla, bensì radicalizza la debolezza e la fragilità («la spina nella carne»: 2 Cor 12, 7). Tanto che la stessa «parusia», l'attesa della seconda venuta di Cristo, «è un'assoluta tribolazione, che appartiene alla vita del cristiano»<sup>56</sup>.

Ma a questo proposito Heidegger legge soprattutto 1 Ts 5, 2-3: Paolo, dopo aver rassicurato i fratelli circa la resurrezione di coloro che sono già morti – come primo evento della seconda venuta del Signore, il quale poi rapirà in cielo anche tutti i viventi superstiti – passa alla considerazione «dei tempi e dei momenti» (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν) in cui ciò avverrà, e ricorda ai fratelli di Salonicco: «voi stessi infatti ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore. E quando si dirà: “pace e sicurezza”, allora d'improvviso li sorprenderà la rovina, come le doglie una donna incinta, e nessuno scamperà». Nella prima modalità di rapportarsi alla vita («pace e sicurezza»), la vita non è più mia, ma viene semplicemente oggettivata; e il tempo non viene più vissuto, ma solo contato. Nella seconda modalità, invece, l'attesa della parusia coincide con l'esperienza inoggettivabile della speranza, e quindi del vivere già il tempo e la storia del «giorno del Signore». Scrive Heidegger: «la questione del “quando” si riconduce al mio comportamento (*Verhalten*). In che modo la παρουσία stia nella mia vita, dipende dal compimento della vita stessa [...]. Si tratta di un tempo senza un ordine proprio, dei punti fissi ecc. Partendo da un qualsiasi concetto oggettivo del tempo è impossibile cogliere questa temporalità»<sup>57</sup>.

In tal senso, per i primi cristiani la (seconda) venuta di Cristo si identificherebbe totalmente con la sua stessa attesa, giacché è que-

<sup>55</sup> Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie*, p. 94.

<sup>56</sup> Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie*, p. 97.

<sup>57</sup> Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie*, p. 104.

st'attesa che sola può compiere la vita, non qualcuno che verrebbe a risponderle. La temporalità non è misurazione, ma insicurezza; la parusia non è un evento che compia l'attesa, ma è permanente e insuperabile imprevedibilità; il *kairos* non è il tempo opportuno di Cristo, ma è semplicemente fatticità (e *solo* in questo senso «storicità»). Qui si radica la coappartenenza originaria, ma potremmo anche dire la sostanziale identificazione tra la problematicità esistenziale e la questione del tempo, così come Heidegger delinea sinteticamente nel corso del 1923 parlando dei caratteri d'essere dell'esserci come esser-possibile: «preoccupazione, inquietudine, angoscia, *temporalità*»<sup>58</sup>.

Ora, questo «vivere» il tempo da parte dell'esperienza cristiana – *kairos*, *parusia* – lascia ancora una sua traccia nella trattazione del tempo condotta da Agostino nell'undicesimo libro delle *Confessioni*. Qui Agostino intuirebbe, anche se poi non porterebbe sino in fondo, la correlazione fondamentale del tempo e dell'anima – un'intuizione che, come Heidegger non manca di sottolineare, era già stata proposta da Aristotele nel quarto libro della *Fisica*, e che ad Aristotele bisogna far ritornare, passando però proprio attraverso la scoperta protocristiana e agostiniana della temporalità come esperienza storica dell'esistere<sup>59</sup>.

Più precisamente, Agostino permetterebbe di avviare (anche se *solo* avviare) una comprensione del tempo, paradossalmente *non* a partire dall'eternità (cioè, nell'interpretazione che ne dà Heidegger,

<sup>58</sup> «Sorgen, Unruhe, Angst, *Zeitlichkeit*» (Heidegger, *Ontologie [Hermeneutik der Faktizität]*, p. 17; tr. it., p. 26).

<sup>59</sup> Sul rapporto tra la concezione del tempo in Agostino e in Aristotele, e sulla preferenza da accordare alla seconda, peraltro proprio in virtù della prima, si veda Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, corso tenuto a Marburg nel semestre estivo 1927, GA 24, a cura di F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1975, p. 329; tr. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988, p. 223: «Poste a confronto, le ricerche aristoteliche risultano concettualmente più rigorose e robuste, mentre Agostino vede alcune dimensioni del fenomeno temporale in modo più originario». Si noti che l'intuizione agostiniana del nesso tempo-anima è tanto più rilevante, per il fatto che in esso, secondo Heidegger, il tempo è considerato ancora in senso «intramondano», e cioè riferito strutturalmente all'«ora» misurabile. Non è un caso, allora, che Heidegger si richiami ad Agostino (e ad Aristotele) proprio allorché dovrà chiarire la derivazione del «concetto ordinario di tempo» dalla temporalità come senso d'essere dell'esserci (Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 81, p. 564; tr. it., pp. 606-607).

non a partire dalla fede, e quindi dalla teologia), ma a partire dal tempo stesso – vale a dire a partire dall'auto-afezione (o «cura») della vita. È quanto emerge, prima ancora di *Essere e tempo*, in una conferenza tenuta da Heidegger nel luglio 1924 all'Associazione teologica di Marburg, sul tema *Il concetto di tempo*<sup>60</sup>, in cui è proposta una lettura interpretativa di *Conf.* 11, 27, 36.

Il tempo dunque (questo l'avvio di Heidegger, come una necessaria presa di posizione fenomenologica di fronte ad un consenso di teologi) va sganciato dal nesso con l'eternità, in base al quale esso è stato sempre pensato nella nostra tradizione, giacché per poter considerare il tempo in base all'eternità si dovrebbe già sapere di quest'ultima, e cioè si dovrebbe già sapere di Dio. In tal caso, sarebbe la fede a permettere una corretta considerazione del tempo. Sennonché – come sappiamo – agli occhi di Heidegger questa, lungi dall'essere una soluzione, non è che una permanente aporia, giacché «il filosofo non ha fede», o più precisamente «non crede». In quanto tale, chiedendo del tempo, «egli è risoluto a comprendere il tempo a partire dal tempo» stesso<sup>61</sup>, vale a dire in base a ciò da cui anche l'eternità (l'esser-sempre) deriva, e non viceversa.

Ma il fatto che la considerazione proposta da Heidegger non sia «teologica», non vuol dire che debba essere semplicemente e alternativamente «filosofica», giacché essa non mira ad una sistematizzazione categoriale del tempo, valida universalmente. Bisognerà piuttosto – e questo è particolarmente interessante per il nostro problema – partire da una «scienza preliminare» (*Vorwissenschaft*)<sup>62</sup> che cerchi di verificare, o meglio di controllare (una sorta di «servizio di polizia», *Polizeidienst*, dice esplicitamente Heidegger) che cosa la filosofia e la scienza, come «discorso interpretativo dell'esserci», riescano a dire

<sup>60</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, a cura di H. Tietjen, Niemeyer, Tübingen 1989; tr. it. di Volpi, Adelphi, Milano 1998. A quanto viene annunciato nel prospetto generale della *Gesamtausgabe* heideggeriana, il testo di questa conferenza sarà rieditato come appendice del vol. 64, il quale, sotto il titolo complessivo *Der Begriff der Zeit*, dovrebbe riportare anche un saggio sul rapporto tra l'esserci, la temporalità e la storicità, a partire dalle problematiche discusse nel carteggio tra Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg.

<sup>61</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 6; tr. it., p. 24.

<sup>62</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 6; tr. it., p. 25.

coi loro concetti dell'essere e del mondo. In tal senso questa scienza – che altrove Heidegger aveva tematizzato come «fenomenologia» – fornisce una posizione di partenza privilegiata, poiché, rifiutandosi ad ogni presupposto già dato, può fungere essa stessa da presupposto radicale e definitivo, e questo nella misura in cui riporta sistematicamente ogni comprensione – inclusa la comprensione teologica e la stessa fede che in essa entra in scena – nella costituzione auto-interpretante dell'esserci stesso. Ancora una volta, qui, si può notare che quello che in Agostino veniva scoperto perché «dato», in Heidegger viene preventivamente interpretato come il puro darsi di sé (a sé).

Ma che vuol dire allora comprendere il tempo in base al tempo? Qui sembrerebbe riaccendersi la perplessità agostiniana di un sapere già sempre il tempo come la cosa più vicina, proprio senza saperlo nei termini di un'esplicita comprensione della sua essenza. Ciò che è più «familiare» e «quotidiano», diviene «estraneo e misterioso»<sup>63</sup>. L'analisi heideggeriana consisterà allora nel mostrare il passaggio dalla concezione quotidiana del tempo (tempo della «natura» e tempo del «mondo»), all'interpretazione dell'esserci stesso come tempo. Per dirlo in breve: dalla numerazione dell'orologio – determinazione numerica della durata di un movimento, mediante dei punti-ora ogni volta in rapporto al rispettivo prima e poi –, alla temporalità quale auto-afezione della comprensione propria dell'esserci, il suo costitutivo esser-situato e il sentirsi come tale. Qui Heidegger chiama ancora in campo Agostino, non solo per attestare la propria interpretazione del problema del tempo, ma sembrerebbe addirittura per mutuare dal lessico agostiniano la stessa idea di *Befindlichkeit*, proposta come la traduzione tedesca di *affectio*.

Il problema è impostato in questi termini: se è vero che il tempo ordinario parte e si mantiene nell'«ora», misurato come tale, «che cos'è l'ora?»: «sono io l'ora, o io sono solo colui che dice «ora»?». Com'è possibile che da sempre (da prima dell'orologio come stru-

<sup>63</sup> Cf. *Conf.* 11, 14, 17: NBA 1, 380: *Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerit, scio; si quaerenti explicare velim, nescio...*, e il commento di Heidegger in *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pp. 324-325; tr. it., pp. 220-221.

mento di misurazione) l'esserci disponga del tempo? Forse che è il «mio stesso esserci il tempo?»<sup>64</sup>.

A questo punto la parola è data ad Agostino, lì dove egli, «nel libro undicesimo delle sue *Confessioni*, ha spinto il problema fino al punto di domandarsi se lo spirito stesso sia il tempo». Qui tutto si gioca nella parafrasi che Heidegger propone di questo passo dell'opera agostiniana, compiendo una lettura in cui l'ascolto, quasi ad ogni parola, si trasforma in una vera e propria riscrittura.

Quando Agostino scrive: *in te, anime meus, tempora metior* (*Conf.* 11, 27, 36), Heidegger rende con «in te, spirito mio (*mein Geist*), misuro i tempi; è te che misuro, quando misuro il tempo»<sup>65</sup>. L'essere del tempo nell'anima diviene qui l'essere-il-tempo da parte dello spirito dell'uomo. E allorché Agostino esce con il *noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum*, Heidegger legge, forzandolo grammaticalmente<sup>66</sup>, quel *quod est* come la stessa domanda importuna e falsa – «perché mai questo?» – che lo spirito pone, allorquando esso ostacola se stesso, facendosi confondere da tutto ciò che lo può «riguardare» (*angehen*), nel senso di quei contenuti molteplici e vari da cui esso può essere affetto.

Ma quando Agostino sviluppa il punto di questa *affectio*, non più solo come la folla delle impressioni, ma come il loro essere impresse nell'anima umana, e scrive: *affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret*, Heidegger interpreta così: «le cose che passano ti portano nella situazione di un sentirti (*bringen dich in eine Befindlichkeit*) che rimane, mentre esse scompaiono. Io misuro il sentirmi nell'esserci presente, non le cose che passano affinché esso sorga».

Ora, com'è noto, la traccia dell'impressione viene intesa da Agostino quale dimensione temporale dell'anima stessa come *distentio*,

<sup>64</sup> Questa e la prossima citazione: Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 10; tr. it., p. 29.

<sup>65</sup> La parafrasi del passo agostiniano è in Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 11; tr. it., p. 30.

<sup>66</sup> Nella conferenza del 1924 Heidegger riporta la lezione della *Patrologia Latina*: «...*noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere* ecc.

ma in tal senso ci sembra che essa vada considerata nell'intrinseca correlazione della *memoria* con l'*expectatio* e l'*adtentio*, perché solo questo fa sì che il tempo non sia inteso come una pura auto-misurazione di sé, ma come una presenza a sé, quale possibilità di accogliere, ritenere e attendere altro da sé<sup>67</sup>. E qui la memoria non è solamente il caso di *distentio* corrispondente all'impressione delle cose che passano, ma è l'abisso stesso della vita dell'anima, di cui Agostino aveva parlato nel libro decimo delle *Confessioni*<sup>68</sup>.

In Heidegger invece l'*affectio*, sganciata dalla memoria (nel suo senso pieno), viene intesa quale situazione di uno «spirito» che sente se stesso *come* affetto dal mondo – e cioè dal più proprio se stesso come «gettato» –, non da ciò che effettivamente lo «affetta». La situazione in cui si è situati, come un'originaria condizione, coincide qui con il puro sentirsi in essa – e puro anche se riguarda una passività «emotiva» e non una spontaneità speculativa. La *Befindlichkeit*, infatti, esprime qualcosa come un «trovarsi» dell'esserci così come esso è, ed un «sentirsi» così come esso si trova<sup>69</sup>. Perciò, quando Agostino conclude che *ipsam [affectionem] metior, cum tempora metior*, Hei-

<sup>67</sup> Si rilegga per esempio quanto Agostino scrive a proposito del suono, dapprima pensato e poi conseguentemente emesso: *Sed quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est, aut quomodo crescit praeteritum, quod iam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam et expectat et adtentit et meminit, ut id quod expectat per id quod adtentit transeat in id quod meminerit* (*Conf.* 11, 28, 37: NBA 1, 398).

<sup>68</sup> Cf. *Conf.* 10, 8, 14: NBA 1, 310: *Ibi [in aula ingenti memoriae meae] mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. Ibi sunt omnia, quae sive experta a me sive credita memini. Ex eadem copia etiam similitudines rerum vel expertarum vel ex eis, quas expertus sum, creditarum alias atque alias et ipse contexo praeteritis atque ex his etiam futuras actiones et eventa et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor.*

<sup>69</sup> Nell'opera maggiore questo «sentirsi situato» (*Befindlichkeit*) costituisce il fenomeno dell'esser-gettato dell'esserci nel proprio «ci», fattualmente esistente in un mondo che non sta semplicemente fuori di sé, ma esiste proprio come esserci. Questo «sentirsi situato» va inteso nella sua costitutiva co-appartenza alla comprensione (ossia all'esser-progettante) dell'esserci, il quale appunto se quotidianamente sta nel suo «ci» nella modalità del «decadimento», si progetta autenticamente proprio assumendo come sua possibilità più propria lo stesso esser-gettato (rivenendo così dal futuro all'esser-stato): cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 29: «L'esser-ci come sentirsi situato» (pp. 178ss.; tr. it., pp. 225ss.) e par. 68/b: «La temporalità del sentirsi situato» (pp. 449ss.; tr. it., pp. 493ss.).

degger può concludere a sua volta: «Ripeto: è il mio sentir-mi (*mein Mich-befinden*) stesso che misuro, quando misuro il tempo». E non è un caso che in *Essere e tempo*, quando dovrà spiegare l'essenzialità del «sentirsi situato» come carattere ontologico dell'esserci, Heidegger ricorrerà ancora ad Agostino, il quale richiamando che *non intratur in veritatem nisi per charitatem*, avrebbe posto l'enigmatica questione di una connessione intrinseca fra atti «rappresentativi» e atti «di interesse» – che, appunto, solo nella *Befindlichkeit* troverebbe il suo originario, anche se nascosto fondamento<sup>70</sup>.

Per comprendere il tempo bisogna dunque descrivere il modo in cui l'esserci «si sente» – e non in senso generale, ma nel suo «esseredi-volta-in-volta in quanto mio» (*in der Jeweiligkeit als meiniges*)<sup>71</sup>. Con ciò si scoprirà che non sono solo gli atti della coscienza ad essere temporali – secondo un'interpretazione che, potremmo dire, va da Agostino a Husserl<sup>72</sup> –, ma è l'essere stesso dell'esserci che è fondamentalmente temporale. L'interpretazione va qui portata alle estreme conseguenze: come temporalità, l'essere dell'esserci è la sua stessa possibilità, il suo puro «come», che raggiunge se stesso (cioè si autointerpreta) nella maniera più propria, solo allorché la possibilità dimetta ogni suo contenuto (il «come» della quotidianità) e stia di fronte alla morte come quell'impossibilità che è la più autentica possibilità. Giacché è nell'esser già-stato e nel non esser-più (*Vorbei*) che l'esserci si compie. L'anticipante precorrimiento (*Vorlauf*) della morte non permette più di identificare l'esserci come un «qualcosa», ma «lo rimette completamente a se stesso» (*läßt es sich ganz allein auf sich selbst stellen*)<sup>73</sup>.

<sup>70</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, par. 29, p. 185; tr. it., p. 232. Il riferimento qui è a C. Faust, 32, 18.

<sup>71</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 11; tr. it., p. 30.

<sup>72</sup> Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), a cura di R. Boehm, «Husserliana», vol. X, Nijhoff, The Hague 1996; tr. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, F. Angeli, Milano 1981, con l'iniziale richiamo ad Agostino, come colui che per primo si è «affaticato fin quasi alla disperazione» con quell'«antichissima croce della psicologia descrittiva e della teoria della conoscenza» che è «l'analisi della coscienza del tempo» (p. 3; tr. it., p. 43). Ricordiamo che la prima ed. di queste lezioni husserliane fu curata, nel 1928, proprio da Heidegger.

<sup>73</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 18; tr. it., p. 39.

Se dunque il tempo non è nell'anima – nello «spirito» –, né lo spirito è nel tempo, bensì l'esserci è il tempo stesso; e se questo essere-il-tempo è la sua più propria possibilità, il suo «come» autentico, quale precorrimiento del suo non esserci più; allora l'esserci temporalmente più proprio, più autentico, è il *futuro*. Quotidianamente l'esserci incontra le cose e se stesso nell'ora che ognora passa, e con ciò esso sfugge il *come* del tempo (ciò che ad ogni «ora» non è più, è passato), e si lega piuttosto ai *contenuti* del tempo. Il futuro, invece, non può esser legato ad alcun contenuto: esso non è misurabile, al modo stesso in cui non è onticamente determinabile il «niente». Il futuro autentico è quel non-più, quell'esser-passato che «non può mai farsi presente». E qui, circolarmente, appunto, l'esserci si «distende» *staticamente* in se stesso: «nell'essere futuro l'esserci è il suo passato e ad esso ritorna nel come»<sup>74</sup>. O come Heidegger dirà in una conferenza tenuta nell'ottobre del 1930 presso il monastero benedettino di St. Martin a Beuron, e ancora inedita, il tempo come *distentio* è proprio «l'essenza dell'esistenza dell'uomo»<sup>75</sup>.

Il tempo e la storia vengono così a identificarsi con lo stesso movimento dell'esserci che si trova situato in se stesso, cioè nella sua più propria possibilità – quella di non essere più –, e che sente così se stesso come ciò che gli è assegnato in sorte. In quella che potremmo chiamare l'intrinseca necessità dell'esistere (prima avevamo parlato del suo «peso»), dovuta proprio al fatto che il senso dell'essere è «niente», sta la nascosta origine e insieme l'ultimo destino del tempo stesso: non c'è altro senso che la mancanza di senso, ma questa mancanza non è mai un'attesa, tanto meno una domanda o un grido verso qualcuno, bensì un compimento – essa è per Heidegger la vera parusia.

Alla luce di questo ri-avvitarsi in circolo della temporalizzazione dell'esserci, Heidegger non può che ritenere incompiuta l'interrogazione di Agostino. Quest'ultimo, lo abbiamo detto, si è spinto sino a domandare «se lo spirito stesso sia il tempo. E qui – conclude Hei-

<sup>74</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, rispettivamente pp. 21 e 25; tr. it., pp. 43 e 47.

<sup>75</sup> Il titolo della conferenza è: *Quid est tempus? Confessiones lib. XI*. La sua pubblicazione è annunciata all'interno del vol. 80 della *Gesamtausgabe*, intitolato appunto *Vorträge* (Conferenze).

degger sin dall'inizio della sua lettura, anzi staremmo per dire come chiave di questa lettura – Agostino ha smesso di domandare»<sup>76</sup>. Egli, cioè, è arrivato a porre il problema del rapporto del tempo allo spirito, ma si è arrestato di fronte al passo più radicale richiesto dalla questione: identificare compiutamente questo spirito stesso, l'anima, con il tempo; ciò che Heidegger tenterà di fare in *Essere e tempo*, «totalizzando» estaticamente l'esserci come un rapporto a se stesso che non ha, non sa e non può *altro* da sé. Tant'è che il senso dell'essere, come tempo, sta proprio in questo rapporto di impossibilità.

La domanda iniziale della conferenza – così conclude Heidegger nel 1924 –, e cioè «che cos'è il tempo?» chiede dunque di trasformarsi in quest'altra domanda: «chi è il tempo?»<sup>77</sup>. Ma ancora una volta: che cosa cerco, o meglio *chi* cerco quando cerco me stesso come tempo? Heidegger sembra aver riconosciuto che il senso e la verità stessa dell'essere non potranno mai offrirsi attraverso un ente – se non, appunto, come niente, che è quanto viene manifestato nell'esserci. Ma allora non si dovrà ipotizzare che anche lui si sia fermato nel suo domandare, nel tentativo (impossibile, appunto) di dire temporalmente come esserci, l'altro dall'esserci, l'essere stesso? Che qui si tratti di una battuta d'arresto è lo stesso Heidegger a ipotizzarlo, allorquando egli svolta – con la *Kebre* – dall'esserci, reinterpretando quest'ultimo come la «svolta», non più di sé verso se stesso, ma verso l'essere e dell'essere stesso, la cui suprema donazione coincide con la ritrazione.

Ma forse anche a noi sarà lecito riformulare – ancora con Agostino – la domanda-guida heideggeriana, «che significa essere?», con quest'altra domanda: «chi è l'essere?». E se proprio l'inquietudine del domandare attestasse la costituzione originaria della «memoria» come segno di un'irriducibile donazione? E se il tempo manifestasse non più l'impossibilità radicale che è la finitezza, ma l'avvento dell'impossibile stesso? Ma allora la domanda non potrebbe più essere una nostra misura, ma l'irrompere imprevisto e finalmente *possibile* dell'infinito.

<sup>76</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 10; tr. it., p. 29.

<sup>77</sup> Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, p. 27; tr. it., p. 50.