





ANDREA LE MOLI

HEIDEGGER: SOGGETTIVITÀ E DIFFERENZA

Questione dell'uomo
e impegno ontologico



MIMESIS
La Scala e l'Album

Volume pubblicato con contributo MURST ex 60% anno 2007 su *Soggettività, ontologia, autocoscienza: radici classiche e prospettive critiche* assegnato al Dipartimento Fieri-Aglaia di Palermo e con contributo PRIN 2009 su *Ontologia, ermeneutica, politica: percorsi storici e strutture teoriche. Comunità, verità e impegno ontologico* (Unità di Palermo).

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
Collana La Scala e l'Album
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

PRESENTAZIONE <i>di Pietro Palumbo</i>	p. 7
PREMESSA	p. 19
I. SOGGETTIVITÀ E VITA: Neokantismo, filosofia cristiana, fenomenologia nei primi corsi friburghesi (1919-1921)	p. 21
II. LA VITA E IL LOGOS: Le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele e Platone (1921/22-1926)	p. 69
III. ONTOLOGIA E STORIA: Il confronto con Dilthey (1919-1925)	p. 109
IV. ONTOLOGIA COME ORIZZONTE TRASCENDENTALE: Gli anni '20 e la questione Heidegger-Husserl	p. 129
V. VERITÀ, FINITEZZA, TRASCENDENZA: La «svolta» e gli anni '30	p. 147
VI. SOGGETTIVITÀ E DIFFERENZA: La questione dell'uomo nella storia dell'essere (1940-49)	p. 177
CONCLUSIONI	p. 215
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	p. 217



PIETRO PALUMBO
PRESENTAZIONE

Potrebbe sembrare paradossale che uno studio approfondito e informato sul pensiero heideggeriano metta esplicitamente a tema la soggettività in relazione con la differenza ontologica, quando l'obiettivo polemico più proprio del pensiero di Heidegger, anche all'interno della sua articolazione interpretativa dell'intera storia della filosofia occidentale, si può dire vada nella direzione di un affrancamento dall'idea di uomo come "soggetto", e pertanto proprio nel verso di un superamento del primato della coscienza rispetto all'essere. Infatti, come Heidegger stesso sostiene, per aprirsi al pensiero dell'essere consapevole della differenza ontologica, si tratta di riuscire a superare quella prospettiva di pensiero (metafisica) per cui l'ente è visto semplicemente come oggetto per il soggetto, il cui rappresentare assume il carattere di un afferrare concettualmente (*Begriffen*), e di un fondare. Per questo ogni metafisica, afferma Heidegger, è umanistica, ovvero pone l'uomo, la soggettività umana, al centro di tutto, quale dominatore; e viceversa, ogni umanismo è con ciò stesso pensiero metafisico, ovvero oblia l'essere, riducendolo all'ente, manipolabile oggetto per la coscienza.

Eppure proprio questo rapporto tra soggettività e differenza ontologica risulta il luogo cruciale per una comprensione non schematica del pensiero dell'essere heideggeriano, il quale infatti sin dai suoi inizi si mostra radicalmente percorso dall'obiettivo e dalla difficoltà di un ripensamento della vita e dell'essere dell'uomo, della sua soggettività, in una prospettiva più autentica e concreta, ma nello stesso tempo di un ripensamento del problema dell'essere che non perda la profondità e l'estensione con cui si è caratterizzato grazie al pensiero classico e medievale. Dunque rimettere a tema prepotentemente il problema dell'essere in una chiave nuova, mettendo in discussione il primato della coscienza affermato dalla modernità, senza però ignorare le istanze esistenziali e teoretiche della soggettività umana; ripensare il senso dell'essere in rapporto necessario con l'essere dell'uomo: questa si può dire sia la sfida del pensiero heideggeriano, il quale percorre un cammino difficile e travagliato, non esente da cambiamenti significativi che lo portano fino ad esiti inediti, complessi e drammatici, come

quelli che non gli fanno più riconoscere i propri sforzi speculativi quali sforzi e complimenti soggettivi (di Heidegger quale pensatore), ma come istituiti, posti in essere dall'essere stesso! Ora, gli studi di Andrea Le Moli vanno appunto al cuore di questi percorsi e di queste svolte, illuminando con molta cura le questioni e i passaggi che di volta in volta Heidegger si trova ad affrontare per mantenere ferme le due direzioni della questione, e chiarendo con dovizia di informazione la collocazione storico filosofica di tali sentieri e dei loro sbocchi.

Sin dal primo corso di insegnamento che Heidegger tiene a Friburgo nel 1919 egli esordisce intendendo la filosofia come 'scienza originaria', cioè come quel piano ideale di fondazione ultima che sfocia a suo parere in quella che definisce come una 'intuizione ermeneutica', la quale però 'spezzi il primato del teoretico', risultando costitutivamente capace di appropriarsi (e qui già compare una prima volta il concetto di *Er-eignis*) di tutte quelle tensioni e connessioni di significato proprie di una soggettività concreta, immersa nell'esperienza vitale, che dunque costituirebbe un piano di fondazione più originario della sola dimensione teoretica, pensata tradizionalmente come la più fondamentale e specifica dell'uomo. Il primo capitolo del libro di Le Moli mostra con attenzione come il pensiero heideggeriano in questa prima fase, pur mantenendosi all'interno delle influenze del pensiero di Dilthey, e del Neokantismo della filosofia dei valori, ne costituisca già un superamento verso una concezione della soggettività di tipo fenomenologico, la quale nella sua capacità di trascendenza pure non riduca né l'oggetto né il soggetto stesso nei termini teoretico-oggettuali della soggettività trascendentale di tipo kantiano. E già nei corsi immediatamente successivi, di taglio programmaticamente fenomenologico, emerge in modo originale una interpretazione dell'essere dell'Io nei termini di un 'avere me stesso' (*Michselbsthaben*), ed il conseguimento di questo senso dell'essere in termini di avere costituisce la guida delle analisi degli anni successivi, mentre nel contempo prende rilievo la dimensione della storicità quale caratteristica più propria della vita. In questa direzione Heidegger approfondisce la sua originaria convinzione circa la necessità di una messa in luce dei nessi motivazionali del teoretico con la sua base concreta e vitale. E, superando le tendenze oggettivistiche alle quali finivano pur sempre per cedere sia Dilthey che Natorp, la vita appare ad Heidegger dominata da uno stato di inquietudine e di angosciata preoccupazione (*Bekuemmerung*) per uno 'scivolar via dall'origine', stato che però appunto non va risolto attraverso una fuga in formazioni oggettive guidate dal rigore scientifico, ma piuttosto va affrontato attraverso un comportamento filosofico che eleva il soggetto ma mantenendolo nella sua insicurezza originaria. Ed è a questo

punto il cristianesimo che offre ad Heidegger il modello paradigmatico per un costituirsi del mondo del sé in modo autentico.

Si apre in questo modo la prospettiva che rimane come guida della ricerca heideggeriana circa fino al 1923, riguardo al modo di configurazione dell'esperienza vitale quale *faktische Lebenserfahrung*. La fatticità della vita consiste secondo Heidegger in una esperienza che la vita fa di sé come insieme di tendenze contrastanti, decadenti e riapproprianti, movimenti inautentici verso forme oggettivanti e movimenti che riportano la vita in modo autentico a se stessa. Ora l'esperienza della vita cristiana delle origini qui costituisce una essenziale indicazione per una forma autentica del movimento di riappropriazione della vita, per quella dimensione genuinamente storica che l'attesa della *parousia* le conferisce, generando un senso del tempo tutto orientato sul futuro. Infatti la forma di vita cristiana presenta un ordine del tempo basato su ciò che ancora non c'è, sul *non-ancora*, un ordine anti-assicurante ma corrispondente alla conservazione più alta della vita, ovvero che custodisce insieme l'inquietudine e la sua *cura*.

Attraverso le riflessioni sulla vita cristiana delle origini e sul pensiero di Agostino Heidegger ha raggiunto fino a qui una concezione della vita storicamente caratterizzata, e segnata da tensioni interne che devono trovare una guida in un particolare orientamento del tempo. Ma, come dice bene Le Moli, si tratta ora di vedere se questo livello di fondazione raggiunto sia davvero l'ultimo nell'ordine della ricerca 'originaria', o "se l'esperienza religiosa cristiana non attinga essa stessa ad un orizzonte di fondazione ancor più profondo. Resta da capire cioè se il tipo di connessione individuato tra *tempo, vita e movimento* sia qualcosa che specifichi originariamente l'esperienza cristiana o non sia già piuttosto una traduzione in termini cristiani di un tipo di esperienza più antico e originario".

Acquisita dunque una concezione originale della soggettività e avendo impresso già una particolare curvatura al metodo fenomenologico, le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele e di Platone condotte negli anni 1922-1926 costituiscono per Heidegger il terreno per misurarsi più dappresso con la concezione moderna della soggettività in quanto il ricorso alla filosofia greca, chiarisce Le Moli, gli permette di affrontare la connessione soggettività-vita in un modo appunto non ancora condizionato dal modello moderno, e cioè da una identificazione della vita con l'insieme dei processi interni ad un Io o ad una coscienza. Com'è noto Heidegger in particolare crede di ritrovare in Aristotele spunti fondamentali per una problematizzazione della riflessione sull'essere e sul suo significato per l'io nel contesto della vita fattizia. Infatti nell'analisi dell'opera di Aristotele si può ricavare secondo Heidegger quell'atteggiamento filosofico che è in

grado di mantenere il movimento fondamentale della vita verso ciò che qui denomina 'rovinio', ossia che tende a tradursi in oggettualità devitalizzate, orientandolo positivamente, ovvero in senso 'controrovinante'. In questo modo si configura una traduzione dei termini chiave della filosofia aristotelica nelle forme e nel lessico della fenomenologia della vita elaborati fin qui da Heidegger. In particolare la cura di Heidegger sta nel riportare al livello della vita e dell'esperienza soggettiva i concetti espressi da Aristotele in una prospettiva di tipo teoreticistico, per cui anche la dimensione suprema della *theoria* viene interpretata come un modo in cui la vita si rapporta a se stessa in vista della soddisfazione di certi scopi e bisogni. In questo contesto particolarmente significativi sono i rilievi di Heidegger circa la non appartenenza del concetto di Dio e del suo ruolo in Aristotele all'ambito dell'esperienza religiosa, e la sua collocazione in riferimento all'indagine fisica. Altrettanto vale per quelli circa la non originarietà del conoscere con la conseguente riduzione del senso primario dell'essere ad oggetto presente, e la riconduzione del senso dell'essere ai termini della vita, e dunque l'essere come *movimento*. Diventa così essenziale in questa fase l'interrogazione *ontologica* sull'esserci umano riguardo al suo peculiare carattere d'essere, sempre in riferimento ai movimenti propri della vita umana da una parte verso forme di decadimento e dall'altra verso forme di riappropriazione di sé. E il contromovimento di riappropriazione della vita viene, all'interno del *Natorp-Bericht*, nota Le Moli, designato, in una delle prime volte in cui Heidegger ricorre a questo termine, come *Existenz*, mettendo così in chiaro che è rivolgendosi alla fatticità della vita nelle sue possibilità più proprie che si apre l'occasione di una più autentica problematizzazione dell'essere della vita. Grazie ad una ermeneutica decostruttiva a partire da Aristotele Heidegger pensa pertanto di rinnovare la comprensione del senso e del destino dell'ontologia e della logica occidentale, dipanandone le interpretazioni tramandate, in vista della possibilità di una appropriazione filosofica più autentica della vita e dell'essere dell'uomo.

Acquisita quella che ritiene essere una *antropologia fenomenologica radicale* Heidegger procede nel legare unitariamente il pensiero aristotelico con quello di Platone, pervenendo alla convinzione circa l'esistenza di "un dispositivo generativo in grado di articolare in prospettiva unitaria l'intera storia dell'ontologia occidentale dai Greci a Nietzsche". La caratterizzazione greca della vita riposta essenzialmente nella sua natura mobile e diveniente, la riflessione sulla *physis* come fenomeno fondamentale all'interno del quale e in riferimento al quale l'uomo è chiamato a prendere posizione e ad agire, forniscono ad Heidegger i mezzi per poter interpretare le modalità principali di atteggiamento dell'uomo. In questa direzione

egli ritrova una radice *pratica* di tutte le fondamentali articolazioni delle modalità di esperienza dell'uomo, riportando a motivazioni vitalistiche e operative anche gli atteggiamenti più alti come la *sophia* o il *thaumazein*, confermando in questo modo di mantenere e portare a compimento il programma iniziale del "battere il primato del teoretico". A questo punto l'attenzione di Heidegger si concentra sull'interpretazione del *logos*, del discorso e dell'atteggiamento conoscitivo, in riferimento al comportamento linguistico dell'uomo che ha luogo entro una dimensione di condivisione relazionale di significati e di situazioni di scambio intersoggettivo. Qui il filosofo mette in luce come il comportamento discorsivo dell'uomo implichi che ciò a cui ci si riferisce deve essere in qualche modo accessibile perché lo si possa chiamare in causa. Questo lo conduce a mettere in chiaro fenomenologicamente il carattere del *logos* come consistente nel portare a mostrarsi di qualcosa, a partire da sé stessa, illuminando per questa via la dimensione complessa di una datità originaria di concrezione di significati che non è riducibile alla sola coscienza. In questa prospettiva allora la questione della verità si apre nella direzione di un riconoscimento che l'essere vero non può più esser pensato come una semplice modalità del discorso, un valore delle proposizioni, ma va pensato come un esser scoperto dopo un essere stato velato, e dunque il *logos* come uno svelare o un velare, essere scoprente o coprente, la possibilità stessa dell'enunciazione e della predicazione risiedendo in una struttura dell'essere come *a-lètheia*, svelantesi e velantesi. Qui Le Moli è pronto a segnalare come "nella definizione di questa struttura che sostiene la possibilità della predicazione inscrivendola nella predatità di un sistema di connessioni articolato come totalità (il mondo) [...] Heidegger rinviene un'originaria matrice platonica delle strutture inizialmente ricavate da Aristotele". Con l'approfondimento di Platone, ma a partire da Aristotele, Heidegger giunge ad una complessificazione del problema dell'essere e del problema del rapportarsi dell'uomo all'essere, e ne ricava che - con le sue stesse parole - "l'essere non è qualcosa di semplice e diventa accessibile anzitutto nel *logos*". Si dirige così nella direzione di un'interpretazione del *logos* come *aletheuein*, come capace di svelare l'ente e trattenerlo in custodia nello svelato.

Quanto alla dimensione della storia, tema che certamente risulta sempre centrale nella riflessione heideggeriana sin dall'inizio segnata dall'influenza di Dilthey, già all'inizio degli anni Venti Heidegger matura una concezione della storicità come riferimento necessario al 'mondo del Sé', alla soggettività, riguardata però come quell'esperienza dell'esserci che appunto riporta a sé, attraverso connessioni significative, gli accadimenti, li fa propri (*Ereignis*), e pertanto 'ha' storia. Anche qui, ben oltre la lezione

di Dilthey, l'atteggiamento scientifico obiettivante deve cedere il posto ad un approccio ermeneutico "in cui ciò che viene indagato non è più la storia come complesso di eventi e situazioni esterni all'esserci, bensì la storicità come capacità stessa dell'esserci di diventare oggetto a se stesso". Invece il Dilthey della teoria delle visioni del mondo avrebbe ancora soggiaciuto alla tendenza oggettivizzante di una ricerca di assicurazione teoretico-conoscitiva della vita in forme stabili, dando così luogo al tentativo di dare una sorta di 'fermo' al moto originario del vivere. Ma soprattutto in Dilthey viene a mancare la domanda fondamentale sul senso dell'essere dell'esserci umano, e dunque secondo Heidegger non si può pervenire ad una risposta sufficientemente adeguata circa il problema dell'essere storico. Se la storicità diventa il tratto costitutivo dell'esistenza, allora ciò apre alla interpretazione sul piano ontologico della temporalità quale fondamento della stessa storicità e quale autentico orizzonte di comprensione proprio dell'esserci. L'affermazione della temporalità originaria dell'esserci come fondamento della vita storica mostra come la riflessione sul tempo abbia un legame profondo con la questione fondamentale del pensiero: il problema del senso dell'essere.

È appunto sul terreno di una problematica ontologica originalmente maturata che avviene il confronto critico con la fenomenologia di Husserl, a cui Le Moli dedica il quarto limpido capitolo. A partire da un puntuale chiarimento della posizione speculativa di Husserl, la quale implicava una concezione della coscienza trascendentale come regione 'assoluta', ossia come orizzonte cui ogni posizione d'essere è pur sempre relativa, e pertanto concepiva la soggettività trascendentale come "la sede originaria di qualsiasi conferimento di senso e di qualsiasi verifica dell'essere", emerge con estrema chiarezza la distanza della posizione di Heidegger e i motivi della curvatura da lui impressa alla fenomenologia. Rispetto alla visione per cui la coscienza pura sarebbe lo spazio di 'costituzione' dell'oggettività e dunque del senso d'essere, Heidegger rileva che l'oggettualità si costituisce al di là dei singoli momenti percettivi: la cosa in se stessa, che si presenta come una *sostanza*, si costituisce piuttosto nel rinvio ad una eccedenza di senso rispetto a ciò che viene percepito. Ora questa *totalità*, questa continuità di senso che precede e accompagna ogni singola datità percepita, non può essere imputata all'attività della coscienza, ma deve essere considerata come a priori e riferita ad un orizzonte di manifestatività più comprensivo, all'interno del quale gli stessi concetti di 'essere' 'cosa' 'oggetto' prendono senso. La possibilità che un senso oggettuale si manifesti risiede nel fondamento di una totalità significativa di rimandi e di connessioni che si è configurata storicamente in relazione a pratiche

concrete in cui vive il soggetto conoscente e operante. La comprensione d'essere (*Seinsverstaendnis*) in definitiva si dà in un oltrepassamento delle datità sensibili dell'ente in direzione di una interpretazione ed espressione di un significato che si realizza all'interno di un *essere-in-un-mondo*. Chiarisce bene Le Moli: "Questa struttura generale di senso che permette di andare oltre la datità empirica di un oggetto e interpretare un dato numero di sue proprietà materiali secondo un significato non si esprime dunque primariamente nell'oggettivazione e pertanto non può essere espressione della funzionalità della coscienza. Essa si fonda su un originario contesto situazionale che il soggetto non domina e che lo determina invece ad essere in quanto soggetto: il mondo". Il mondo dunque, quale apertura di senso storicamente determinata diventa la condizione di possibilità secondo cui qualcosa sia ed abbia un significato. Ora, dal momento che il significato di 'essere' non può ridursi a quello di oggettualità, con questo risulta chiaro il ridimensionamento della funzione costituente della coscienza, come la pensava Husserl. Questo però, sottolinea Le Moli, non rimuove dall'orizzonte di riflessione heideggeriana la problematica del modo d'essere del soggetto, bensì la porta ad una riformulazione più radicale. Infatti la struttura del trascendere implicita nella concezione dell'essere-in-un-mondo attiva il problema di quale sia il modo di essere dell'ente nel quale il mondo si costituisce; in altre parole questo rende chiara per Heidegger la necessità di un' *ontologia fondamentale* dell'esserci, quello cioè che costituisce il problema fondamentale di *Essere e tempo*. Il tipo di essere dell'esserci umano è differente da tutti gli altri esseri, perché appunto racchiude in sé la possibilità della *costituzione trascendentale*. Ma a questo punto, il senso di *trascendentale* è cambiato, e non significa più kantianamente ed husserliamente la riconduzione di ogni datità significativa al suo fondamento soggettivo, ma si riferisce alla possibilità dell'esserci di uscire radicalmente dall'ambito dell'ente, e portandosi oltre, trascendendo l'ente, raggiungere l'essere. Appartenendo così alla costituzione ontologica dell'esserci la trascendenza, afferma Heidegger, è possibile pensare la scienza dell'essere, in quanto scienza critica, quale *scienza trascendentale*! Ma nota lucidamente Le Moli: "la radicazione heideggeriana dell'oggettività sul fondamento trascendentale dell'essere-nel-mondo non nasce per destituire interamente di senso la problematica della soggettività costituente quanto per riconsiderare la nozione di soggetto nel senso dell'autocertezza consapevole e mettere di conseguenza in crisi la possibilità di interpretare l'io come un campo di oggettualità. Ciò appare evidente proprio in virtù del fatto che la critica di Heidegger alla soggettività costituente husserliana non è una critica *stricto sensu* all'idea di una soggettività personale o esistenziale

quale condizione trascendentale del conferimento di senso, bensì una critica alle pretese della soggettività di costituirsi come una oggettività riflessa, ossia come una regione ontologica autonoma dotata di proprietà specifiche e isolabile rispetto alle altre regioni”. La critica heideggeriana dunque si porta chiaramente sull’idea di una indagine fenomenologica come visione oggettivante, mentre Heidegger ritiene che la profondità essenziale della soggettività umana, nella sua strutturale unità concreta e storica, che è sin dai suoi primi anni di insegnamento oggetto della sua attenzione attraverso il concetto di ‘vita’, non sia scientificamente né teoreticamente obiettivabile, ma può essere affrontata solo nei termini di una fenomenologia della vita, un approccio emergente *dalla e nella* vita stessa.

Le difficoltà che Heidegger deve attraversare per giungere ad una soddisfacente composizione delle istanze della soggettività con il pensiero della differenza ontologica sono ben delineate nel percorso che Le Moli analizza nel capitolo quinto, dove il problema della connessione tra la trascendenza dell’esserci e la verità come apertura di un mondo attraversa verso la fine degli anni Venti fasi diverse di impostazione e di soluzione. La difficoltà sta nel come concepire il realizzarsi dell’esperienza umana di significati, se pensarla come dovuta all’apertura scaturita dal movimento del trascendere, oppure pensare la stessa capacità di oltrepassamento degli enti nella comprensione dell’essere come dovuta in qualche modo all’apertura originaria dell’essere stesso, ad una originaria relazionalità che dunque struttura l’esperienza significativa già ad un livello più profondo di quello riconosciuto dalla coscienza. Profondandosi in questa complessa problematicità Heidegger è condotto a rileggere il problema gnoseologico che percorre la modernità, da Cartesio a Kant, e in un primo momento perviene sino a ricondurre il tradizionale rapporto oppositivo soggetto-oggetto, come dice Le Moli, “al suo originario orizzonte di costituzione, che è ancora, in un certo senso, la soggettività, ma in una accezione diversa e più originaria”. Infatti pur mantenendo ferma la trascendenza dell’esserci questa viene intesa, in una dimensione esistenziale-ontologica, quale costitutiva relazionalità a sé stessi e agli enti, che precede qualsiasi comportamento. Fondamentale risulta però che qui venga, da una parte, superata l’immagine tradizionale del soggetto-capsula, separato dal mondo, che abbia il problema di come oltrepassare le sue barriere per raggiungere l’altro da sé; dall’altra parte, che non venga con ciò annullata la costitutiva finitezza della soggettività umana, la quale anzi va anzi riconosciuta in modo radicale. Superando così una concezione falsa della finitezza quale separazione e frattura rispetto al mondo, si apre secondo Heidegger la possibilità di accedere ad una dimensione più profonda dell’essere uomo, e di giungere,

tenendo bene in vista la differenza ontologica, ad una nuova immagine della soggettività già da sempre inscritta in un contesto storico di significati e di possibilità, dunque anche più autenticamente radicata nella finitezza. La finitezza dell'esserci viene a consistere perciò in un essere già sempre assegnati ad una dimensione di scelta in quanto costitutivamente mancanti, caratterizzati cioè da una dimensione strutturale dell'aver sempre ancora da essere. La trascendenza dell'esserci allora presenta una valenza doppia, perché costituisce nello stesso tempo, come dice Heidegger "uno slancio in avanti e una sottrazione", in quanto segna la possibilità dell'oltrepassarsi ma all'interno di una strutturale mancanza, di un costitutivo 'non' insito nell'esistenza umana.

Ma Heidegger non si sente soddisfatto in questo stadio della sua meditazione, e teme che la suddetta visione che compare nel *Dell'essenza del fondamento* presenti una concezione troppo attiva della trascendenza, identificata con la libertà come operazione attiva del fondare o del causare. Si preoccupa che la trascendenza venga così concepita come 'azione di un Io', come tale contenga ancora un residuo di platonismo, e pertanto nei *Contributi* opera una revoca di tale nozione e con essa l'intera impostazione di una ontologia fondamentale. Ma Le Moli è pronto a chiarire: "occorre precisare che questa revoca delle matrici attive della differenza e della trascendenza, se da un lato obbliga a rinunciare in misura consistente al ruolo fondante della soggettività nel processo di costituzione dell'esperienza, dall'altro non corrisponde al tentativo di sganciare l'essere dal rapporto ad un ente privilegiato. La revoca del progetto di ontologia fondamentale produce infatti, insieme alla radicalizzazione della critica alla soggettività, la necessità di ripensare profondamente il ruolo dell'ente-uomo in quanto luogo dell'accadere della verità dell'essere stesso". Infatti, in questa nuova prospettiva della "verità dell'essere", o dell'essere stesso come apertura, come *a-letheia*, svelamento-velamento, la necessità del riferimento (*Bezug*) dell'essere all'uomo continua a restare assolutamente centrale, ma, a questo punto va compreso che non è originariamente in potere dell'esserci fondare o costituire questa situazione di esperienza di significati in forza di una riflessione di tipo trascendentale, e la stessa trascendenza dell'esserci va vista come un momento essenziale della più ampia manifestatività dell'essere stesso.

Questo superamento della figura ancora metafisica della trascendenza avviene allora attraverso una istanza secondo Heidegger ancora più originaria, quella del cosiddetto 'transito' (*Durchgang*) o 'passaggio' (*Übergang*), per il quale "non più l'esserci accede all'essere in virtù dell'oltrepassamento dell'orizzonte ontico, ma è l'essere stesso che recede da questo

orizzonte consegnandosi alla comprensione”. E a questo punto, come afferma Heidegger stesso in un saggio successivo, del 1955-57, se prima si era partiti dalla differenza e dalla trascendenza, ora è bene “lasciar andare la differenza e la trascendenza [...] e collocarsi nell’identità di essere ed ente, il che però significa superare l’identità nell’*Ereignis*”. Si tratta dunque di pensare una identità di essere ed ente che non sia una relazione nei termini metafisici di due realtà contrapposte, una identità piuttosto che stia a monte di ogni relazione di differenza, e che già nei *Contributi* si presenta nella figura della ‘raccolta’ (*Sammlung*).

Durante gli anni Trenta, in un serrato e drammatico confronto con le riflessioni di Nietzsche, Heidegger ha modo di meditare sull’ambiguità del pensiero metafisico, il quale risulta secondo lui incapace di rendere davvero conto dell’ulteriorità dell’essere rispetto all’ente (e quindi della differenza) con il risultato di occultare o addirittura sopprimere la differenza ontologica, assoggettandola alla dimensione della soggettività, come si può vedere nello sviluppo del pensiero moderno in particolare da Cartesio a Kant e ad Hegel e fino a Nietzsche appunto, nel quale quella negatività, sulla quale Hegel faceva leva per superare il piano dell’immediatamente dato per generare il vero, diventa la forza della sfrenata potenza della soggettività per annullare radicalmente l’essere e rigenerarlo solo quale risultato della propria volontà. Il *nichilismo europeo* rappresenta appunto questo movimento storico insito nel pensiero metafisico che acclara la parabola soggettivistica dell’occidente nel pieno oblio dell’essere. Ora, se il pensiero metafisico ha inteso la differenza di essere ed ente nei termini di un conflitto e di una scissione, e ha concepito la differenza come espressione di una opposizione tra pensiero ed essere, fornendo un’interpretazione unilaterale del ruolo del soggetto umano nell’ambito della costituzione dell’esperienza, si tratta adesso per Heidegger di pensare la differenza nella dimensione della differenziazione (*Unterscheidung*) di essere ed ente, ricomponendo il tratto metafisico oppositivo in un più originario ambito di fondazione (questo il tema cruciale del capitolo sesto del libro di Le Moli). Essere ed ente sono distinti e sono una distinzione, ma a distinguerli è il pensiero o l’essere stesso? Questa è infine la questione fondamentale, che Heidegger medita in una direzione che “permetta di ricostruire il movimento in forza del quale, a partire dalla struttura di disvelamento dell’essere, si costituiscono opposizioni nell’orizzonte della coscienza”. Questa operazione approda infine alla complessa e oscura nozione di ‘deferimento’ (*Austrag*). Con questo termine Heidegger cerca di esprimere insieme l’esigenza che la differenza di essere ed ente sia esperita fino in fondo come strutturalmente irriducibile, e nello stesso tempo che sia rimosso, tolto, il senso di frattura

che il pensiero tende a vedere nell'opposizione, oggettivandola. Togliere dunque la lacerazione tra essere e pensare, "togliere – come dice Le Moli – quell'elemento di conflittualità che attiva il moto di riduzione dello spazio differenziale da parte del pensiero". Se viene pensata nello spazio differenziale indicato dallo *Austrag* la dimensione negativo-oppositiva dell'essere (ciò che nell'*a-letheia* costituisce il velamento), non attiva più la logica di contrapposizione ma - chiarisce - diventa al contrario una sorta di *custodia*, che appunto mette in salvo, e che pertanto va mantenuta dal pensiero. In questa situazione di salvaguardia viene preservato l'evento della manifestazione, rispettando la dinamica originaria dell'essere.

Heidegger, da parte sua, afferma in modo lapidario (*La dottrina platonica della verità*, 1942): "il pensiero non crea l'apertura dell'ente, né conferisce all'uomo questo stare aperto per l'ente che lo caratterizza [...] Nessun tentativo di fondare l'essenza della svelatezza nella 'ragione', nello 'spirito', nel 'pensiero', nel 'logos' o in una qualche specie di 'soggettività' potrà mai salvare l'essenza della svelatezza"! E allora, tenendo ferma pur sempre la differenza, mai obliando la distinzione, non resta che tentare di pensare - dice Heidegger - la differenza *in quanto tale*, pensare l'essere a partire dalla differenza. E qui non si può che lasciare la parola allo Heidegger di *Identità e differenza* con il suo particolarissimo linguaggio: "Con lo sguardo sempre rivolto alla differenza (*Differenz*) [...] possiamo dire che l'essere dell'ente significa: l'essere che è l'ente. Lo 'è' parla qui transitivamente, al modo di un passaggio (*übergehend*). L'essere viene qui ad essere (*west*) nella misura di un passaggio verso l'ente. L'essere non compie però il passaggio verso l'ente lasciando il luogo che gli è proprio, come se l'ente, inizialmente privo dell'essere, potesse poi solo in un secondo tempo venire investito dall'essere. L'essere si dirige verso (qualcosa), perviene svelando a (qualcosa) che solo grazie a tale venire-attraverso (*Überkommnis*) arriva a ciò che di per sé è non velato. 'Arrivo' significa: raccogliersi nel riparo (*sich bergen*) del non velamento, quindi durare (*anwahren*) venendo raccolti nel riparo (*geborgen*), essere ente. L'essere si mostra come il disvelante venire-attraverso. L'ente in quanto tale appare come l'arrivare che trova raccolta e salvezza nel disvelamento. L'essere nel senso del venire-attraverso che disvela e l'ente in quanto tale nel senso dell'arrivare che si preserva nella raccolta vengono ad essere (*wesen*) distinti in questo modo a partire dallo stesso, a partire dalla di-stinzione (*Unter-schied*). È solo quest'ultima che fornisce e mantiene in equilibrio il 'tra' (*das Zwischen*) in cui venire attraverso e arrivo sono mantenuti l'uno di fronte all'altro e a volgersi l'uno verso l'altro. La differenza di essere ed ente, in quanto di-stinzione di venire-attraverso e arrivo, è il disvelante-occultante deferi-

mento (*Austrag*) di entrambi. Nel deferimento prevale la radura (*Lichtung*) di ciò che celando si chiude; grazie a questo prevalere, venire-attraverso e arrivo sono portati a differire l'uno dall'altro e a rivolgersi l'uno verso l'altro". Nella misura in cui è possibile farlo, Le Moli ancora è pronto a chiarire: si tratta qui dell'aprirsi della differenza/deferimento come spazio anteriore e originario, a partire dal quale ci è dato dire che tanto l'essere quanto l'ente sono, ma questo implica che l'apertura della differenza è qui pensata come *precedente* i termini che invece il pensiero rappresentativo distingue come intrecciati dialetticamente al suo interno.

In conclusione, se la comprensione del pensiero di Heidegger, fuori da una scolastica heideggeriana di facile appropriazione, è sempre risultata ardua, a questo scopo le pagine forniteci da Le Moli rappresentano sicuramente un percorso intelligente, interessante e assai utile.

PREMESSA

I capitoli di cui il presente volume si compone hanno origini diverse. Il primo (*Soggettività e vita*) e parte del secondo (*La vita e il logos*) sono inediti; la parte finale del secondo riprende un contributo agli atti del convegno internazionale su *Platone e la teoria del sogno nel Teeteto*, pubblicati a cura di G. Mazzara e V. Napoli nel 2010; il terzo (*Ontologia e storia*) è la rielaborazione di un contributo agli atti del seminario su *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, pubblicati a cura di P. Palumbo nel 2005; il quarto (*Ontologia come orizzonte trascendentale*) ha come base il testo di una relazione presentata al convegno PRIN 2007 di Porto Conte e pubblicata a cura di L. Ruggiu e F. Mora nel volume *Soggettività, ontologia e linguaggio*; il sesto (*Verità, finitezza, trascendenza*) è apparso in forma ridotta negli atti del seminario su *Verità e trascendenza* pubblicati a cura di P. Palumbo nel 2007; l'ultimo (*Soggettività e differenza*) è la versione estesa di un contributo già edito incluso nel volume collettaneo *Sentieri della differenza*, pubblicato a cura di A. Ardivino nel 2008. Tutti gli scritti sono stati rielaborati nel quadro del progetto unitario che dà il titolo al libro. La scansione cronologica è stata la guida per far diventare i saggi originari capitoli tematicamente collegati sviluppando *ex novo* tutte le prospettive di raccordo e pervenendo a nuove conclusioni. Oltre a differire pertanto in misura più che sostanziale dai testi già pubblicati essi si presentano come momenti di un progetto unico che già *in nuce* doveva averne orientato la stesura. Del cammino percorso in ormai quasi dieci anni di ricerche heideggeriane i diversi capitoli di questo libro offrono dunque un ampio resoconto, dal mio primo libro su *Heidegger e Platone* (2002) ad oggi. Ad accompagnare questo cammino sono stati in molti, maestri, colleghi, studenti e amici, che tutti qui collettivamente ringrazio.

Palermo, Ottobre 2011



CAPITOLO I SOGGETTIVITÀ E VITA

Neokantismo, filosofia cristiana, fenomenologia nei primi corsi friburghesi (1919-1921)

1. *Il movimento introduttivo*

Il pensiero heideggeriano è un dialogo costante con la tradizione filosofica e in questo senso anzitutto esso è *ermeneutica*. Anche quando prende la forma di assunzione polemica o di appropriazione nascosta, esso è ad ogni passo un colloquio con la storia della filosofia che si realizza in più movimenti: all'inizio in un coacervo di direzioni contrastanti, poi sempre più chiaramente verso una prospettiva unitaria, destinata a maturare in una delle più ambiziose sintesi che il Novecento ci abbia consegnato.

Il primo di questi movimenti è quello che conduce il giovane studioso e *Privatdozent* all'Università di Friburgo ad attraversare criticamente la filosofia del suo tempo. Neokantismo, filosofia dei valori, storicismo, spiritualismo, filosofia della vita, fenomenologia, vengono riletti nella nuova ottica che Heidegger qualifica come *prinzipiell*, «di principio». Il senso di questa locuzione è anzitutto metodologico: indica un approccio, una nuova direzione dell'orientamento filosofico nel senso di un suo «ritorno alle origini». Come se la *chance* concessa a Heidegger di costruire a partire dal 1919 una propria comunità di uditori dovesse portare subito all'affermazione di una proposta filosofica radicale ed inedita.

Dominate da quest'ansia di novità e autoaffermazione, le prime esperienze didattiche di Heidegger sono volte a denunciare le insufficienze concettuali e metodologiche delle filosofie del suo tempo. Correnti che incisero profondamente sulla formazione del suo pensiero come la filosofia della vita, il Neokantismo o la fenomenologia, non sfuggono a quest'ansia quasi iconoclasta. Nonostante sia dalla loro prospettiva che Heidegger parte, il moto di insoddisfazione teorica che egli comprime nei suoi anni di studio e apprendistato presso Rickert prima e Husserl poi emerge in questi corsi in tutta la sua urgenza, dissimulato solo dall'abbondare dei tecnicismi che ne occupano le parti introduttive. Anche i temi di queste lezioni sono, all'inizio, compressi; gruppi di problemi tra loro non perfettamente distinti che Heidegger accorpa per racchiudere nello spazio di un'unica problematica

(e dunque affrontare in una sola operazione critica) prospettive diverse. L'individuazione di questi plessi problematici è il primo compito che una rassegna di queste lezioni deve porsi; è infatti nel quadro di una progressiva raffinazione dell'indagine che i riferimenti ai temi e agli autori escono dall'ambiguità iniziale.

I temi e i problemi, allora; e, in seconda istanza, gli autori cui Heidegger fa riferimento per chiarire le questioni, definirne l'ampiezza e rileggerle all'interno di una impostazione che pretende già, nella sua volontà di ritorno alle origini, di essere «nuova».

2. Dallo storicismo (Dilthey) alla filosofia dei valori (Windelband)

Il primo corso di lezioni che Heidegger tiene come *Privatdozent* presso l'Università di Friburgo porta il titolo *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo* e viene tenuto da Gennaio ad Aprile 1919 nel cosiddetto *Kriegsnotsemester* (Semestre straordinario di guerra)¹. A questo fanno seguito altri due corsi tenuti nel semestre estivo dello stesso anno su *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*² e *Sull'essenza dell'Università e dello studio accademico*³.

Il punto di partenza è, in corrispondenza con gli orientamenti del tempo, l'analisi della scienza come *pratica e forma di vita*, ossia come una particolare *modalità ed espressione* di un sostrato originario costituito dalla «vita stessa». Già questa impostazione dovrebbe permettere, secondo Heidegger, di affrontare il problema (ereditato dalla tradizione positivista e proseguito nei nuovi orientamenti epistemologici di fine ottocento) della fondazione delle scienze su di una nuova base.

Il primo nodo teorico che questa nuova impostazione affronta è il presupposto di derivazione diltheyana che la forma di vita scientifica sia una

-
- 1 M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), in *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. v. B. Heimbüchel in GA 56/57, Frankfurt am Main 1987, pp. 4-117. Trad. it. *L'idea della filosofia e il problema della visione del mondo*, in *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Napoli 1993, pp. 11-109.
 - 2 M. Heidegger, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919), in GA 56/57, pp. 121-203. Trad. it. *Fenomenologia e filosofia trascendentale dei valori*, in *Per la determinazione della filosofia*, cit., pp. 111-184.
 - 3 M. Heidegger, *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Sommersemester 1919), in GA 56/57, pp. 205-214. Trad. it. *Sull'essenza dell'Università e dello studio accademico* in *Per la determinazione della filosofia*, cit., pp. 189-196.

configurazione espressivo-interpretativa interna alla psiche/coscienza umana, un punto di vista che vede nella base costituita dalla vita stessa una connessione (*Zusammenhang*) di bisogni, motivazioni, valori, obiettivi e finalità che si realizzano nello spazio di un'istanza individuale, un sostrato/soggetto-uomo. In ultima analisi, dunque, la tesi che quella scientifica sia uno schema interpretativo generale, una «visione del mondo» (*Weltanschauung*) del complesso di esperienze interno ad una coscienza. E che dunque il piano di fondazione metodologica della scienza, comprendente le sue finalità, le sue origini ed i suoi limiti, sia costituito da una teoria delle connessioni coscienziali che vi stanno alla base.

Una teoria di questo tipo poneva l'analisi e la descrizione dei fenomeni interni alla coscienza alla base del tentativo di rileggere in unità tutte le articolazioni espressivo-interpretative della vita dello spirito. In questo senso la soluzione di Dilthey contribuiva al dibattito sulla fondazione metodologica delle scienze da un punto di vista che la maggior parte degli interpreti intendeva come uno psicologismo, in ogni caso come una forma di antropologismo o di relativismo⁴. Nel suo rifiuto di un piano di fondazione delle scienze di natura «metafisica» o «logica» e nella sua riconduzione della stessa filosofia ad una forma di visione del mondo (accanto a quelle scientifica e religiosa), Dilthey faceva entrare nel dibattito epistemologico il punto di vista della *Lebensphilosophie* in un modo che poteva essere confuso con lo psicologismo, anche se in un senso certamente diverso rispetto alle tendenze che orientavano questa impostazione: il positivismo di Mill, il fisiologismo di Fechner, il modello empiristico di Brentano, quello spiritualista di Bergson e quello sperimentale di Wundt⁵.

A causa di questa sua configurazione in forma di psicologismo «ibrido», la teoria diltheyana delle visioni del mondo condivise per lungo tempo un piano di discussione che appartenne anche alla filosofia dei valori e alla fenomenologia: quello dell'individuazione della matrice teleologica e normativa (ideale) presente all'interno della vita psichica (individuale). Nell'impostazione diltheyana lo scorrere della vita psichica si esprime nella produzione di forme e configurazioni obiettive di senso che tendono a collocarsi come punti di arrivo, arresto e sostegno del movimento vitale. Nella

-
- 4 Sulla critica allo psicologismo come sintesi di antropologismo e relativismo cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle 1900. Trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche. Volume 1: Prolegomeni a una logica pura*, Milano 1968.
- 5 Cfr. su questo H.-H. Gander, *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München 1988.

rilettura che Dilthey faceva dello spirito oggettivo hegeliano questa tendenza della vita psichica alla formazione di connessioni non più esauribili nella dimensione della vita individuale dava luogo ad un mondo di produzioni obiettive quali leggi, fini, scopi, norme, valori. Ciò inquadrava il movimento della vita individuale in una rete più ampia di connessioni e mediazioni con le vite degli altri uomini. Il problema che in questo modo Dilthey apriva confluiva con la discussione (seguita alla morte di Hegel⁶) sullo statuto delle produzioni obiettive della vita spirituale: la discussione sulle forme dello spirito oggettivo. La sua soluzione aveva il pregio di far rientrare il piano di discussione psicologico all'interno della questione gnoseologica in un modo difficilmente liquidabile con una critica di massima ad un'impostazione storico-genetica dei valori, delle norme, dei principi e delle leggi di cui la coscienza ogni volta va in cerca per compattare i propri contenuti in una visione unitaria. Per questo motivo la teoria delle *Weltanschauungen*, nella sua connessione problematica con la filosofia trascendentale dei valori e la fenomenologia husserliana, costituisce per il giovane Heidegger il piano teorico da setacciare in cerca di quelle sollecitazioni che permettano di fare uscire il dibattito sulla fondazione delle scienze dalla *impasse* teorica in cui si dimostrava ai suoi occhi impantanato.

Dall'impostazione diltheyana Heidegger accoglie l'idea di una fondazione della scienza ancorata alla dimensione storico-vitale, mentre rifiuta ogni ricaduta psicologica come anche ogni riduzione della filosofia al piano della semplice visione del mondo. Per lui il piano di fondazione della scienza se non può essere attinto dalle stesse scienze particolari non può neppure consegnarsi all'indeterminabilità delle successioni storico-vitali. Deve costituirsi una via d'accesso al piano di fondazione delle scienze che appaia nella forma della «scienza originaria» (*Urwissenschaft*), vale a dire di quell'ideale⁷ piano di fondazione ultima che riesca a sottrarsi alla circolarità implicata nella sua stessa idea⁸.

6 Cfr. su questo K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. di G. Colli, Torino 2000, pp. 191-195.

7 Cfr. GA 56/57, pp. 13-14 (it. 23-24).

8 Cfr. *ivi*, p. 16 (it. 25-26): «Bisogna avere presente senza ambagi il circolo che è annidato nell'idea stessa di scienza originaria. Non c'è modo di sfuggirvi, a meno che non ci si voglia sottrarre all'insidia con un'astuzia della ragione, cioè con un controsenso occulto, e dunque rendere il problema illusorio sin dall'inizio. La circolarità implicita nell'idea di una scienza originaria, vale a dire la circolarità del presupporre se stesso, del fondare se stesso, del tirarsi fuori con le proprie forze dalle paludi (della vita naturale) [...] non è una difficoltà voluta a forza o costruita con finezza, ma è già il segno di un che di essenzialmente caratteristico della filosofia e della natura del suo metodo: questo, cioè, deve metterci in grado

Questa scienza originaria era stata inizialmente individuata da Dilthey nella psicologia. Più argomenti giocavano a favore di questa scelta: in primo luogo il fatto che la psiche fosse una dimensione determinata da nessi di carattere significativo e vitale al cui incrocio la soggettività umana acquistava una consistenza di tipo ermeneutico, ossia capace di interpretare lo scorrere delle proprie esperienze entro un'organizzazione stabile. Ciò a cui questa impostazione conduceva era la formazione di una serie di «tipiche», di configurazioni individuali che fungevano da modelli, forme di organizzazione del materiale psichico interno ogni volta alla vita di un singolo al cui interno erano rintracciabili delle costanti. L'insieme di queste costanti definiva la sfera di una vita psichica trans-individuale il cui soggetto/sostrato corrispondeva per Dilthey alla nozione hegeliana di *spirito*⁹. Quest'ultima concepita come un'istanza soggettuale di tipo riflessivo che sviluppandosi in una rete di mediazioni sempre più complesse assumeva la forma di unità vivente sovraindividuale.

Questa soluzione conteneva per Heidegger diversi spunti significativi ma aveva il difetto di ricadere in un sistema di spiegazione vetero-idealista. Inoltre essa non spiegava il modo in cui le due dimensioni, quella individuale della vita psichica e quella collettiva della vita spirituale, formassero un equilibrio. L'obiezione decisiva era quella per cui

La psicologia, in quanto scienza empirica fondata sull'esperienza, non fornisce mai i fondamenti della validità assiomatica. Questa si fonda nel 'signifi-

di *superare* la circolarità apparentemente invincibile, e di superarla in quanto essa permette di comprenderla come necessaria e come una legge della sua essenza».

9 Sul rapporto Hegel-Dilthey e in generale su quello tra Dilthey e l'idealismo tedesco cfr. J. Stenzel, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Berlin-Charlottenburg 1934; J. Stenzel, *Über Diltheys Verhältnis zu Hegel. Ein Beitrag zum Begriff der Geschichtsphilosophie*, in: *De Idee. Organ van het Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede*, 12/1, 1934; J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid 1958; L. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung: Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1968; H.-P. Dämmrich, *Prekäres Selbstbewußtsein. Studien zu Kant, Fichte und Dilthey*, Frankfurt a. M. 1994; F. Rodi, *Il ritmo della vita stessa. Hegel e Hoelderlin nella prospettiva del tardo Dilthey*, in Id., *Conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, Milano 1996; G. Marini, *Dilthey e il giovane Hegel*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970; F. Bianco, "Forma di sistema" e "realtà della vita". *Per un riesame del confronto tra Dilthey ed Hegel*, pp. 147-168, in: AA. VV., *Logica e storia. Scritti in onore di Leo Lugarini*, Milano 1992; in particolare sull'accezione diltheyana della nozione di «spirito» cfr. H.-U. Lessing, *Bemerkungen zum Begriff des "objectiven Geistes" bei Hegel, Lazarus und Dilthey*, in: *Reports on Philosophy*, 9, 1985, pp. 46-62.

cato teleologico' degli stessi assiomi, che essi possiedono in quanto mezzi per il fine della validità universale¹⁰.

Il problema riguardava il rapporto tra le due sfere al cui incrocio la vita psichica si rivelava nella sua natura teleologica e normativa: quella del piano del decorso storico, concreto e individuale dei fenomeni psichici e quella del piano di validità intemporale dei fini, delle norme e dei valori cui gli atti psichici sono diretti:

Come si dà in generale un dover-essere, qual è il suo correlato soggettivo? Un essere viene teoreticamente conosciuto, e un dover-essere? Finché non viene messo in evidenza l'originale orientamento vitale dell'esperienza vissuta del dover-essere, dell'esibire e assumere un dover-essere, il metodo, già di per sé problematico, è destinato a restare oscuro nel suo nucleo più intimo. [...] Come si possono collegare e comparare tra loro essere psichico e dover-essere ideale? Essere e dover-essere, cioè essere e valore, sono esattamente due mondi totalmente diversi e divisi da un abisso¹¹.

A partire da qui l'indagine ritorna sul luogo in cui la relazione al valore si costituisce: il soggetto psichico nella sua matrice conoscente/pensante e la sfera del pensiero come insieme di atti riferibili ad un sostrato psichico-noetico unitario. È questo sostrato che dev'essere indagato nella sua pretesa di località originaria entro cui la relazione di valore/verità si costituisce in riferimento ad atti concreti.

Quello che fa Heidegger è dunque ripetere il cammino diltheyano di analisi del sostrato vitale che sostiene l'articolazione dei processi spirituali umani (la «vita dello spirito») passando per l'analisi in parallelo del modo in cui all'interno della vita psichica individuale si connettono in unità significativa norme, valori, finalità e motivazioni. Come Dilthey, Heidegger tratta la vita psichica individuale come quell'analogo della vita universale dello spirito che ne riproduce le strutture. Questo significa verificare la possibilità che sia l'analisi della soggettività umana dal punto di vista psicologico a definire quel campo di fondazione ultima delle scienze di cui si è in cerca: che sia cioè la psicologia quella «scienza originaria» in grado tanto di rappresentare l'essenza della circolarità quanto la necessità di accogliere quest'ultima come dimensione originaria.

Il campo che Heidegger inizia a sondare è quello dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*). Egli ribadisce la tesi di Dilthey che segna una netta presa di

10 GA 56/57, p. 38 (it. 42).

11 Ivi, p. 45 (it. 47) e 54 (it. 55).

distanza rispetto ad ogni forma di psicologismo: con «esperienza vissuta» non si intende una sfera di accadimenti interna ad un soggetto psichico. Allo stesso modo non è dato neanche poter individuare una componente oggettiva di questa esperienza. Essa è invece il luogo unitario a partire dal quale una connessione vivente concreta può essere analizzata isolando un elemento soggettivo ed un elemento oggettivo¹².

Già per Dilthey l'*Erlebnis* non è qualcosa di semplicemente soggettivo bensì il luogo a partire dal quale la tradizionale distinzione soggetto-oggetto è posta e può dunque venire ripensata. Per Dilthey ciò avviene, com'è noto, nel senso per cui all'interno dell'*Erlebnis*, posto che il correlato degli atti psichici non siano oggetti reali ma atti psichici di ordine diverso, soggetto e oggetto dell'attività psichica coincidono. Nel riconoscimento di ciò le scienze dello spirito hanno il loro punto di partenza come anche la loro giustificazione d'essere.

Così Heidegger:

L'esperienza vissuta non mi sta davanti come una cosa che io addito, come un oggetto, ma io stesso me ne approprio ed essa è l'evento (*Ereignis*) che, secondo la sua essenza, si fa appropriare. E se la comprendo volgendovi lo sguardo, la comprendo comunque non come un processo, una cosa, un oggetto, ma come qualcosa di assolutamente nuovo, un evento. E non vedo nemmeno una sfera oggettuale, un essere, né fisico, né psichico. [...] Evento non significa nemmeno che ci si approprii dell'esperienza vissuta da fuori o da qualche altra parte. [...] Le esperienze vissute sono eventi, in quanto esse vivono di ciò che è proprio ed è solo così che vive la vita¹³.

Anche il successivo corso del 1919, incentrato sulla disamina critica delle posizioni della *transzendente Wertphilosophie*, approfondisce la frattura fra le impostazioni logico-idealistiche e la possibilità del raggiungimento della sfera originaria della vita/esperienza vissuta, piano di indistinzione originaria tra elemento soggettivo ed elemento oggettivo.

Ciò su cui la critica heideggeriana si appunta è la riconduzione, da parte dei rappresentanti della filosofia trascendentale dei valori, delle connessioni significative che strutturano l'*Erlebnis* ad una prestazione (*Leistung*) teoretica della coscienza.

12 Cfr. *ivi*, p. 69 (it. 68): «Comunque si profilino gli ulteriori compiti dell'analisi, quali che siano le domande che possono sorgere in relazione all'analisi e alla sua stessa essenza, è decisivo comprendere ora che noi non abbiamo a che fare con una connessione oggettiva, fattuale, che l'oggetto della considerazione non è un semplice accadere entificato. La domanda è anche: se ci sia in generale un oggetto».

13 *Ivi*, p. 75 (it. 72-73).

Il piano di questa critica è la concezione del *giudizio* come atto individuale in cui si esprime la natura teleologica e normativa (universale) della vita. L'impostazione della filosofia dei valori, annunciata da quello che può essere considerato il suo capostipite, Lotze¹⁴, ha avuto, secondo Heidegger, il merito di sottolineare il carattere essenzialmente pratico-normativo del giudizio e dunque di aprire la strada verso l'identificazione di questo come un «comportamento», un particolare atteggiamento rispetto ad un contenuto.

La tesi riassuntiva può essere considerata quella di Windelband, secondo il quale la valutazione, ossia il riconoscimento del valore di verità di un contenuto che orienta il giudizio in un determinato senso, è «una reazione di una coscienza che vuole e sente rispetto a un contenuto determinato della rappresentazione»¹⁵. In questo modo Windelband riteneva di avere realizzato la saldatura tra momento obiettivo e momento soggettivo del giudizio. Se giudicare è una «associazione di rappresentazioni sul cui valore di verità bisogna decidere nella valutazione»¹⁶, la valutazione è a sua volta il riconoscimento soggettivo del valore di verità di un contenuto logico. La natura di questo contenuto vincola il giudizio, ossia prescrive l'unico atteggiamento possibile da adottare rispetto ad esso: il riconoscimento. Per questo si dice che esso ha carattere normativo.

La coscienza rappresentante è il luogo di questa relazione tra facoltà dell'elemento soggettivo di riconoscere una norma e capacità dell'elemento oggettivo di imporsi come tale. Le forme di relazione che la coscienza instaura tra questi due elementi sono quelle strutture di collegamento conosciute come *categorie*. Esse sono le forme/funzioni tramite le quali la coscienza opera il riconoscimento della validità oggettiva di un contenuto, vale a dire rappresenta in forma logico-linguistica la natura normativa del contenuto di un atto giudicativo rendendola comprensibile e vincolante per la coscienza. Questa è ad esempio, nell'impostazione di Windelband, la forma di funzionalità della categoria di «essere»¹⁷.

14 Cfr. su questo R. H. Lotze, *Logica*, a cura di F. De Vincenzis, Milano 2010. Sul ruolo di Lotze come antesignano della *Wertphilosophie* cfr. la bibliografia a questa edizione, pp. 1176-1187.

15 W. Windelband, *Was ist Philosophie?*, in Id., *Praeludien*, Tuebingen 1884, p. 34. Trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, in S. Barbera e P. Rossi, *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, Torino 1977, p. 297.

16 GA 56/57, p. 159 (it. 146).

17 Cfr. *ivi*, p. 161 (it. 147-148): «Quando dunque si parla della “relazione della coscienza con l'essere si intende l'indipendenza del contenuto della coscienza dalla funzione della stessa”. Questo è il significato della categoria di ‘essere’».

Questa impostazione viene mantenuta, con un certo affinamento teorico sia rispetto alle intuizioni di Lotze sia al magistero di Windelband, negli altri due autori neokantiani che Heidegger analizza in dettaglio: il suo ex maestro e mentore Heinrich Rickert e quello che sarà il suo interlocutore privilegiato nel primo anno fuori da Friburgo: Paul Natorp.

3. Soggettività e trascendenza: Natorp e Rickert

Rispetto alla posizione di Windelband, Natorp mantiene determinante l'interesse per la psicologia, profondamente rivista nel senso di un'analisi delle forme di giudizio e dei contenuti ad esse correlati. Questa tendenza si acuisce nel ruolo sempre più centrale che per Natorp avrà la forma logica della validità più che il contenuto obiettivo dei valori stessi, nel quadro della saldatura dell'abisso concettuale tra normatività/universalità dell'elemento oggettivo del giudizio e singolarità/individualità del momento psicologico-soggettivo.

Il titolo dell'opera di Natorp che Heidegger pone al centro delle sue analisi, la *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode (Psicologia generale secondo il metodo critico)*¹⁸ può esprimere il dissidio tra elemento universale/generale ed particolare/individuale nel quadro dello stesso fenomeno interno alla coscienza/psiche. L'analisi heideggeriana mette sotto accusa il centro della «psicologia logica» di Natorp: il metodo della *ricostruzione*. Quest'ultimo esprime la possibilità di risalire dai contenuti normativi che si impongono alla coscienza ai processi psicologici, agli atti concreti e alle forme soggettive in funzione delle quali questi stessi contenuti risultano prodotti (*erzeugt*), ossia posti in essere all'interno della psiche/coscienza come punti di arrivo del suo movimento vitale. Questa

18 P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tuebingen 1912. Sul rapporto Heidegger-Natorp cfr. soprattutto i lavori di Ch. Von Wolzogen, tra cui: *Der Totalitätsbegriff der 'Philosophischen Systematik und das Verhältnis zu Heidegger*, in Id., *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps*, Würzburg 1984, pp. 144-163; *'Den Gegner stark machen'*. Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps, in AA. VV., *Neukantianismus*, Würzburg 1995, pp. 397-417; *'Es gibt'*. Heidegger und Natorp *'Praktische Philosophie'*, in AA. VV., *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main 1988, pp. 313-337. Si vedano inoltre i lavori di J. Stolzenberg, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen 1995 e in italiano di R. Lazzari, *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano 2002.

possibilità si realizza individuando l'intera rete delle mediazioni grazie alle quali la coscienza struttura se stessa in una pluralità di sfere ascendenti che culminano nella posizione di un piano di contenuti oggettivi, dotati cioè di validità in sé. Il metodo della ricostruzione, applicato al contesto delle esperienze vissute e dei fatti psichici, si avvicina per molti aspetti alla *beschreibende Psychologie* (psicologia descrittiva) diltheyana, in questo denunciando l'ascendenza hegeliana delle due impostazioni.

A detta di Heidegger il metodo fallisce perché nella ricostruzione della tessitura di mediazioni che animano la coscienza e che vengono ripercorse tramite la riflessione, la coscienza sovrappone al proprio movimento vitale l'istanza della determinazione oggettuale a fini scientifici per osservare e registrare la scansione del suo stesso movimento, finendo per offrire all'atto della descrizione una campo di oggettualità impoverite, ossia prive del momento reale e concreto. È come se la mediazione costituente l'*Erlebnis* non potesse essere ripetuta o ripercorsa senza sovrapporsi a se stessa. E mentre in Dilthey questa moltiplicazione del movimento vitale ha luogo quando un atto di descrizione si sovrappone ad un fatto da osservare rendendo strutturalmente impossibile parlare di un'oggettività dei fatti di coscienza, in Natorp questa stessa oggettività si vuole raggiungibile al prezzo di una sospensione della mediazione, di una rottura del movimento vitale nell'atto della ricostruzione:

Questo metodo della descrizione riflessiva oppure della riflessione descrittiva è forse in grado di indagare la sfera dell'esperienza vissuta, di renderla scientificamente palese? Nel rivolgere lo sguardo riflessivamente facciamo di un'esperienza che prima non era osservata ma semplicemente – senza riflessione – vissuta, una esperienza vissuta 'osservata'. La osserviamo. Nella riflessione ce l'abbiamo presente, siamo indirizzati verso di essa, la rendiamo oggetto, oggetto in generale. Il che significa che nella riflessione ci comportiamo teoreticamente. Ogni comportamento teoretico [...] è devitalizzante. Ciò appare in un senso eminente nelle esperienze vissute. Esse non vengono vissute più nella riflessione ma, questo è il suo senso, osservate. Noi additiamo l'esperienza vissuta e la tiriamo fuori dalla vita immediata dell'esperienza, diamo una zampata, per così dire, nella corrente fluente delle esperienze vissute e ne agguantiamo una o più di una, cioè 'riduciamo alla calma la corrente', per dirla con Natorp¹⁹.

Ciò consegna il pensiero del maestro marburghese ad una critica senza appello:

Ci chiediamo: Il metodo della ricostruzione riesce in ciò che deve fare? Più in generale, lo può fare? No. Infatti è anch'esso oggettivazione [...] e soprat-

19 GA 56/57, pp. 100-101 (it. 95-96).

tutto non si comprende come attraverso una teorizzazione mediata, vale a dire una teorizzazione che passa attraverso l'analisi scompositiva, si possa ottenere l'immediato, come esso in generale possa essere raggiungibile²⁰.

Etichettandolo come una forma deprivata di idealismo di matrice confusa, un misto di fichtianesimo ed hegelismo:

Una assolutizzazione che logicizza radicalmente anche la sfera dell'esperienza vissuta e la fa sussistere solamente nella forma logicata della concrezione del concreto, il quale ha senso solo in necessaria correlazione con l'astratto; sicché con quella concrezione non si abbandona l'elemento logico²¹.

Più interessante, perché maggiormente dettagliata, e preziosa perché segna il distacco tra Heidegger e il suo primo contesto di formazione, è la critica cui il giovane *Privatdozent* sottopone l'opera di Rickert che per prima aveva inciso sul suo apprendistato filosofico²²: *Der Gegenstand der Erkenntnis (L'oggetto della conoscenza)*²³.

Quest'opera, la prima e per certi versi più fondamentale di Rickert²⁴, se non altro perché quella sulla quale il maestro friburghese tornerà più spesso, viene analizzata da Heidegger in tutte le sue edizioni, con una decisa predilezione per la prima²⁵. L'impostazione di questo testo è caratterizza-

20 Ivi, p. 107 (it. 101).

21 Ibidem

22 Sul rapporto Heidegger-Rickert cfr. anzitutto l'importantissimo *Briefwechsel* pubblicato in M. Heidegger-H. Rickert, *Briefe 1912-1933 und andere Dokumente*, hrsg. v. A. Denker, Frankfurt am Main 2002. Si vedano inoltre in italiano A. Savignano, *L'influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in AA. VV., *Rickert. Tra storicismo e ontologia*, a cura di M. Signore, Milano 1989, pp. 339-355; R. Viti Cavaliere, *Rickert ed Heidegger: il progetto incompiuto di una nuova logica*, ivi, pp. 403-414, questi due maggiormente relativi al periodo ancora precedente i corsi di Friburgo. Per quanto riguarda l'analisi di *Der Gegenstand der Erkenntnis* in una prospettiva generale di confronto col pensiero heideggeriano si veda A. Giugliano, *Nietzsche, Rickert, Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli 1999.

23 H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis, Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg i. B. 1892.

24 Si tratta della sua tesi di abilitazione, discussa nel 1891 e pubblicata l'anno successivo.

25 Al tempo in cui insegnava Heidegger, l'opera contava altre due edizioni rivedute e ampliate ad opera dell'autore a Tuebingen nel 1904 e nel 1915; una terza edizione apparirà successivamente, nel 1928. A differenza della prima, che contava 91 pagine, la seconda edizione ne aveva 244 e la terza, che Rickert considerava quella definitiva e avrebbe dovuto sostituire tutte le altre, 456. A partire dalla seconda

ta, già nella sua prima edizione, da una problematizzazione innovativa di un tema centrale del programma gnoseologico kantiano e di quello logico hegeliano: la questione soggetto-oggetto nella sua costituzione trascendentale.

Cosa indica questa formulazione? E perché la sua discussione risulta così importante nel programma critico heideggeriano? Per capirlo analizziamo anzitutto il problema da cui Rickert parte.

Le prime sezioni del testo di Rickert affrontano criticamente le versioni di quell'opposizione/rapporto fondamentale tra soggetto ed oggetto che specifica storicamente il problema gnoseologico. Nella disamina di Rickert le concezioni storicamente tradite di soggetto ed oggetto si rivelano percorse da una ambiguità insanabile sin dai primi tentativi di definizione. Cosa si deve intendere per «soggetto» della conoscenza? L'unità psicofisica dell'uomo in opposizione-rapporto al mondo esterno? Oppure l'unità delle funzioni mentali in rapporto-opposizione al mondo esterno di cui farebbe parte anche il proprio corpo? O ancora una particolare funzione mentale, la coscienza, in rapporto ai propri contenuti, tra i quali rientrano il mondo esterno, il proprio corpo, e gli altri contenuti mentali di cui si ha coscienza, in breve tutto ciò che può essere oggetto di rappresentazione²⁶? E per «coscienza» dobbiamo intendere il concetto metafisico di coscienza pura, unità universale delle funzioni mentali o la coscienza singola nella totalità delle proprie rappresentazioni vitali concrete? In tutti e due i casi dobbiamo pensare la coscienza come un «soggetto senza cervello» (*hirnloses Subjekt*) del tutto deprivato dalla componente materiale o dobbiamo considerare quest'ultima funzionale al suo definirsi²⁷? In che senso appare lecito, a questo punto, utilizzare espressioni come «trascendente» e «immanente» per qualificare il mondo esterno in rapporto alla coscienza che se lo rappresenta o i contenuti mentali rispetto agli atti di cui sono correlati²⁸?

Il liberare il piano della discussione gnoseologica dalle ambiguità che lo percorrono è il primo fine dell'opera di Rickert. Tra queste, una riguarda l'idea che tra rappresentazioni di coscienza e oggetti trascendenti esista un rapporto di effetto-causa, modellato sulle relazioni spaziali tra i corpi. Questa idea si fonda per Rickert «sulla confusione fra coscienza e soggetto

edizione l'opera porterà il sottotitolo *Einfuehrung in die Transzendentalphilosophie*. Cfr. su questo GA 56/57, pp. 178-179 (it. 164).

26 Cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., I, II, *Der dreifache Gegensatz des Subjekts zum Objekt*.

27 Cfr. *ivi*, I, IV, *Der Begriff des Bewußtseins*.

28 Cfr. *ivi*, I, V, *Der Begriff des Transzendenten*.

corporeo»²⁹. Il togliere dall'ambiguità il concetto di trascendenza è secondo Rickert la via per una corretta determinazione del problema gnoseologico:

Il soggetto che è in gioco nel problema della trascendenza non può né subire effetti dalle cose, né può, come un oggetto, venire interrotto e quindi mostrare interruzione nel proprio essere [Rickert si riferisce qui agli stimoli sensoriali come suono, colore, odore, ecc. che possono cessare o subire interruzioni]. Se teniamo fermo il solo concetto di soggetto corretto, quello della coscienza in opposizione (*Gegensatz*) al suo contenuto, non c'è alcuna dimostrazione plausibile per assumere un essere da questa indipendente, ossia un essere trascendente³⁰.

Dunque come ridare senso all'idea, costitutiva della gnoseologia, di un oggetto della conoscenza come indipendente dal soggetto senza ricadere in confuse rappresentazioni del trascendente nel senso tradizionale, posto che «l'essere di ogni realtà deve essere visto come un essere nella coscienza»?³¹

La svolta dell'impostazione rickertiana consiste nel prendere come guida dell'impostazione gnoseologica le relazioni tra le componenti significative dell'espressione che hanno luogo nel *giudizio*. L'intento era stato espresso con chiarezza sin dalla *prefazione*:

Questo scritto è nato da ricerche sulla teoria del giudizio. Tentando di determinare ciò che si mantiene concordante nei giudizi più diversi e pertanto di concepire l'«essenza» di ogni giudicare ero mosso dalla convinzione che attraverso ciò potesse essere fatta luce su altri ambiti della filosofia. Le qui presenti esposizioni vorrebbero provare fino a che punto con l'aiuto della dottrina del giudizio sia possibile conquistare un nuovo versante dei problemi gnoseologici³².

La tesi portante è formulata in apertura di seconda parte:

Anche i giudizi, sembra, devono almeno indirettamente dirigersi verso un essere trascendente per veicolare la conoscenza. E se l'opinione che i giudizi esprimono gli stessi pensieri delle rappresentazioni solo in altra forma fosse errata? Sarebbe forse possibile dimostrare che il giudizio è un processo dal significato indipendente? Ciò indicherebbe una nuova strada alla nostra ricerca. Se dobbiamo rinunciare ad un mondo indipendente dal soggetto rappresentante

29 Cfr. *ivi*, 1, VII.

30 *Ibidem*

31 *Ivi*, 2, X.

32 *Ivi*, *Vorwort*, 1.

possiamo tuttavia fornire una prova per l'esistenza di qualcosa di indipendente dal soggetto giudicante e che pur non essendo una realtà trascendente certo basta a costituire una misura del conoscere che va oltre il contenuto della coscienza. Una tale prova sarebbe una risposta alla questione relativa all'oggetto della conoscenza³³.

Per giungere alla sua nuova concezione dell'oggetto trascendente Rickert procede riformulando anzitutto il primo polo dell'opposizione: il concetto di soggetto. Il centro di questa riformulazione è l'idea che una nuova figura di soggettualità sia configurabile oltre l'opposizione tra il soggetto conoscente/teoretico puro, deprivato da ogni sua componente materiale e vitale, e quello pratico/attivo legato al volere, ai sentimenti e ai bisogni, al quale è precluso l'accesso all'oggettività scientifica. Questa figura mediana, in grado, nelle intenzioni di Rickert, di unificare i due aspetti e rendere così conto tanto dell'oggettività dei correlati di coscienza quanto della loro vitalità e concretezza, viene definita *urteilendes Subjekt*, «soggetto giudicante»³⁴. Lungi dal rappresentare soltanto uno dei due versanti della conoscenza, quello teoretico o quello pratico, la sfera del giudizio è quella che, per Rickert, riesce a rendere conto dell'unità dei due piani. In quanto comportamento di risposta attivato dal soggetto a partire dalla natura normativa di un contenuto, il giudizio è infatti l'espressione della costituzione duplice della conoscenza, pratica e teoretica, reale e ideale. Rickert nomina in Bergmann uno dei primi a sottolineare il fatto che il giudicare è un

“atteggiamento critico” che solo trasforma in giudizio la relazione meramente rappresentativa tra soggetto e predicato. E da questa convinzione scaturisce la conseguenza per il cui il giudizio non può essere considerato semplicemente un “atteggiamento teoretico”, bensì come una manifestazione dell'anima in cui è coinvolta la sua natura pratica, la capacità di desiderare³⁵.

Sulla scorta di questa impostazione Rickert si spingerà ad affermare che in un certo senso «la natura peculiare del giudizio, così diversa da quella di ogni rappresentare, emerge più chiaramente nel giudizio negativo»³⁶, anche se in ultimo tenderà ad equiparare in struttura i due tipi di giudizi, quello positivo e quello negativo. L'aspetto importante è il fatto di legare il fenomeno del conoscere all'ambito pragmatico del giudicare inteso come prendere posizione (*Stellungnehmen*) rispetto ad un contenuto, afferman-

33 Ivi, 2, X.

34 Cfr. ivi, 2, XI, *Vorstellen und urteilen*.

35 Ibidem

36 Ibidem

dolo o negandolo e ad opporre questo piano a quello semplicemente «rappresentativo» (*vorstellungsmaessig*):

Ogni conoscenza inizia con giudizi, prosegue in giudizi e può consistere unicamente in giudizi. In ciò il conoscere si rivela un processo dal quale sono inseparabili l'affermare o il negare, o che secondo la sua essenza deve venire inteso proprio come un affermare o un negare; infatti solo attraverso l'affermare o il negare dalle rappresentazioni viene qualcosa di vero o di falso, vale a dire la conoscenza. Si vede perciò anche sotto questo punto di vista che le rappresentazioni non hanno alcun significato autonomo per il conoscere. Conoscere è affermare o negare. [...] Risiede anche nel giudizio, e precisamente come sua componente essenziale, un atteggiamento "pratico" che nell'affermazione approva o riconosce qualcosa, nella negazione rigetta qualcosa [...] È di questo che vogliamo conoscere le conseguenze³⁷.

Ciò rispetto a cui si prende posizione, prosegue Rickert, nella misura in cui non prevede un'indifferenza di atteggiamento, si configura come un *valore* e l'atteggiamento ad esso corrispondente come riconoscimento (*Anerkennen*) o rifiuto (*Verwerfen*):

solo rispetto a valori ha un senso l'atteggiamento alternativo dell'approvare o disapprovare. Ciò che affermo mi deve piacere, ciò che nego deve suscitare il mio dispiacere. Il conoscere è dunque un processo che è determinato da sentimenti, vale a dire da piacere o dispiacere. [...] Indipendentemente dal punto di vista che si scelga di assumere questo resta certo: ogni convinzione di aver conosciuto qualcosa deve poggiare su un sentimento. I sentimenti sono pertanto ciò che guida la nostra conoscenza. L'atto stesso del conoscere può risiedere solo nel riconoscimento del valore dei sentimenti. Conoscere è riconoscere o rifiutare³⁸.

L'oggetto del riconoscimento è quella componente del contenuto giudiziario che si impone come non dipendente dalla coscienza e dal sentimento che sta alla base del giudizio. Detto in altri termini: nel giudizio vi è la possibilità di riconoscere la componente oggettiva di validità di un contenuto, vale a dire quella caratteristica di validità atemporale e in sé (propria ad esempio dei contenuti logici) che spinge la coscienza verso un unico atteggiamento possibile da adottare nei suoi confronti:

Psicologicamente considerata l'evidenza è dunque un sentimento connesso con la caratteristica per cui essa dona al giudizio una validità atemporale e in

37 Ivi, 2, XII.

38 Ibidem

ciò un valore come altrimenti non potrebbe essere prodotto da alcun sentimento di piacere. Poiché atemporale, il valore è indipendente da ogni contenuto di coscienza. Possiamo tuttavia dire di più. Accordiamo al sentimento cui aderiamo nel giudizio non soltanto un significato da noi indipendente, bensì in esso esperiamo qualcosa da cui noi siamo dipendenti. Quando voglio giudicare io sono legato dal sentimento di evidenza, non posso arbitrariamente affermare o negare. Mi sento determinato da una forza che mi sovrasta e in base alla quale mi oriento³⁹.

Ciò che caratterizza la conoscenza è dunque un «dovere» nei confronti del suo oggetto. Sostiene Rickert: «Ciò che pertanto guida il mio giudicare e dunque il mio conoscere è il sentimento che io devo giudicare così e non diversamente»⁴⁰. In questo modo egli intende risolvere l'antico dissidio sull'essere di qualcosa indipendentemente dalla rappresentazione e dunque l'aporia della trascendenza degli oggetti rispetto al conoscere. Agli oggetti della conoscenza non compete alcun essere⁴¹ bensì valore, perché è solo entro quest'ordine che essi orientano e fanno funzionare la conoscenza. L'oggetto della conoscenza è per Rickert un *transzendente sollen*⁴², un «dovere trascendente» ma anche un «dover trascendere»⁴³. In questo modo l'atto del conoscere riconquista la sua natura di fatto vitale concreto, di movimento interno ad un'unica sfera, quella pratica dell'agire, del volere, del desiderare, prima che sia data una scomposizione artificiale fra l'essere del sé e quello dell'oggetto⁴⁴.

39 Ivi, 2, XIII, *Die Urteilsnotwendigkeit*.

40 Ibidem

41 Cfr. ivi, 2, XIV, *Sein und sollen*: «La parola “essere” intesa in quanto rappresentazione non ha dunque alcun significato».

42 Cfr. ivi, 2, XV, *Das transzendente sollen*: «Se vogliamo indicare come oggetto ciò su cui la conoscenza si orienta questo può essere solo il dovere (*Sollen*) che viene riconosciuto nel giudizio. Un altro oggetto non è dato trovare e il conoscere non ne richiede per parte sua altro, poiché per il riconoscere un valore, un dovere come misura, è pienamente sufficiente».

43 Cfr. 3, XVI: «Abbiamo pertanto risolto il nostro problema nella misura in cui possiamo mostrare che il soggetto teoretico sta in una dipendenza dalla necessità del giudizio. Un dovere trascendente è oggetto della conoscenza [...]».

44 Cfr. 2, XV: «L'opposizione tra il soggetto conoscente e l'oggetto al quale si dirige la conoscenza non è quella tra la coscienza rappresentativa ed una realtà da questa indipendente, bensì quella tra il soggetto giudicante ed il dovere che viene riconosciuto nel giudizi». E cfr. anche 3, XVIII, *Schluss*: «Il problema della trascendenza è mal posto se ci si interroga su di un essere indipendente dal rappresentare. Alla coscienza meramente rappresentativa non si può esibire nulla di indipendente da essa. Se invece si chiarisce che il conoscere consiste di giudizi, quindi di affermazioni e negazioni, si troverà che un dovere indipendente dal soggetto giudicante è

Si riconoscerà da questi brevi cenni sull'opera di Rickert quanto il giovane Heidegger debba a questa impostazione. Ancor più interessante suona l'istanza critica cui egli sottopone l'intera operazione.

In apertura di discorso Heidegger imputa all'impianto rickertiano una assenza di metodologia i cui difetti principali si manifestano *rispetto al problema del soggetto*. Rickert partirebbe cioè correttamente dall'assunzione per cui la via soggettiva non è da sola in grado di spiegare il fenomeno della conoscenza. Heidegger valuta positivamente il fatto che la negazione dell'oggetto trascendente conduca verso un nuovo senso della trascendenza e del *trascendere*. Tuttavia - a suo avviso - l'intuizione rickertiana incontrerebbe il suo limite nella volontà di ridare un senso alla nozione di trascendenza ammettendone un «minimo» e facendo nel contempo salvo il cosiddetto «principio dell'immanenza» secondo il quale «L'essere di ogni realtà deve essere considerato come un essere nella coscienza»⁴⁵. In questo modo Rickert rimarrebbe all'interno di una accezione trascendentale della soggettività, ossia di un soggetto/coscienza inteso come luogo di costituzione di un essere solo apparentemente indipendente dalla coscienza stessa.

La soluzione di Rickert sarebbe cioè trascendentale nel senso della ragion pratica e comunque della ascendenza fichtiana di tutta la *Wertphilosophie*, nella misura in cui la soggettività è lo spazio di costituzione di un dover-essere che spinge costitutivamente il soggetto oltre se stesso, verso la posizione oggettuale delle proprie connessioni rappresentative; dunque verso un oggetto che in ultimo non sarebbe altro che l'oggettività delle connessioni rappresentative. Nonostante Rickert affermi che il soggetto giudicante non può mai divenire oggetto senza trasformarsi in quella coscienza pura metafisica che vive nella perenne opposizione ad un mondo di cose trascendenti, il fatto che sia il «dovere» adesso a diventare oggetto denuncerebbe ancora una visione di una parte del soggetto in termini oggettuali. Su questo punto l'obiezione di Heidegger è radicale:

È [...] un grande errore quando Rickert arriva a ipostatizzare questo carattere motivazionale a oggetto della conoscenza e a credere di aver risolto in questo modo il problema trascendentale della costituzione! Infatti non è stato chiarito cos'è che deve significare il termine 'oggetto', e nemmeno cosa vuol dire 'indirizzarsi ad esso'⁴⁶.

altrettanto indubitabile quanto è problematica l'idea di un essere indipendente dal soggetto rappresentante».

45 GA 56/57, p. 182 (it. 167).

46 Ivi, p. 191 (it. 174).

In conclusione, nonostante il modello di Rickert risulti per certi versi contiguo all'approccio fenomenologico nel tentativo di andar oltre la concezione dell'esperienza vitale di senso come opposizione-rapporto tra un soggetto ed un oggetto, esso non riesce, secondo Heidegger, a sviluppare adeguatamente questa prossimità. La via fenomenologica deve seguire una strada alternativa rispetto alla filosofia dei valori; deve puntare ad approfondire quell'«abisso della soggettività vivente» di fronte al quale, a detta di Heidegger, già Dilthey era receduto e che le destrutturazioni neokantiane non sono riuscite ad intaccare. A partire da questa considerazione negli anni successivi Heidegger approfondirà la via fenomenologica in direzione di una visione radicalmente trasformata della soggettività, a partire anzitutto dal modo in cui essa può fare esperienza autentica di se stessa anche ove non sia assunta alla considerazione scientifica di «oggetto».

4. Il modello fenomenologico

I due corsi successivi approfondiscono l'impostazione presentata nel 1919 e la collegano esplicitamente ad un nuovo progetto di filosofia in senso *fenomenologico*. Il primo, tenuto nel semestre invernale 1919/20 e recante il titolo *Problemi fondamentali della fenomenologia*⁴⁷, analizza la genesi storica e le accezioni della fenomenologia nonché i fraintendimenti cui va incontro sin dal suo nascere quella husserliana.

Esso esordisce precisando quello che secondo Heidegger è tanto l'oggetto quanto il piano tematico originario (*Ursprungsgebiet*) al cui interno la fenomenologia si muove. In apertura di corso egli definisce la fenomenologia come la «scienza originaria (*Urwissenschaft*), scienza dell'origine assoluta dello spirito in sé e per sé – 'Vita in sé e per sé'»⁴⁸. Qui con «vita» si intende il sostrato originario a partire dal quale sorgono le determinazioni superiori, il piano di esperienza rispetto al quale le tradizionali determinazioni di soggetto ed oggetto risultano derivate. La vita è essa stessa soggetto ed oggetto nel senso per cui essa è tendenza costitutiva alla forma, tensione alla fissazione di sé (momento soggettivo) in qualcosa di non esauribile in sé (momento oggettivo).

Nell'esperienza che la vita fa di se stessa le antiche determinazioni di soggetto ed oggetto prendono senso in un modo radicalmente alternativo

47 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), hrsg. v. H.-H. Gander in GA 58, Frankfurt am Main 1992.

48 Ivi, p. 1.

al modello dell'opposizione-rapporto dell'*Erkenntnistheorie*. Nella nuova impostazione fenomenologica, intesa adesso nell'accezione di «fenomenologia della vita», la vita costituisce un piano d'essere omogeneo al cui interno si aprono distinzioni ed articolazioni in funzione del suo movimento costitutivo. La vita è caratterizzata da movimento, divenire, processualità, in una direzione che già Dilthey qualificava come «tendenza al compimento», al fermarsi in altro, al cadere-via da se stessa. Il momento oggettivo della vita è cioè quello in cui la vita abdica provvisoriamente alla propria natura di divenire incessante per fissarsi in una forma o configurazione stabile. Il fermarsi, vale a dire il cadere via da se stessa in quanto movimento è l'unico modo che la vita ha per «vedersi», riconoscersi in quanto tale, farsi *oggetto* a se stessa ed in questo modo scoprirsi come *soggetto* delle trasformazioni che la riguardano. Questo è il modello, secondo Heidegger, in cui già Dilthey aveva rinvenuto la natura autocontraddittoria, ma anche autosuperantesi, della «vita stessa».

Le modificazioni essenziali che Heidegger apporta a questa concezione sono due: 1. il radicalizzare l'idea che il momento decadente della vita dal proprio movimento costitutivo sia il modo autentico in cui il movimento stesso si compie. Questa tendenza alla decadenza esprime quella che Heidegger chiama la motilità (*Bewegtheit*) effettiva della vita, e costituisce la prima parte della sua natura; 2. l'identificare in un momento di appropriazione e afferramento espliciti di questa decadenza il modo in cui la vita prende possesso di se stessa, «ha» se stessa e nel vedere in questo la seconda e conclusiva parte della sua natura.

La vita nella sua organicità «è» dunque solo nell'unità di questi due momenti, vale a dire nel modo di questo suo singolare (e per certi versi paradossale) «aversi». La vita prende possesso di se stessa al modo paradossale di qualcosa che si riconosce come sempre tendente a cadere via da sé, ad estraniarsi e perdersi in ciò che essa stessa non è, nel suo altro. La vita può aversi autenticamente solo in quanto già da sempre decaduta, totalmente assorbita nelle sue configurazioni, già sempre caduta via da se stessa.

Questa può essere considerata davvero la prima riformulazione fondamentale della questione del soggetto nel giovane Heidegger. Il primo passo di questa riformulazione è l'aver interpretato la vita stessa come soggetto; il secondo è il privilegio accordato all'aver rispetto all'essere (la vita è solo in quanto ha se stessa) e la radicalizzazione dell'aspetto paradossale e provocatorio di questa struttura (la vita ha se stessa in quanto già da sempre oltresè, via-da-sè)⁴⁹. La caratteristica di quest'ambito originario è che esso «non

49 Sulla *Paradoxie des Lebens* cfr. *ivi*, p. 2

deve essere dato, ma è in primo luogo da guadagnare»⁵⁰. Questa caratteristica si ricava dalla definizione del *Leben an sich* come piano della «mancanza di assoluta distanza»⁵¹. In questa struttura che fa da sostrato al movimento il soggetto si è rarefatto, venendo a coincidere con il movimento stesso, e l'Io teoretico-osservativo è diventato sempre più ellittico. Nell'esperienza che il soggetto/vita fa di se stesso «Io non sono l'osservatore né tantomeno il conoscitore teoretico di me stesso e della mia vita nel mondo»⁵².

Anche l'apposizione «in sé» (*an sich*) riferita al *Leben* esprime quello che per Heidegger è il carattere di autosufficienza (*Selbstgenuegsamkeit*) della vita. In esso è incluso, ancora una volta, il senso di quell'autosuperamento (trascendenza) nel senso del ricadere sempre al proprio interno con il quale Heidegger rilegge il tradizionale rapporto soggetto-oggetto⁵³.

L'elaborazione di questo senso di trascendenza deriva, come detto, dall'integrazione delle problematiche rickertiane descritte in *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Da questa integrazione emerge un senso di trascendenza come istanza di autooltrepassamento destinato a compiersi solo come ricaduta in se stessi. Il mondo del sé (*Selbstwelt*) attorno al quale ruota tanto la problematica genoseologica quanto la possibilità di decostruire quest'ultima in direzione di una nuova appropriazione della nozione di soggetto assume dunque caratteristiche inedite. La *Selbstwelt* esprime il mondo del sé come un'unità articolata di relazioni, vale a dire: esprime il Sé come un «mondo»: un campo al cui interno si esprimono strutture di senso articolate e connesse in un tutto stabile e coerente. Il tipo di connessione che vige tra i contenuti della *Selbstwelt* è anzitutto di carattere temporale, ossia esprime il collegamento tra le dimensioni del passato, del presente e del futuro che tiene in unità il complesso di esperienze dell'uomo e dunque, come già voleva Dilthey, la sua complessione psico-fisica:

Questo che allora fu chiamato carattere di stabilità mantiene in ogni sua forma espressiva il passato in connessione con il presente attuale così che attraverso quella stabilità motivata in modo determinato io posso nello stesso modo determinato risalire al passato⁵⁴.

All'interno di questa complessione la funzione dell'Io è, come si diceva, ellittica, vale a dire, dissolta, totalmente assorbita dal suo contesto,

50 Ivi, p. 29.

51 Ibidem

52 Ivi, p. 39.

53 Cfr. ivi, p. 42.

54 Ivi, p. 46.

sempre fuori da ogni istanza di certezza ed autoassicurazione cosciente. Questo perché l'Io «risulta» come un effetto di superficie dalla possibilità di connettere un evento o comportamento presente con un evento passato considerando il secondo come la causa del primo. È la connessione causale, come già aveva sostenuto Dilthey, il primo modo di connessione significativa (*Sinnszusammenhang*) che si instaura fra due contenuti psichici. Rispetto a questi ultimi la coscienza gioca il duplice ruolo di istanza motivazionale (il bisogno di riportare un comportamento presente ad una causa passata) e risultato della connessione che si è prodotta (io sono così adesso perché nel passato mi è successo questo). Radicalmente diverso risulta invece l'approccio fenomenologico al mondo delle esperienze vissute:

Io nuoto nella corrente e lascio che le acque e le onde sbattano dietro di me. Non mi guardo indietro e vivendo in ciò che è più vicino non vivo in un accadimento appena vissuto né lo so come qualcosa di appena vissuto. Sono immerso di volta in volta nella situazione e nella sua sequenza ininterrotta e precisamente in ciò che nella situazione mi si fa incontro. Sprofondo in essa, vale a dire non mi vedo né mi porto alla coscienza; adesso vien questo, poi quest'altro, ma da ciò che viene sono avvinto, mentre lo vivo completamente. Vivo il contesto di significatività che viene prodotto in quanto tale nel mio esperire e tramite questo nella misura in cui *nuoto* proprio qui e qui in questo preciso orientamento dell'aspettativa [...] Quanto più ininterrotta, incurante di ogni riflessione, fluida ogni fase momentanea della vita fattuale viene vissuta, tanto più viva scorre la connessione d'esperienza⁵⁵.

L'oggettività dell'Io teoretico viene fuori da una specifica modificazione di questa originaria presa di coscienza (*Kenntnisnahme*) in corrispondenza di specifiche tendenze e bisogni, fra i quali quelli della stabilizzazione (*Verfestigung*) e dell'assicurazione. Nel teoretico «la connessione si spezza»⁵⁶. Nella considerazione teoretico-osservativa l'Io emerge come esigenza di una particolare connessione d'ordine (Io-unità delle rappresentazioni o Io-sostanza) in senso alla corrente della vita, laddove invece «la situazione non è una configurazione di elementi cosali determinata da un ordine, bensì fenomeno, forma di vita, connessione vitale»⁵⁷.

Il corso si chiude con la riproposizione del problema dell'accesso all'Io e al sé nei termini dell'«avere me stesso» (*Michselbsthaben*):

55 Ivi, p. 117.

56 Ivi, p. 121.

57 Ivi, p. 165.

L'aver me stesso che non viene messo in evidenza nell'esperienza vivente di vita non è un qualcosa che riflette *sull'*esperienza e l'esperito, che trae fuori da questo per costituire l'Io ad oggetto, in modo che venga conosciuto l'Io in quanto Io come appartenente alla sua propria regione e come ente *sui generis*⁵⁸.

È importante che l'accesso all'Io/Sé venga riformulato al modo dell'*avere*. Solo così, infatti, si intende la domanda con cui si conclude il corso: «Ma cos'è questo Sé che in ciò viene avuto?»⁵⁹. Che provocatoriamente vuol dire: ha ancora senso chiedere dell'essere di qualcosa che si deve «avere»?

5. Soggetto e tempo: una fenomenologia dell'Io storico

La problematizzazione di questo senso dell'essere in termini di “avere” sarà la guida delle analisi degli anni successivi. La precisazione di questo nuovo senso dell'esser-Sè come quell'avere paradossale (aver-si come sempre caduti via da se stessi) che esprime la struttura della vita è infatti il tema principale del corso del 1920, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*⁶⁰.

Questo corso affronta la problematica sottoponendo a disamina critica il modo in cui le principali filosofie del tempo hanno trattato il tema della vita nella sua funzione di sostrato, campo originario di generazione dell'esperienza. Esse vengono sottoposte da Heidegger a distruzione (*Dekstruktion*) critico-sistemica, un'operazione che avviene mostrando anzitutto l' inadeguatezza delle posizioni prese in esame a render conto di quel particolare fenomeno che più di altri esprime la natura della vita come matrice mobile e diveniente: la storia⁶¹.

L'importanza di questa intuizione è difficilmente sopravvalutabile per lo sviluppo del pensiero heideggeriano. La storia è infatti l'ambito la cui analisi permette di precisare quel senso dell'avere che specifica il modo in cui il soggetto/vita ha se stesso e quindi «è» se stesso. Cosa significa, infatti, per un uomo o per un popolo, «avere storia»? Come si ha la propria storia,

58 Ivi, p. 164

59 Ivi, p. 166.

60 M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), hrsg. v. C. Strube in GA 59, Frankfurt am Main 1993.

61 Cfr. Ivi, p. 43.

posto che tutto il lavoro di Dilthey prima e della metodologia della Scuola Storica aveva reso impossibile parlare della storia in termini «oggettuali», al modo cioè degli oggetti della natura?

È proprio in riferimento alla storia come a qualcosa che non può essere oggetto di un possesso ordinario che viene da Heidegger riformulato un nuovo senso dell'avere: una sua nuova possibilità in grado di mantenere ancora significativo l'uso di questo verbo rispetto ad un non-oggetto.

I passi di questa riformulazione sono importanti perché introducono per la prima volta nel pensiero heideggeriano la funzione strutturale del *tempo* nella dinamica di auto-appropriazione e -perdita di cui il soggetto-vita consiste. Come quella della vita, infatti, anche la non-oggettualità della storia procede dalla sua natura temporale, ossia di flusso costantemente diveniente. Metro di valutazione delle principali tendenze filosofiche del tempo sulla profondità di accesso al soggetto/ambito originario rappresentato dalla vita in sé sarà dunque il livello più o meno radicale raggiunto nella trattazione del legame tra il fenomeno della «storia» e la costituzione originariamente temporale, mobile e diveniente del soggetto-vita.

Applicata alle due impostazioni che Heidegger seleziona in questo corso come le più rappresentative delle tendenze a lui contemporanee, quella di Natorp e quella di Dilthey, la domanda suona: fino a che punto Natorp e Dilthey, che pure hanno preteso di radicalizzare la domanda sull'Io, ossia di porre la questione del soggetto-uomo a fondamento di ogni interrogazione filosofica, sono riusciti ad attingere alla costituzione vitale del soggetto senza sovrapporre ad essa il punto di vista oggettivante e devitalizzante della scienza? Fino a che punto la loro radicalizzazione dell'Io è davvero tale, ossia riesce a dar conto dell'Io vivente nell'inafferrabilità delle sue articolazioni mobili, temporali e storiche? In altre parole: nella loro pretesa di fondare le scienze sull'Io come sostrato vivente, quanto a fondo essi hanno avuto il coraggio di penetrare l'abissalità di questo fenomeno?

6. Ricostruire e rivivere: Natorp

Heidegger analizza le modalità in cui, nell'impostazione di Natorp e Dilthey, si teorizza il possibile accesso all'Io nella sua natura di fondamento delle connessioni significative di cui l'esperienza (la vita) consiste.

L'aspetto dell'impostazione natorpiana sul quale l'interpretazione Heidegger si attesta è quello della correlazione fondamentale (*Grundkorrelation*) tra soggettivo e oggettivo. Nell'impostazione neokantiana (in questo caso neoidealistica) di Natorp «La rappresentazione del soggettivo è

sempre soggettivazione di qualcosa di obiettivo»⁶², così come a sua volta «Il logico (l'oggettivo) resta sempre il versante opposto di tutto ciò che è psichico (soggettivo)»⁶³. L'assunzione di questa *Grundkorrelation* a fondamento dell'esperienza porta Natorp a formalizzare sempre di più l'unità sintetica originaria di cui questa consiste fino ad approdare ad un punto di unità totalmente formalizzato, puro, consistente unicamente delle determinazioni logiche primarie. Nella descrizione di questa unità suprema «si mostra che l'Io non è più un Io individuale, bensì già una coscienza universale, un soggetto ideale 'in generale'»⁶⁴.

La correlazione fondamentale viene ricavata da un movimento interno all'Io empirico che si scopre progressivamente affetto da una catena di mediazioni. L'io stesso è in grado di risalire e percorrere questa catena fino a dissolversi nell'Io puro, nella unità/correlazione fondamentale tra soggettivo e oggettivo. La ricapitolazione della posizione di Natorp avviene dunque nel senso di un idealismo assoluto, di un progressivo assolvimento dell'Io singolo nello spirito:

Non si tratta per così dire di idealismo psicologico. Considerata dal lato del soggetto la soggettività si mostra come il fondamento dell'oggettività, nella misura in cui si costituisce in essa. E tuttavia considerata dal punto di vista logico la soggettività è piuttosto da spiegare come l'altro versante dell'oggettivazione, della determinazione, della coscienza; infatti questo è la determinazione: posizione (*Setzung*) nell'unità. Questo riferimento all'unità originaria è l'esperienza vissuta originaria (*Urerlebnis*). Se dobbiamo dare valore alle definizioni non si tratta dunque né di idealismo soggettivo né di idealismo oggettivo ma di idealismo dell'origine (*Ursprungsidealismus*)⁶⁵.

Questa interpretazione sottolinea la distanza tra la posizione di Natorp e una possibile filosofia dell'Io vivente in senso storico e fenomenologico, poiché il piano della vita, della singolarità e della concretezza è proprio ciò che deve essere negato nella sua immediatezza e riconquistato nel passaggio attraverso le forme logiche pure. È noto tra l'altro come l'ultimo Natorp, vale a dire quello che Heidegger arriverà a conoscere più direttamente, finirà per interpretare la risalita dall'empirico al trascendentale/logico come unica via per accedere alla dimensione del vivente, ossia finirà per considerare, hegelianamente, la vita autentica come vita nello spirito. In questo modo sarebbe la soggettività immediata, storica e concreta quella

62 Ivi, p. 103.

63 Ivi, p. 105.

64 Ivi, p. 111.

65 Ivi, p. 121.

cui imputare astrattezza, morte e finitudine, laddove nella sublimazione delle forme logiche nella nozione di spirito vivente il determinato viene vivificato e riportato all'essere (assunto nel regno dello spirito). L'ultimo Natorp cercherà di legare, come già aveva fatto Hegel, questo moto di ritorno logico del determinato verso lo spirito ad una prospettiva esplicitamente teologica, rievocando in questo senso suggestioni neoplatoniche. Testimonianza di questa posizione, che per certi versi può essere considerata quella conclusiva di Natorp, è l'*appendice metacritica* all'edizione del 1921 della sua opera principale, la *Platos Ideenlehre* del 1903⁶⁶, dal titolo *Logos, Psyche, Eros*⁶⁷.

In conclusione, nella posizione di Natorp «[...] l'Individuale, nella misura in cui sa se stesso rispetto a questa *Universitas* [quella di Dio come unità ultima di tutte le connessioni e i riferimenti] come la direzione ad esso opposta, è in ciò esso stesso determinato nella legalità originaria e il problema dell'apriori [...] nel suo riferimento al soggetto dissolto e superato nella logica originaria (*Urlogik*)⁶⁸». La pienezza dell'essere si costituirebbe dunque per Natorp solo nella forma logica, nell'esposizione costitutiva del dato/immediato alla mediazione concettuale. Essere significherebbe esser-costituito (*Konstituiertsein*)⁶⁹ e costituzione esprimerebbe l'essere «determinato unitariamente nella coscienza»⁷⁰. In questo Natorp avrebbe proseguito il cammino - che da Kant porta a Fichte e a Hegel - di una radicalizzazione dell'idea della costituzione a spese della puntualità dell'io singolo e individuale.

Questo per quanto riguarda l'aspetto meramente ricostruttivo delle tesi di Natorp. Ad esso segue il momento critico-decostruttivo, in cui si fanno vedere le motivazioni inesplorate, le assunzioni e i presupposti che ne guiderebbero l'interpretazione. La posizione natorpiana viene cioè sottoposta da Heidegger alla medesima istanza critica che essa persegue, vale a dire ad un'opera di ricostruzione delle connessioni coscienziali che a partire da determinate tendenze, motivazioni e bisogni, strutturano la visione del mondo del maestro marburghese come un'unità teorica coerente.

È possibile chiedersi, nel caso dell'interpretazione di Natorp, così come di ogni *Weltanschauung*: a partire da quali tendenze vitali la rappresenta-

66 Cfr. P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Milano 1999.

67 Cfr. P. Natorp, *Logos-Psyche-Eros, metacritica alla Dottrina platonica delle Idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Milano 1999.

68 GA 59, p. 128.

69 Cfr. *ivi*, p. 134.

70 *Ivi*, p. 137.

zione unitaria del mondo che qui viene ottenuta ottiene coerenza e compattezza? Ma non solo: ci si può anche chiedere se e come l'istanza di coerenza, stabilità e compattezza che sempre accompagna la formazione di una *Weltanschauung* incida sul suo contenuto. Dilthey aveva già risposto a questa domanda denunciando come la formulazione di una visione del mondo (una rappresentazione globale delle cose) con pretese di validità scientifico-filosofica, etica, religiosa, estetica, sia essa stessa l'espressione di una tendenza alla stabilizzazione del flusso dell'esperienza e della assicurazione del movimento della vita rispetto alle sue tendenze centrifughe.

Anche la posizione di Natorp può essere letta, secondo Heidegger, in questa luce. L'istanza che la guida è la stessa che condiziona la formazione di ogni teoria filosofica generale, vale a dire quella dell'assicurazione e della stabilità. Ma Dilthey aveva anche aggiunto che la soddisfazione di questa tendenza dipendeva dalla capacità della rappresentazione di fissare dei punti di sostegno del moto continuo della vita in un modo che ogni volta specificava il tipo di visione del mondo cui dava origine⁷¹. Così la filosofia era quel tipo di rappresentazione del tutto (*Weltanschauung*) che ancorava la molteplicità dei fenomeni ad un unico anello teorico identificato nel *concetto*; la religione quella forma di rappresentazione universale che ancorava il flusso della vita al rapporto con l'*invisibile*, e così via⁷².

Quale può essere considerata, a questo punto, la tendenza-guida che orienta la teoria natorpiana della ricostruzione? E quale il nucleo concettuale che lega in un tutto compatto i suoi riferimenti interni? La risposta di Heidegger è che Natorp, in piena linea con il movimento di sviluppo della filosofia moderna, lega le due esigenze in un'unica formulazione teorica, ossia proseguendo nell'istanza dell'assicurazione rispetto al moto indeterminato della vita facendo perno su un punto che è centro e fondamento di ogni assicurazione: l'autocertezza del soggetto conoscente:

Nella determinazione conoscitiva, la determinazione d'oggetto, risiede la tendenza a determinazioni certe e valide. Si motiva pertanto in questo modo il compito dell'assicurazione della conoscenza, nella misura in cui essa dipende dal soggetto; assicurazione implica determinazione della soggettività⁷³.

71 Cfr. su questo W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlung zur Philosophie*, in GS, Bd. VIII, Stuttgart/Goettingen, 1962. Trad. it. a cura di G. Magnano San Lio, *La dottrina delle visioni del mondo*, Napoli 1998.

72 Cfr. su questo W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften* Bd. V, hrsg. v. G. Misch, Stuttgart 1957, trad. it. *L'essenza della filosofia*, a cura di G. Penati, Milano 1999.

73 GA 59, p. 139.

Nonostante Natorp si fosse espresso esplicitamente contro la possibilità di oggettivare l'Io il suo procedere in tondo (*Rundweg*) conclude in una radicalizzazione dell'istanza della autoassicurazione (*Selbstsicherung*) nel teoretico⁷⁴. Questo non significa, dice Heidegger, che «si debba rinunciare al pensare»⁷⁵ o al conoscere ma solo che occorre esplicitare il nesso motivazionale del teoretico con la sua base vitale originaria. Mentre si deve rinunciare, questo sì, all'istanza riflessiva del «pensiero di pensiero» (*denken des Denkens*)⁷⁶. Questo perché nell'istanza dell'universalità risiede la negazione dell'Io storico, concreto e vivente.

Certo la negazione dell'Io storico⁷⁷ corrisponde ad una determinata tendenza del vivere stesso, vale a dire al percepire il proprio costitutivo divenire come minaccioso ed inquietante. Essa sviluppa tuttavia questa tendenza in un tentativo di superamento dell'inquietudine, di pacificazione dell'angoscia generata dal divenire di tutte le cose e in questo modo cade-via, manca il movimento del vivere, traducendosi in morta volontà di rappresentazione:

Nella misura in cui la filosofia ha il suo motivo in una inquietudine relativa al mondo del sé [...] l'idea di costituzione come precognizione della filosofia indica la caduta da se stessa. La filosofia come atteggiamento (*Einstellung*) è il distacco dal suo senso autentico. La radicalizzazione del teoretico nell'idea di costituzione non porta mai in linea di principio all'esserci concreto e attuale. Il sistema di riferimenti reciproci logico-universali finisce per contrabbandare ciò che è morto per vivente e per scambiare le relazioni dialettiche con l'attualità del vivere⁷⁸.

Tutto questo ci porta a dire che

A partire dal presupposto pertanto [...] che il criterio qui accolto dell'originarietà posa essere fondato a partire dall'autentico motivo della filosofia, la

74 Cfr. ivi, p. 142: «Il puro, radicale e universale dominio dell'idea di costituzione in filosofia è l'apice di questa tradizione [quella moderna culminante nell'idealismo tedesco]. In essa il conoscere stesso viene posto al sicuro nella sua prestazione universale e nel contempo in ciò viene mantenuto il primato della coscienza teoretica nella totalità delle problematiche razionali e spirituali. Quest'apice è già contenuto nell'idealismo tedesco».

75 Ivi, p. 144.

76 Ibidem

77 Cfr. ivi, p. 152: «[Per Natorp] Non soltanto quel processo è teoretico e fa entrare in azione il mondo del sé ma non viene pensato affatto come compiuto realmente nella storia, bensì quell'infinito *feri* del logos deve essere pensato come processo dialettico assoluto dell'autocoscienza assoluta. In nessun caso l'attuazione è tale da costituire l'esserci attuale di un individuo concreto».

78 Ivi, pp. 142-143.

filosofia di Natorp *non* è originaria, bensì è ricaduta in un carattere di atteggiamento⁷⁹.

7. La vita dall'interno: Dilthey

Anche la tesi per certi versi opposta a quella natorpiana, quella della *Lebensphilosophie* rappresentata da Dilthey, viene sottoposta alla medesima operazione decostruttiva. La trattazione offerta nel corso del 1920 risulta tuttavia difficilmente accessibile a motivo della scomparsa del manoscritto relativo a questa sezione. Quel che ci è dato a conoscere è ricavato da una *Nachschrift* di Oskar Becker. Certamente abbiamo la riproposizione dell'impostazione fenomenologica heideggeriana nella sua sovrapposizione per larghi tratti all'impresa diltheyana, il cui fine era il medesimo: «Il problema delle scienze dello spirito non è una questione particolare, bensì l'espressione di un motivo filosofico ultimo: interpretare la vita originariamente a partire da se stessa (*das Leben aus sich selbst heraus, urspruenglich zu deuten*)»⁸⁰. La via per raggiungere questo scopo passa per Dilthey come per Heidegger da una analisi rinnovata delle nozioni di «Io», «Sé» e «soggetto» e approda ad una sovrapposizione tra le strutture della soggettività e quelle della vita che, almeno formalmente, punta verso la piena convergenza delle due dimensioni. La differenza consiste in ciò che articola, per Dilthey e per Heidegger, questa sovrapposizione; quali siano cioè le strutture di senso che assorbono le tendenze vitali dell'Io nella più generale motilità della vita e fanno diventare quest'ultima l'unico vero «soggetto».

La filosofia diltheyana viene qui (almeno nella ricostruzione che ne abbiamo) approcciata in riferimento alle medesime tematiche emerse nella *Destruktion* precedente: qual'è lo statuto dell'esperienza interiore e in che misura in essa si dà conto del *Selbst* (dell'Io) come istanza motivazionale concreta, vale a dire come centro vitale cui tutti i campi dell'esperienza individuale risultano in qualche modo riferiti? A detta di Heidegger, per Dilthey

Il sé ultimo è nel suo nucleo pulsione e sentimento. Emerge un fascio di sentimenti e pulsioni come centro ultimo. [...] Nella decostruzione del primo tipo (Natorp) abbiamo visto che l'Io assume una posizione secondaria (si intende l'Io concreto; l'Io puro è la base della sua costituzione problematica e nient'afatto problema); l'Io sparisce nel tutto del nesso di costituzione. In Dilthey di contro l'Io è la «cellula originaria» (*Urzelle*) della «connessione effettuale»

79 Ivi, p. 152.

80 Ivi, pp. 154, 164, 168.

(*Wirkungszusammenhangs*). [...] Il metodo di Natorp è la ricostruzione; può venire ricostruito solo ciò che prima sia stato costituito. Il metodo di Dilthey è la costituzione nella connessione della vita: viene compreso solo ciò che si è espresso nella vita e a partire da essa; la vita diviene accessibile solo nelle sue oggettivazioni. Nella ricomprensione (*Nachverstehen*) viene raggiunta la vita stessa⁸¹.

Ma l'analisi della posizione di Dilthey qui non risulta esaustiva. E neppure il processo argomentativo che conduce alla conclusione appare del tutto esplicitato. Quello che sappiamo è che

Nella distruzione dei due gruppi di problemi [...] è emerso un risultato negativo: che in entrambi il mondo del Sé attuale, l'esserci storicamente attuato di ogni singolo sparisce in quanto singolo, e che dunque il Sé in ognuna delle due problematiche è secondario [...], il Sé attuale non gioca alcun ruolo originario. [...] In conclusione della distruzione del problema dell'apriori restava la speranza che il problema dell'*Erlebnis* portasse il mondo del Sé al centro della problematica [...]. E tuttavia anche qui dove lo psichico stesso viene assunto a problema l'esserci attuale relativo al mondo del Sé diventa un caso concreto di un rapporto di costituzione universale e fisso. L'esserci attuale non perviene al suo rango originario. Non diventa problema possibile⁸².

Allo stesso modo non sono perfettamente chiari i cenni in direzione dell'unico atteggiamento, secondo Heidegger, in grado di andare oltre i limiti raggiunti dalle due impostazioni, vale a dire quello autenticamente *fenomenologico*.

La notazione più interessante punta in una direzione che costituirà il centro della problematica negli anni successivi. Ciò che deve essere invertito rispetto all'impostazione natorpiana e diltheyana (ma in generale, rispetto a tutte le filosofie del tempo) è la tendenza ad interpretare il moto deiettivo della vita, vale a dire la tendenza della vita a cadere fuori da se stessa e ad identificarsi nell'oggettività delle sue produzioni, come qualcosa da combattere, un movimento rispetto al quale adottare strategie di neutralizzazione.

Il vero Sé, dice Heidegger, vale a dire la vera vita, è quella che percorre fino in fondo le sue tendenze e le esperisce fino al compimento: «Il Sé nel compimento attuale dell'esperienza di vita, il Sé nell'esperire di se stesso è la realtà originaria»⁸³. Questo vuol dire che il piano rispetto al quale le due

81 Ivi, p. 160.

82 Ivi, pp. 169-170.

83 Ivi, p. 173.

impostazioni sopracitate si arrestano è quello costituito dalla tendenza del Sé all'autoassicurazione e alla stabilità raggiungibili nella forma logico-teoretica. Tanto la tendenza *erkenntnistheoretisch* di Natorp quanto quella *lebensphilosophisch* di Dilthey risultano prigioniere del presupposto secondo cui l'inquietudine (*Unruhe*) e preoccupazione (*Bekuemmerung*) angosciata da cui la vita è dominata sarebbero una condizione da superare, uno stato deiettivo rispetto al quale operare una riappropriazione.

La tendenza alla forma è dunque una fuga da quella condizione deiettiva di perdita e di smarrimento (la *Bekuemmerung*) che costituisce (*ausmacht*) la matrice profonda della vita, il suo orientamento originario e radicale. Cos'è allora questa *Bekuemmerung*, posto che «ogni realtà riceve il proprio senso originario da essa»⁸⁴?

La *Bekuemmerung des Selbst* è «una cura (*Sorge*) costante per lo scivolare via dall'origine (*um das Abgleiten aus dem Ursprung*)»⁸⁵. Questa cura si esplica nella filosofia come quell'interpretazione nella quale la vita perviene a se stessa, sta nuda di fronte alle proprie tendenze più nascoste e diventa in questo modo «soggetto». In tal senso la filosofia «è una esplicazione che supera ogni rigore scientifico ed è volta ad elevare l'essere inquieto (*das Bekuemmertsein*) [...] ed a rendere l'esserci attuale definitivamente insicuro»⁸⁶. Tutt'al contrario, le tendenze sopradiscusse puntano in direzione di una «assicurazione, stabilizzazione dell'esserci»⁸⁷, vale a dire di una neutralizzazione della dimensione vitale nella morta astrattezza della forma logico-teoretica.

Appare qui all'opera una duplice struttura deiettiva, per cui la vita è da un lato tendenza a perdersi e a cadere via da se stessa e dall'altro a sfuggire da questa stessa tendenza preservandosi nella forma. Entrambe queste tendenze devono essere viste nella loro interrelazione. In questo modo appare tracciata almeno una via per una considerazione originaria del Sé: l'approfondimento delle tendenze anti-autoassicuranti inscritte nel movimento della *Bekuemmerung* e la chiarificazione della tensione costitutiva tra inquietudine e fuga. Il modo in cui Heidegger percorrerà questa via negli anni immediatamente seguenti segnerà in profondità il suo cammino di pensiero.

La strada è quella di ricercare una modalità della vita nella quale le tendenze oggettivanti non prevalgono sul modo in cui la vita si esprime originariamente da sé, ma si mostrino come un modo di sfuggire ad una tendenza

84 Ivi, p. 174.

85 Ibidem

86 Ibidem

87 Ivi, p. 198.

già di per sé centrifuga come la *Bekuemmerung*. La scelta dell'esperienza in oggetto è decisiva, e genera il sospetto che tutte le trattazioni precedenti siano gradi distruttivo-preparatori per arrivare alla delimitazione di quest'ambito. Già nel corso del 1919/20 Heidegger aveva fornito un accenno su dove potesse essere ricercata questa dimensione paradigmatica:

Il paradigma storico più profondo per il peculiare processo di spostamento del punto centrale della vita fattuale e del mondo della vita nel mondo del Sé e nel mondo dell'esperienza interiore ci si offre nella nascita del cristianesimo. Il mondo del sé in quanto tale entra nella vita e viene vissuto come tale⁸⁸.

L'ambito in questione è, dunque, quello dell'esperienza *religiosa* in una sua declinazione circoscritta sia storicamente che tematicamente: la modalità di esperienza in grado di portare alla luce la dinamica interna alla vita prima che intervenga l'atteggiamento oggettivante è identificata da Heidegger con la vita spirituale del cristianesimo delle origini. Tre i versanti sviluppati in due corsi successivi (1920/21⁸⁹ e 1921⁹⁰) e in un corso poi non tenuto (1918/19⁹¹): la vita associata delle prime comunità cristiane raccoltesi attorno al nucleo della predicazione paolina, la vita interiore del convertito come viene descritta nelle *Confessioni* di Sant'Agostino e l'esperienza della fede in quel particolare tipo di *Erlebnis* che è costituito dalla mistica cristiana.

8. La vita cristiana come paradigma

Il primo problema riguarda la funzione cosiddetta «paradigmatica» dell'esperienza di vita cristiana. È quest'ultima il centro dell'interesse o

88 GA 58, p. 61.

89 M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), hrsg. v. M. Jung u. T. Regehly in GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1995, pp. 3-156. Trad. it. di G. Gurisatti *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di F. Volpi, Milano 2003, pp. 35-203.

90 M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921), hrsg. v. C. Strube in GA 60, pp. 159-299. Trad. it. di G. Gurisatti *Agostino e il Neoplatonismo*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 209-379.

91 M. Heidegger, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (*Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19*), hrsg. v. C. Strube in GA 60, pp. 303-337. Trad. it. di G. Gurisatti *I fondamenti filosofici della mistica medioevale*, in *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 383-421.

solo un modello per esibire una dinamica più generale? Il fatto che questi corsi restino un *unicum* nella produzione heideggeriana e che a partire dal 1921/22 un altro interesse storico-filosofico assurga a quello determinante, sembra testimoniare in favore della seconda ipotesi, mentre le indicazioni biografiche e le documentazioni dell'apprendistato filosofico di Heidegger negli anni di scuola, liceo e Università vanno in direzione della prima. Forse non è importante decidere adesso della questione. Maggior luce potrà essere fatta in conclusione di questa ricapitolazione dei temi e degli autori decisivi negli anni di formazione del giovane Heidegger. Limitiamoci per il momento a dire che i corsi sulla fenomenologia della religione sono tra le prove didattiche più brillanti di Heidegger e sembrano manifestare la soddisfazione di uno studioso che finalmente dispone di un metodo adatto a trattare l'argomento che più gli sta a cuore. E se non sono certo queste suggestioni che possono aiutarci a chiarire la questione di cui sopra esse sono nondimeno importanti perché invitano a non considerarla chiusa.

Il corso del 1920/21, dal titolo *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Introduzione alla fenomenologia della religione)* sviluppa la prima delle tre direzioni d'approccio alla questione. La prima parte, quella metodologica, ricapitola le strutture della nuova forma di esperienza da opporre alla considerazione teoretico-oggettivante, basata sulla correlazione soggetto-oggetto. Questa nuova configurazione, destinata tuttavia a rimanere provvisoria, viene elaborata da Heidegger negli anni che vanno dal 1919 al 1923 e prende il nome di *faktische Lebenserfahrung*, «esperienza fattuale della vita», più spesso condensata nell'espressione *Faktizität*, «faticità»⁹². Abbiamo detto provvisoria perché tutte le prove testuali testimoniano, a partire dal passaggio a Marburgo (1923), un progressivo confluire della terminologia legata alla fatticità in nuove elaborazioni quali l'«analitica dell'esistenza» (nel periodo che prepara la redazione di *Essere e tempo*) o la «metafisica dell'esserci» (da *Essere e tempo* ai testi che ruotano attorno al libro su Kant del 1929). Se i corsi sulla fenomenologia della religione costituiscono in questo senso il culmine delle problematiche aperte nel 1919, l'elaborazione in direzione di ancora nuove forme di concettualità inizierà nei corsi immediatamente successivi a partire dall'adozione di un altro modello storico di riferimento.

92 Sul tema della fatticità cfr. in generale T. J. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffeldes 'Faktizität' im Frühwerk M. Heideggers*, in «Dilthey-Jahrbuch», (4) 1986-87, pp. 91-120 e in italiano A. Ardovino, *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-27)*, Milano 1998.

Fin qui, tuttavia, l'enucleazione delle strutture della fatticità intesa come esperienza originaria della vita rappresenta l'interesse dominante. Cosa deve intendersi con *faktische Lebenserfahrung*? Si può anzitutto dire che si tratta di una formula in cui Heidegger riassume il suo problema di partenza, vale a dire l'analisi del modo impervio in cui la vita fa esperienza di se stessa come insieme di tendenze contrastanti, decadenti e riapproprianti, vale a dire come quella tensione alla forma che fa precipitare il movimento fuori da se stesso per recuperarlo nel suo continuo superamento. L'espressione *faktische Lebenserfahrung* indica il modo in cui la vita diventa soggetto nell'esperirsi sempre come condannata all'oggettivazione di se stessa, vale a dire descrive la costituzione della vita come ambito unitario e originario di produzione dell'opposizione soggetto-oggetto. Così Heidegger descrive questa tensione, contemporaneamente immanente e trascendente:

Nella sua *Bekümmernis* autosufficiente, l'esperienza fattuale della vita decade costantemente nella significatività. Essa aspira di continuo all'articolazione in scienza e, in definitiva, a una 'cultura scientifica'. [...] La tendenza decadente dell'esperienza fattuale della vita, che la spinge a penetrare di continuo nei contesti significativi del mondo fattualmente esperito - per così dire la sua pesantezza -, provoca una tendenza alla determinazione e alla regolazione obiettiva, avente carattere di atteggiamento, della vita fattualmente vissuta. Il senso dell'esperienza fattuale della vita è dunque contrario al senso della nostra tesi. Dobbiamo guardarci intorno nell'esperienza fattuale della vita allo scopo di individuare un motivo per la sua inversione⁹³.

La novità consiste nell'eleggere un caso storico a modello paradigmatico della *faktische Lebenserfahrung* e verificare la consistenza di quelle strutture elaborate formalmente negli anni precedenti. L'analisi della modalità immediata in cui l'esperienza religiosa di vita è portata ad interpretare se stessa, quella decadente, sarà il primo passo da compiere per enucleare, in opposizione a quella, la tendenza riappropriante e dar conto a livello formale dell'operare simbiotico di queste due strutture.

All'analisi della tendenza decadente corrispondono anzitutto le considerazioni dell'esperienza religiosa nelle tendenze esegetiche contemporanee a Heidegger. Tipico di esse è, a suo dire, il cercare di tradurre l'esperienza religiosa concreta di vita in categorie, strutture, costanti obiettive di senso che in certe posizioni (non ultima quelle di derivazione diltheyana) assumono il carattere dell'*a priori* religioso.

93 GA 60, pp. 15, 18 (it. 48, 50).

Il concetto paradigmatico che in questo senso media tra la possibilità di sviluppare la tendenza decadente in un concetto scientifico della religione-vita e l'inversione di questa stessa in un afferramento genuino è l'atteggiamento che si assume nei confronti della *storicità* della religione-vita. Come nel corso precedente a proposito del modo di considerare il rapporto tra Io e storia/tempo, l'approccio al fenomeno dello storico rappresenta il ponte tra le due tendenze, l'ambito che può essere mantenuto nella decadenza o riaffermato nella sua vitalità originaria. Secondo Heidegger è come si considera la storicità (tempo, movimento, divenire) che inerisce alla religione-vita a decidere della genuinità o meno dell'accesso ad essa:

La questione, ora, è se vi sia la possibilità di scoprire un altro senso di 'storico' che non possa assolutamente essere attribuito agli oggetti [...] 'Storico' non indica qui semplicemente lo scorrere nel tempo cui è sottoposto un oggetto, bensì: lo storico è vitalità immediata [...] ciò che si afferma come logica storica e metodologia della storia non ha alcun contatto con la storicità vivente che si è per così dire radicata nella nostra esistenza [...] Non si dice mai: 'qualcosa è storico', qualcosa come un oggetto, ha la proprietà di essere storico. Così lo storico ricade in un contesto obiettivo⁹⁴.

La prima determinazione dello storico nel contesto della vita fattuale è proprio quella che costituisce il ponte verso l'atteggiamento scientifico-oggettivante, quella dello storico come «peso» da cui ci si deve liberare e contro cui ci si deve affermare. Vengono prese in esame le principali vie filosofiche attraverso le quali si è elaborato quell'atteggiamento di difesa contro l'inquietante rappresentato dalla radicatezza della dimensione storica (temporale, diveniente, mutabile) nella vita:

La modalità, il senso dell'assicurazione si compiono mediante la costruzione di una teoria circa il senso della realtà del temporale. Se io conosco il senso della realtà del temporale, esso perde per me il suo effetto inquietante, poiché io lo conosco come configurazione del sovratemporale [...] Ciò che è inquietato, la realtà della vita, l'esserci umano nella sua cura per la propria assicurazione non è colto in se stesso, bensì considerato come *oggetto* e inserito come tale nella realtà storica obiettiva. La *Bekümmernung* non trova risposta, ma è subito obiettivata⁹⁵.

Come lo storico attinto a partire dall'atteggiamento oggettivante viene percepito come qualcosa cui opporre un piano di atemporalità e validità so-

94 Ivi, pp. 31-35 (it. 66-69).

95 Ivi, pp. 46, 51 (it. 80, 85).

vrstorica, così l'esperienza del tempo attuata a partire dagli atteggiamenti teoretico-oggettivanti non è quella originaria. Nel rapporto che la soggettività ha con lo storico nell'atteggiamento oggettivante la coscienza si *difende* dal tempo di cui lo storico è espressione tramite la sua sublimazione in una sfera di valori e norme ideali. Questo significa che la soggettività trae tanto la sua natura inquieta quanto la possibilità della sua assicurazione contro questa inquietudine manipolando la propria natura temporale, articolando variamente il tessuto temporale di cui consiste. La presenza del tempo (del divenire, delle trasformazioni, del decadere e dello scorrere delle determinazioni) è infatti il fenomeno fondamentale dal quale la soggettività attinge la propria inquietudine. Nel suo essere originariamente *bekuemerte* la soggettività esprime una natura temporale, problematizza il suo essere fatta di tempo. Ovvio che il rimedio contro questa inquietudine consista nel manipolare questa natura temporale ritagliando al suo interno una dimensione di stasi (l'eternità e l'idealità) a cui assicurare il flusso minaccioso del divenire. Attraverso il ricorso al tempo puro la coscienza manipola il divenire e lo ancora alla dimensione dell'eterno rendendolo meno inquietante:

Applichiamo ora i risultati ottenuti al problema dello storico. [...] Si potrebbe dire: dato che ogni oggettualità si costituisce nella coscienza, essa è temporale, e con ciò si sarebbe ottenuto lo schema fondamentale del temporale. Tuttavia questa determinazione «universale-formale» del tempo non è una fondazione, bensì una falsificazione del problema del tempo, poiché con essa si prefigura un *quadro* per il fenomeno del tempo sulla base del *teoretico*. Invece il problema del tempo va concepito nel modo in cui noi, nell'esperienza fattuale, esperiamo originariamente la temporalità, quindi a prescindere completamente da ogni coscienza pura e da ogni tempo puro. La via è dunque quella opposta. Dobbiamo chiedere piuttosto: che cos'è originariamente, nell'esperienza fattuale, la temporalità? Che cosa significano, nell'esperienza fattuale, passato, presente, futuro? La nostra vita prende le mosse dalla vita fattuale, da cui ricava il senso del tempo⁹⁶.

Heidegger procede all'interpretazione di una situazione determinata in grado di dar conto di questa alternativa tra una rappresentazione derivata ed una originaria del tempo. La situazione concreta di vita che qui viene scelta è, come detto, quella dell'esperienza del cristianesimo delle origini. Nelle sue dinamiche concrete il senso originario del tempo è ricavabile, a detta di Heidegger, con una trasparenza che le altre situazioni storiche non possiedono.

96 Ivi, pp. 64-65 (it. 100-101, leggermente modificata).

Quale dunque l'esperienza del tempo di cui dispongono i membri delle prime comunità cristiane? Ed in che modo essa è differente tanto dal tempo ordinario quanto da quello oggettivo, teoretico?

Per capirlo si deve anzitutto procedere a ricostruire l'interezza della situazione di vita al cui interno matura l'interpretazione protocristiana del tempo. La situazione scelta è il contesto della predicazione paolina. Un contesto caratteristico perché strutturalmente dominato da una forma di quell'antitesi tra originario e derivato in cui la vita si esprime:

Nella Lettera ai Galati Paolo è in lotta con gli Ebrei e con gli Ebrei cristiani. Abbiamo quindi a che fare con la situazione fenomenologica della lotta religiosa e della lotta come tale. Paolo può essere visto nella sua lotta con la sua passione religiosa nella sua esistenza come apostolo, caratterizzata dalla contesa fra la «legge» e la «fede». Questa antitesi non è definitiva, ma provvisoria. Fede e legge sono entrambe modalità particolari della via della salvezza. La meta è la «salvezza» (*he soteria*), in definitiva la «vita» (*he zoe*)⁹⁷.

Occorre indagare quale sia la via che per i cristiani coincide con l'appropriazione della vita in termini di salvezza e cosa significhi, a questo punto, che la vera vita, quella vissuta nella fede, «salva». Heidegger insiste anzitutto sul carattere anti-assicurante della fede cristiana, sul suo carattere di *frattura* profonda. L'entrare nella fede rappresenta l'abbandono di ogni prospettiva di assicurazione teoretica e di sicurezza razionale. Essa scompagina l'ordine del teoretico nel senso per cui rompe l'ordine su cui il primato della coscienza teoretica si fonda: la linearità del tempo. Nel momento in cui si diventa cristiani, infatti, si consuma una rottura col tempo ordinariamente concepito. In primo luogo diventare cristiani implica una «frattura completa con il precedente passato, ossia con ogni concezione non-cristiana della vita»⁹⁸. Diventare cristiani significa rinunciare a ciò che si è stati, rompere la dipendenza del proprio tempo presente con la propria vita passata, spezzare la connessione significativa che collega, all'interno di ogni coscienza, presente e passato. Nella dimensione cristiana il passato assume un senso nuovo. Esso coincide con l'avvento che deve tornare, diventando quindi esso stesso futuro. Il cristiano vive il tempo in una maniera paradossale, incompatibile con ogni concezione lineare o conforme ad un ordine oggettivo. Diventare cristiani significa infatti cominciare a contare il tempo a partire dalla sua fine: «la fine del tempo è già iniziata»⁹⁹.

97 Ivi, pp. 68-69 (it. 106-107).

98 Ivi, p. 69 (it. 108).

99 Ibidem

L'interpretazione cristiana del tempo sconvolge la storia che costituisce la coscienza e la soggettività teoretiche poiché ribalta il rapporto tra le dimensioni del tempo sottoponendole ad un ordine che non è quello necessario al mantenimento della coscienza. Si entra in un altro tempo, in un tempo che non appartiene più all'uomo in quanto non è semplicemente l'espressione o l'estensione della propria coscienza. In questo senso Heidegger afferma che «la vita cristiana è un “come”»¹⁰⁰ e che «la religione cristiana vive la temporalità in quanto tale»¹⁰¹.

Questa riconfigurazione del rapporto tra le tre dimensioni del tempo all'interno di un particolare tipo di coscienza e soggettività non teoretica si evidenzia nell'interpretazione che Heidegger conduce sull'altra lettera, quella ai Tessalonicesi. Per i Tessalonicesi, infatti: «l'essere-divenuti non è un avvenimento qualsiasi nella vita, bensì è costantemente coesperito, in modo che il loro essere attuale è il loro essere-divenuti»¹⁰². Ciò vuol dire che il passato forma l'attualità del loro presente in maniera diversa rispetto alla connessione causa-effetto che determina l'ordine interno alla coscienza teoretica. Heidegger afferma che «proprio riguardo a questo problema è possibile mostrare il fallimento della psicologia scientifica dell'esperienza vissuta»¹⁰³.

L'esperienza fattuale del tempo si orienta invece in base ad un orientamento preso non sul passato e tanto meno sul presente, bensì sul futuro, ossia su quella dimensione che contiene il senso dell'attesa:

L'attesa della parousia del Signore è decisiva. [...] Questo esperire è un'angustia (*thlipsis*) assoluta, che appartiene alla vita dei cristiani come tali. L'accogliere (*dechesthai*) è un porsi-dentro la necessità. Questa angustia è un elemento caratteristico fondamentale, una inquietudine assoluta nell'orizzonte della parousia, vale a dire nel Secondo Avvento alla fine dei tempi¹⁰⁴.

L'ordine del tempo che determina la vita cristiana, basato su ciò che ancora non c'è, sul non ancora, sul negativo, è strutturalmente un ordine anti-assicurante. In senso teoretico esso non sarebbe neppure un ordine, perché apparentemente non corrisponde a nessuna istanza di salvaguardia e preservazione. In realtà esso è l'unico che corrisponde alla salvaguardia e conservazione più alte, quello del senso d'essere della vita conosciuto

100 Ivi, p. 95 (it. 135).

101 Ivi, p. 80 (it. 118).

102 Ivi, p. 94 (it. 134).

103 Ibidem

104 Ivi, pp. 97-98 (it. 137-138, leggermente modificata).

come inquietudine (*Bekuemmerung*), e precisamente come sua custodia (*Verwahrung*) e sua cura (*Sorge*).

Il modo in cui la vita cristiana articola genuinamente la *Bekuemmerung* che specifica la vita fattuale è l'attesa (inquietata) della *parousia*:

Paolo vive in un'angustia particolare che gli è propria in quanto apostolo, ossia nell'attesa del Secondo Avvento del Signore. Questa angustia articola la specifica situazione di Paolo. Ogni attimo della sua vita si determina in base ad essa, sicché egli, nonostante la gioia che lo anima in quanto apostolo, è costantemente sottoposto a una sofferenza¹⁰⁵.

Emerge così come come la vita cristiana si opponga strutturalmente ad ogni tendenza all'assicurazione:

Per la vita cristiana non c'è alcuna sicurezza; e la costante insicurezza è anche il tratto fondamentale di tutte le 'cose aventi un significato fondamentale' della vita fattuale. L'insicuro non è casuale, bensì necessario, e questa necessità non è né logica né naturale [...] Coloro 'che dicono: pace e sicurezza' (5, 3) si consacrano totalmente a ciò che la vita arreca loro, occupandosi di ogni compito della vita, quale che sia. Sono catturati da ciò che la vita offre, mentre, quanto al sapere di se stessi, sono nelle tenebre. I credenti, invece, sono figli della luce e del giorno¹⁰⁶.

Così che

Il senso del 'quando', del tempo in cui vive il cristiano, ha un carattere del tutto particolare. In precedenza, in termini formali, abbiamo specificato che 'la religiosità cristiana vive la temporalità'. Si tratta di un tempo senza un proprio ordine e senza punti fissi, eccetera. È impossibile cogliere questa temporalità in base a un qualsiasi concetto obiettivo di 'tempo'. Il 'quando' non è in nessun modo concepibile in termini obiettivi¹⁰⁷.

Come si risponde a questo tempo paradossale? Come si prende in custodia qualcosa che non è? E cosa si «ha» quando si «hanno» fede e speranza? Heidegger risponde che non si ha un «che» ma un «come». Non si hanno oggetti bensì modi. E sono questi modi a determinare ciò che si ha, proprio in quanto a partire dalla loro centralità si dissolve ogni rappresentazione teoretica del tempo e della vita. Come la vita scompare in quanto insieme di processualità causa-effettuali, così scompare il tempo in quanto realtà

105 Ivi, p. 98 (it. 138).

106 Ivi, p. 105 (it. 146).

107 Ivi, p. 104 (it. 145).

obiettivabile. Il 'quando' del secondo avvento non è infatti un punto che stia obiettivamente alla fine del corso lineare della storia bensì un modo di rapportarsi ad ogni istante del proprio tempo. È la celebre immagine paolina del giorno del Signore che «giunge come un ladro nella notte» e rispetto al quale non ci si può disporre alcuna sequenza di operazioni in previsione di un suo accadere obiettivo ma occorre sempre essere saldi, desti e sobri perché ogni istante potrebbe essere quello della Sua venuta. La possibilità e, dunque, ancora una volta, il futuro che assurge a guida del tempo.

Dall'analisi dell'esperienza protocristiana di vita emergono dunque caratteri strutturali che sono propri della vita stessa, della vita fattuale. La vita fattuale (cristiana) è una modificazione interna alla vita determinata da un atteggiamento che potremmo chiamare «disoggettivante», vale a dire volto a scompaginare il complesso dei supposti significati «obiettivi» degli eventi e delle cose del mondo. Essa «è determinata storicamente dal fatto di nascere con la predicazione, la quale coglie l'uomo in un dato momento e poi vive costantemente e simultaneamente nel compimento della vita»¹⁰⁸.

Vivere nel compimento, ancorando presente e passato a qualcosa che ancora non è. Dar senso agli eventi e alle cose del mondo a partire da un «non». Questa la natura rovinante della vita che emerge formalmente dall'analisi della situazione determinata del cristianesimo delle origini. Per il cristiano vivere significa disporsi nella dimensione dell'*hos me*, del «come se non», vivere il come del «non», del negativo. Vivere come se non si avessero amici, fratelli e in questo modo far diventare tutti gli uomini i propri amici e fratelli; vivere come se le cose del mondo non avessero alcun significato in sé ma lo ricevessero soltanto dal loro essere inseriti in una connessione d'ordine diverso: quella con l'avvento del Signore e con la fine dei tempi. Vivere le cose nella prospettiva della fine di tutte le cose e perciò come se le cose non ci fossero¹⁰⁹.

Vivere cristianamente (vivere fattualmente) significa radicalizzare la caduta nella rete dei riferimenti mondani che intrappolano l'uomo, vivere in modo diverso la necessità del radicarsi in una rete di significatività mondane. Radicarsi nella caduta a tal punto da capire che le significatività che ci vincolano possono essere negate, reinterpretate a partire da un altro contesto di riferimento. Che se non è in nostro potere uscire dalla necessità del riferimento ad un mondo è possibile, variando predisposizione e precognizione (*Vorhabe und Vorgriff*), mutare il senso, il segno di questo riferimento. Vivere è dunque radicarsi in un mondo di significati a partire

108 Ivi, pp. 116-117 (it. 159, leggermente modificata).

109 Cfr. ivi, pp. 120-121 (it. 162-163).

dalla scelta di un orientamento guida, a partire da una decisione per una determinata interpretazione della rete indispensabile delle connessioni di senso in cui dimoriamo.

Non è in nostro potere fare a meno del senso. «Il compimento supera la forza dell'uomo», dice Heidegger¹¹⁰. Ci è però concesso di decidere, come ci si decide per la fede e quindi si scommette sulla salvezza, di negare tutti i riferimenti significativi alle cose del mondo in cui viviamo e progettare una nuova intelaiatura al cui interno le cose del mondo ricevano un orientamento diverso. Ed è la dimensione del tempo che scegliamo come guida di questo orientamento a far da discriminare tra un'interpretazione del mondo artificiale, devitalizzata, nella quale la necessità di trovare sostegno nelle cose ci orienta verso la stabilità della connessione causale passato-presente, e un'interpretazione vivente, in cui le connessioni significative che regolano il mondo non hanno nulla di stabile, di dato, ma possono essere sempre riconfigurate in nuove direzioni di senso. È in quest'ultimo modo che si rispetta il carattere processuale della vita e si vive la caduta necessaria nel mondo e nei suoi significati come qualcosa che non chiude ma che, aprendo sempre nuovi spazi di possibilità, permette alla vita di conservare la sua natura di movimento.

È questo, a conti fatti, un primo abbozzo di risposta alla nostra questione di partenza, se cioè e in che senso l'esperienza di vita protocristiana sia «paradigmatica» rispetto alla struttura della vita in se stessa. Nel senso per cui, dice adesso Heidegger, è forse più chiaro in che modo «la religiosità cristiana si dà nell'esperienza fattuale della vita, anzi è propriamente essa stessa tale esperienza»¹¹¹.

9. *Il Sé e l'inquietudine: Agostino*

Ulteriore chiarezza apporta l'interpretazione che Heidegger fornisce l'anno successivo di una nuova esperienza di «conversione»: quella di Agostino. Alle interpretazioni a suo dire «obiettivanti» prevalenti all'epoca in cui scriveva, quelle di Troeltsch, Harnack e Dilthey, Heidegger obietta anzitutto un fraintendimento metodologico: vale a dire, ancora una volta, l'aver cercato di risalire da una situazione concreta di vita a connessioni d'ordine generali a partire da un determinato orientamento dell'accesso

110 Ivi, p. 122 (it. 164, leggermente modificata).

111 Ivi, p. 131 (it. 176).

(*Zugangsrichtung*) al fenomeno Agostino¹¹². Seguendo il metodo già sperimentato, si risale dal contenuto obiettivo delle interpretazioni alle precondizioni strutturali (*Vorhabe* e *Vorgriff*) e alle motivazioni che orientano la costruzione di un oggetto storiografico che solo formalmente corrisponde alla situazione determinata di vita di Agostino. Caratteristico di ognuna delle interpretazioni è, ancora una volta, il fatto di pervenire ad una lettura dell'esperienza agostiniana a partire da un diverso senso della connessione d'ordine in base a cui funziona la storia e dunque in base ad una diversa concezione del tempo storico¹¹³. Questo tipo di considerazione, da Heidegger definita «storico-oggettiva», occulta strutturalmente il senso di un'esperienza come quella di Agostino che è storica in senso autenticamente fenomenologico, nella misura cioè in cui si presenta come un'esperienza determinata al cui interno assurge a problema il rapporto con la storia e con il tempo.

Già da questi primi accenni si può capire in che senso l'analisi dell'esperienza agostiniana svolga un ruolo paradigmatico, analogo a quello dell'esperienza paolina del corso precedente. L'esperienza di vita di Agostino si configura espressamente, secondo lo stile di un'opera come le *Confessioni*, come una forma di interrogazione radicale della vita, di analisi delle strutture che la rendono problematica e degna di domanda, prime fra tutte il ruolo dell'interiorità nella sua costituzione ed il rapporto di quest'ultima con la storia e con il tempo. Ma soprattutto l'opera di Agostino analizza esplicitamente il concetto di vita nella sua connessione problematica con il «soggetto» e il tempo e con la possibilità, già emersa a proposito di Paolo, che, una volta giunto nella dimensione della fede tutto ciò che in precedenza l'uomo chiama vita debba venire riconsiderato a partire da un nuovo senso dell'orientamento: il rapporto dell'anima con Dio. È all'interno di questo rapporto, infatti, che possono essere ricavate quelle strutture della vita fattuale in parte coincidenti con quelle precedentemente attinte, in parte nuove.

È noto come Agostino configuri il rapporto dell'anima con Dio anzitutto come una forma di ricerca, di interrogazione (*quaestio*). Dio è qualcosa cui inizialmente si tende, di cui si va in cerca, e sotto questo aspetto anzitutto esso coincide con la verità. La domanda di *Confessioni* X, 6, 8 suona infatti: «Ma cosa amo, quando amo te?» (*Quid autem amo, cum te amo?*). La stessa posizione della domanda rinvia alla trascendenza di Dio nel senso di quella dimensione, la verità, di cui l'uomo non dispone, alla quale perciò

112 Cfr. *ivi*, pp. 166-167 (it. 217).

113 Cfr. *ivi*, p. 168 (it. 219).

tende. In questo senso verità coincide, secondo il detto evangelico, con la via della ricerca e con la vita che si realizza nella costante aspirazione a Dio. La tensione interrogativa dell'anima a Dio si configura espressamente, nel pensiero agostiniano, come apertura possibile alla vera vita, intesa come vita che denuncia l'inconsistenza e la provvisorietà di tutti i significati mondani fuori dalla sfera del credere.

Ma a partire da che cosa scatta quest'esigenza di superamento del mondano nell'anelito alla verità? Quale aspetto dell'anima (*qua vis animae*) è in grado di riorientare il soggetto umano scardinandolo dalla rete di riferimenti mondani in cui è avvolto? Come sappiamo di dovere trascendere? Come ne siamo certi?

Che cosa significa propriamente «cercare»? [...] Che cosa mai cerco in senso proprio? Più precisamente: che cosa mi è ancora disponibile nel cercare? Per che cosa mi do da fare? Cosa mi è sfuggito? [...] Ciò significa che nel cercare-Dio qualcosa in me stesso non solo viene espresso, bensì costituisce la mia fatica e la mia cura al riguardo. (In base a che cosa riconosco e colgo qualcosa come Dio? [...]). Ciò significa che nel cercare Dio, io stesso vi compaio in un ruolo del tutto diverso. Non sono soltanto colui dal quale il cercare prende le mosse dirigendosi da qualche parte, oppure nel quale il cercare accade, giacché l'attuazione del cercare stesso è piuttosto qualcosa del cercare medesimo. Che cosa significa 'io sono'?¹¹⁴

Dio è la vita di cui si va in cerca, cui si tende. Il luogo del cercare è, per il neoplatonico Agostino, la memoria. È al suo interno che si consuma il possibile rivolgimento dei significati mondani in nuovi sensi di vita. Ma cosa significa che nella memoria devo in qualche modo avere già presente Dio, anche solo come ciò di cui vado in cerca? In che modo Dio è presente nella mia memoria, in che modo lo ho? La domanda si traduce in questa: in che modo io possiedo già la vera vita all'interno della vita ordinaria che conduco? Come si spiega la spinta al trascendere che muove il mio Sé attuale verso qualcosa di cui non dispongo pienamente? Qual è il modo di questo disporre?

La questione coinvolge una riformulazione profonda dell'ambito dell'esperienza interiore nel corso della quale Agostino attinge a nuove profondità delle nozioni di Sé e di soggetto. Se ciò di cui dispongo e contemporaneamente non dispongo, infatti, è la vera vita (ossia la vita in Dio), significa che «Io stesso» non sono ancora del tutto in possesso della mia vera vita, del mio vero Sé. La presenza paradossale di Dio nella memoria

114 Ivi, p. 192 (it. 249-250).

(come qualcosa che non ho) mi indica che probabilmente la rappresentazione dell'«Io stesso» è presente in me allo stesso modo, vale a dire come qualcosa che contemporaneamente ho e non ho. In breve: di cui non dispongo mai pienamente, verso il quale devo sempre tendere. Il modo in cui Dio è in me tramite la memoria dice qualcosa anche sul modo in cui io sono presente (oggetto) a me stesso, in cui io sono «Io». Mi dice che è il modo del tendere, dell'aspirare e del cercare. Ma soprattutto mi dice che questa modalità è quella in cui «Io» originariamente vivo e che non c'è alcun Io fuori da questa tensione.

Ancora una volta viene ricavato dall'analisi di una situazione determinata il problema relativo a quale sia il senso dell'avere e del possesso corrispondente ad un non-oggetto. Dio, vita, Io stesso sono le determinazioni che cadono sotto la scure di quella che abbiamo chiamato «disoggettivazione». Alla loro struttura compete un modo di accesso strutturalmente difforme da ogni atteggiamento di tipo teoretico-osservativo, oggettivante. Eppure ciò che orienta il tendere ad essi è ancora una volta la tensione al possesso, all'avere stabile presso di Sé¹¹⁵. Dio, vita, Io sono termini che si danno sempre e costantemente nella possibilità di essere ridotti ad oggetti, a significatività morte e devitalizzate. Ed è questa più precisamente la tensione che compete alla loro struttura, che determina il loro modo di darsi.

Una volta chiarita questa dinamica generale, si passa a precisare il senso di quella conversione (*Umwendung*) che segna il passaggio alla vita beata. La conversione consiste, come abbiamo visto, in un mutamento di atteggiamento nei confronti della rete di significati del mondo in cui già si vive, dunque nell'attuare (*vollziehen*) una possibilità interna alla vita ordinaria: ri-volgere (*umwenden*) la vita ordinaria in vita beata. In cosa consiste adesso la modificazione? Come si ha la vita beata e cosa vuol dire qui «avere»?

La domanda *quomodo quaero Deum* si trasforma nella domanda *quomodo quaero vitam beatam*. [...] la domanda prende quindi la direzione di una teoria generale dell'accesso [...]. Come la cerco? [...] come ce l'ho¹¹⁶?

«Appurare come essa sia presente e in quale forma la *beata vita* sia avuta [...] costituisce lo sforzo instancabile di Agostino»¹¹⁷. La prima cosa da

115 Cfr. *ivi*, p. 195 (it. 253): «Essa [la vera vita, la vita beata] è dunque presente in maniera tale che ne 'abbiamo conoscenza', ma, proprio per questo, adesso vogliamo averla anche realmente».

116 *Ivi*, p. 193 (it. 250-251).

117 *Ivi*, p. 194 (it. 252).

stabilire è, ancora una volta, il carattere non-oggettuale della vita beata di cui si va in cerca. Ad essa ci si rivolge tramite la memoria, e tuttavia essa non coincide con i normali contenuti mnemonici in quanto non è stata appresa sensibilmente. Ma essa non è neppure un contenuto spirituale innato, come ad esempio (nella prospettiva neoplatonica di Agostino) i numeri e le relazioni geometrico-matematiche. Questi ultimi infatti costituiscono l'oggetto di un possesso stabile, seppur di ordine non sensibile; non vengono desiderati e neppure sperati. Allo stesso modo la beata vita non può essere intesa come la sublimazione di una gioia passata o l'invidia per la felicità altrui. La base dell'atteggiamento verso di essa si rivela pertanto completamente anti-oggettuale, non potendosi basare su alcunché di precedentemente esperito, su nulla che sia stato già oggetto. Questo segna la natura impervia e difficile del cammino verso la beata vita:

Ciò che [...] non è direttamente a [...] disposizione e non è semplicemente lì a portata di mano [...] non lo vogliono poi così tanto, non lo fanno oggetto della loro volontà nella stessa misura, non se lo pongono di fronte a sé, in quanto «possibilità», in modo sufficiente per potersene appropriare. Se ne curano talmente poco che esso [...] non è affatto presente in senso autentico¹¹⁸.

L'accesso alla vita beata deve dunque, afferma Heidegger, «essere aperto con forza, non però per metter mano al contenuto *einstellungsmaessig*, bensì nel contesto specificamente articolato ed effettivamente storico dell'attuazione»¹¹⁹. Ciò vuol dire che ogni accesso alla vita beata che si traduca nella volontà di un possesso o di una permanenza stabili non corrisponde a ciò di cui si va in cerca ma lo ritraduce sempre in termini oggettuali. Come si guadagna dunque l'autentico accesso?

Per capirlo Heidegger procede tramite l'identificazione *vita beata = vera vita = veritas* indagando il modo in cui quest'ultima costituisce la dimensione di vita di ogni uomo. La ricerca della verità è infatti il presupposto di ogni esistenza umana. La vita umana è quell'esistenza dominata da un orientamento per la verità, che riceve il suo senso solo dal riferimento ad essa. Eppure è all'interno di questa tensione che si consuma il decadimento verso una forma oggettivata di verità:

Nella vita fattuale gli uomini, in qualche modo, presagiscono qualcosa nella giusta maniera, vivono in esso e per esso come se fosse alcunché di significativo. Nella misura in cui il «vivere» e l'esperire sono già un essere totalmen-

118 Ivi, p. 198 (it. 256-257).

119 Ibidem

te consacrati a esso, un abbandonarsi a esso, questo alcunché è e diventa nel contempo ciò che dà compimento al darsi premura per la verità; [...] ciò che è amato in quel momento [...] diventa, proprio in e con questo decadimento dell'attuazione, esso stesso «verità». La verità stessa e il suo senso sono coinvolti in questa modificazione: si arretra non solo dinanzi al vuoto, ma tanto più e primariamente dinanzi al «movimento» verso di esso. [...] Da qui non vogliono lasciarsi stanare, con la motivazione, per loro in un certo senso genuina, di non voler essere ingannati, ossia di non essere per così dire «sfrattati» da ciò che hanno come verità. Una premura, invero non assimilata in modo genuino e radicale (decadimento!), per la verità, li mantiene nell'errore. [...] Ma che cosa ottiene l'uomo in tal modo? Ottiene che la verità gli rimanga nascosta, benché egli stesso non lo sia al suo cospetto. Tuttavia la sola cosa che va compresa adesso è questa: anche in tale occludersi nei confronti della verità, l'uomo ama la verità più dell'errore, e in tal modo si dà da fare per la beata vita¹²⁰.

È ancora una volta l'angoscia di fronte all'inquietudine provocata dalla possibile assenza di verità che spinge l'uomo a bloccarsi in verità parziali, a non perseverare nel disoccultamento in cui la ricerca della verità consiste. È l'amore per la verità che lo mantiene nella sua vista, ma è questo stesso amore vissuto in termini di ricerca di sicurezza e possesso stabili, di rimedio all'inquietudine, che sbarra la strada per continuare a mantenersi in essa.

La via per la verità consiste dunque, cristianamente (e platonicamente) nell'amare la verità per se stessa e non in vista di ciò che essa può significare per noi, della stabilità e sicurezza che essa può offrire alla nostra vita. Questo è, indicato formalmente, il come dell'accesso alla verità/vita. Resta da vedere come ciò si traduca in termini fattuali, come sia possibile invertire la tendenza al decadimento iscritta nella fatticità per disporsi, permanendo sempre al suo interno, in una nuova appropriazione della fatticità stessa. Per nominare questa nuova dimensione Heidegger ricorre in questi anni sempre più frequentemente al termine *Existenz*, «esistenza».

Abbiamo visto che il tratto decadente della vita fattuale consiste qui nell'essere totalmente assorbiti dal proprio contesto di significato. È ciò che Agostino definisce in multa defluere, «un orientato essere attratti dalla e nella *delectatio*: la vita mondana nella sua molteplicità di significatività»¹²¹. Heidegger valorizza la metafora del liquido come già altre volte aveva descritto la vita in termini di flusso, corrente, e il nostro dimorare in essa in termini di nuotare assieme ad essa (*mitschwimmen*), immergersi in essa, sprofondare (*aufgehen*). Questo *defluxus* che anima la tendenza decadente è un temere e desiderare, vale a dire l'ancorarsi a significati mondani

120 Ivi, p. 200 (it. 259-260, leggermente modificata).

121 Ivi, p. 206 (it. 266).

come rimedio di fronte all'angoscia e al peso dell'inquietudine in cui la vita consiste. *Adversa in prosperis timeo*, dice Agostino¹²²: nell'accogliere ciò che è propizio e giovevole permane il timore di ciò che reca danno e sventura. Ciò sembra caratterizzare la vita come una dinamica profondamente conflittuale. La compresenza di *desiderium* e *timor* nello stesso stato determina la vita come una matrice dominata dall'insicurezza, dall'angoscia e dall'inquietudine. Cosa può voler dire, allora, esperire genuinamente (*eigentlich*) questa struttura? Certo non liberarsi dall'angoscia, poiché ciò avviene solo sprofondando in altre significatività contingenti, la soddisfazione per le quali lascia presto spazio all'irruzione del *timor*. E neppure esperire costantemente lo stato della disperazione è possibile, in quanto la nostra tensione verso la beatitudine e la presenza positiva del *desiderium* ce lo impediscono.

L'attuazione dell'esperienza è di per sé sempre nell'insicurezza. Nel contesto dell'esperienza non c'è in nessun caso un *medius locus* in cui non siano presenti al tempo stesso le possibilità contrarie. [...] Si scopre così una diabolica lacerazione (*Zerrissenheit*) nell'esperienza come tale¹²³.

Il nome che Agostino individua per questa lacerazione è: *tentatio*. *Nunquid non tentatio est vita humana*¹²⁴? Questa la domanda che risuona ora nell'interrogazione che la vita fa di se stessa.

L'analisi delle varie forme di *tentatio* che Heidegger conduce porta a riconoscere in tutte il medesimo carattere strutturale di disturbo e inquietudine, quel tratto determinante di *Bekuemmerung* che forma l'autentico «come» della vita fattuale e che trova un antecedente in un altro concetto agostiniano, quello di *molestia*:

La *molestia* non è un elemento obiettivo - un ambito dell'ente, lì presente in un qualche senso dell'obiettivazione teoretica della natura -, bensì contrassegna un come dell'esperire; per la precisione, in quanto «come» siffatto essa caratterizza il «come» dell'esperire fattuale, e nella misura in cui noi, ora, la consideriamo in relazione al nostro compito particolare, per lo meno da diversi punti di vista, essa intende il senso pieno della fatticità [...]¹²⁵.

La *molestia* è un come, anzi il come originario che esprime la costituzione formale della fatticità in termini sempre più precisi. Essa è

122 Agostino, *Confessioni*, X, 28, 39.

123 GA 60, p. 209 (it. 269).

124 Agostino, *Confessioni*, X, 33, 50.

125 GA 60, p. 231 (it. 295-296, leggermente modificata).

un «come» dell'esperire, una molestia e una minaccia dell'avere se stessi - nella piena fatticità -, «avere se stessi» che, in quanto fattuale, è tale da attuare da sé questa minaccia [...]. Nell'attuazione concretamente genuina dell'esperienza si dà la possibilità del decadimento, però nella cura più propria e radicale di se stessi si dà nel contempo l'«occasione» piena, concreta ed effettiva di pervenire all'essere della vita più propria¹²⁶.

Qui si chiarisce in che termini avvenga la rilettura della dimensione del Sé e della soggettività nel nuovo orizzonte rappresentato dalla *cura*:

L'avere se stessi – attuato, inteso nella [cura] «della vita» è cura per l'essere di se stessi. Dipende dal sé, è importante. [...] Nella cura di sé il sé – nel «come» del suo essere più proprio – dà forma sia alla possibilità radicale del decadimento sia all'occasione di conquistarsi. Dobbiamo cercare di conquistare la *vita bona*. La nostra vita deve in qualche modo riguardare noi stessi. Che cosa sono io? *Quaestio mihi factus sum*. [...] «che cosa e come sono io» [...] «Vita»: un «come» dell'essere [...]¹²⁷.

Per la questione del Sé resta dunque paradigmatica un'affermazione che ribadisce il senso generale del passaggio da una visione *oggettuale* ad una *modale* della vita/esistenza:

Esistenza. Sé: inteso come questo singolo sé che io stesso sono, e non secondo il 'che cosa' generale delle proprietà obiettive, in quanto oggetto siffatto, bensì il *come* del 'sono'¹²⁸.

Come si vede, l'attraversamento della forma di vita protocristiana in prospettiva di ermeneutica della fatticità ha permesso di ricostruire gran parte dei caratteri strutturali della vita e, soprattutto, di caratterizzare sotto l'aspetto dell'esperienza religiosa la tensione immanente alla vita stessa. L'analisi della concettualità paolina ed agostiniana ha portato a qualificare la vita nei termini di una possibilità di salvezza che si genera solo dall'interno di una situazione di decadimento e come sua inversione. Precise strutture di *movimento* sono quindi all'opera in questa rappresentazione del sostrato originario che la vita articola in una tensione continua all'appropriazione di sé, a quell'avere che solo in un determinato modo del suo attuarsi, del suo *muoversi* diventa essere. Questo muoversi è emerso soprattutto nel quadro delle interpretazioni paoline come una precisa modalità di rapportarsi al

126 Ivi, p. 244 (it. 311).

127 Ivi, pp. 245, 246 (it. 311, 313).

128 Ivi, p. 238 (it. 304-305).

proprio *tempo*, di far propria l'originaria costituzione *storica* dell'uomo e dell'esperienza.

Resta adesso da chiarire se il livello di fondazione raggiunto sia davvero l'ultimo nell'ordine della ricerca «originaria»; se cioè l'esperienza religiosa costituisca realmente il terreno di fondazione della vita fattuale o se, in riferimento a particolari aspetti, non attinga essa stessa ad un orizzonte di fondazione ancor più profondo. Resta da capire cioè se il tipo di connessione individuato tra *tempo*, *vita* e *movimento* sia qualcosa che specifichi originariamente l'esperienza cristiana o non sia già piuttosto una traduzione in termini cristiani di un tipo di esperienza ancora più antico e originario.

CAPITOLO II LA VITA E IL LOGOS

Le interpretazioni fenomenologiche di Aristotele e Platone (1921/22-1926)

1. *Un nuovo percorso*

Come abbiamo visto, gli ultimi due anni dell'insegnamento friburghese di Heidegger sono segnati da un preciso mutamento di direzione che, almeno all'inizio, si mantiene interno al rapporto problematico esperienza-vita. Con il corso su Agostino si sono concluse le ricerche sulla fenomenologia della religione, ed è stato raggiunto un punto cruciale: l'analisi del rapporto tra piano generale della vita e istanza individuale del Sé aveva permesso di stabilire che le autentiche strutture del Sé, vale a dire quelle che consentono di parlare di una soggettività come piano unitario di articolazione di mutamenti, non sono quelle attingibili in riferimento alla sfera dell'Io, della coscienza individuale o dell'oggettività delle funzioni teoretico-conoscitive dell'uomo. Le analisi condotte fino al 1921 hanno mostrato come tutti gli snodi teorici che la filosofia moderna aveva eletto a vario titolo a «soggetto» dei processi interni alla vita dello Spirito siano in realtà dei punti di assicurazione elaborati dalla corrente della vita stessa quando essa percepisca la sua naturale tendenza a decadere, ad uscir fuori da se stessa come qualcosa rispetto a cui riattestarsi e difendersi.

È dentro questa linea di tendenza che deve essere visto l'incontro di Heidegger con il pensatore che più decisamente lo condiziona negli anni che segnano il passaggio da *Privatdozent* e assistente di Husserl a Friburgo a *Straordinarius* a Marburgo: Aristotele.

Il pensatore di Stagira viene approcciato anzitutto come il primo «filosofo della vita», come colui cioè che per primo ha cercato di dar conto dell'unità della vita nel suo progressivo realizzarsi in forme di attività finalizzata sempre più complesse. Oltre a ciò Aristotele è stato colui che per primo ha indagato il singolo organismo vivente a partire dalla fundamentalità di strutture più generali che lo spingono a realizzare la propria natura in dimensione transindividuale. È verosimile dunque che il riferimento alla filosofia greca serva per rompere il «cerchio magico» della soggettività moderna, vale a dire ad indagare la genesi storica di quella connessione tra

vita, essere e soggetto per dimostrare come, al suo sorgere, quella connessione non fosse pensata in riferimento ad un ruolo soggettuale dell'uomo centrato sull'inaggrabilità della coscienza individuale o sul primato delle funzioni noetiche.

Questa cornice di riferimento si inizia a precisare tardi rispetto al primissimo incontro che Heidegger ebbe con Aristotele e in generale con i pensatori classici come parte della formazione di ogni studente in filosofia. È in questo senso che si può parlare di un «riferimento rinnovato» alla filosofia greca a partire dagli anni '20, perché richiami ai pensatori dell'antichità erano già presenti in tutte le prime opere di Heidegger nonché all'interno dei corsi universitari che abbiamo già esaminato. E tuttavia, fino agli anni di confronto con la fenomenologia della religione la presenza di Aristotele e Platone rimane vincolata a due orientamenti fondamentali: Aristotele è visto come rappresentante più o meno frainteso del realismo critico nelle interpretazioni che ne fanno i pensatori contemporanei a difesa della loro posizione; Platone come teorico del sovrasensibile, utilizzato in funzione polemica dai sostenitori dell'onnipervasività dello storico o in funzione anticipatoria rispetto alle problematiche della validità sovratemporale dei valori.

Prime avvisaglie di una lettura rinnovata di Aristotele si hanno, come detto, a partire dagli anni di confronto con la fenomenologia della religione. Già nel corso del 1920/21 ad una interpretazione positiva per cui «La *Metafisica* aristotelica è forse già più avanti di quanto noi stessi oggi siamo in filosofia»¹ si trova più decisamente contrapposta la funzione non sempre positiva che il modello aristotelico ha avuto nella sua applicazione alle problematiche teologiche nel medioevo.

Il lavoro heideggeriano di questi anni assume come punto di svolta anzitutto una nuova direzione da imprimere al modello aristotelico nello spazio delle problematiche religiose e teologiche, una sorta di recupero della lettera aristotelica al di là delle interpretazioni medievali. Le strutture di quella vita fattuale (*faktisches Leben*) che l'esperienza protocristiana incarnava (nelle tre forme che abbiamo visto nel capitolo precedente) vengono adesso ricercate più a monte, in quell'universo linguistico e concettuale che per molti versi fece da modello e repertorio teorico all'elaborazione di un pensiero e di una dottrina cristiani: la filosofia greca. Il ricorso alla filosofia greca permette di affrontare la connessione soggettività-vita in un modo ancora non condizionato dalla curvatura moderna, vale a dire dall'identificazione della vita con l'insieme dei processi interni ad un Io o ad una coscienza. In quest'ottica si profila un nuovo percorso di indagine al cui interno vita e

1 GA 60, p. 46 (it. 91).

soggettività vengono chiamate in causa rispetto al loro senso greco originario di *Zoe* e *bios*, *ousia* e *hypokeimenon* al di qua delle sovrapposizioni storiche che hanno piegato la questione in senso moderno e in questo più vicino al senso dell'originario di cui la fenomenologia è in cerca.

Il corso con cui questo nuovo percorso si inaugura è quello del semestre invernale 1921/22, intitolato *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*². Nelle intenzioni di Heidegger esso doveva rispettare la struttura dei corsi precedenti, con un'ampia parte metodologica cui far seguire l'interpretazione dei testi. In realtà la parte metodologica si rivela esorbitante rispetto al progetto iniziale, obbligando Heidegger a riservare la trattazione dei testi di Aristotele al corso del semestre successivo. Cionondimeno queste lezioni sono importanti in quanto ricapitolano con ulteriore chiarezza i punti fermi della fenomenologia della vita heideggeriana a livello di contenuto ma, come detto, soprattutto a livello di metodo.

E il metodo si precisa esplicitamente come un orientamento che si prende al partire dal *come* di un fenomeno e non dal suo *che*, dal modo e non dall'oggetto. In esso «ciò che è vuoto nel contenuto è al tempo stesso nella sua struttura di senso ciò che dà la direzione dell'attuazione»³. Il motivo per cui questo tipo di approccio meglio di altri è in grado di dar conto del fenomeno della vita è che la vita stessa è un non-obietto, vale a dire un tipo di oggetto che ottiene la sua consistenza solo nel concrescere in se stessa, e dunque nel suo essere "avuto", posto che, come afferma Heidegger: «In certi oggetti il possesso autentico è in senso radicale un essere, vale a dire lo specifico essere di ciò che è sempre in via di attuazione, della maturazione per l'esistenza»⁴. Quello fenomenologico è dunque un tipo di approccio adatto ad un contenuto non-oggettuale come le modalità in cui la vita si appropria originariamente di se stessa, divenendo Sé. Il metodo non si rivolge ad oggetti ma a modalità, tendenze, atteggiamenti, in breve: a movimenti che scaturiscono dalla vita stessa e che producono contenuti in corrispondenza del diverso «come» di cui risultano espressione. La vita come fenomeno originario cui la fenomenologia apre l'accesso è dunque un insieme di movimenti, di tensioni alla forma, di concretizzazione di un sostrato originario in termini

2 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), hrsg. v. W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns in GA Bd. 62, Frankfurt am Main 1985. Trad. it. di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Napoli 1990.

3 Ivi, p. 33 (it. 67).

4 Ivi, p. 34 (it. 69).

di contenuti ed oggetti; immanente ricerca e produzione di senso, tendenza al compimento. Il metodo fenomenologico riconnette allora una produzione oggettuale presente (*vorhanden*) al complesso di scopi, tensioni, atteggiamenti, condizionamenti vitali, storici e concreti che lo hanno prodotto.

Si tratta, come si può vedere, di una impostazione che prende più di una sollecitazione dal modo in cui Dilthey prima e Natorp poi avevano descritto il metodo della ricostruzione dei contenuti oggettuali a partire dal complesso di tendenze, scopi e motivazioni che li generano. La differenza sta nel fatto che Dilthey e Natorp avevano identificato nella psiche/coscienza la sfera al cui interno i contenuti potevano essere ricondotti alle loro tensioni generative, interpretando dunque queste ultime come processi psichici (individuali) o spirituali (puri). Nelle loro impostazioni il metodo della ricostruzione ripercorreva la genesi storica di un contenuto oggettuale dal complesso delle tendenze e delle motivazioni di cui la coscienza era il centro. Quest'ultima era dunque «soggetto» della vita psichica nel senso per cui il complesso dei contenuti oggettuali era un'articolazione molteplice interna ad una funzione originariamente unitaria.

Heidegger interpreta invece la funzione dell'Io cosciente non come il fondamento/soggetto di ogni oggettualità ma come a sua volta un contenuto oggettuale, che sorge a partire da tendenze e motivazioni interne a qualcos'altro che ne rappresenta il sostrato. La sua impostazione va dunque nel senso di una soggettivazione della «vita stessa» ed in quest'ottica si rivolge al primo filosofo che tematizza una funzione di sostrato delle attività vitali primigenie (desiderio, tensione al piacere e dolore, motivazioni, scopi, bisogni, ecc.) ben prima dell'idea moderna dell'Io cosciente come loro punto di ancoraggio⁵.

5 Cfr. *ivi*, pp. 172-173 (it. 201, leggermente modificata): «La domanda sul senso d'essere della vita fattuale – ovvero, concretamente, della propria, singola vita concreta – può essere concepita, in termini indicativo-formali, come domanda sul senso dell'‘io sono’». Nel corso però della problematizzazione di principio rivolta al senso dell'essere della vita fattizia, sarebbe un enorme e superficiale malinteso se, senza motivo e solo per seguire un atteggiamento tradizionale, si spostasse il fulcro della domanda sull'‘io’ anziché sul ‘sono’, tanto più che questo senso dell'‘io’ resterebbe essenzialmente indeterminato. Nella tendenza di questa interrogazione è implicito proprio il voler portare alla comprensione ciò che la metafisica dell'Io e l'idealismo egologico in tutte le sue sfaccettature, a causa della loro stessa precognizione, non possono nemmeno far emergere: la domanda sul *senso del ‘sono’* – non dell'Io come fonte ed agente di una problematica della costituzione concepita specificamente in senso trascendental-relativo o idealistico-assoluto; l'idea fenomenologica di ‘costituzione’ non è necessariamente legata all'interrogazione trascendentale in cui, sotto il profilo costitutivo, lo sviluppo e la

Nelle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele questa svolta dell'interpretazione si è compiuta: l'Io puro e cosciente retrocede al rango di costruzione storica (anch'essa da indagare rispetto ai suoi sensi esplicitivi) e la vita è il vero ed unico *soggetto* da indagare.

Ma di cosa è fatta, la vita? L'idea di Heidegger è che Aristotele sia stato effettivamente il primo pensatore a rendere conto della natura della vita attraverso un'indagine più ampia sulla natura del movimento; il primo a legare *kinesis* e *bios/zoe* in una correlazione inscindibile. Per Aristotele la vita è comprensibile solo a partire dal fenomeno più generale del movimento, come un suo modo particolare. La vita umana è poi, a sua volta, ancora un caso particolare di questo essere-in-movimento e in quest'ottica può essere indagata nella totalità delle sue tendenze e dei suoi orientamenti.

Che tipo di movimento sia la vita, vale a dire da quale tipo di tendenze e orientamenti sia determinato il suo muoversi, è questione che era già stata affrontata nei corsi precedenti e che trova qui qualcosa di più di una semplice ricapitolazione. Le strutture che erano state isolate al livello dell'interpretazione della vita fattuale in generale prima e della vita cristiana poi vengono adesso lette in funzione del fenomeno fondamentale del movimento, come *modi del movimento*. In questo modo esse subiscono una riformalizzazione, vale a dire una astrazione dal contesto di quell'esperienza storica paradigmatica rispetto alla quale erano state inizialmente isolate e divengono, come afferma lo stesso Heidegger, *categorie*, modi strutturali in cui la vita chiama in causa se stessa, si interroga e si risponde.

La prova è il modo in cui le strutture del *faktisches Leben* attinte dall'esperienza storica delle prime comunità cristiane oggetto della predicazione paolina o del magistero di Agostino vengono rilette qui. Tutte le ramificazioni della tendenza fondamentale della *Bekuemmerung* (inquietudine) e del *Besorgen* (prendersi-cura) vengono adesso analizzate in termini di «stati di movimento». La spiegazione di Heidegger è che:

[...] nell'esplicazione del fenomeno fondamentale della vita si avevano già di mira dei "caratteri di movimento" che possono essere fissati però solo se nel frattempo sono già divenute visibili alcune strutture⁶.

In questo senso

posizione del mondo sono visti a partire dall'Io, ovvero dalla coscienza, e al suo interno».

6 Ivi, p. 114 (it. 145).

Ognuna delle [...] categorie del senso di riferimento [...] esprime in se stessa qualcosa di connesso al movimento. Si tratta a questo punto, con un'ulteriore interpretazione, di rendere esplicito quest'aspetto, in modo che il movimento stesso venga così più originariamente alla luce. [...] Si tratta insomma di farsi strada interpretativamente fino a un movimento che costituisca un'*autentica motilità della vita*, in cui e attraverso cui la vita è, e in base a cui perciò essa può essere determinata nel suo senso d'essere in una forma o un'altra; [...] In questo modo, all'interpretazione categoriale viene consegnata la possibilità di evidenziare il senso fondamentale da cui tutti gli esistenziali traggono, interpretativamente, il loro senso proprio e il loro senso di riferimento. [...] L'interpretazione della vita in relazione al suo senso di riferimento come prendersi-cura – più esattamente: l'interpretazione del carattere di motilità del prendersi-cura (vita) – ha per scopo quello di avvicinarsi, nell'esplicazione categoriale, al senso del movimento inteso come movimento fattizio, per rendersi così accessibile in un qualche modo l'"essere fattizio" come tale ed appropriarsi quindi categorialmente della "fatticità"⁷.

Ancora una volta il movimento fondamentale della vita è visto nella sua costituzione de-cadente, ossia come tendenza ad uscire fuori di sé in una modalità che Heidegger caratterizza come *rovinio* (*Ruinanz*). Il Rovinio è il movimento fondamentale della vita nella tendenza ad andare oltre sé ed a ricadere al proprio interno:

Nella struttura della motilità qui indicata, la motilità della vita fattizia ha dunque il carattere di una particolare autosussistenza, un'auto-motilità che ha la sua *autenticità* proprio nel fatto che la vita vive *fuori-di-sé*. La motilità è tale che, come movimento in se stessa, si porta a se stessa; è la motilità della vita fattizia che costituisce questa vita stessa, ma in modo tale che a produrre il movimento non è autenticamente (!) la vita fattizia in se stessa, in quanto vive nel mondo, ma il mondo in quanto è ciò in cui, verso cui e per cui la vita vive⁸.

Il rovinio indica la tendenza immanente del movimento vitale a perdersi in contenuti oggettuali, forme, significati, produzioni oggettive di senso, contenuti mondani. Quella che era una tendenza concreta ottenuta tramite l'analisi della vita del credente e del convertito di fronte alla possibilità di salvezza nella fede viene ora ulteriormente formalizzata. Esempio è in questo senso la rilettura del fenomeno della *tentatio* che era già stata il centro dell'interpretazione di una situazione vivente concreta: quella dell'uomo Agostino e delle tendenze che combattevano dentro il suo Sé:

7 Ivi, pp. 117, 124 (it. 147, 148, 154-155).

8 Ivi, p. 130 (it. 160).

Il carattere della *tentazione* – non in senso religioso; per esperirlo non occorre che sia viva una qualche esperienza fondamentale di tipo religioso. Va detto però che solo attraverso il cristianesimo diviene visibile la tentazione come carattere della motilità; visibile: esperibile nella vita fattizia, passibile di essere assunta nell' '(io) sono' [...] Non si tratta dunque di mostrare, con una documentazione storica, che la vita fattizia è esposta a delle tentazioni, ma che il suo proprio senso d'essere è tale che essa si es-pone ogni volta al suo mondo⁹.

Quello che importa adesso è dunque liberare la tendenza a decadere dai suoi riferimenti storici concreti e formalizzarla come struttura dell'essere-sempre-in-altro, del trascendere, dell'esser-fuori, esposti a ciò cui do senso come altro da me:

Come la vita (in senso indicativo-formale) è qualcosa il cui altro è sempre il suo altro, nella forma cioè del suo mondo, così essa stessa è qualcosa che 'è' in quel modo che consiste nel possedere la tendenza ad 'essere' nel senso d'attuazione del *possedere* 'sé'; [...] il 'sé' non esprime qui una direzione del senso di riferimento di questo possesso rivolta ad un 'io' e specificamente evidenziata in questa forma, e nemmeno va compreso come una sorta di auto-osservazione e di riflessività, giacché al contrario, proprio per il suo stesso senso, l'essere e possedere-sé si determina ogni volta a partire dalla situazione concreta, e cioè dal mondo della vita che viene vissuto¹⁰.

Una volta isolato il movimento fondamentale della vita tutto deve essere riletto in questa prospettiva. Se dunque la tendenza fondamentale è quella decadente, rispetto ad essa la ricerca di assicurazione nella centralità dell'Io/coscienza, tipica della filosofia moderna, non ne costituisce la negazione bensì la più piena espressione, in quanto ancora l'intero movimento vitale ad una sua espressione devitalizzata. La vera tendenza in grado di contrapporsi al rovinio (al movimento fondamentale della vita) non traducendosi in oggettualità devitalizzata dovrà invece riprodurre la struttura essenziale della vita, vale a dire il movimento stesso del rovinio; in altri termini: dovrà ripetere il movimento del rovinio modificandone l'orientamento.

Questa indeterminatezza dell'oggetto che chiamo 'la mia vita' non è affatto una mancanza sul piano metodologico, ma è proprio ciò che garantisce la libera e continua possibilità d'accesso nel progredire della maturazione della vita fattizia; un'indeterminatezza che non cancella il suo oggetto, ma gli assicura la possibilità di venire incontro in forma genuina, segnandolo senza tuttavia predeterminarlo [...] Questa interrogazione fattizia fa invece maturare in se

9 Ivi, pp. 154, 142 (it. 183, 172).

10 Ivi, pp. 171-172 (it. 200).

stessa un'interrogazione ulteriore, genuinamente nuova, ma proprio per questo tanto più pressante sul piano oggettuale rispetto all'oggetto qui in questione, cioè la vita (in quanto la rivela nella sua fatticità): la domanda su quale debba essere 'qui' – nell'orizzonte di esperienza e di possesso della vita fattizia – il significato di 'essere', e quale sia lo statuto del 'sono' sul piano del senso¹¹.

Che cosa significa dunque *essere* nel contesto di un vivere, quello fattuale, determinato essenzialmente come perdita ed essere-costitutamente-in-altro, in breve: come rovinio?

Questa maturazione come tale – cioè la particolarità per cui la domanda indicativo-formale 'sono (io)?' è attuabile di fatto solo in forma tale da indicare a sua volta questa particolare altra domanda – indica che l'oggettualità (vita fattizia) e il suo senso d'essere non sono semplicemente constatabili, che la determinatezza d'essere della vita non è genuinamente esperibile in qualcosa come la presa d'atto di un oggetto presente a portata di mano, un atto che siamo liberi di compiere quando e come vogliamo, indipendentemente da ogni contesto [...] L'oggettualità che è qui in questione, invece, proprio nella sua incommensurabile resistenza, è tale da determinarsi proprio attraverso la sua specifica temporalità, e la forma di conoscenza che vi si riferisce è definita proprio dalla preoccupazione fondamentale che essa non sia mai trasformata in un che di autosussistente, di sciolto e separato e perciò irrigidito in se stesso. [...] Proprio il mantenimento fattizio della vita fattizia nella sua temporalità concreta rientra nello sforzo fondamentale di comprensione dell'oggetto e di interpretazione delle sue strutture categoriali. Se c'è una persistenza (fattuale) che si mostra nella resistenza della vita esperibile in forma genuina, è proprio quella della temporalità storica che, per l'appunto, non viene mai incontro in quanto tale (persistenza dell'inquietudine). Se la si volesse determinare, sul piano ontologico-formale, come un semplice mantenersi identica a se stessa, si sarebbe fissata così una determinazione non solo irrilevante per l'oggetto, ma addirittura tale da nascondere¹².

La possibilità di ricavare dall'analisi dell'opera di Aristotele questa tendenza controrovinante, vale a dire quell'atteggiamento in grado di mantenere il movimento fondamentale del rovinio orientandolo positivamente, è la grande scommessa su cui Heidegger investe per tre anni, tra la seconda metà del 1921 e la fine del 1924. Sono gli anni in cui il lavoro svolto nei primi corsi avrebbe dovuto, grazie all'intuizione rappresentata dal richiamo alla filosofia aristotelica, tradursi in un libro che, ormai a distanza dalla monografia su Duns Scoto, avrebbe dovuto segnare l'ingresso di Heidegger nel-

11 Ivi, p. 175 (it. 203-204).

12 Ivi, pp. 175, 177-178 (it. 204, 206).

la comunità filosofica internazionale. In questo senso i corsi di questi anni sono da leggere come lavori preparatori ad una monografia su Aristotele che intendeva rivoluzionarne i canoni interpretativi e riportarlo all'attenzione accademica in un contesto più vasto rispetto a quello rappresentato dai grandi lavori storico-filologici di Zeller, Bonitz, Trendelenburg, Jaeger, ecc.

Il primo passo in questa direzione è il corso del semestre estivo 1922, dal titolo *Interpretazioni di trattati scelti di Aristotele su Ontologia e Logica (Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik)*¹³. Esso si pone in continuità con il precedente in quanto prova a sviluppare nei contenuti quell'interpretazione di Aristotele che nel semestre invernale era rimasta al livello metodologico.

L'approccio al testo aristotelico segue inizialmente una struttura parallela alle trattazioni precedenti: grazie al rilievo dato dallo Stagirita alle varie classificazioni, tipologie e gradazioni del vivente è possibile sperimentare in Aristotele il medesimo movimento di acutizzazione della vita nelle sue forme superiori come vita umana orientata alla «comprensione (*Verstehen*) di sé».

Il primo passo dell'appropriazione heideggeriana consiste nel rintracciare in maniera sistematica un analogo della propria concettualità in ognuno dei termini chiave della filosofia aristotelica, nel tradurre cioè le principali parole chiave dello Stagirita in altrettanti termini tecnici fino a comporre un vero e proprio universo parallelo di linguaggio. Caratteristico di tale atteggiamento è il rifiuto di accettare per buona ogni traduzione invalsa dei termini greci conducendo un'operazione ambiziosa: Heidegger scommette sull'unità di pensiero aristotelico-greco e pretende di riprodurla traslando l'intero mondo costituito dalle connessioni significative interne al pensiero antico in un altro mondo, anch'esso orientato unitariamente. Quello che permette la traslazione di un intero universo semantico è il fatto di variare i presupposti di partenza, la *Vorhabe* ed il *Vorgriff*, il punto di vista dell'interpretazione, e incasellare tutte le voci all'interno di un differente progetto organizzativo.

Qual è allora il progetto-guida che orienta l'interpretazione heideggeriana di Aristotele? Ne abbiamo già accennato nei termini di una traduzione del sistema linguistico e concettuale dello Stagirita nelle forme e nel lessico della fenomenologia della vita elaborati a partire dal 1919. Il punto di partenza è la traduzione di quello che per Aristotele è il movimento fondamentale del vivere umano in *Metafisica Alpha* in termini fenomenologici. Posto

13 Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922), hrsg. v. G. Neumann in GA 62, Frankfurt am Main 2005, pp. 1-339.

che sia l'*eidenai*, il fine cui gli uomini per natura tendono e posto ancora che il culmine di questo movimento sia costituito, attraverso il passaggio da tutta una serie di gradi intermedi, dal compimento rappresentato dalla *sophia*, la prima mossa di Heidegger consiste nel liberare questi due concetti dal riferimento immediato all'ordine del sapere teoretico, della conoscenza oggettiva a cui la tradizione interpretativa li vuole vincolati e farne, ancora una volta, delle modalità di autorapportarsi proprie di quell'unico soggetto che è la vita stessa. Ecco quindi che *sophia* diventa *das Verstehen* e i *sophoi* coloro che vivono nel comprendere (*im Verstehen Lebenden*)¹⁴. Ma è l'intera struttura del progresso dell'*eidenai* dalla semplice *empeiria* fino alle forme sovraordinate di *techne* ed *episteme* descritta in *Metafisica Alpha* ad essere riletta da Heidegger nell'ottica di un soggetto-vita il cui essere consiste nel farsi e comprendersi a partire dalla propria autoposizione in termini oggettuali¹⁵.

I gradi del comprendere vengono descritti come modalità di vita. Tra queste, lungi dal rappresentare una modalità privilegiata la *Theoria* è, come le altre, caratterizzata da un determinato orientamento, già da sempre predisposta (nel senso della *Vorhabe*) e pre-concetta (nel senso del *Vorgriff*) rispetto al suo oggetto. La *Theoria* è un modo in cui la vita si rapporta a se stessa caratterizzato dal produrre un particolare tipo di oggetto a partire da ciò che il suo orientamento preliminare prescrive. A partire da un bisogno determinato, da un doverci fare qualche cosa di preciso, essa ha necessità di un particolare modo di permanenza presso di esso.

La conseguenza più forte di questa riconduzione dell'oggetto di *theoria* a qualcosa che sorge in dipendenza di una precisa volontà di fare, di rapportarsi a un oggetto in modo che esso risulti in grado di soddisfare determinati scopi e bisogni, riguarda quello che per i greci era l'oggetto supremo di *theoria*: il divino.

Quest'ultimo punto va in direzione della liberazione del modello aristotelico dalla sua appropriazione ad opera dei teologi medievali e scolastici di cui abbiamo parlato in precedenza e che porta Heidegger ad affermare che «Il concetto aristotelico di Dio non è in alcun modo l'espressione concettuale della vita religiosa»¹⁶.

14 Cfr. *ivi*, p. 32.

15 Cfr. *ivi*, p. 48: «Ci sono oggetti che non solo sono avuti comprendendo, oggetti che si hanno nel comprendere, ma che sono nel comprendere – cioè che solo in tale comprendere (nella custodia) pervengono al loro autentico essere».

16 *Ivi*, p. 100. Cfr. su questo G. Neumann, *Nachwort des Herausgebers* a GA 62, p. 437: «Contro le tendenze interpretative cristiane e scolastiche il senso ontologico e oggettuale del divino in Aristotele nasce per Heidegger puramente dal problema

La domanda decisiva, dunque, coinvolge *Vorhabe* e *Vorgriff*: «A partire da quali esperienze e predisposizioni fondamentali e da quali articolazioni categoriali preconette sorge per Aristotele – ed i greci – il senso d’oggetto e d’essere dell’uomo e della vita umana?»¹⁷. Anche la teoria deriva infatti dal movimento, ne è una sublimazione. E posto che l’esistenza teoretica sia vista come quella preferibile in dipendenza di presupposti ben precisi, sorge la questione se

il senso d’essere debba essere determinato primariamente dal carattere d’oggetto e d’essere dell’oggettuale in quanto esperito e determinato nel conoscere come correlato di questo [...] e se sì, ci si può chiedere: perché? Si può porre il conoscere come originario in senso filosofico di principio? Può esso venire assunto come fenomeno fondamentale? O forse prima del conoscere una motilità fondamentale (*Grundbewegtheit*) sta a senso d’essere della vita?¹⁸

A partire da qui l’interpretazione heideggeriana riporta la questione nel quadro di quell’antitesi tra essere e movimento che guidava la polemica aristotelica contro gli eleati e conclude legando espressamente la critica aristotelica all’univocità dell’essere (che Heidegger appare qui pienamente riconoscere) e la possibilità di concepire l’essere originariamente in termini di *vita* e, dunque, movimento.

Alla medesima temperie appartiene l’elaborazione (*Ausarbeitung*) redatta da Heidegger nell’autunno del 1922 per offrire un prospetto riassuntivo delle proprie ricerche su Aristotele in occasione di un bando di concorso a professore ordinario nelle Facoltà di Marburgo e Gottinga¹⁹: il cosiddetto *Natorp-Bericht*. La forma stessa di questo scritto è importante perché condensa nei suoi punti più importanti il percorso fin qui condotto.

Anche il *Natorp-Bericht* è strutturato secondo la ben nota alternanza parte metodologica-parte interpretativa ed anche in esso viene ribadito il carattere strutturale della vita nell’inquietudine (*Bekümmern*) e nella

della *Physis* ovvero dalla determinazione fondamentale ad essa connessa, del fenomeno del *movimento* (*kinesis*)».

17 Ivi, p. 111.

18 Ivi, p. 178.

19 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), in GA 62, pp. 345-399. Trad. it. di A. Ardovino e A. Le Moli, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, in AA. VV., *Il giovane Heidegger tra neokantismo, fenomenologia e storicismo*, a cura di P. Palumbo in «Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi dell’Università di Palermo», Palermo 2005, pp. 165-198.

cura (*Sorge*)²⁰. Questo carattere viene ricavato dal metodo fenomenologico che qui Heidegger colloca su di una «linea mediana». Il metodo, cioè: «a partire dall'abituale di una determinata problematica fenomenologica, ne indica una più originaria»²¹; e la parte metodologica consiste nel precisare i rapporti tra il contenuto oggettuale dell'indagine e ciò che emerge dall'analisi delle condizioni interpretative che lo configurano in quanto tale. L'interpretazione di una situazione determinata esibirà dunque, ancora una volta, in controluce le condizioni ermeneutiche che la strutturano, permettendo così di riportare l'indagine di ogni situazione determinata di vita alla problematica fondamentale che pulsa al fondo di essa. Si tratta di una problematica dichiaratamente ontologica il cui oggetto è

[...] l'esserci umano [...] interrogato rispetto al suo carattere d'essere. Questo orientamento fondamentale del domandare [...] non è imposto dall'esterno e come avvitato a forza sull'oggetto interrogato, la vita fattuale, ma è da intendersi come l'esplicito coglimento di una motilità fondamentale della vita fattuale stessa, che sta nella modalità per cui, nella concreta maturazione temporale del suo essere, si prende cura di questo, e ciò anche dove scansa via se stessa²².

La consistenza della vita fattuale, il suo *essere*, viene fatta qui consistere, formalmente, nella *ricerca*, nella problematizzazione di se stessa e del suo carattere d'essere, nella domanda: chi sono? Come ho «me stesso»? L'inquietudine da cui la vita fattuale si sente immediatamente determinata è una preoccupazione costante per il proprio essere, nel senso di una interrogazione che anzitutto dispone del proprio essere solo al modo dell'oggetto di ricerca, del non-disponibile, del non-obietto. La *Bekuemmerung* del *Selbst* in cui la vita consiste si precisa in questo modo come preoccupazione radicale per se stessi, questione di sé e cura, ricerca del proprio essere. Ciò costituisce una sorta di carico immanente che la vita si porta dietro, un vero e proprio *peso*:

La vita fattuale ha il carattere d'essere di patire il peso di se stessa. La dimostrazione più evidente di ciò è la tendenza della vita fattuale a prendersela comoda. In questo patire il peso di se stessa la vita, secondo il senso fondamentale del suo essere, e non nel senso di una proprietà accessoria, è gravosa²³.

La comprensione che la vita vuole avere di se stessa dovrà dunque corrispondere a questo orientamento fondamentale, a questa «pesantezza». Per

20 Ivi, p. 352 (it. 170).

21 Ivi, p. 346 (it. 167).

22 Ivi, pp. 348-349 (it. 169).

23 Ibidem

farlo dovrà, ancora una volta, rovesciare la tendenza che immediatamente essa mette in campo per rispondere a quest'inquietudine: il perdersi, il lasciarsi andare, il farsi assorbire interamente dai significati del mondo in cui è immersa:

Nella motilità del prendersi cura vive un'inclinazione dell'aver cura al mondo come propensione al perdersi in esso, ad un lasciarsi-prendere da esso. Questa propensione dell'apprensione è l'espressione di una tendenza fattuale fondamentale della vita a decadere (*Abfallen*) da se stessa e in ciò allo scadere (*Verfallen*) nel mondo e per questo alla rovina (*Zerfall*) di se stessa. [...] Questa propensione è la più intima sciagura che la vita fattuale sopporta. Il «come» di questo sopportare in se stesso, essendo la modalità in cui la sciagura «è», deve esser posto congiuntamente a questa come un qualcosa di costitutivo della fatticità²⁴.

Ad essere riaffermato è dunque, ancora una volta, il senso di quel *contromovimento* (*Gegenbewegung*) in cui consiste la possibilità di sviluppare la tendenza decadente della vita in positivo, vale a dire in nuova appropriazione di sé:

I caratteri costitutivi della fatticità sopra indicati [...] appaiono tuttavia andare in senso opposto a quella che è stata rilevata come la peculiarità fondamentale della vita fattuale, il fatto che essa è un ente per il quale, nel modo della propria maturazione temporale (in quanto vivere fattuale nel mondo) ne va del suo proprio essere. Ma sembra soltanto così. In ogni scansar-via-se-stessa la vita c'è fattualmente per se stessa; nel via-da-sé essa propriamente si produce e corre dietro al perdersi nell'apprensione mondana. Il «perdersi in» ha in se stesso, come ogni motilità della temporalità fattuale, un più o meno esplicito e inconfessato riguardo verso ciò dinanzi a cui fugge. Il dinanzi-a-che del suo fuggire è però la vita stessa in quanto possibilità fattuale di venir esplicitamente colta come oggetto di inquietudine. [...] L'essere della vita in se stessa, accessibile nella fatticità stessa, è tale da farsi visibile e raggiungibile soltanto *deviando* in direzione del contromovimento rispetto allo scadente aver-cura. Questo contromovimento, in quanto inquietudine per il non-andar-persa della vita, è il modo in cui matura nel tempo il possibile autentico esser-afferrato della vita. Questo essere di se stessa, accessibile per se stesso nella vita fattuale, sia designato come esistenza²⁵.

Per la prima volta questa possibilità viene detta esplicitamente segnare lo stacco tra la costituzione rovinante della vita fattuale, la *Faktizität* e l'appropriazione volta in positivo di quest'ultima, qui denominata *Existenz*:

24 Ivi, pp. 355-356 (it. 172).

25 Ivi, pp. 360-361 (it. 174).

Fatticità ed esistenza non dicono il medesimo e il carattere d'essere fattuale della vita non è determinato dall'esistenza; questa è solamente una possibilità che matura temporalizzandosi nell'essere di quella vita che designiamo come fattuale. Questo però vuol dire che nella fatticità si centra la possibile problematica d'essere radicale della vita²⁶.

La parte metodologica si chiude specificando il ruolo dell'interrogazione filosofica che, in quanto tendenza interna alla vita, ne sviluppa le capacità di autoespressione ed autointerpretazione. Nella sua accezione di fenomenologia dell'esperienza di vita fattuale la filosofia deve quindi esibire, dall'interno di una situazione storica concreta, le strutture della vita fattuale e mostrare secondo quali condizioni dell'interpretazione e quali sensi di attuazione, contenuto e riferimento, nella situazione di volta in volta concreta si produce uno specifico contenuto oggettuale, si articola una precisa connessione tra i significati del mondo in base ad un particolare senso d'essere. Quest'ultimo viene quindi posto a guida dell'intera forma storica di esperienza che viene fatta oggetto di analisi fenomenologica.

Quest'ultima notazione evidenzia il passo ulteriore che l'interpretazione della filosofia greca e di Aristotele in particolare compie rispetto alle indagini attestatesi sulla forma protocristiana di esperienza. La filosofia greca, in particolare quella tensione concettuale che si genera tra le interpretazioni dell'essere degli Eleati e quella di Aristotele-Platone, costituisce infatti un livello di maturazione del senso dell'esperienza più profondo rispetto a quello rappresentato dalla significatività protocristiana, proprio in quanto quest'ultima attinge le sue strutture in massima parte dall'interpretazione greca del mondo e dal particolare senso d'essere che vi sta alla base.

Ciò spiega meglio di quanto avessero fatto i corsi la necessità del rivolgimento ad Aristotele all'interno di questa prospettiva, in quanto «solo guardando indietro a partire da Aristotele la dottrina dell'essere di Parmenide diviene determinabile e comprensibile come il passo decisivo che decise del senso e del destino dell'ontologia e della logica occidentali»²⁷.

Ancora più chiaramente:

La filosofia della situazione odierna si muove, in gran parte inautenticamente, all'interno della concettualità greca, e precisamente di una concettualità tale da esser passata attraverso una catena di variegata interpretazioni. [...] La filosofia della situazione odierna si muove nell'impostazione dell'idea dell'uomo, degli ideali di vita, delle rappresentazioni d'essere della vita umana, in propa-

26 Ivi, p. 362 (it. 175).

27 Ivi, pp. 371-372 (it. 179).

gini di esperienze fondamentali che l'etica greca e soprattutto l'idea cristiana dell'uomo e dell'esserci umano hanno maturato nel tempo. [...] L'ermeneutica fenomenologica della fatticità si vede pertanto rinviata, nella misura in cui vuole aiutare la situazione odierna ad ottenere, attraverso l'interpretazione, una possibilità di appropriazione radicale [...] a dipanare l'interpretatività tramandata e dominante nelle sue motivazioni nascoste, nelle sue tendenze inesplorate e vie interpretative ed a sospingersi verso le originarie fonti motivazionali dell'esplicazione nel ritorno decostruttivo. L'ermeneutica pone in opera il suo compito solo sulla via della decostruzione [...]»²⁸.

La connessione storica tra le due esperienze interpretative, quella greca e quella cristiana, si specifica nel senso per cui

la dottrina di Dio, della trinità, dello stato originario del peccato e della grazia della tarda scolastica opera con i mezzi concettuali forniti alla teologia da Tommaso d'Aquino e da Bonaventura. Questo però vuol dire che l'idea dell'uomo e dell'esserci della vita impostata a priori in tutti questi ambiti problematici della teologia si fonda sulla «fisica», sulla «psicologia», sull'«etica» e sull'«ontologia» aristoteliche, dove però le dottrine aristoteliche fondamentali vengono elaborate secondo una determinata selezione e interpretazione. Al tempo stesso è Agostino che contribuisce ad influenzare in modo decisivo; attraverso di lui il Neoplatonismo e attraverso quest'ultimo, di nuovo in misura più forte di quanto venga recepito abitualmente, Aristotele. Queste connessioni sono più o meno note nella rozzezza delle loro filiazioni storico-letterarie. Un'interpretazione autentica, che si accompagni alla fondazione centrale nella problematica filosofica fondamentale della fatticità esposta, manca del tutto [...] Nel contesto dei compiti della decostruzione fenomenologica l'importante non è solo far vedere a livello descrittivo le diverse correnti e le dipendenze, bensì, ogni volta rispetto ai decisivi punti di svolta della storia dell'antropologia occidentale, mettere in evidenza le strutture logiche ed ontologiche centrali nel ritorno originario alle fonti. Questo compito si può approntare solo se viene disposta un'interpretazione concreta della filosofia aristotelica orientata a partire dal problema della fatticità, cioè a partire da un'antropologia fenomenologica radicale²⁹.

Il progetto con cui Heidegger intende accreditarsi presso la comunità filosofica consiste nell'esplicitare il legame tra la concettualità greca e quella cristiana e nel riconoscere la matrice originaria della vita nell'interagire delle due tendenze.

Quello che invece succederà è che l'analisi della matrice aristotelica si estenderà fino a ridurre il riferimento alla concettualità protocristiana a poco più di un'appendice dell'interpretazione greca dell'essere. Con Ari-

28 Ivi, p. 367-368 (it. 177).

29 Ivi, pp. 369-370 (it. 178).

stotele Heidegger scoprirà un terreno di fondazione dell'ontologia occidentale in grado di fornire potenzialmente *tutte* le coordinate necessarie ad articolare l'unità della sua matrice storica. Il passo successivo consisterà nel legare in unità il pensiero aristotelico e quello del maestro Platone per rinvenire l'esistenza di un dispositivo in grado di articolare in prospettiva unitaria l'intera storia dell'ontologia occidentale dai Greci a Nietzsche. Le basi di questa operazione, che raggiungerà il suo acme alla fine degli anni '30, vengono gettate in questi anni. Il suo prezzo sarà la rinuncia al ruolo paradigmatico dell'esperienza di vita cristiana delle origini e la sua riduzione ad un momento di una «storia dell'essere» rispetto alla quale altre idee, attinte da una tradizione diversa, svolgeranno funzione fondante.

2. *Physis e kinesis*

La prima e più fondamentale delle idee che orientano l'analisi dell'esperienza greca è quella di *physis*. Non è il caso di accennare ora alle ramificazioni che porteranno questa nozione a svolgere un ruolo guida nel pensiero heideggeriano fino alle sue propaggini più lontane. Basti dire che quanto viene rinvenuto qui in riferimento ad Aristotele e rispetto alla sua centralità per l'esperienza greca dell'essere costituirà il nucleo delle articolazioni successive almeno fino alla fine degli anni '30.

Alla luce del problema della fatticità precedentemente impostato *Aristotele* è soltanto il compimento e la conformazione concreta della filosofia che lo precede; al tempo stesso, tuttavia, nella sua *Fisica* Aristotele guadagna una nuova impostazione di principio fondamentale da cui derivano la sua ontologia e la sua logica, dalle quali viene poi dominata la storia dell'antropologia filosofica sopra schematicamente e retrospettivamente tracciata³⁰.

Quali sono dunque le linee-guida del progetto antropologico aristotelico svolto a partire dalla *Fisica*? Per capirlo occorre tenere presente che, secondo Heidegger, la filosofia aristotelica nel suo complesso si presenta come una fenomenologia della vita *radicale*, vale a dire un'indagine che analizza le forme in cui la vita risponde alle dinamiche imposte dalla sua legge fondamentale: il *movimento*.

30 Ivi, p. 371 (it. 179).

La domanda guida dell'interpretazione deve essere: in quanto quale oggettualità di quale carattere d'essere è interpretato ed esperito l'uomo, l'«essere nella vita»? Qual è il senso dell'esserci in cui l'interpretazione della vita imposta a priori l'oggetto-uomo? In breve: in quale pre-possesto ontologico (*Seinsvorhabe*) sta questa oggettualità? [...] come è esplicito concettualmente questo essere dell'uomo, qual è il terreno fenomenico dell'esplicazione e quali categorie d'essere si sviluppano come espliciti di ciò che in questo modo è visto?³¹

Come dice Heidegger, «Il fenomeno centrale, la cui esplicazione diviene il tema della *Fisica*, è l'ente nel *come* del suo essere-mosso»³². Ma la caratteristica precipuamente *greca* dell'interpretazione del carattere strutturale della vita, la sua motilità, è il non mantenersi presso il senso neutro e immediato di questo fenomeno ma il considerarlo, attraverso una prima sovrapposizione interpretativa, secondo una particolare accezione, quella della *produzione*:

Il senso d'essere che in ultima analisi caratterizza l'essere della vita umana è attinto genuinamente da un'esperienza pura proprio di questo oggetto e del suo essere, oppure la vita umana è assunta come un ente all'interno di un più comprensivo campo d'essere impostato per essa in modo arcontico? Cosa significa in generale «essere» per Aristotele e come è accessibile, coglibile, determinabile? Il campo d'oggetto che fornisce il senso originario dell'essere è quello degli oggetti prodotti, presi nell'uso corrente. Non dunque il campo d'essere delle cose come una specie di oggetti colta teoreticamente in senso obiettivo, bensì il mondo che viene incontro nel commercio produttivo [...]. Ciò che è stato approntato nella motilità del commercio del produrre (*poiesis*), ciò che è giunto al suo disponibile esser-sussistente per una tendenza d'uso è ciò che è. Essere vuol dire esser-prodotto e, in quanto prodotto, relativamente significativo per una tendenza del commercio, esser-disponibile³³.

L'interpretazione greca dell'essere si specifica dunque in quanto subordina ad un senso cosiddetto *arcontico* (dominante, primario nell'ordine delle esigenze e dei bisogni) il fenomeno fondamentale del movimento dando così origine all'idea stessa di *produzione*. Quest'interpretazione tiene insieme tanto il campo degli oggetti artificiali (di *techne*) quanto quello degli oggetti naturali (di *physis*) in quanto li legge alla luce degli stessi schemi che comandano la produzione: la materia, la forma, il fine, l'agente. Il movimento vitale originario risulta dunque qualcosa di subordinato alla

31 Ivi, pp. 372-373 (it. 180).

32 Ivi, p. 371 (it. 179).

33 Ivi, p. 373 (it. 180).

finalità ed alla *causalità* come strutture guida rispetto alle quali l'uomo produce un *ente* dotato di un significato a partire dall'esigenza *pratica* di dover fare qualcosa di determinato con esso. Quest'intuizione si rivela destinata a guidare le successive ricerche:

Come nascono le strutture ontologiche? Come espliciti di un determinare che osserva ed appella, il che significa sulla via di una ricerca che assume secondo determinati riguardi il campo d'essere portato in un determinato pre-possesso a partire da una esperienza fondamentale e in questi riguardi lo articola. Le ricerche, dunque, il cui oggetto è esperito e inteso nel carattere dell'esser-mosso, nel cui che-cosa è a priori dato anche qualcosa come il movimento, debbono mediare il possibile accesso all'autentica fonte motivazionale dell'ontologia aristotelica. Una ricerca di questo tipo è si trova nella Fisica di Aristotele. Questa ricerca è da assumere dal punto vista metodologico-interpretativo come fenomeno integrale e da interpretare rispetto al suo oggetto nel come del commercio che lo indaga, rispetto all'esperienza fondamentale in cui l'oggetto è dato anticipatamente come ciò che imposta la ricerca, rispetto alle modalità costitutive dell'attuazione della ricerca ed alle concrete modalità dell'intendere l'oggetto e dell'articolazione dei concetti. In questo modo l'ente mosso si fa visibile nel suo carattere d'essere, il movimento appare secondo la sua struttura categoriale e con ciò diviene visibile la costituzione ontologica del senso d'essere arcontico³⁴.

Non è il caso di addentrarci nel dettaglio delle singole ricostruzioni, che riguardano i molteplici aspetti della produzione aristotelica e coinvolgono l'interpretazione di *Etica Nicomachea*, *Metafisica* e *Fisica*. Anche perché il quadro ermeneutico qui tracciato è destinato ad essere integrato e arricchito nel corso degli anni '20 e '30 dal riferimento a un complesso sempre più vasto di *excerpta* aristotelici. Limitiamoci a prendere in considerazione il decorso argomentativo che permette a Heidegger di rintracciare nelle categorie vitali che emergono dallo studio dell'ontologia aristotelica quel piano originario di fondazione rispetto al quale la matrice cristiana risulta secondaria.

Una volta tradotte in linguaggio aristotelico le strutture formali della cura rinvenute tramite l'interpretazione della vita cristiana, quello che emerge è una particolare articolazione dei modi in cui, nella concettualità greca, si risponde alla natura mobile e diveniente della vita, della *physis* come fenomeno fondamentale rispetto al quale e all'interno del quale l'uomo è chiamato a prendere posizione, a svilupparne l'inquietudine costitutiva in una varietà possibile di atteggiamenti.

34 Ivi, p. 374 (it. 181).

La ricostruzione heideggeriana procede a definire in che modo, in corrispondenza di ognuna delle modalità di rapportarsi al movimento fondamentale della vita da parte dell'uomo, si costituisca un riferimento *ontologico*, vale a dire venga a manifestarsi ogni volta un *ente* dotato di caratteri diversi a seconda del tipo di atteggiamento ad esso correlato. Le modalità principali in cui la concettualità greca esprime questa varietà di atteggiamenti sono elencate, secondo Heidegger, da Aristotele nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*. *Techne*, *episteme*, *phronesis*, *sophia*, *nous*, sono «modalità del commercio», stili dell'aver a che fare col mondo in corrispondenza di ognuno dei quali si manifesta un ente come espressione degli orientamenti che guidano ognuno di essi. Le cinque modalità costituiscono atteggiamenti interpretativi, orientamenti di senso che iscrivono le connessioni d'esperienza ogni volta in un progetto di comprensione diverso. Come Aristotele stesso li definisce, essi sono modi dell'*aletheuein*, vale a dire dell'atto generale del portare a manifestazione qualcosa in termini di ente. Essi permettono che un complesso altrimenti disorganizzato di dati e sensazioni assuma la forma di un ente, guidano la datità in schemi, progetti e condizioni al cui interno il sostrato vitale prende forma e assume significato. In questo ciò che accade nell'atteggiamento generale dell'*aletheuein* può essere nominato in termini di *aletheia*, «verità» ma anche, e soprattutto, disvelamento, manifestazione, apertura di senso.

Essere nel vero (*aletheuein*) significa portare a disvelamento, leggere le complessioni informi dei dati dell'esperienza alla luce di un *sensu*, un orientamento di significato, un progetto di comprensione che trova le sue motivazioni nelle necessità vitali concrete di chi lo compie. Motivazioni e bisogni da un lato, costituzione materiale del mondo dall'altro, determinano il senso che un ente assume all'incrocio tra la datità oggettiva di componenti sensibili e la messa-in-forma soggettiva delle condizioni che orientano la comprensione. *Verità* è ciò che accade in questo incrocio, in ultima analisi questo incrocio stesso. Qualcosa che a questo punto non può più essere inteso in termini meramente «oggettivi» o «soggettivi».

Proprio in quanto incrocio tra datità delle complessioni materiali e strutture soggettive dell'interpretazione la verità ha il tratto, secondo Heidegger, di un *prendere in custodia* (*Verwahrung*), vale a dire di predisporre le condizioni per il darsi di qualcosa. Il prendere in custodia è una struttura ontologica, vale a dire il terreno sul quale, all'incrocio tra datità materiali e precisi atteggiamenti interpretativi, emergono *enti* come complessioni unitarie di senso³⁵.

35 Cfr. ivi, p. 377 (it. 182).

Il modo dell'interpretazione costituisce la guida della comprensione, vale a dire orienta la datità in direzione di un *sensu* possibile che l'interpretazione sviluppa come qualcosa di necessario per soddisfare una propria tendenza vitale, un proprio bisogno. È questa radice *pratica* che determina l'articolazione delle modalità di esperienza dall'uomo, da quelle più legate alla datità originaria del vivere – il movimento – a quelle che orientano quest'ultima in forme di presa in custodia più complesse. Ed è nel quadro di questa diversificazione che è possibile, secondo Heidegger, interpretare la progressione delle forme esperienziali che Aristotele conduce in *Metafisica Alpha* come forme di presa in custodia del movimento che conducono ad interpretazioni sempre più articolate dello stesso.

Proprio quest'ultimo caso è quello che maggiormente risulta utile a spiegare il rapporto tra concettualità cristiana e concettualità greca e il rispettivo ruolo per il rinvenimento del terreno originario di costituzione dell'esperienza. L'atteggiamento centrale da esaminare è quello della *sophia* intesa come una modalità del tutto particolare di atteggiamento rispetto alla motilità originaria del vivere. Tipico della attuazione della comprensione d'essere che ha luogo nella *sophia* è il fatto di leggere gli stadi inferiori come gradi di avvicinamento ad un ente autenticamente essente. Oggetto di tutte le forme inferiori di comprensione è infatti l'ente che *endeichomenon allos echein*, che ha la sua natura nel variare, nel mutare, in breve: nel muoversi. Rispetto a questo la comprensione d'essere che ha luogo nella *sophia* opera un'inversione nella misura in cui non lo caratterizza «ontologicamente in modo positivo, bensì soltanto formalmente come 'ciò che può anche essere diversamente', che 'non necessariamente e sempre è come è'»³⁶.

Questa caratterizzazione ontologica si attua contrapponendo negativamente questo essere ad un altro e autentico essere. Quest'ultimo, d'altro canto, per il suo carattere fondamentale non è ricavato dall'esplicazione dell'essere della vita umana, bensì deriva nella sua struttura categoriale da una radicalizzazione ontologica, attuata in un determinato modo, dell'idea dell'ente-mosso. Per quest'ultimo e per le possibili messe in evidenza della sua struttura di senso è portato nel suo pre-possesso, in quanto esemplare, il movimento del produrre. Essere è esser-terminato, quell'essere in cui il movimento è giunto al suo termine. L'essere della vita è visto come motilità che ha termine in se stessa ed è precisamente tale quando la vita umana, riguardo alla sua possibilità di movimento più propria, quella dell'apprendere puro, è giunta al suo termine³⁷.

36 Ivi, p. 385 (it. 186).

37 Ibidem

La comprensione d'essere guidata dalla *sophia* non costituisce tuttavia una cessazione del movimento ma realizza qualcosa di molto più sottile: individua la forma più alta di movimento nel momento del suo *compimento*. Compiersi significa insistere nel fine, permanere presso il proprio *telos* (termine-causa). L'apparente assenza di movimento che riguarda gli oggetti di *sophia* è soltanto tale: in essi il movimento si conserva in termini di *permanenza nel compimento*, di insistenza nel fine: «essa è la motilità che, giunta al suo termine, quando ha in vista ciò che può essere appreso in modo puro, non solo non cessa, bensì proprio allora e solo allora – in quanto giunta a termine è movimento»³⁸.

È in questo senso che Heidegger può parlare di una radicalizzazione dell'idea dell'ente mosso avente luogo nella *sophia*. Tale radicalizzazione consiste nell'elevare un senso particolare di movimento (il movimento compiuto, il momento del raggiungimento del fine) a senso fondamentale rispetto al quale tutti i movimenti che non dimorano costantemente presso il proprio fine sono da considerarsi imperfetti. Interpretando il senso originario del muoversi come pervenire ed insistere nel compimento l'idea greca di vita e di vita umana viene sottomessa ad un senso d'essere ricavato da un altro campo oggettuale: quello dei fini, dei principi e delle cause che sempre sono, in breve: del divino.

Aristotele segue la vita fattuale nel suo più proprio orientamento interpretativo prendendo ancora una volta da questa stessa le assunzioni in base alle quali la vita chiama un uomo *sophos*, colui che comprende autenticamente. L'interpretazione di queste modalità dell'appellare dà come risultato il corrispondente senso della *sophia*: colui che autenticamente comprende si cura dei riguardi ultimi in cui l'ente viene condotto in se stesso ad una possibile determinazione. Questi riguardi hanno come loro verso-che i primi «a-partire-da-cui» in riferimento ai quali l'ente deve essere da principio disvelato se deve essere portato in adeguata custodia nel concreto appellare e discutere che determinano la ricerca. Aristotele perviene dunque al senso della «filosofia» mediante l'interpretazione di una motilità fattuale del curare rispetto alla sua tendenza ultima. Questo commercio [...] si dimostra però tale che nel suo verso-che non vede più, insieme, la vita in cui esso è. [...] Il comprendere puro [scil.: la *sophia*] ha la sua possibilità attuativa concreta nell'esser libero dalle preoccupazioni del commercio operativo; questa possibilità è il «come» in cui la vita si trattiene in una delle sue tendenze fondamentali. Il *theorein* è la modalità più pura di cui la vita dispone. In forza di ciò essa è qualcosa di «divino»³⁹.

38 Ibidem

39 Ivi, pp. 388-389 (it. 188).

Nella *sophia* si determina dunque un rapporto al vivere che punta a radicalizzare la tendenza all'operare e al produrre fino ad avere in vista un oggetto nei cui riguardi l'*osservare*, il mero *guardare* esente da bisogni e tendenze operative rappresentino la forma più alta di *azione*. La forma di possesso che si compie nell'aver in vista un oggetto di *theoria* corrisponde dunque alla massima operatività possibile, vale a dire all'aver prodotto, in funzione di un atteggiamento solo apparentemente non operativo, qualcosa di eternamente stabile:

La vita fattuale si preoccupa di sviluppare il suo commercio, anche e proprio originariamente quello operativo, produttivo, in uno tale che per se stesso disponga sempre di un «di più» da osservare rispetto a quello inizialmente dato. In questo «di più» dell'osservazione si fa visibile l'«aspetto» del con-che del commercio e precisamente non come oggetto del determinare teoretico bensì come verso-che del prendersi cura organizzativo. L'«aspetto» [scil.: l'*eidōs*] (per esempio di una malattia) possiede un carattere-di-perché (*aition*) per il prendersi cura ordinariamente operativo [...]. Il «perché» possiede un senso originariamente «pratico»⁴⁰.

In questo modo l'orientamento produttivo conduce alla progressiva liberazione dalle tendenze immediatamente produttive, alla soppressione dell'inquietudine legata al perché (*thaumazein*) fino ad arrivare «ad abbandonare la cura per l'operare. [...] La tendenza dell'aver cura si è traspunta in un osservare in quanto tale. Questo diventa sempre più un commercio autosufficiente e in quanto tale il verso-che di una preoccupazione autonoma»⁴¹. A questa progressiva liberazione dalla componente inquietante che caratterizza il vivere semplicemente in termini di orizzonte entro cui le cose si muovono e mutano corrisponde la formazione di un particolare senso d'essere: il *theion*:

L'idea del divino non si è [...] sviluppata in Aristotele nell'esplicazione di un oggettuale divenuto accessibile nell'esperienza religiosa fondamentale: il *theion* è piuttosto l'espressione del carattere d'essere *sommo* che risulta dalla radicalizzazione ontologica dell'idea dell'ente mosso. Il *theorein* è *theion* soltanto perché è un tale apprendere riguardo al suo carattere d'essere, ossia in quanto soddisfa nel modo più puro la sua motilità, l'idea dell'essere mosso in quanto tale. Ciò [...] significa che il pre-possesso decisivo dell'essere, l'ente in movimento, e la particolare esplicazione ontologica di questo ente sono le fonti motivazionali delle strutture ontologiche che in seguito determineranno in modo decisivo l'essere divino in senso specificamente cristiano (*actus purus*),

40 Ivi, p. 388 (it. 187).

41 Ibidem

la vita intradivina (trinità) e quindi al tempo stesso la relazione d'essere tra Dio e l'uomo e il senso d'essere dell'uomo stesso. La teologia cristiana, la speculazione filosofica che sta sotto il suo influsso e l'antropologia che in tali contesti sempre si sviluppa si esprimono in categorie prese a prestito, estranee al loro proprio campo d'essere⁴².

Con questo si è ottenuta una prima risposta sulla questione dell'intreccio tra esperienza greca ed esperienza cristiana sul terreno della costituzione originaria dell'esperienza-vita. Sicuramente non è più possibile adesso considerare la forma di vita cristiana come l'unico o il più originario paradigma della vita fattuale, né tanto meno come un modello a sé stante e indipendente da quello che storicamente lo precede. Sulla base di queste considerazioni, lo Heidegger del *Natorp-Bericht* annuncia un progetto di lavoro che, almeno nelle intenzioni, dovrà esser volto a sviluppare questa duplice matrice, ad approfondire quest'intreccio in una ricostruzione storica che penetri ancora più a fondo la costituzione originaria dell'esperienza. Questo progetto si presenta ancora come una ermeneutica della vita fattuale il cui fine dichiarato è l'approfondimento del legame tra componente greca e componente cristiana in prospettiva ancora espressamente di «fenomenologia della religione». Vedremo presto come, con il passaggio a Marburgo e l'allontanamento dalla sfera di influenza e dal campo di interessi di Husserl, le cose prenderanno una piega diversa e come il rapporto tra le due componenti della matrice si risolverà in una nuova configurazione teorica, rispetto alla quale il titolo di «fenomenologia della religione» sarà del tutto insufficiente e dunque destinato a scomparire.

3. Da Aristotele a Platone

Abbiamo visto come al periodo del primo confronto con Aristotele appartengano alcune tra le riflessioni più significative del giovane Heidegger e sottolineato l'importanza che la scoperta dello Stagirita ebbe per il progetto di rileggere in unità la costituzione vitale dell'uomo nella pluralità delle sue forme attuative⁴³. Ma se è vero che Heidegger ricava da Aristotele tutta

42 Ivi, p. 389 (it. 188).

43 Per la questione si rimanda anzitutto ai lavori di F. Volpi, tra cui *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984; *Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in AA. VV., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 1-41; «*Sein und Zeit*»: *Homologien zur «Nikomachischen Ethik»*, in «*Philosophisches Jahrbuch*», 96 (1989), pp. 225-240; *L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della*

una serie di indicazioni importanti, come la centralità della *kinesis* per la determinazione della costituzione vitale dell'uomo⁴⁴ e la possibilità di articolare unitariamente la varietà di questa vitalità nelle sue modalità d'essere, è anche vero che rispetto ad alcune intuizioni fondamentali Aristotele si rivelerà, nel prosieguo dei suoi studi, uno sviluppatore del platonismo. L'analisi che parte dalle scoperte aristoteliche si incrocia quindi, ad un certo punto della ricerca heideggeriana, con il rinvenimento della matrice platonica di molte questioni essenziali allo Stagirita. In particolare la seconda metà degli anni '20 si caratterizza per la presenza di un confronto incrociato tra i due autori che Heidegger conduce puntando, da un lato, ad approfondire gli elementi di continuità, dall'altro a marcare con sempre maggiore decisione, in polemica con alcuni orientamenti a lui contemporanei, la posizione culminante di Aristotele nel contesto della filosofia antica.

All'inizio tutte le coordinate che orientano l'analisi heideggeriana della filosofia vertono stabilmente su concetti aristotelici. Questi forniscono all'impianto fenomenologico del giovane *Privatdozent* friburghese (dal 1923 al 1928 Straordinario a Marburg) gli elementi essenziali da cui trarre spunto e, a volte, modelli per veri e propri calchi teorici. Successivamente Heidegger procede sempre più frequentemente a rintracciare l'originaria matrice platonica di molte delle nozioni aristoteliche al fine di dimostrare la maturità raggiunta dal filosofo di Stagira rispetto al maestro. Ciò esplicitamente contro quelle interpretazioni che lo volevano orientato verso una sorta di empiricismo specializzato e, rispetto a Platone, spiritualmente sterile.

Il confronto di Heidegger con Aristotele, già presente (anche se non in forma sistematica) negli anni giovanili, si intensifica, come abbiamo visto, a partire dal 1921/1922, quando sembra concretizzarsi il progetto di una monografia sullo Stagirita. In questa cornice Heidegger tiene lezioni, esercitazioni, seminari e soprattutto (nel semestre estivo 1922) il corso su *Interpretazioni fenomenologiche di trattati scelti di Aristotele su ontologia e logica* che nel nostro contesto riveste una particolare importanza.

terminologia di «Essere e Tempo», in AA. VV., *Filosofia '91*, Roma-Bari 1992, pp. 215-52; «Being and Time»: A 'Translation' of the «Nicomachean Ethics»?», in AA. VV., *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, a cura di Th. Kisiel e J. van Buren, New York 1994, pp. 195-211. Per un quadro sinottico dei contributi più recenti si può vedere inoltre il numero monografico dello «Heidegger-Jahrbuch» dedicato al rapporto Heidegger-Aristotele, AA. VV., *Heidegger und Aristoteles*, «Heidegger-Jahrbuch», 3 (2007), hrsg. v. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski, Freiburg-München 2007.

44 Tra gli studi recenti sul tema si veda F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Padova 2000.

All'interno di una vasta analisi dei concetti aristotelici il corso contiene una interpretazione del *logos* che sarà mantenuta, con poche modificazioni, per tutti gli anni '20⁴⁵.

L'aspetto centrale che Heidegger ricava in Aristotele è una interpretazione di *logos* in generale come un comportamento o atteggiamento (*Verhalten*) che può avere natura disvelante quando svolga, come afferma Aristotele, una funzione dichiarativa o apofantica. Questo senso di *logos* viene desunto da Heidegger in primo luogo dall'analisi del *De Interpretatione*, nel cui contesto l'atto dell'*apophansis* viene tradotto facendo ricorso ai verbi *Ansprechen* e *Besprechen*, rispettivamente «interpellare», «chiamare in causa» e «discutere». Questo ha la sua rilevanza per capire quale sia la dimensione che si aggiunge a un comportamento quando esso si realizzi *aneu logon* o *meta logou*. Anzitutto perché il *meta logou* che Heidegger tematizza in riferimento a queste prime fonti aristoteliche sembra fare riferimento ad un orizzonte di comunicazione significativa che ha luogo a livello pubblico ed intersoggettivo, aspetto che in questo periodo è spesso messo in rilievo da Heidegger con l'affermazione che ogni comportamento linguistico ha luogo entro una dimensione di condivisione relazionale (il cosiddetto *Miteinandersein* o *Mitsein*) dei significati e delle condizioni del discorso⁴⁶. Ma la caratteristica più importante dell'*apophansis* come comportamento linguistico inscritto in una dimensione originariamente relazionale è quella che si ricava dal prefisso *apo-*, che Heidegger intende con «a partire da» (*von her*), quindi come riferimento-a e come allontanamento-da⁴⁷. Nel *logos apophantikos* è per Heidegger centrale la dimensione dell'*apo-* nel senso del lasciar vedere «a partire da», «in riferimento a», «sullo sfondo di». Il senso di questo *apophainesthai* si chiarisce come quello di un comportamento o di un atteggiamento che si adotta a partire dalla previa disponibilità di un qualcosa *su* cui si opera e su cui si interviene tematicamente; a partire cioè dalla originaria datità di qualcosa entro l'orizzonte di una significatività possibile. Heidegger preferisce parlare in questo senso di previo «esser dischiuso» o «non essere coperto» (*Unverhülltsein*), a indicare il fatto che ciò rispetto a cui si innesta il comportamento deve essere già in qual-

45 Cfr. su questo Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London, 1993, p. 228.

46 Cfr. su questo ad esempio M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Marburger Vorlesung SS 1924, hrsg. v. M. Michalski in GA Bd. 18, Frankfurt am Main 2002, p. 43 e ss.

47 Cfr. su questo M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (WS 1924/25), hrsg. v. I. Schüßler in GA bd. 19, Frankfurt am Main 1992, p. 237.

che modo accessibile perché lo si possa chiamare in causa (*Ansprechen*), appellare all'interno di un discorso significativo. L'*apophainesthai* viene così definito come un *zum Vorschein bringen eines Etwas von Etwas her*, un «mettere in evidenza qualcosa a partire da qualcos'altro» o anche «rispetto a qualcos'altro»⁴⁸. In questo caso, dice Heidegger, è «nella struttura stessa del *logos* che risiede il riferimento-a»⁴⁹.

Nella celebre *Ausarbeitung* (elaborazione) dei corsi su Aristotele che nello stesso anno Heidegger presenta alle Facoltà di Marburgo e Gottinga per concorrere all'ordinariato (il già citato *Natorp-Bericht*), assume invece maggiore centralità per l'analisi della natura apofantica del *logos* il VI libro dell'*Etica Nicomachea*, la cui interpretazione costituirà l'ossatura delle letture di Aristotele condotte in forma di lezioni e seminari negli anni successivi. La dimensione apofantica viene qui maggiormente precisata in senso fenomenologico, ossia come una modalità possibile di corrispondere al modo di darsi dell'oggetto a partire da se stesso:

Il *logos* [...] deve essere assunto nel suo proprio carattere *intenzionale*: esso è *apophansis*, appellare (*Ansprechen*) e discutere (*Besprechen*) che intende muovendo dall'oggetto e lo costituisce a partire (*apo*) da esso stesso. Corrispondentemente l'*apophainesthai* va assunto come lasciar «apparire» per sé (medio) l'oggetto in quanto se stesso a partire da se stesso. Il che diventa rilevante per l'interpretazione della *phantasia*⁵⁰.

Già nel corso che precede la stesura del *Natorp-Bericht* il richiamo alla *phantasia* veniva esplicitato facendo leva proprio sul senso del *phainesthai* come *Sich-Zeigen*, «mostrarsi da se stesso»:

Phainomenon indica l'esistente stesso ed è una determinazione d'essere che esprime il carattere del *mostrar-si* [...] *Phantasia* – che qualcosa si mostra – Il suono è voce significativa quando con esso c'è qualcosa da percepire, da vedere. Sul fondamento della *phantasia* la voce viene caratterizzata come *se-mantike*⁵¹.

Questa prospettiva si raffina nei primi anni di insegnamento a Marburgo ed ancora in riferimento ad Aristotele nel già citato corso del 1924 sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*:

48 Ivi, p. 238.

49 Ibidem

50 GA 62, p. (it. 183).

51 Ivi, pp. 14-15.

Logos è il «dire» e al tempo stesso per i Greci «ciò che viene detto», il dire [dunque] nella funzione-base dell'*apophainesthai* o del *deloun*, del «portare una cosa al mostrar-si» nel «parlare di qualcosa»⁵².

fino a raggiungere forse il maggior grado di chiarezza nel corso del 1925/26 su *Logica. Il problema della verità*:

Il discorso venne [...] inteso dapprima in vista della diversità nella formazione delle parole e nelle forme delle possibili associazioni delle parole. Nel contempo e in modo altrettanto primario, il *logos* è però compreso come il discorrere *di* qualcosa, come discorrere *intorno* a qualcosa. Questo significa che la prestazione fondamentale che ci si aspettava dal discorso era quella dell'ostensione di ciò *di cui* il discorso è discorso, di ciò *intorno a cui* si discorre nel discorso, quella della rivelazione. [...] Se qualcosa come questo modo fondamentale dell'ostensione fa parte dell'esserci umano e in tale essere esso è compreso e perseguito, allora significa che innanzi tutto e perlopiù molte cose hanno bisogno di essere «rivelate», scoperte e fatte vedere, ossia che il mondo e l'esserci dell'uomo stesso innanzi tutto e perlopiù sono ampiamente non-scoperti. L'ente può quindi essere tratto dal suo non-scoprimiento, tratto cioè dal suo nascondimento, può venir scoperto, divenire cioè non-nascosto. A questo esser-scoperto, ossia non-nascosto dell'ente diamo il nome di verità⁵³.

In questo corso viene precisato il nesso costitutivo che lega la possibilità dell'essere-nel-vero (*aletheuein*) alla modalità «logica» del comportarsi umano:

Correttamente intesa e presa in senso rigoroso alla lettera, l'espressione che in greco sta per esser-vero, *aletheuein*, significa qualcosa come scoprire, nel senso di dis-velare, di togliere da qualcosa il nascondimento; il termine appropriato è scoprire (*ent-decken*), e non nel senso accentuato di portare per la prima volta qualcosa alla luce, ma in quello di svelare qualcosa che è ancora velato o che è stato di nuovo velato, di svelarlo, di svelarlo di nuovo, di scoprire cioè quel che era coperto o che era stato di nuovo coperto [...] Sono quindi il scoprire e il coprire che determinano il *logos* come quel che dichiarando fa vedere. La proposizione come enunciazione è determinata a partire dal scoprire e coprire. L'essenza della proposizione è lo *apophainesthai*, far vedere un ente, *apo*, partendo da esso stesso. Il senso del discorso proprio dell'enunciazione è questo far vedere (*deloun*). È *apophantikos* il *logos* la cui possibilità di contrassegnare nel discorso sta nel far vedere, il *logos* che in base all'arti-

52 GA 18, pp. 19-20.

53 M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Marburger Vorlesung WS 1925/26, hrsg. v. W. Biemel in GA 21, Frankfurt am Main 1976, pp. 6-7. Trad. it. di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Milano 1986, pp. 6-7.

colarsi del suo discorso può far sì che qualcosa appaia; in breve: *apophansis*, enunciazione; più adeguatamente: indicazione (*Aufzeigung*) [...] Questo stesso movimento, però, solo a partire dalla «verità» in quanto scoprimento è comprensibile come il far-vedere che indica. Il discorso dev'essere riportato allo scoprimento per essere afferrabile come *apophansis*⁵⁴.

In questo corso Heidegger caratterizza più marcatamente la dinamica che sostiene l'*apophansis* anzitutto come struttura *sintetica*: «[...] quando è possibile tanto il coprimento quanto lo scoprimento, allora c'è già qualcosa come un mettere insieme quel che si intende, quel che è rappresentato nelle rappresentazioni, come se si trattasse di una cosa sola. La sintesi è quindi il fondamento della verità e della falsità, ossia di quella verità al cui posto può esserci la falsità: la verità dell'enunciazione»⁵⁵. Precisando poi, sulla base della lettura di *De Interpretatione* 1, 16 a 12, come la *synthesis* sia correlata costitutivamente alla *diairesis* all'interno di un'unica struttura relazionale originaria; che «Solo mettendo insieme, il discorso rischia la verità o la falsità»⁵⁶ e che «L'attribuzione [*kataphasis*] in quanto collegamento è anche una separazione e [...] la sottrazione [*apophasis*] in quanto separazione è anche un collegamento. Ogni enunciazione affermativa non è quindi solo sintetica, e neanche, come nel caso del vero e del falso, o sintetica o diairetica, ma ogni enunciazione affermativa è tanto sintetica quanto diairetica, così come lo è ogni enunciazione negativa. [...] In altri termini, sintetico-diairetico è una struttura dell'enunciazione come tale, posta cioè in ogni enunciazione, quindi sempre *precedente* l'affermazione e la negazione, precedente l'attribuzione e la sottrazione»⁵⁷. «In breve, si tratta di cogliere un fenomeno che in se stesso è collegamento e separazione e che precede rapporti linguistici di espressione e i loro attribuire e sottrarre, e che, d'altra parte, è quel che rende possibile che il *logos* possa essere vero o falso, coprente o scoprente»⁵⁸.

Al fondamento della sintesi che struttura ogni atto linguistico-predicativo risiede, secondo Heidegger, una dinamica che, almeno in questo corso, sembra interpretabile in un senso che anticipa, fondandola, la possibilità della predicazione. Il fondamento della attività sintetico-diairetica in cui consiste l'enunciazione è, secondo Heidegger, una struttura che non appare avere principalmente caratteri predicativi, ma che esprime una sorta di

54 Ivi, pp. 131-133 (it. 88-90).

55 Ivi, p. 136 (it. 91).

56 Ivi, p. 137 (it. 92).

57 Ivi, p. 139 (it. 93).

58 Ivi, p. 141 (it. 94).

relazionalità originaria che sta alla base di ogni possibilità di connessione che avvenga al livello della predicazione.

Questa struttura ha la stessa configurazione sintetica della predicazione, ma ne rappresenta l'orizzonte di fondazione ad un livello più originario. Poiché ogni predicazione in quanto *Ansprechen*, «chiamare in causa», «appellare», ha la forma relazionale del chiamare in causa qualcosa *in quanto* qualcosa, anche la base prepredicativa dell'asserzione sarà una forma relazionale. Heidegger la chiama la forma dell'«in quanto ermeneutico»:

Ogni aver-davanti-a-sé e percepire qualcosa è in se stesso un «avere» qualcosa *in quanto* qualcosa. Il nostro essere orientato verso le cose e verso gli uomini si muove in questa struttura del qualcosa in quanto qualcosa; ha, in breve, la *struttura dell'in quanto*. Questa struttura non è necessariamente riferita alla predicazione. Nell'aver-a-che-fare con qualcosa non compio intorno alla cosa nessuna enunciazione tematicamente predicativa. Il carattere pre-predicativo della struttura dell'«in quanto» dev'essere esplicitamente sottolineato, giacché si potrebbe pensare sulla base del vicino modello dell'espressione linguistica che questa struttura sia data in primo luogo e in modo appropriato nella proposizione enunciativa semplice: «Questa lavagna è nera»; quindi, nella descrizione tematica della lavagna in quanto nera; la proposizione può certo essere interpretata in questo modo, ma allora bisogna capire che questo «in quanto» non è primariamente quello della predicazione come predicazione, giacché esso precede la predicazione, tanto da renderne possibile la struttura. La predicazione ha la struttura dell'«in quanto», ma in modo derivato, e ce l'ha solo poiché essa è predicazione di un'esperienza⁵⁹.

L'enunciazione come lasciar-vedere dichiarativo è dunque possibile solo in base a un esser-già-preso quel che dev'essere dichiarato e in modo tale che quel che dev'essere dichiarato sia in certo modo aperto al rapporto. In questo senso l'«in quanto» è «[...] la struttura fondamentale della comprensione e dell'accessibilità; in essa è conservato necessariamente come appropriazione che dà l'accesso il possibile intorno-a-che, compreso prima di tutto e in anticipo, di ogni dichiarazione che tocchi il punto trattato»⁶⁰.

A partire dalla natura connettiva (*symploke*) e sintetica (*synthesis*) del logos, rintracciata fin qui attraverso Aristotele, Heidegger individua il fondamento della predicazione significativa (*semantike*) in un contesto originario di rimandi e connessioni relazionali che orienta il riferirsi a qualcosa nella modalità linguistica dell'appellare (*Ansprechen*) e del discutere (*Besprechen*): il *mondo*. La possibilità che qualcosa si dia significativamente

59 Ivi, pp. 144-145 (it. 96-97).

60 Ivi, p. 153 (it. 102-103).

nel discorso avviene solo in quanto concrezione di un mondo come sistema articolato di connessioni significative, al suo interno e *con* esso.

Non è certo il caso di ripercorrere le analisi del fenomeno del mondo che occupano Heidegger negli anni '20. Ci limitiamo a riassumere dicendo che nel fondare la possibilità del dire significativo sulla previa datità di una totalità di relazioni al cui interno qualcosa può emergere in quanto dotato di senso, Heidegger descrive una struttura dell'esperienza il cui primo strato è un coinvolgimento immediato, non tematico e pre-teoretico con il sistema di connessioni significative che costituisce il mondo in cui si vive. A questa dimensione Heidegger già nel corso del 1924 si riferiva affermando che

Il *logos apophantikos* è un parlare *con* il mondo tale che tramite esso il mondo esistente viene fatto vedere in quanto esistente (*apophainesthai* è: lasciar vedere [qualcosa] a partire da se stesso nel suo esistere-così) [...]. In quanto il *logos* può caratterizzare l'esserci dell'uomo, esso domina ogni avere-a-chefare dell'uomo con il suo mondo, ogni vedere, interpretare, esprimersi⁶¹.

La definizione di questa struttura che sostiene la possibilità della predicazione inscrivendola nella predatità di un sistema di connessioni articolato come totalità (il mondo) è fondamentale rispetto ai termini della nostra indagine, in quanto è proprio nell'indagare più precisamente come funzioni l'«in quanto ermeneutico», espressione dell'originario essere-nel-mondo dell'uomo, che Heidegger rinviene un'originaria matrice *platonica* delle strutture inizialmente ricavate da Aristotele. Nel prosieguo delle sue ricerche all'interno della filosofia greca la dottrina aristotelica del *logos* appare sempre più a Heidegger come uno sviluppo di istanze già presenti nei dialoghi platonici più maturi.

4. Ritorno a Platone: interpretazione del Teeteto (1926)

Nel corso del semestre invernale 1924/25 sul *Sofista* (che in prima battuta è un corso su Aristotele e solo a partire dalla seconda metà su Platone) Heidegger aveva in questo senso intrapreso un percorso inverso a quello cronologico, *da* Aristotele *a* Platone, per verificare in che misura lo Stagirita, nel rilievo dato ai tratti strutturali del *logos*, conservasse, superasse o approfondisse tematiche platoniche. Il risultato (qui riassunto nel corso del 1925/26) era stato per certi versi sorprendente:

61 GA 18, pp. 31 e 28.

[...] il *logos* in base alla sua funzione fondamentale è *apophansis*, discorso che fa vedere, che indica; qui non si fa che dire in maniera più accentuata quel che era già stato fissato da Platone e che faceva parte della comprensione fondamentale dei Greci o, detto altrimenti, della comprensione fondamentale del *logos*. La funzione del discorso è il *deloun*, il render-manifesto l'ente»⁶². [...] «Ci poniamo il problema di una struttura del *logos*, che per prima lo rende possibile come tale»⁶³.

È anzitutto sulla base di questa scoperta che nel corso del 1924/25 viene posta in primo piano una connessione tematica che non era emersa nelle varie ricognizioni su Aristotele, vale a dire quella tra 1. il carattere costitutivamente *bifronte* del fenomeno della verità (ossia il suo essere una dinamica congiunta di velamento-svelamento/schiusura-coprimento), 2. la centralità dell'elemento negativo in questo processo dinamico di ostensione che caratterizza il vero e 3. la natura relazionale del tratto negativo come ciò che gli consente di svolgere funzione fondante nel fenomeno della verità. Questi tratti vengono individuati da Heidegger come determinanti il progetto platonico che si compie nel *Sofista*: saranno questi i caratteri che Aristotele riformulerà in modo decisivo. Abbiamo già sviluppato questo aspetto della ricostruzione heideggeriana in altra sede e non ci torneremo qui⁶⁴. Ci interessa invece approfondire la particolare connessione che Heidegger individua tra *Sofista* e *Teeteto* sulla base dei concetti aristotelici.

Il percorso che dalla scoperta delle funzioni strutturali del *logos* in Aristotele ne aveva rintracciato gli antecedenti platonici nel *Sofista* conduce Heidegger alla scoperta delle aporie del *Teeteto* come il luogo in cui queste riflessioni sono ancora avvolte nella loro radice problematica. È in quest'ottica che, dovendo tenere nel semestre estivo 1926 un corso di introduzione generale alla storia della filosofia greca⁶⁵, Heidegger sceglie di centrare la trattazione di Platone non più sul *Sofista*, bensì sul *Teeteto*, aprendo in

62 GA 21, p. 42 (it. 95). In merito all'interpretazione heideggeriana del *logos* in termini di *aletheuein* e di *deloun* si vedano le obiezioni formulate da A. Boutot, *L'interprétation heideggerienne du Sophiste de Platon*, in AA. VV., *Etudes sur le Sophiste de Platon*, a cura di P. Aubenque, Napoli 1991 pp. 551-552.

63 Ivi, p. 143 (it. 95).

64 Ho già trattato diffusamente l'analisi heideggeriana del *Sofista* e del *Fedro* platonici contenuta nel corso del 1924/25 nel primo capitolo del mio *Heidegger e Platone*, Milano 2002, pp. 22-54, cui mi permetto pertanto di rimandare.

65 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926), hrsg.v. F.-K. Blust in GA Bd. 22, Frankfurt am Main 1993. Trad. it. di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia antica*, Milano 2000.

questo modo una riflessione sulla natura del *logos* e sul suo rapporto con l'*aletheia* che segnerà in profondità il suo pensiero.

Le indicazioni metodologiche premesse alle lezioni del 1926 ribadiscono che occorre leggere la successione Platone-Aristotele nella forma invertita. Ma Heidegger a questo punto ritiene di aver sufficientemente chiari i rapporti di dipendenza/superamento tra Aristotele e Platone, e dato che la *Vorlesung* fornisce una ricapitolazione globale della storia della filosofia antica fino allo Stagirita, approfitta della sequenza cronologica per fissare i temi rispetto ai quali emergono tanto la funzione anticipatrice di Platone quanto i tratti innovatori di Aristotele.

Il tema aristotelico rispetto a quale si evidenzia il movimento platonico di avvicinamento è il *logos* visto più specificamente nella sua funzione per il complesso della vita dell'individuo:

Essenza della vita. Vita ed esserci, *logon echon*. Scoprire, rendere accessibile, comprendere secondo prospettive, capire, fondare il mondo (e se stessi) espressamente *in quanto* questo ente essente in questo specifico modo⁶⁶.

Quella che Heidegger prospetta è l'idea che il riconoscimento della centralità del *logos* nell'esperienza significativa umana avrebbe un suo punto nevralgico nel *Teeteto* platonico e nel complesso di questioni che lo determinano. La funzione preparatoria di questo dialogo rispetto a quelli dialettici (a questo proposito Heidegger cita *Sofista*, *Parmenide*, *Filebo* e *Politico*⁶⁷) consisterebbe dunque nella presentazione delle aporie derivanti dal mancato riconoscimento della centralità del *logos* nella costituzione dell'esperienza umana e nell'indicazione per il loro superamento.

Anzitutto il tema generale che occasiona il dialogo. Polemizzando essenzialmente con l'interpretazione neokantiana (in particolare con quella fornita da Paul Natorp), Heidegger ne contesta la matrice gnoseologica, mentre si orienta su un significato a suo dire più originario di *episteme*, che ha a che fare direttamente con quell'accesso all'ente capace di svelarlo e trattenerlo in custodia contro il velamento che abbiamo visto orientare l'interpretazione del *logos* come *aletheuein*. La radicalità dell'interpretazione heideggeriana si evidenzia nell'affermare che già nel *Teeteto* Platone starebbe preparando la riformulazione del problema dell'essere con l'introduzione del movimento (*kinesis*) all'interno della sua struttura:

66 GA 22, p. 188 (it. 279).

67 Cfr. *ivi*, p. 108 (it. 190).

Il *Teeteto* non sviluppa una teoria della conoscenza, ma mira piuttosto: 1) al non-essere e al divenire, discutendo nel contempo anche della conoscenza; 2) a una disamina radicale della problematica dell'essere e quindi 3) ad un rovesciamento di quest'ultima [...] Le riflessioni che seguono trattano piuttosto dell'essere e del divenire [...] e di ciò in cui consiste propriamente l'essere. Si ripresenta qui, sia pure non risolta, ma a un altro livello, la precedente antitesi fra Parmenide ed Eraclito. Si tratta comunque di problemi centrali e di un domandare positivo e reale. Mentre finora Platone aveva assegnato il movimento, il mutamento, la *kinesis* al *me on*, adesso si ha piuttosto una peculiare accentuazione della *kinesis* stessa⁶⁸. [...] L'Uno (l'Identico) in se stesso, rispetto a se stesso, non è. [...] Contro Parmenide. Ciò che "è", si muove. [...] Sussiste [...] il principio che una cosa non può essere *una* in se stessa. La *kinesis* ha la preminenza [...] «È» soltanto ciò che vive e opera⁶⁹.

Nell'evidenziare la centralità della *kinesis* Platone starebbe cioè preparando la trattazione di «relazionalità e relatività come problema *ontologico*» del *Sofista*, ossia il «problema della relazione in generale» e del rapporto tra «relazione ed essere», «essere e alterità»⁷⁰.

Scopo di Heidegger è chiarire le modalità di svelamento dell'ente che vengono proposte come definizioni di *episteme* nel *Teeteto* come modi del riferirsi all'essere dell'ente di volta in volta scoperto e dunque come espressione di una medesima struttura di rapporto tra l'ente e ciò a partire da cui esso viene scoperto in quanto tale. Sulla scorta del *Teeteto* Heidegger punta a dimostrare come l'*aisthesis* costituisca una forma di accesso all'ente che avviene già sempre a partire da (e in riferimento a) forme logico-noetiche (i *koina*) che non vengono tuttavia esplicitamente rilevate al livello dell'*aisthesis* stessa. Allo stesso modo la *doxa* esprimerebbe a livello più esplicito l'interpretatività (*Ausgelegtheit*) strutturale che articola l'esperienza significativa in quanto al suo livello il contenuto fenomenico emergerebbe già innervato da forme di connessione esplicitamente rilevabili, ed è questo che le concederebbe la possibilità di essere vera o falsa.

Diversamente dalla *aisthesis*, infatti, nella *doxa* il rapporto tra i contenuti percettivi e le forme logiche che li organizzano avrebbe luogo su di un piano riconoscibile al livello tematico della *doxa* stessa. Nella *aisthesis*, invece, gli stimoli percettivi verrebbero unificati tramite il riferimento a funzioni logico-noetiche non tematizzabili sul medesimo livello percettivo. La *doxa* avrebbe quindi strutturalmente una articolazione biforcata, in quanto la sua funzione consisterebbe nel rilevare esplicita-

68 Ivi, pp. 113-115 (it. 196-198).

69 Ivi, p. 116 (it. 198).

70 Ivi, p. 117 (it. 200).

mente un contenuto percettivo mettendolo in rapporto con un altro, vale a dire riconoscendo a livello tematico la presenza di un collegamento tra le percezioni e le forme logiche. L'aspetto indubbiamente più interessante di questa descrizione è il fatto che questa struttura diverrebbe esplicita passando per lo stadio *negativo* della *doxa*, ossia si renderebbe trasparente non già a partire dall'esperienza dell'opinione vera, bensì dal suo contrario: l'errore interpretativo, lo scambio tra i contenuti che ha luogo nella *pseudos doxa*, l'opinione falsa.

In essa, infatti

[...] comprendere e interpretare, anzi già esperire e cogliere non solo un altro invece dell'uno bensì quest'uno *per* un altro, l'uno *in quanto* un altro, qualcosa *in quanto* qualcosa. Oltre alla sensazione, sono dunque parte dell'esperire non solo l'ente e le determinazioni dell'essere [come accadeva nella *aisthesis*], ma sempre anche un ente *in quanto* fatto così e così; un ente già dato (saputo) e *inteso in quanto* questo e quest'altro, che esso *non è*⁷¹.

Nel fenomeno della *pseudos doxa* la struttura sintetico-diairetica che articola l'esperienza significativa emergerebbe esplicitamente come una dinamica *interpretativa*, ossia come un conferimento di senso che avviene tramite il riferimento e il collegamento di una determinazione con un'altra. Questa struttura interpretativa si rivelerebbe nella possibilità dell'errore, ossia quando fallisce. La stessa possibilità dell'opinione vera (*alethes doxa*), ossia della riuscita di un collegamento interpretativo, emergerebbe, secondo Heidegger, solo sulla «deviazione che passa per lo *pseudos*».

In questo modo Heidegger ritiene di stare ripercorrendo il sentiero di Platone, in quanto sta ponendo a tema il fenomeno dello *pseudos* giungendo ad affermare che è anzitutto a partire da esso che diviene trasparente la struttura di collegamento (l'«in quanto») che specifica ogni *doxazein* e ogni *legein*, e quindi anche lo stesso vero. Il riconoscimento esplicito della centralità dello *pseudos* per rilevare il tratto fondamentale della *doxa*, e quindi dell'esperienza significativa umana nella sua componente di interpretatività, sarà compiuto da Platone solo nel *Sofista*, ma è già nel *Teeteto*, secondo Heidegger, che la questione appare in tutta la sua portata.

Nell'insistenza platonica sulla funzione strutturalmente *heterologica* del *logos* che si rivela nella *pseudos doxa*, ossia sulla sua specificità di atto che significa solo in quanto collega due rappresentazioni distinte, Heidegger registra la costante di una critica alle dottrine di matrice antistenica della

71 Ivi, pp. 128-129 (it. 213).

definizione come *legein tauto*⁷² e interpreta tutta la sezione conclusiva del *Teeteto* secondo questa intenzione:

Nella discussione della *pseudes doxa* emerge come sullo sfondo stia il problema dell'*heteron*; una cosa al posto dell'altra, una cosa in quanto un'altra cosa, *me on*, e precisamente in riferimento al *logos*. Antistene: identificazione, tautologia del soggetto con se stesso⁷³.

Per passare poi a indagare in che modo nella III sezione Platone proceda verso una piena esplicazione della funzione strutturale del *logos* e in questo modo prepari la risoluzione della questione analizzando le difficoltà relative alla dottrina del sogno e, soprattutto, il rapporto tra *stoicheia*, *syllabai* e *holon*.

Il punto che interessa Heidegger è la particolare concezione dell'intero (*holon*) cui Platone sembrerebbe tendere nel prospettare le difficoltà riguardanti la conoscibilità/inconoscibilità degli *stoicheia* in rapporto alla conoscibilità/inconoscibilità delle *syllabai*:

Forse è sbagliato concepire la sillaba come somma. Forse l'insieme ha un altro carattere, *hen ti gegonos eidos* (203 e 3 e ss.), *heteron de ton stoicheion* (203 e 4 e ss.). Se questo [è vero], allora non ci sono parti, poiché i *mere* sono tali solo se riferiti a somme. Oppure, viceversa, c'è un'altra specie di insieme (204 d 8 e ss.), nel senso di qualcosa di autonomo, che ha un suo contenuto peculiare, ed è differente da tutte le parti? In effetti è così. L'intero è dunque diverso dalla somma? Sì⁷⁴.

Già Franco Volpi aveva posto l'accento sul fatto che l'interpretazione heideggeriana del *Teeteto* fornita nel 1926 sembrerebbe culminare proprio nelle analisi condotte nella terza sezione, ossia nella descrizione del *logos* come possibilità di significato che avviene all'interno di una totalità (*holon*) di rimandi significativi già sempre preventivamente assunta⁷⁵. In questo senso ognuna delle risposte suggerite da *Teeteto* sarebbe espressione della medesima struttura relazionale che articola l'esperienza significativa dell'uomo dai suoi livelli più semplici a quelli più complessi: la necessità che ogni coglimento determinato dell'ente si realizzi come concrezione puntuale di una totalità di rimandi significativi (*holon* = mondo) che pre-

72 Cfr. *ivi*, p. 131 (it. 215).

73 *Ivi*, p. 134 (it. 219).

74 *Ivi*, pp. 136-137 (it. 221).

75 Cfr. F. Volpi, *Introduzione del Curatore dell'edizione italiana* a M. Heidegger, *I concetti fondamentali della filosofia antica*, cit., pp. 38-39.

cede e fonda il riconoscimento di qualcosa al suo interno come elemento (*stoicheion*).

Rispetto al modo in cui la stessa analisi era stata trattata in precedenza (vale a dire nel solo riferimento ad Aristotele) questa dinamica risulta arricchita dal ricorso all'universo dialettico platonico. La possibilità di chiamare in causa qualcosa in un atto di discorso all'interno di una totalità semantica (di un mondo), risulta fondata su tre operatori esplicitamente rilevabili: l'«in quanto» (*Als*), il «con» (*Mit*) e il «non» (*Nicht*). Si tratta di tre nozioni che articolano l'esperienza significativa nel mondo nella misura in cui permettono l'emergere di un significato all'interno di un contesto. La loro centralità consiste nel fatto che essi sono sintetico-dialettici: ognuno dei tre si definisce in rapporto agli altri come capacità di articolare, all'interno di un contesto generale di significati, una «sintesi disgiuntiva»: l'«in quanto» tiene insieme (nel «con») due determinazioni distinte (dal «non»), così come il «con» tiene insieme in modalità sintetico-significativa (in una struttura di «in quanto») due determinazioni che possono essere assieme solo in quanto restano distinte (dal «non») e così via. Le possibilità di connessione (platonicamente: le *dynameis koinonias*) che questi operatori istituiscono tra le determinazioni sono preordinate dal contesto globale di riferimento significativo che precede e rende possibile la formazione dei singoli significati. Cioè dal mondo semantico concreto all'interno del quale un *logos* prende forma. L'esperienza significativa si precisa come una struttura sintetico-dialettica (o sintetico-critica) articolata dialetticamente a partire da una contestualità generale di significatività di cui non si può disporre arbitrariamente ma che fornisce le regole e le possibilità di operare connessioni tra le determinazioni. Il *logos* funziona secondo i meccanismi fondamentali dell'*Als*, del *Mit* e del *Nicht* istituendo relazioni e connessioni tra le componenti dell'esperienza in base a regole e possibilità di combinazione che esso stesso non governa in maniera ultima. In breve, il *logos interpreta* il mondo e le possibilità di connessione (significati) che questo offre sulla base di una *grammatica ontologica* e di una contestualità che esso stesso non istituisce, ma che lo precede e lo fonda.

È il senso del *riepilogo* con cui Heidegger riassume i risultati della sua ricerca:

Riepilogando: nel *Teeteto*, il problema dell'essere, *me on*, sotto il titolo *episteme*, cioè *logos*. Prima definizione: non c'è sapere senza *logos*, poiché altrimenti l'ente non può in nessun caso essere scoperto; comprensione dell'essere. Seconda definizione: il sapere relativo alla *pseudes doxa* è *heteron heteron*. Il *logos* non è tautologia; alterità. *Allodoxia*: qualcosa al posto di. *Synapsis*: collegamento di qualcosa con qualcosa. Il *logos* è l'*azione fondamentale dell'anima*,

in essa c'è *synapsis*. Terza definizione: il sapere è *meta logou*. *Logos, symploke, stoicheion*. L'*holon* è già sempre, ed è sul suo fondamento che si ha il singolo-*Logos*: «indicazione», in cui c'è *aletheia*. *Logos – ousia*: logica – essere. Ontologia – concetti. I. *Psyche*: 1) comprensione dell'essere in generale; esserci. 2) *Logos*: interpretazione. *Eide – Koinonia*. II. In base a quale presupposto c'è però *dialegesthai*, indicazione dell'*auto, touto* e simili *dia pason*? Soltanto se c'è *symploke*. E questa come si ottiene? Soltanto dall'insieme. La *koinonia* va accolta nella definizione dell'essere stesso⁷⁶.

Nella III definizione di *episteme* del *Teeteto* Platone starebbe allora, secondo Heidegger, orientando la ricerca verso il riconoscimento dell'esperienza significativa come rapporto tra totalità semantica e *logos* concreto.

Nel prospettare le incongruenze di una tale teoria (riconoscibili nel complesso delle ricadute problematiche della dottrina del sogno) il *Teeteto* dipanerebbe, per così dire, il fronte aporetico della questione, mentre per un altro verso indicherebbe già la direzione del suo superamento. Tale direzione muoverebbe 1. dalla dimostrata impossibilità di una percezione per se stessa «semplice», ossia non mediata da quelle stesse forme categoriali (essere, uno, identico, diverso) che si riveleranno nella loro necessaria connessione nel *Sofista*, e 2. dall'impossibilità di avere accesso al semplice quando lo si concepisca come ciò che si unisce ad altri elementi per comporre una connessione. A partire dal rinvenimento dell'originaria matrice *dialettica* dell'essere e del pensiero (nella teorizzazione della *symploke* e della *koinonia* del *Sofista*) Heidegger avanza (a suo avviso platonicamente) l'idea che la forma semplice, l'elemento o la parte appaiano in quanto tali solo nella connessione con altre forme quali l'identità e la diversità, e che quindi la *koinonia* non sia da intendere come un *compositum* di elementi semplici, bensì come un intero (*holon*) nel senso di una *cum-positio*, una posizione sempre già congiunta di tutte le determinazioni generali nell'essere⁷⁷.

76 Ivi, p. 138 (it. 222-223).

77 Cfr. su questo F. Volpi, *op. cit.*, pp. 40-41: «Valorizzando in questo modo la trattazione platonica del *logos* in collegamento con la questione della verità, Heidegger ricava un senso positivo anche dall'apparente conclusione aporetica del dialogo, che in effetti termina senza che Socrate e Teeteto conseguano la definizione del sapere cercata. Dai risultati provvisori cui Socrate e Teeteto giungono, emerge una definizione del *logos* che esige, in forza della dinamica stessa del problema, una riflessione più approfondita nella quale è impostata la questione della dialettica, ovvero della possibilità della connessione e della comunanza dei generi supremi dell'essere [...] La conclusione del *Teeteto* rinvia al *Sofista*, in cui si tratta la questione della comunanza (*koinonia*) o connessione (*symploke*) delle cinque determinazioni fondamentali dell'essere (*tauton, heteron, kinesis, stasis, parousia*) e in

Da quanto detto si può affermare che l'interpretazione heideggeriana della III sezione del *Teeteto* non risulta solo suggestiva dal punto di vista ermeneutico ma che, almeno in alcuni tratti fondamentali, assume una dignità storiografica che ne consente l'accostamento a esegesi filologicamente più accreditate. La sua specificità può essere individuata nell'uso della III sezione per fornire una lettura unitaria e coerente dell'intero *Teeteto* e nella problematizzazione della funzione propedeutica di quest'ultimo rispetto al *Sofista*, dimostrando che Platone doveva avere in qualche modo già presente la discussione e soluzione del dialogo successivo⁷⁸. L'interpretazione heideggeriana riveste un particolare interesse in quanto descrive un moto di avvicinamento alla III sezione che ne annulla quasi completamente il tratto aporetico e disomogeneo rispetto al resto del dialogo facendo perno sul significato da accordare al termine *logos*. Heidegger sembra suggerire l'ipotesi che la costituzione apparentemente aporetica del dialogo risulti dall'intendere il *logos* con una o l'altra delle varianti che tradizionalmente gravitano attorno al senso di «asserzione» (*Aussage*) e che quindi le aporie dipendano dal continuare a intendere tale nozione in riferimento al campo dei suoi significati derivati invece che al suo senso originario. Il senso greco originario di *logos* si mostrerebbe infatti, a detta di Heidegger, irriducibile alla totalità delle operazioni assertive che si effettuano su qualcosa di essente o dato, poiché già in Platone apparirebbe chiaro come l'essere che si mostra e viene portato in custodia nel *logos* si articola originariamente nel *logos* stesso, e solo in questo si dà in quanto fenomeno. Secondo Platone solo nel *logos*, ossia nella composizione sintetica della totalità delle sue forme (*koinonia*) ci sarebbero in questo senso enti; e solo all'interno dell'orizzonte logico originario, dunque, ossia nella datità congiunta delle determinazioni onto-logiche ci sarebbe, e si potrebbe pertanto dire, l'ente:

Platone: essere dell'ente, *logos*, *dynamis koinonias*, *con-presenza*. L'essere *non* è qualcosa di semplice e diventa accessibile anzitutto nel *logos*⁷⁹.

Indipendentemente dal significato ultimo che si voglia attribuire, in contesto heideggeriano, all'espressione *logos*, allora⁸⁰, ciò che in ultima analisi

cui è giustificata dal punto di vista ontologico la possibilità della loro connessione dialettica (*dialegesthai*).

78 GA 22, p. 125 (it. 209): «È chiaro che Platone a questo punto doveva già possedere il risultato del *Sofista*!».

79 GA 22, p. 143 (it. 227).

80 Si tratta di una ben nota alternativa che non cessa di produrre discussione tra gli interpreti, e in merito alla quale mi limito a rimandare a due recenti studi di V.

restituisce a quest'interpretazione del *Teeteto* il suo diritto nel complesso dei tentativi di far luce sui problemi del dialogo, è il fatto che anch'essa vede nel significato da assegnare al *logos* la chiave della comprensione della terza sezione e nella parte finale del *Teeteto* uno dei complessi problematici da cui partirà Aristotele.



CAPITOLO III ONTOLOGIA E STORIA

Il confronto con Dilthey (1919-1925)

1. Introduzione

Abbiamo visto come la questione del ruolo che la filosofia diltheyana gioca nel contesto di formazione del giovane Heidegger sia, per la ricostruzione del suo pensiero, determinante. Proprio per questo essa è sempre stata assai dibattuta¹. Il primo dato rispetto al quale la critica si trova a prendere posizione è certamente, oltre la presenza massiccia all'interno degli scritti e dei corsi di lezioni di questo periodo di riferimenti al filosofo di Biebrich², il fatto che parecchi nodi concettuali heideggeriani sembrerebbero

1 In generale sul confronto Heidegger-Dilthey cfr. O. Pöggeler, *Il concetto di tempo in Dilthey e Heidegger*, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985, pp. 214-219; M. Perniola, *Heidegger e «l'uomo estetico» di Dilthey*, ivi, pp. 220-227; H. Boeder, *Il distacco di Heidegger da Dilthey nella sua questione sull'essenza della verità*, ivi, pp. 228-234; O. Pöggeler, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, in «Dilthey-Jahrbuch» 4 1986/87, pp. 121-160; F. Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit"*, in «Dilthey-Jahrbuch» 4 (1986/87), pp. 161-177; J. Barash, *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*, Dordrecht 1988; Th. Kisiel, *The Dilthey Draft: "The concept of Time" (1924)*, in Id., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London 1993, pp. 315-361; M. A. Pranteda, *Psicologia, Storia e tradizione nell'interpretazione heideggeriana di Dilthey*, in «Teoria» 1997/2, pp. 83-103; G. Imdahl, *Das Leben verstehen*, Würzburg 1997, in particolare le pp. 91-125; F. Donadio, *Postfazione a M. Heidegger, Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Napoli 2001, pp. 63-93; Jae-Chul Kim, *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Würzburg 2001; R. Lazzari *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, cit.; R. A. Makkreel, *Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte*, in AA. VV., *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger-Jahrbuch 1, München 2004, pp. 307-321.

2 Oltre ai primi corsi friburghesi (1919-1923), al periodo che va dal 1919 al 1925 appartengono documenti estremamente significativi come il trattato del 1924 *Der Begriff der Zeit* su Dilthey e Yorck, la conferenza omonima dello stesso anno sul

in realtà mutuati dal repertorio problematico (e in molti casi addirittura dal lessico) di Dilthey. Ciò conduce fino al punto di tracciare un parallelismo tra il progetto storicista di elaborazione di un punto di vista a partire da cui descrivere, dall'interno, le dinamiche fondamentali della vita dello Spirito e quello heideggeriano di garantire un accesso non obiettivante al fenomeno della vita fattuale. Entrambi i tentativi appaiono inoltre poggiare su una rilettura del concetto di esperienza interna che si traduce in forme rinnovate di analisi interiore (*Selbstbesinnung*) caratterizzate da un'analogia struttura a carattere ermeneutico. Tratto comune al concetto diltheyano di esperienza vissuta (*Erlebnis*) e a quello heideggeriano di esperienza fattuale di vita (*faktische Lebenserfahrung*) è il fatto che la tendenza ad assumere il campo della vita interiore come oggetto di indagine è già un'estrinsecazione di questa stessa vita. Ciò comporta la necessità, per la vita che voglia autenticamente perseguire la propria tendenza a divenire problema a se stessa, di disporsi sin da subito in una prospettiva di circolarità. Quest'ultima specifica il movimento del vivere come un costante tendere all'interpretazione, all'espressione e alla comprensione di sé.

Il rapporto tra Heidegger e Dilthey assume una rilevanza centrale in quanto questo tipo di circolarità era già emerso nel filosofo di Biebrich come quel tratto che qualifica l'uomo nella sua tendenza all'autointerrogazione e in generale come una struttura di rapporti che specifica ogni evento della vita dello Spirito. Muovendo dall'inscindibilità delle tre dimensioni dell'espressione (*Ausdruck*) della comprensione (*Verstehen*) e dell'interpretazione (*Auslegung*), Dilthey riconosceva l'impossibilità di un'analisi del fenomeno della vita che non si risolvesse in un tentativo di descrizione dall'interno delle proprie dinamiche effettuali. Per il fatto che la tendenza che la vita ha alla descrizione di sé è già una forma in cui essa si esplica e che come tale dovrebbe costituire ulteriore oggetto di indagine, la vita appariva a Dilthey una struttura circolare di auto-comprensione, -interpretazione ed -espressione, a cui diventava possibile guardare solo in una pro-

«concetto di tempo», le dieci *Conferenze* tenute da Heidegger a Kassel dal 16 al 21 aprile 1925 presso la *Kurhessische Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft* proprio su Dilthey, nonché i riferimenti alla psicologia diltheyana del corso del 1925 sui *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*. L'analisi di questi documenti e dei mutamenti occorsi nelle diverse versioni della filosofia diltheyana presentate da Heidegger nel corso di questi pochi anni (fino al tono per certi versi «definitivo» dei paragrafi sulla storicità di *Essere e Tempo*) permette di tracciare un quadro più preciso delle oscillazioni che la lettura di Dilthey assume tanto nel pensiero del giovane Heidegger quanto nell'orizzonte complessivo di sviluppo della sua filosofia.

spettiva metodologica nuova rispetto a quella delle discipline che studiano fatti od oggetti esterni alla vita, sociale o individuale, del soggetto umano: le scienze della natura (*Naturwissenschaften*)³.

Questo nuovo impianto metodologico veniva elaborato da Dilthey sulla base di un'analisi dell'esperienza storica, ossia del rapporto che nelle discipline storiografiche si instaura tra il soggetto che opera l'indagine e l'oggetto su cui questa si esercita. La ricerca storica si definiva, da un lato, come una sfera al cui interno il fatto passato, inattuabile nel suo essere passato, poteva essere oggettivato solo nel presente di una descrizione storica, a sua volta dipendente dal modo in cui il passato condiziona il presente dello storico che opera l'indagine; dall'altro come dimensione nel cui contesto diventava impossibile isolare fatti ed eventi singoli dal complesso significativo-situazionale in dipendenza del quale si erano generati. Ciò obbligava di volta in volta lo storico a liberarsi dal riferimento, per certi versi mitico, ad un supposto dato oggettivo ed a concentrarsi sulla ri-elaborazione di nessi e contesti significativi (*Sinnszusammenhänge*) rispetto ai quali i fatti entrano in relazione di senso.

A motivo di questa problematicità, contenuta in radice nella sua struttura, l'esperienza storica diventava per Dilthey un modello capace di garantire un accesso originario (ossia: non già diretto o non mediato, bensì consapevole della mediazione ineliminabile da cui nasce) alla vita dello Spirito. Quest'ultima presentava una struttura di rapporti analoga a quella che caratterizzava l'esperienza interiore dell'individuo. Anche questa, infatti, dimostrandosi organizzata secondo una sequenza circolare di riferimenti che si determinano vicendevolmente (per il fatto che la descrizione di un evento psichico è già in se stessa un evento psichico che attenderebbe a sua volta di essere descritto), non poteva più essere la semplice constatazione di fatti da parte di un soggetto autonomo, ma diventava la descrizione della complessità strutturale del processo vivente che si compie nell'espe-

3 Cfr. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Leipzig-Berlin 1927, 2° ed. Stuttgart 1958, pp. 86-87; trad. it. in *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino 1982, pp. 154-155: «L'umanità [...] diventa oggetto delle scienze dello spirito solo in quanto gli stati umani sono immediatamente vissuti, in quanto giungono a espressione nelle manifestazioni della vita e in quanto queste espressioni vengono intese [...]. Le scienze dello spirito sono così fondate in questa connessione di vita, espressione e intendere. Qui per la prima volta perveniamo a un chiaro segno distintivo, mediante cui può venir definitivamente compiuta la delimitazione delle scienze dello spirito: una disciplina appartiene alle scienze dello spirito solo quando il suo oggetto ci è accessibile mediante l'atteggiamento fondato nella connessione di vita, espressione e intendere».

rienza di una percezione interiore. La profondità del Me Stesso, vale a dire la profondità vivente del soggetto che in questo modo si palesava, dovevano dunque diventare per Dilthey il centro di un'analisi⁴ che, in quanto indagine sulle strutture di autocomprensione dello Spirito, assumesse la veste di una *psicologia descrittiva*⁵, ossia di una ricerca di tipo ermeneutico applicata ai fenomeni della coscienza.

La prima conseguenza di questo cambio di impostazione era il ripensamento del concetto tradizionale di soggetto-Io. Questo doveva passare da un'accezione di polo unitario di attrazione, riconduzione e riconoscimento dei significati ad un'idea di soggetto-mondo strutturato secondo una più complessa rete di interdipendenza tra i contenuti d'esperienza. Nella sua teorizzazione dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) come fatto fondamentale della vita interiore, Dilthey si opponeva alla concezione (ancora sostenuta da larga parte del Neokantismo) di un soggetto come polo unitario di attrazione e riconduzione del significato e del senso. Ciò a motivo del fatto che tanto la costruzione del mondo storico quanto quella dell'universo psichico mostravano come nell'esperienza storica e psicologica la vita dello Spirito si articolasse secondo nessi di significazione più complessi di quelli comunemente riconosciuti nell'esperienza conoscitiva. La vita dello Spirito, nelle sue articolazioni psicologiche e storiche, manifestava un'interrelazione talmente profonda tra le varie sfere e dimensioni di cui si compone da rendere impossibile stabilire un ordine di priorità o una gerarchia tra le

4 Cfr. Jae-Chul Kim, *op. cit.*, p. 23. Il riferimento è a W. Dilthey, *op. cit.*, p. 278; trad. it. cit., p. 373, e a W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, cit., p. 372 (it. 117): «[...] l'esperienza interna (*die innere Erfahrung*) ci schiude una realtà piena della vita dell'anima, mentre il mondo esterno dato ai sensi ci si offre soltanto come fenomeno».

5 Ivi, p. 372; trad. it. cit. pp. 143-145: «Noi possiamo comprendere gli elementi storicamente dati soltanto partendo dall'interiorità della vita psichica, e la scienza che descrive e analizza questa interiorità è la psicologia descrittiva: essa pertanto comprende anche la funzione della filosofia nel dare ordine alla vita spirituale e la determina nel suo rapporto con le manifestazioni dello spirito a lei più prossime. Essa completa così il concetto essenziale della filosofia: i concetti al cui genere appartiene quello di filosofia, hanno per loro contenuto la correlazione interna di note che rappresentano un tutto unitario reale, grazie all'immediato possesso di quanto viene vissuto e alla comprensione riflessiva della alterità. Viceversa la scienza teorica della natura fissa soltanto i caratteri generali dei fenomeni dati sensibilmente». Cfr. anche W. Dilthey, *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* (1894) in *Gesammelte Schriften* Bd. V, hrsg. v. G. Misch, 2° ed. 1957, pp. 139-240; trad. it. *Idee su una psicologia descrittiva ed analitica* (1894), a cura di A. Marini in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, Milano 1985, pp. 351-444.

varie funzioni che la strutturano. Caratteristica di un evento della vita dello Spirito nel senso indagato dalla psicologia diltheyana era quella di non presentarsi mai isolato bensì sempre costitutivamente connesso ad eventi appartenenti a campi percettivi diversi, così da rendere fortemente problematica la questione di un possibile primato della sfera teoretica su quella preteoretica.

All'inizio il modello che Dilthey adoperava per intendere i processi della vita spirituale appare al giovane Heidegger idoneo a spiegare la tensione dell'esserci umano alla comprensione come espressione (*Ausdruck*) di questa stessa vita. Il primo luogo in cui egli affronta una trattazione organica della filosofia di Dilthey⁶ è, come abbiamo visto, il corso friburghese del semestre estivo 1920, intitolato *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione filosofica dei concetti*, una serie di lezioni in cui il giovane docente prosegue nel suo programma di unificazione⁷ tra l'impianto metodologico della fenomenologia husserliana, intesa come via privilegiata di accesso (*Zugang*) ai fenomeni, e l'elabo-

-
- 6 Non potendo qui operare una ricognizione completa della presenza di Dilthey nel contesto di formazione della filosofia heideggeriana né esaurire il riferimento alla letteratura critica più recente, ci limiteremo a leggere nella fase evolutiva che va da alcuni corsi degli anni '20 fino alle soglie di *Essere e Tempo* la presenza di alcuni elementi potenzialmente determinanti per comprendere il passaggio dalla fenomenologia della vita elaborata da Heidegger nei primi anni friburghesi (di cui la problematica della storia è uno degli aspetti) a quella dimensione «totale» della storicità che coinvolge l'esserci nell'articolazione globale delle sue strutture nell'opera del 1927. In questo senso H.-G. Gadamer, in *Erinnerung an Heideggers Anfänge* in «Dilthey-Jahrbuch» 4 (1986/87), p. 5, sostiene che il periodo decisivo della riflessione heideggeriana su Dilthey precederebbe il 1920 e raggiungerebbe il suo apice proprio in questo corso di lezioni. A dar fede alle sue stesse parole, Heidegger comincia a leggere Dilthey negli anni 1909-1914 (cfr. la prefazione dell'edizione Klostermann alle *Frühe Schriften*, hrsg. v. F. W. v. Herrmann in GA Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979, p. 56, così come una lettera a Löwith del 13 settembre 1920 citata in Kisiel, *op. cit.*, p. 524 nota 3 e in Makkreel, *op. cit.*, p. 307 nota 1).
- 7 Di un simile «programma di unificazione» parla espressamente Jae-Chul Kim, *op. cit.*, p. 14: «I concetti filosofici del primo Heidegger sono elaborati all'incrocio tra Dilthey e Husserl, ovvero tra l'istanza fenomenologica e quella "ermeneutica". Nel programma filosofico di Heidegger viene perseguita una sorta di unificazione delle esigenze del metodo fenomenologico (Husserl) e del mondo dell'esserci filosofico-vivente di ciò che è storico (Dilthey). Dal tentativo di fondere Dilthey con Husserl non risulta per così dire un aggregato informe bensì una posizione filosofica autonoma, e precisamente l'analitica dell'esserci». R. A. Makkreel, *op. cit.*, p. 307, nota come su questa base «Heidegger facesse vedere chiaramente come la contrapposizione husserliana tra filosofia come scienza rigorosa e filosofia come *Weltanschauung* fosse una falsa alternativa».

razione del piano problematico originario su cui la stessa indagine fenomenologica deve a suo avviso applicarsi: quello della vita (*Leben*) e delle strutture che costituiscono il mondo (*Welt*) vivente dell'esserci umano (*menschliches Dasein*)⁸.

All'interno di questo progetto complessivo, uno dei meriti che Heidegger riconosce alla psicologia diltheyana è quello di aver chiarito i termini in cui il sostrato originario (preteoretico) della vita si articola nell'espressione di una tendenza da parte dell'individuo a descrivere la propria esperienza interiore nei termini di un complesso di riferimenti animato da una *processualità* costante:

Qual è il nucleo, l'elemento primigenio della connessione effettuale (*Wirkungszusammenhang*)? L'autentica cellula originaria è l'*Individuum*, l'unità vivente nella misura in cui vive nel suo ambiente (*Milieu*). [...] L'intero della connessione dell'esperienza vissuta è un tutto di processi. Ogni fatto psichico è processo. L'unica cosa che assolutamente permane in questa processualità è il Sé nel suo rapporto di correlazione ad un ambiente⁹.

E nell'aver specificato questa processualità nei termini di una tensione ermeneutica che l'esserci avverte *verso* se stesso, in un movimento di dislocazione interiore che gli consente di rapportarsi a sé come ad un oggetto di indagine.

A dover essere indagato è il modo specifico attraverso il quale, tanto nell'indagine psicologica quanto nella ricerca storica (a detta di Heidegger una forma elaborata di quel sapere di sé che è oggetto della psicologia¹⁰),

8 Sulla distinzione tra il *Leben* come orizzonte generale della vita e il *Dasein* come punto originario di articolazione della vita stessa cfr. ancora Jae-Chul Kim, *op. cit.* p. 15, nota 6, il quale rileva come seppure nei primi corsi il *Leben* può rappresentare la generalità non ancora pienamente dispiegata delle strutture che articolano l'esserci umano, parallelamente Heidegger tiene a fissare il nesso essenziale tra la vita e l'esserci proprio attraverso la mediazione del carattere ontologico secondo cui il vivere determina l'esserci umano.

9 GA 59, pp. 157-158.

10 Ancora nel 1925 per Heidegger la psicologia diltheyana serve proprio allo scopo di «far vedere la 'vita' stessa come realtà fondamentale della storia nelle sue strutture». Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, SS 1920, hrsg. v. P. Jaeger in GA Bd. 20, Frankfurt am Main 1979, p. 19. Trad. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Genova 1991, p. 22 e ivi, p. 161 (it. 146): «Il lavoro scientifico di Dilthey era spontaneamente diretto a cercare, contro la psicologia scientifico-naturale, quella maniera di considerazione dell'uomo che non ne fa un oggetto simile ad una cosa naturale, spiegandolo e costruendolo in base ad altre leggi generali dell'accadere, ma lo comprende come persona vivente nell'agire storico, e così comprendendolo

l'uomo diventa capace di rapportarsi a se stesso. Tanto il modo psicologico quanto quello storico di considerazione dell'uomo rappresentano per Heidegger delle espressioni privilegiate della vita, ossia delle modalità attuative (*Vollzüge*) del vivere attraverso le quali si rende trasparente la tendenza della vita all'autointerpretazione. Così facendo si evidenzia una possibilità per il fenomeno vita di diventare il tema di un'indagine che scaturisca dalle profondità mobili di se stessa. Anche nella conoscenza storica, come in quella psicologica, si attua una forma di sapere di sé (*Wissen um sich selbst*) basata sulla strutturale impossibilità a) di isolare fatti ed eventi semplici, dovendo considerare il fatto che qualunque evento della vita dello Spirito si dà sempre come già inserito in un sistema di connessioni viventi e significative (*Lebens- und Sinnszusammenhänge*) con altri eventi; b) di scindere la considerazione del soggetto conoscente dall'oggetto che ci si propone di conoscere, dovendo considerare che il modo in cui il soggetto tematizza l'oggetto da conoscere diventa parte costitutiva del modo di darsi dell'oggetto stesso. Nella conoscenza storica l'accesso al passato avviene solo tramite la mediazione di un racconto che accade in un tempo diverso (il presente dello storico). Questo racconto è costituito da un sistema di nessi che lo storico elabora per conferire un senso al materiale sparso dei documenti e delle testimonianze. Dichiarato da Dilthey inattuabile in una sua supposta datità e oggettività assoluta, il passato può emergere solo nella mediazione interpretativa (effettuata nel presente) dello storico, il quale fa risultare un preciso sistema di connessioni da un'ipotesi interpretativa da cui ha già escluso a principio ogni pretesa di oggettività nel senso di una volontà di riproposizione obiettiva di ciò che sarebbe «realmente» accaduto. Analogamente, nell'esperienza dell'indagine interiore (la conoscenza psicologica che avviene nell'*Erleben*), i fenomeni della vita dello Spirito emergono come sempre già costitutivamente correlati gli uni agli altri. L'*Erlebnis* di un colore, ad esempio, non è mai percezione pura di un fenomeno esterno come la riflessione della luce secondo una certa frequenza, bensì una percezione sempre mediata dal sentimento che a quel colore si accompagna, dalle condizioni soggettive che intervengono nell'atto del percepire, e così via. Anche nella conoscenza psicologica appare dunque impossibile separare l'influenza che l'atto soggettivo della percezione esercita da un contenuto supposto obiettivo della stessa.

lo descrive e lo analizza». Sul senso della psicologia diltheyana come «Scienza fondamentale della vita stessa» (*Fundamentalwissenschaft vom Leben selbst*) cfr. Jae-Chul Kim, *op. cit.* p. 29 e M. A. Pranteda, *op. cit.*, p. 88.

La riflessione sulle aporie della conoscenza storica e psicologica mostra come ogni approccio ad un contenuto della vita dello Spirito sia sempre interno ad una dimensione ineliminabile di mediazione in cui la vita stessa si articola. Tuttavia, «anziché considerare questa realtà come un possibile ostacolo al raggiungimento di un ambito di verità valide universalmente, [...] la interpreta come la condizione originaria del pensiero»¹¹, andando in questo modo oltre la riduzione alla dimensione della coscienza in favore di un riconoscimento di questa condizione originaria di mediazione come un *Faktum* non ulteriormente riducibile.

In questo senso il termine «fatticità» (*Faktizität*) diventa per lo Heidegger dei primi anni '20 il nome per indicare la natura processuale e contestuale (= già sempre mediata) dell'esperienza che l'uomo può avere di se stesso: un'esperienza non riducibile alla definizione di leggi trascendentali tramite cui la coscienza organizzerebbe in modo stabile l'esperienza interiore. L'esperienza che l'uomo può avere di sé è sempre un'esperienza di vita *fattuale* (*faktische Lebenserfahrung*) caratterizzata da una rete ineliminabile e profonda di mediazioni e riferimenti concreti, effettuali e storici. Questi si pongono a fondamento della possibilità cosciente di rintracciare strutture a partire da cui garantire scientificità e universalità alla conoscenza teoretica. Ciò equivale ad affermare che all'interno dell'esperienza concreta di vita l'incontro originario con un contenuto di senso avviene ad un livello più profondo della semplice elaborazione cosciente di quel contenuto e alla sua formalizzazione in un concetto. Ogni conferimento di senso è anzitutto un fatto concreto che avviene nella singolarità di una situazione storicamente determinata e non un atto logico formalizzabile e in grado di valere per ogni ulteriore esperienza possibile. Ciò implica una distanza originaria tra la dimensione devitalizzata dell'oggettività come possibilità formale di rapportarsi ad un contenuto di senso attraverso la sua universalizzazione e la dimensione vivente dell'esperienza fattuale.

Per chiarire, a partire da Dilthey, la peculiarità essenziale che specifica in questo modo il soggetto umano, Heidegger procede, nel corso della prima parte della *Vorlesung* del 1920, a definire una serie di varianti nel modo possibile di rapportarsi alla figura della storia (*Geschichte*). Questo perché la storia è, come abbiamo visto, quel fenomeno cui non è possibile accedere in maniera autentica se non all'interno di una mutata considerazione del rapporto tra un contenuto obiettivo di senso e l'insieme di connessioni che strutturano quel contenuto all'interno dell'esperienza soggettiva di vita di un uomo. In questo senso la storia è vista come «quel fenomeno» la cui

11 Ivi, p. 90.

considerazione «mette nel modo più pressante [...] a rischio l'Apriori, la validità assoluta, l'oggetto della filosofia»¹² e pertanto evidenzia l'insufficienza di un approccio semplicemente oggettuale ad un contenuto per sua natura specificato dal riferimento ad una processualità e contestualità ogni volta determinate dall'esperienza di vita di un singolo.

A questo scopo Heidegger distingue sei diversi sensi del termine «storia», corrispondenti ad altrettante varianti nell'approccio possibile all'oggetto. Questi sensi si differenziano proprio per la misura in cui appaiono tener conto, nella loro elaborazione del senso da dare alla storia, della necessità di un riferimento immanente all'esperienza fattuale della vita¹³:

1. Storia come *scienza della storia*, cioè la storia che si studia come si studia giurisprudenza o scienze naturali;
2. Storia come la «storia della filosofia» opposta alla capacità concreta di pensare filosoficamente;
3. La storia come il complesso di tradizioni, costumi, testimonianze di cui un popolo può mancare, per cui si dice che esso può essere «privo di storia»;
4. La Storia come *magistra vitae*;
5. La storia come il complesso di fatti accaduti a qualcuno o a qualcosa, es.: «questa città ha una storia ricca di mutamenti», «quest'uomo ha una storia triste»;
6. La storia come ciò che mi accade, es.: «Mi è accaduta una storia spiacevole». In quest'ultimo senso «storia» indica un «capitare» (*Vorkommen*) «nel quale io stesso sono in qualche modo coinvolto, che mi riguarda»¹⁴.

Nella valutazione di questi sensi per Heidegger diventa determinante il modo in cui si «ha» storia, ossia il modo in cui di volta in volta l'esperienza fattuale della vita di un soggetto è conservata nell'interpretazione che esso dà della sua storia e in questo modo ha per oggetto se stesso in quanto passato:

[Nell'ultimo senso indicato] «avere» significa più di «capitare», così che sia qui inteso: gli capita di *avere* un passato, in cui *avere* ha un altro significato rispetto a *capitare*. E solo se spieghiamo questo particolare *avere* potremo capire

12 GA 59, p. 43.

13 Ivi, p. 44.

14 Cfr. ivi, pp. 43-48.

cosa indica in questa connessione la parola «storia» [...] *L'avere* esprime evidentemente [...] un rapporto radicato nell'esserci stesso di colui che «ha»¹⁵.

A partire dall'ultima accezione di storia, qualificata come la più originaria, Heidegger specifica il senso in cui il passato può riguardare autenticamente l'esserci:

Nell'ultimo modo di dire la parola «storia» vuole esprimere non tanto il fatto che l'accaduto è accaduto, cioè che un passato è [passato] ma che qualcosa «è capitato», cioè è accaduto qualcosa che in qualche modo mi riguarda. Storia indica qui un accadere eccellente che prende la sua eccellenza dal grado di maggiore o minore rimozione del riferimento a me stesso o in generale a un mondo concreto del sé od ancora ad una connessione ambientale fattuale. [...] Storia è allora qualcosa che non risprofonda al rango di mero accadere ma un accadere che ha il carattere della significatività, cioè un accadere che «capita»¹⁶.

Questo carattere di significatività della connessione strutturale cui l'esperienza fattuale della vita è sempre riferita richiama fortemente il senso diltheyano dell'essere inserito in una connessione significativa come ciò che qualifica costitutivamente un fatto storico e in generale un evento della vita dello Spirito. Se il senso dell'approccio diltheyano era però quello, mutuato dall'impianto metodologico della Scuola Storica di inizio Ottocento, dell'impossibilità di parlare in senso storico di fatti singoli sciolti dalle varie connessioni significative al cui interno solo prendono senso, per Heidegger il necessario riferimento al «mondo del Sé» (*Selbstwelt*) qualifica il rapporto al passato storico in riferimento alla centralità personale di un esserci. Quest'ultimo viene guardato dal proprio passato, ossia intrattiene con esso un rapporto che in qualche modo ne condiziona la costituzione di esserci nel tempo presente.

Il senso autentico di «storia» viene quindi da Heidegger sintetizzato con l'espressione: «Storia come accadere nel carattere di evento (*Ereignis*) della vita fattuale riferito alla fattualità di mondo del Sé, mondo del con e mondo circostante»¹⁷. Ciò vuol dire che i riferimenti e i rapporti sono sempre significativi non perché formalmente portatori di senso ma perché significativi *per* qualcuno, per un dato esserci nel complesso delle sue relazioni con gli altri esserci e con il mondo esterno.

15 Ivi, pp. 56-57.

16 Ivi, pp. 58-59.

17 Ivi, p. 59: «Geschichte als Geschehen im Ereignischarakter des faktischen Lebens bezogen auf faktische Selbstwelt, Mitwelt und Umwelt».

Il rapporto (*Beziehung*) e il riferimento (*Bezug*) al fenomeno «storia» vengono dunque da Heidegger intesi in maniera tanto più originaria quanto più riescono a mantenere presente il loro appartenere al complesso formato da *Selbst- Mit- e Umwelt*, ovvero quanto più mantengono aperto e ampio il riferimento al sistema di connessioni mondane che strutturano un esserci attuale (*aktuelles Dasein*). In quanto costitutivamente determinati dalla correlazione ad un esserci attuale, i riferimenti significativi traggono la loro originarietà dal *come* essi si *compiono*, ossia vengono attuati tenendo conto dell'esperienza concreta (storica, fattuale e sociale) di vita di un esserci¹⁸. Non si tratta, precisa subito Heidegger, del fatto che tutti gli atti vengono in qualche modo compiuti da qualcuno, quindi presuppongono il riferimento ad un soggetto psicologicamente o fenomenologicamente inteso, ma del fatto che ciò che determina l'autenticità del rapporto con il fenomeno è la consapevolezza, tratta dalla lezione diltheyana, dell'impossibilità di scindere la considerazione del fenomeno dalla considerazione dell'esserci.

Nel caso del fenomeno «storia» l'atteggiamento scientifico-obiettivante deve venire sostituito da un approccio ermeneutico in cui ciò che viene indagato non è più la storia come complesso di eventi e situazioni esterni all'esserci, bensì la storicità come capacità stessa dell'esserci di diventare oggetto a se stesso. In questo modo la storia diventa quel fenomeno che meglio di altri è in grado di rendere trasparente una circolarità costitutiva dell'esserci data la quale svanisce ogni possibilità di isolare oggetti, fatti o eventi in maniera obiettiva, mentre occorre ricostruire sistemi di connessioni (*Zusammenhänge*), mondi.

Ciò che deve essere indagato è allora il *come* di volta in volta si esplica la relazionalità originaria che lega l'esserci al proprio mondo (nella triplice articolazione di *Selbst- Mit- e Umwelt*), ossia le diverse modalità di riferimento (*Bezug*) che specificano di volta in volta il modo in cui un contenuto di senso è tale in relazione all'esserci. L'aver una storia da parte dell'esserci viene così a tradursi nel modo in cui l'esserci compie, in ultimo “è” questa stessa storia, ossia esplica se stesso come possibilità di rapporto con il proprio passato¹⁹:

18 Cfr. *ivi*, p. 62: «Diciamo per adesso rozzamente: il riferimento si ha *nel* compimento. Ci chiediamo ora: *chi* ha? Cosa vuol dire questo “avere” *nel* “compiere”? Che significa *compimento*?».

19 Cfr. C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, seconda edizione riveduta e ampliata, Bari 2003, p. 152: «Tutto qui si gioca nella logica dell'«avere», e cioè nella modalità con cui l'esistere ha un rapporto, e quindi “è” *come* rapporto (*Bezug*) al suo essere stato».

L'aver vuole esprimere una conservazione nell'esserci proprio che diviene del divenuto in quanto esser-divenuto del proprio divenire (avere con e ri-avere costantemente nel divenire) [...] A partire da questo riferimento peculiare dell'aver immanente all'esserci - come conservazione e cura del *proprio* passato e con questo conservare stesso *esserci* propriamente - la parola «storia» ottiene il suo senso determinato [...] quello di un riferimento immanente dell'esserci al proprio passato [...]»²⁰.

In questo modo emerge un senso dell'aver-sé da parte dell'esserci che eccede ogni caratterizzazione di tipo scientifico-oggettuale.

L'analisi della struttura dell'esperienza storica condotta da Dilthey e il parallelo tracciato con la psicologia permettono quindi a Heidegger di riconoscere una tendenza dell'esserci a costituirsi come tendenza all'espressione, comprensione e interpretazione di se stesso²¹ che ne fa l'unico ente capace di «vivere» in senso autentico, ossia in grado di dimostrarsi assolutamente irriducibile al prodotto di una catena di rapporti oggettuali tra cose, oggetti, fatti.

Specificando la struttura in cui si dispone il fenomeno primario della vita in riferimento a quell'ente che concretamente la porta ad essere, Heidegger traduce il meccanismo storico-ermeneutico diltheyano nella dinamica attraverso la quale l'esser-ci si scopre già rivolto verso se stesso (e quindi in qualche modo già oltre la propria singolarità indifferenziata) come costituente di volta in volta un mondo.

E tuttavia l'esame approfondito della posizione di Dilthey mostrerebbe, secondo Heidegger, come al pensatore di Biebrich sia mancato il coraggio²² di centrare sistematicamente su questa nuova dinamica dell'esperienza un progetto globale di analisi delle strutture della vita.

20 GA 59, pp. 53-55.

21 Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, p. 398. Trad. It. *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976, p. 476: [il fine delle ricerche di Dilthey]: «portare la “vita” nella comprensione filosofica e assicurare a questa comprensione un fondamento ermeneutico nella “vita stessa”. Tutto si incentra nella “psicologia”, la quale deve comprendere la “vita” nella sua connessione storica di sviluppo e di effetti, come la maniera in cui l'uomo è il possibile oggetto delle scienze dello spirito e, contemporaneamente, la radice di queste scienze. L'ermeneutica è l'autochiarificazione di questa comprensione».

22 Cfr. GA 59, pp. 153-154: «Non è che Dilthey non sarebbe *riuscito* a pervenire ad una formulazione concettuale, ma si sarebbe piuttosto, in definitiva, *ritratto* di fronte alla possibilità di una conclusione sistematica (solo verso la fine della sua vita manifestò sforzi di sistematizzazione). Con tutto ciò Dilthey non ha definito il concetto di filosofia a partire dal suo motivo [*Motiv*] autentico. [...] Il problema delle scienze dello spirito non è un problema specifico bensì l'espressione di un

Dove l'atteggiamento di Dilthey non raggiungerebbe la piena adeguatezza sarebbe per Heidegger nel tentare di sottrarsi alla radice aporetica che caratterizza questo modello facendo ancora riferimento alla ricerca di assicurazione nell'oggettività di una forma stabile:

[Per Dilthey] La filosofia è l'assicurazione e chiarificazione concettuale della vita stessa. Essa è solo una prosecuzione della riflessione della vita stessa e della sua ricerca di sicurezza rispetto ai dubbi della vita. Il pensiero è al suo apice il sapere di sapere, la coscienza della coscienza. Qui Dilthey inserisce la tesi centrale: «Il pensiero è vincolato alla vita attraverso una necessità interna, esso stesso è una configurazione [*Gestalt*] della vita». Il compito della filosofia è allora quello della fondazione, del riassunto, della generalizzazione, della riflessione su fondamento, scopo e valore della vita²³.

Nel Dilthey della teoria delle visioni del mondo (*Weltanschauungstheorie*) Heidegger individua, accanto al riconoscimento della radicale immanenza del pensiero alla vita, l'atteggiamento del filosofo che, analogamente al religioso e al poeta, è comunque mosso dal tentativo di dare un fermo, un sostegno alla vita (*dem Leben einen Halt geben*). Un atteggiamento percorso dall'istanza dell'assicurazione nella forma stabile cui, secondo Dilthey, lo stesso sostrato originario della vita tenderebbe. Ciò in opposizione a quella tendenza all'inquietudine (*Unruhe*) e alla preoccupazione (*Bekümmern*) per sé che l'indagine ermeneutica individua come il moto originario del vivere²⁴. Dilthey non sarebbe cioè riuscito ad accettare la radicalità della struttura che aveva contribuito in modo decisivo a scoprire e si sarebbe rifugiato in una sorta di giustificazione della opposta tendenza

motivo filosofico ultimo: interpretare originariamente la vita a partire dalla vita stessa [*das Leben aus sich selbst heraus, ursprünglich zu deuten*]. [...]».

23 Ivi, p. 156. La citazione di Dilthey è da *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905), *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1905, p. 326.

24 Cfr. su questo C. Esposito, *op. cit.*, pp. 158-159: «Si faccia attenzione [...] al nesso specifico di storicità ed ermeneutica. La storicità dell'ermeneutica qui non si riferisce appena – come se si trattasse di una semplice metodica applicata – alla situazione storica in cui, di volta in volta, l'interpretazione della vita si esercita. Al contrario, ogni situazione storica della vita (ma a partire dal corso del 1923 possiamo dire: l'originaria storicità dell'*esistenza*) si basa e si struttura sulla dinamica ermeneutica dell'*esistenza* stessa. Una tale dinamica è vista da Heidegger come “preoccupazione” (*Bekümmern*), come “cura” (*Sorge*) di sé, un’ “inquietudine” (*Unruhe*) che parte da sé e viene rivolta a se stesso. È quest'ermeneutica dell'esserci, come il pervenire interpretativo a se stesso, il livello originario della storicità dell'*esistenza*».

all'assicurazione teoretico-conoscitiva o estetico-contemplativa della vita in forme stabili. Nel far ciò non avrebbe riconosciuto che proprio nella ricerca dell'assicurazione nella forma (storica, sociale, culturale, religiosa, artistica, ecc.) la vita *nega* il suo stesso movimento costitutivo e, quindi, che la tendenza alla stabilizzazione che egli aveva rilevato nel movimento vitale sarebbe in realtà già una tendenza *deiettiva* da cui l'inquietudine (*Unruhe*) spinge per liberarsi. La tendenza alla forma deve venir letta come quel moto di autooccultamento che la vita fa delle proprie tendenze profonde e che per converso permette a queste di palesarsi come tali in quanto già da sempre *rimosse* sotto la superficie del fatto teoretico. L'idea, il concetto, la forma in genere sono essenziali (ossia dicono qualcosa sull'essenza e sulla natura della vita) non già in quanto cifre della legalità e stabilità strutturale del soggetto/vita, bensì in quanto punti di mediazione e rimozione originari attraverso i quali si palesa il rinvio continuo della sfera noetica ad una dimensione più profonda, preteoretica.

In Dilthey si manifesterebbero, a detta di Heidegger, i limiti di una posizione ancora fortemente legata al presupposto teoretico e oggettivante che ridurrebbero la distanza aperta dallo stesso filosofo di Biebrich tra il modo di procedere delle Scienze della Natura e quello delle Scienze dello Spirito. Ciò inficierebbe quella necessità di un radicamento profondo del pensiero nella vita da cui la sua stessa riflessione era partita²⁵.

Accanto a quella di appropriazione (*Aneignung*) delle istanze costruttive della filosofia diltheyana, Heidegger perseguirà dunque un'opera di distruzione (*Destruktion*) degli elementi che a suo dire farebbero rifluire la posizione storicista nell'alveo devitalizzato (*ent-lebt*) della filosofia dell'oggettività.

La possibilità concreta di portare a termine questa «distruzione» viene offerta nel 1923 dalla lettura del *Carteggio Dilthey-Yorck*²⁶. All'interno di una comune considerazione del ruolo della storicità nei fenomeni che strutturano la vita, i due interlocutori coltivano una differenza di approccio che

25 Cfr. su questo anche H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986, pp. 242-243; trad. it. *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 2000, pp. 495-497: «Qui siamo di fronte a un ideale di illuminismo scientifico che non può coesistere con la dottrina della riflessione immanente alla vita, tanto più che proprio contro l'«intellettualismo» illuministico era diretta la fondazione diltheyana della filosofia nel pensiero che di fatto è immanente alla vita».

26 *Der Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897)*, hrsg. v. S. v. d. Schulenburg, Halle 1923; trad. it. Paul Yorck von Wartenburg, Wilhelm Dilthey, *Carteggio 1877-1897*, a cura di F. Donadio, Napoli 1983.

a detta di Heidegger corrisponde allo scarto tra una considerazione vivente della storia e una visione ancora legata all'ideale della stabilizzazione e dell'oggettività scientifica.

Le critiche mosse da Yorck sono per Heidegger l'occasione per ripensare le questioni relative alla storicità dell'esserci con uno spirito nuovo: quello «spirito del conte Yorck»²⁷ che nella sua contrapposizione a quello diltheyano informerà profondamente i paragrafi sulla storicità di *Essere e Tempo*.

Nella considerazione di Yorck la storia non sarebbe solo l'espressione dell'originario vincolo circolare tra la tendenza dell'uomo all'autointerpretazione e l'impossibilità di ricavare un punto di vista esterno da cui leggere questa stessa tendenza, bensì un vero e proprio «esistenziale», una dimensione che specificherebbe integralmente l'esserci.

Si può dire che nella lettura che Heidegger fa della posizione di Yorck la circolarità legata all'assunzione della prospettiva storica cominci a subire una vera e propria «torsione ontologica», nel senso di venire assimilata sempre più a fondo alla configurazione fondamentale dell'esserci umano. Questa torsione appare pienamente riconoscibile nelle battute iniziali dello scritto *Der Begriff der Zeit* del 1924, nucleo germinativo dei paragrafi 72-77 sulla storicità dell'esserci di *Essere e Tempo*. Il testo era stato originariamente progettato come ampia recensione del *Carteggio Dilthey-Yorck* destinata alla rivista di E. Rothacker e poi non pubblicata:

Dobbiamo arrivare a comprendere la *storicità* e non analizzare la storia (la storia universale). Storicità vuol dire l'esser storico di ciò che è in quanto storia. [...] Deve essere mostrata la struttura d'essere di un ente che è storia. Un simile compito è ontologico. [...] La storicità è un carattere dell'essere; di quale ente? Dell'esserci umano. Il compito è allora quello di mettere allo scoperto questo stesso ente per determinarlo nel suo essere²⁸.

L'operazione che Heidegger intraprende è quella di presentare le posizioni dei due interlocutori in modo da far risaltare il ruolo che lo Storico (*das Historische*) possiede nel contesto di attuazione del vivere umano rispetto a ciò che si dà semplicemente nelle forme dell'oggettivazione. In questo senso Yorck tenderebbe a rimarcare la necessità di una differenza di fondo tra l'ontico (*das Ontische*) come ciò che può essere oggetto di conoscenza obiettiva e l'elemento storico (*das Historische*) come ciò che

27 Cfr. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), hrsg.v. F.-W. von Herrmann in GA Bd. 64, Frankfurt am Main 2004, p. 6.

28 Ivi, pp. 3-4.

per struttura eccede qualunque possibilità di essere descritto per questa via²⁹. Heidegger affermerà in *Essere e Tempo* che «Yorck giunse alla comprensione piena dei caratteri della storia [...] muovendo dalla conoscenza del carattere d'essere dell'esserci umano stesso; non quindi mediante una considerazione gnoseologica dell'oggetto della scienza storica»³⁰. E ancora nelle *Conferenze di Kassel*³¹ del 1925, dove pure l'intenzione è quella di rivalutare il lavoro teorico di Dilthey ponendo i suoi problemi sul terreno della fenomenologia³², l'opposizione tra Dilthey e Yorck porta Heidegger a ribadire ulteriormente i limiti di una prospettiva, quella diltheyana, a suo dire ancorata ad un ideale di scientificità oggettuale. Quest'ultimo dominerebbe ogni tentativo di indagine sul senso complessivo della storia e impedirebbe a Dilthey di identificare pienamente la storicità con la struttura vitale dell'essere umano. La conseguenza derivata dall'assunzione del punto di vista di Yorck rispetto a Dilthey ribadita nelle *Conferenze di Kassel* è dunque che, certo

per Dilthey l'essere autenticamente storico è l'esserci umano. Dilthey mette in risalto nella vita determinate strutture [storiche];

e tuttavia

egli non pone il problema del carattere di realtà della vita stessa, il problema: quale è il senso dell'essere del nostro esserci? Poiché egli non pone questo problema, non ha neppure una risposta al problema dell'essere storico³³.

Alla necessità di un approfondimento della struttura ontologica dell'uomo deve dunque corrispondere il passaggio alla considerazione generale della storicità come tratto costitutivo dell'esistenza e al piano particolare

29 Ivi, p. 10. Il riferimento è a Dilthey-Yorck, *Briefwechsel*, cit., p. 191, trad. it. cit. p. 297.

30 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit. p. 401; trad. it. cit. p. 479.

31 M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV – 21. IV 1925), Nachschrift von Walter Bröcker, hrsg. v. F. Rodi, in «Dilthey-Jahrbuch», 8 (1992/93), ss. 143-180; trad. it. *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, a cura di F. Donadio, Napoli 2001. Cfr. anche la versione francese con ampia introduzione a cura di J.-C. Gens, M. Heidegger, *Les conférences de Cassel 1925*, Édition bilingue introduite, traduite et annotée par J.-C. Gens, Paris 2003.

32 Ivi, p. 147 (it. 12).

33 Ivi, p. 161 (it. 32).

della *temporalità* come fondamento della stessa storicità e senso autentico d'essere dell'esserci:

La costituzione fondamentale-essenziale dell'esserci a partire dalla quale la storicità diventa leggibile ontologicamente è la temporalità. In questo modo il compito di comprendere la storicità viene ricondotto all'*esplicazione fenomenologica del tempo*³⁴.

Più chiaramente della sua «storizzazione», infatti, la «temporalizzazione» del *Dasein* serve a definire concretamente quella struttura di apertura e autotrascendimento che era già emersa nel corso dell'analisi della storicità. Questa intenzione è presente con chiarezza nella seconda serie delle *Conferenze di Kassel* del 1925, che tratta il problema del senso della storia e la questione del tempo come determinazione fondamentale dell'essere dell'uomo. L'ultima conferenza, in particolare (la X), definisce la dimensione del problema:

Il problema autentico di Dilthey riguarda il senso della storia. Esso coincideva con la tendenza a comprendere la vita a partire da se stessa, non da una realtà estranea [dimensione ermeneutica della storia]. Ciò include che la vita stessa deve essere resa visibile nella sua costituzione. Dilthey ha mostrato e sottolineato che il carattere fondamentale sarebbe: essere-storico. Egli si contentò di aver stabilito questo, senza ricercare che cosa sia essere-storico e senza mostrare in che senso la vita è storica. Noi abbiamo posto queste domande sulla base della fenomenologia e ci siamo preparati attraverso un'analisi dell'esserci e della sua realtà autentica, il tempo³⁵.

Solo attraverso la riconduzione della natura storica dell'uomo al suo fondamento nella temporalità originaria che lo struttura in quanto esserci è possibile precisare in che senso la storicità appartenga autenticamente all'essere della vita e dell'uomo. In che senso dunque la storia possa apparire come un vero e proprio orizzonte ontologico: un orizzonte che definisce (e per certi versi esaurisce) la costituzione d'essere di un ente. Concepita sul fondamento della sua particolare struttura temporale, ossia del rapporto che all'interno di una considerazione storica originaria si instaura tra le tre dimensioni del tempo nel loro riferirsi ad un soggetto, la conoscenza storica che l'uomo ha di se stesso può rappresentare un analogo di quell'*autenticità* esistenziale che poco dopo qualificherà il rapporto

34 GA 64, p. 4.

35 M. Heidegger, *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit...*, cit., p. 173; trad. it. cit., pp. 51-52.

dell'uomo al proprio essere in *Essere e Tempo*. Se si rapporta la distinzione tra la considerazione autentica, vivente del movimento storico (che Heidegger chiamerà *geschichtlich*) e quella meramente storiografica (*historisch*) alle diverse modalità di considerazione del tempo, si scopre che nella prima vengono mantenuti in vita tutti i riferimenti concreti che legano le tre dimensioni del tempo le une alle altre, mentre nella seconda la necessità dell'obiettivazione porta ad una concentrazione sul ruolo del presente che blocca la riproposizione di qualsiasi movimento vitale:

Passato c'è innanzitutto come presente trascorso. Questo afferramento di un passato è sempre teso in determinati confini. Questa possibilità è determinata dal fatto di come noi stessi concepiamo e determiniamo il nostro proprio esserci. [...] In una apertura originaria il passato non è più solo presente trascorso, ma c'è la possibilità di lasciar essere libero il passato, in modo che diventi chiaro che il passato è ciò in cui noi troviamo le radici autentiche della nostra esistenza e lo trasferiamo come forza di vita nel nostro presente. La coscienza storica rende il passato libero per il futuro [...]³⁶.

Diventa chiara a questo punto l'opposizione tra una considerazione del tempo in cui sia il presente devitalizzato, fondamento di ogni considerazione scientifica di oggetti, la dimensione guida a partire dalla quale le altre prendono senso ed una in cui, invece, il riferimento tra le varie dimensioni di cui il tempo si compone sia mantenuto vivo, ossia mutuo e inscindibile. È qui che la riflessione sul tempo si mostra nel suo legame profondo con la questione fondamentale (*Grundfrage*) del pensiero: quella del senso dell'essere in generale:

Questo problema critico fondamentale è il problema centrale. Esso è al tempo stesso il problema del cammino su cui il senso dell'essere diventa conoscibile. Con questa impostazione del problema l'aspetto della storia [...], altrimenti così confuso, diventa del tutto semplice. Ora la cosa notevole è che i Greci hanno interpretato l'essere a partire dal tempo: *ousia* significa presenzialità, presente. Poiché l'essere significa questo, l'autentico essere è ciò che mai non c'è, ciò che è sempre: *aei on*. Nella tradizione si è assunto questo concetto di essere per comprendere la realtà storica, che, però, appunto non è sempre. Diventa così chiaro che, se la dottrina greca dell'essere viene acriticamente presa come assoluta, la ricerca viene posta nell'impossibilità di comprendere una realtà come l'esserci storico in generale³⁷.

36 Ivi, pp. 175-176 (it. 54-55).

37 Ivi, pp. 176-177 (it. 56).

È allora già nell'orizzonte di riflessione dello Heidegger di questo periodo, significativamente corrispondente alle varie fasi del confronto con Dilthey, che viene in luce una possibilità di mettere in relazione l'ontologia e la storia che assume la forma di un vero e proprio assorbimento dell'ontologia, e del concetto di «essere» che ne costituisce il tema, in un più comprensivo orizzonte³⁸.

La prima conseguenza di ciò è la necessità del ripensamento della distinzione tra un piano dell'essere configurato come orizzonte atemporale di validità dei concetti, delle norme e dei valori, e un piano del divenire concreto e temporale come sostrato che tenderebbe incessantemente alla strutturazione di forme stabili. La necessità intravista da Heidegger di non poter più pensare in termini tradizionali questa distinzione deve esser letta in parallelo alla trasformazione del concetto di essere da orizzonte della presenza stabile a dimensione della con-presenza di momenti diversi (le tre estasi della temporalità, presente passato e futuro).

Ma se è solo in *Essere e Tempo* che questo concetto terrà insieme le varie istanze che guidano il pensatore di Messkirch, esso emerge anzitutto in conseguenza di una meditazione essenziale sulla storia come struttura fondamentale che articola la vita umana. Attraverso la riflessione sulla storicità costitutiva dell'esperienza, alla concezione tradizionale del tempo si sostituisce una prospettiva non più dominata dalla semplice linearità direzionata e superficiale bensì 1. dalla mutua referenza di ogni momento del tempo a tutti quegli altri che compaiono insieme in una connessione o contesto (*Zusammenhang*) significativi; 2. dall'impossibilità fisica di isolare un momento del tempo rispetto a tutti gli altri; 3. dalla circolarità che già caratterizzava l'esperienza storica come un'esperienza di connessioni (*Zusammenhänge*) e non di oggetti e 4. in ultimo da una struttura di anticipazione che si precisa nei termini di un poter avere se stessi solo nell'essergì-sempre-oltre-sé.

È in questa chiave che i primi corsi friburghesi, insieme ad un'altra cospicua mole di materiale di varia provenienza (conferenze, seminari, abbozzi di saggi, recensioni ecc.), costituiscono un repertorio preziosissimo per ricostruire le fasi della progressiva chiarificazione, da parte di Heidegger, della dimensione ontologica come una dimensione specificata essenzialmente e dinamicamente dal *tempo*. E ciò in una chiave che impedisce

38 Ivi, p. 173 (it. 51-52): «Vedremo che la realtà autentica, che è storica, è l'esserci umano stesso e vedremo quali strutture ha l'esserci umano. La sua determinazione fondamentale non è altro che il tempo. Partendo dalla determinazione del tempo si capirà che l'uomo è storico».

di considerarlo come successione irreversibile di momenti disponibili ad essere fissati nell'oggettività. Le considerazioni sulla storia condotte tra il 1919 e il 1925 permettono a Heidegger di dimostrare come l'esserci, determinato costitutivamente in quanto storico, si configuri come quell'ente che sta in rapporto al proprio tempo in un particolare modo dell'avere, quel vivere potendosi interrogare su di esso che gli permette di appropriarsene solo trascendendolo.

Il tentativo heideggeriano di fondare questa dinamica di autotrascendimento che specifica l'esserci come essere-nel-mondo sulla struttura della temporalità comprende il riferimento alla storia come un essenziale punto di passaggio attraverso il quale si chiarisce la natura ermeneutica dell'esperienza fattuale della vita. E contemporaneamente si inizia a riconoscere nella configurazione temporale dell'uomo la matrice originaria del suo essere.

CAPITOLO IV ONTOLOGIA COME ORIZZONTE TRASCENDENTALE

Gli anni '20 e la questione Heidegger-Husserl

Nel quadro dei rapporti implicati dal titolo del nostro volume la questione Heidegger-Husserl rientra come uno dei momenti determinanti. In primo luogo perché la critica di Heidegger alla riduzione trascendentale husserliana e alla possibilità di tematizzare una coscienza pura con funzione costituente (nella formulazione offerta principalmente in *Ideen I*) è condotta esplicitamente sul terreno della problematica ontologica. In secondo luogo perché è una critica che rispinge Husserl e la fenomenologia all'interno di quella matrice moderna del pensiero da cui la contemporaneità attenderebbe ancora di liberarsi.

Alla questione della riduzione trascendentale Heidegger imputa, com'è noto, quello scadimento della fenomenologia dalla sua impostazione autentica e di principio che la condurrebbe in definitiva ad una elaborazione insufficiente della questione dell'essere del soggetto. Ciò, paradossalmente, attraverso la definizione che Husserl dà a partire dal primo volume delle *Idee* del 1913 della coscienza trascendentale come regione assoluta, ossia come orizzonte cui ogni posizione d'essere è relativa¹. In Husserl questo passaggio si verifica conseguentemente alla neutralizzazione dell'atteggiamento naturale nell'*epoché* fenomenologico-trascendentale:

1 Cfr. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, SS 1927, hrsg. v. F. W. Von Herrmann in GA Bd. 24, Frankfurt am Main 1975, 1989², p. 29. Trad. it. di A. Fabris *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1990, p. 19: «Per Husserl la riduzione fenomenologica, elaborata esplicitamente per la prima volta nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dell'atteggiamento naturale, proprio dell'uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza. Per noi la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente [...]».

Dopo la neutralizzazione del terreno universale della esperienza naturale, della esperienza nel senso usuale, può rimanere una esperienza possibile e, con essa, un terreno d'essere per una possibile scienza? Che cosa rimane se l'intero mondo, compresi noi uomini, viene escluso, neutralizzato? [...] Ha senso interrogarsi intorno a ciò che «rimane» quale residuo? [...] che cosa si può ancora porre come essere, se l'universo, la totalità della realtà viene posta tra parentesi?²

A partire da qui lo scopo dell'indagine fenomenologica consiste, come afferma lo stesso Husserl, nella «conquista di una nuova regione dell'essere finora non rilevata nella sua caratteristica, la quale, come ogni genuina regione, concerne un essere individuale, originariamente accessibile attraverso un genere di esperienza che le si coordina»³. La questione riguarda esplicitamente lo statuto *ontologico* della coscienza, vale a dire la possibilità di giustificarla come una regione dotata di proprietà autonome descrivibili a livello obiettivo. Per assolvere questo compito occorre prendere la via dell'esperienza interna e dimostrare che la coscienza è una sfera dell'essere in sé conchiusa, «provvista di forme proprie [...]»; e mostrare, anche, come questa sfera dell'essere non cada sotto la neutralizzazione fenomenologica⁴. Perché ciò accada il modo di essere della coscienza deve essere radicalmente distinto da quello di ogni realtà empirico-naturale. Per non cadere sotto i colpi dell'*epoché*, infatti, la coscienza non può configurarsi come una regione dell'essere tra le altre (cioè come una parte di un intero naturale) ma deve emergere come una regione per principio peculiare dell'essere⁵.

Dalla sospensione dell'atteggiamento naturale emerge che la peculiarità essenziale della coscienza sta nel fatto che essa è già configurata come un orizzonte conchiuso e autonomo, vale a dire che non ha bisogno dell'esistenza effettiva di ciò cui ogni suo atto è riferito. Caratteristica degli atti di coscienza è infatti quello di essere strutturati intenzionalmente, ossia di essere costitutivamente *diretti* verso contenuti oggettuali (che hanno il carattere del *Gegen-stand*, del porsi come altro rispetto agli atti che li intenzionano) indipendentemente dall'esistenza o meno di un correlato

2 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua Bd. III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1976, pp. 69 e ss. Trad. it. di G. Alliney integrata da E. Filippini in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1965², pp. 68 e ss.

3 Ivi, p. 70 (it. 68-69).

4 Ivi, p. 72 (it. 70).

5 Cfr. *ibidem*

reale (che trascende la coscienza). Fenomeni psichici quali il ricordo, la fantasia, l'immaginazione, l'aspettativa, il desiderio, l'illusione percettiva, mostrano la funzionalità del riferimento intenzionale ad un oggetto (l'oggetto del mio ricordo, la rappresentazione fantastica, lo stato di cose che mi aspetto che accada) cui non corrisponde necessariamente un correlato reale nell'esperienza. Nel riferirsi intenzionalmente a questi oggetti è la coscienza stessa a porre in essere ciò a cui ogni suo atto si riferisce. Ciò vuol dire che il riferimento ad un'oggettualità (ossia ad un complesso di dati con caratteristiche unificate e invarianti) è una caratteristica della coscienza che non dipende dall'esistenza di una realtà trascendente rispetto ad essa. In questo modo la coscienza risulta non solo un contesto d'essere autonomo bensì l'*orizzonte* a partire da cui il senso stesso di *essere* appare determinato. Quando parliamo di «essere» in riferimento ai contenuti delle nostre rappresentazioni non intendiamo pertanto l'esistenza effettiva delle cose fuori di noi bensì l'aspetto per cui qualcosa si costituisce all'interno della coscienza come il correlato oggettuale cui un atto è diretto. Così Husserl:

[...] attraverso l'attuazione della fenomenologica messa fuori gioco del mondo obiettivo, questa sfera «immanente» dell'essere perde bensì il senso di uno strato reale di quella realtà uomo (oppure animale) che inerisce al mondo e che presuppone già il mondo. Perde il senso di vita coscienziale umana, di quella vita che chiunque può progressivamente afferrare mediante la pura «esperienza interna». Ma non va semplicemente perduta: attraverso il mutato atteggiamento dell'*epoché*, ottiene il senso di una sfera assoluta dell'essere, di una sfera assolutamente autonoma che è, in sé, quella che è, senza che si ponga alcuna domanda intorno all'essere o al non-essere del mondo e degli uomini che vivono in esso, essendo sospesa ogni presa di posizione in questo senso, una sfera, dunque, che già preliminarmente è in sé e per sé, comunque si possa rispondere alla domanda ontologica intorno al mondo [...]⁶.

Definendo ancora nella *Postilla a Ideen*⁷ la soggettività trascendentale come «la sede originaria di qualsiasi conferimento di senso e di qualsiasi verificaione dell'essere», con la riduzione fenomenologica Husserl perviene al riconoscimento dell'intrascendibilità della coscienza. Essa viene definita come l'unica regione dell'essere assoluto: non si costituisce *a partire* da una realtà esterna e trascendente bensì *nel* riferimento a qualcosa

6 Ibidem

7 E. Husserl, *Nachwort in Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. III, Hua Bd. V, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. v. M. Biemel, Den Haag 1952, p. 139. Trad. it. di E. Filippini, in *Idee*, cit., p. 916.

che *al suo interno* si costituisce come altro da sé. Essa diventa così, più precisamente, quella regione nei confronti della quale ogni altro ente (realtà, trascendente) viene determinato ed è a partire dal riconoscimento di questa funzione costituente che l'impostazione husserliana ha potuto incorrere nell'accusa di idealismo⁸. A questa accusa Husserl ha sempre ribattuto che la fenomenologia è un'impostazione che vuole porsi (almeno nelle intenzioni) per principio aldilà dell'alternativa idealismo/realismo⁹. Nell'atto della riduzione fenomenologica il movimento di rimozione dell'atteggiamento naturale e di riconduzione di ogni oggettività alla coscienza non è finalizzato al riconoscimento della regione egologica come orizzonte totale, bensì a liberare, al contrario, lo spazio per la costituzione di una autentica oggettività. Il superamento dell'atteggiamento naturale non serve cioè a riproporre la scissione coscienza-realtà ad un livello superiore, garantendo così il movimento di realizzazione totale della coscienza, bensì a descrivere il modo in cui si costituisce, per la coscienza trascendentale, il riferimento alla realtà come a un qualcosa di obiettivo¹⁰. L'assunzione della prospettiva trascendentale dovrebbe spiegare in che modo sorge nella coscienza la rappresentazione dell'oggetto come qualcosa che non può essere ridotto ad un semplice prodotto della coerenza delle forme soggettive. Nei fatti quello che interessa Husserl è riuscire a spiegare il meccanismo tramite

8 Cfr. ad esempio J. Patocka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Paris 1992.

9 E. Husserl, Artikel *Phänomenologie* in *Phänomenologische Psychologie*, hrsg. v. W. Biemel, HUA Bd. IX, Den Haag 1962, p. 300. Trad. it. in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Milano 1999, p. 171: «Il soggettivismo può infatti essere superato solo per mezzo di un soggettivismo più universale e più coerente: quello trascendentale. In questa forma esso è nel contempo oggettivismo, nella misura in cui sostiene il diritto di ogni oggettività che deve essere dimostrata mediante l'esperienza in cui coscienza e mondo coincidono. [...] il relativismo può essere sostituito solo grazie ad un relativismo più universale, che rende comprensibile la relatività di tutto l'essere "oggettivo" in quanto costituito per via trascendentale».

10 E. Husserl, *Nachwort* in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, cit., pp. 152-153. Trad. it. cit. p. 928: «l'idealismo fenomenologico non nega l'esistenza reale del mondo (e innanzitutto della natura) quasi pensando trattarsi di una mera apparenza a cui, anche se inavvertitamente, il pensiero naturale e scientifico positivo soggiaccia. Il suo unico compito, e il suo unico merito, è quello di chiarire il senso di questo mondo, precisamente quel senso secondo cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente essente. Che il mondo esista, che sia dato come un universo essente nell'esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio. Una cosa completamente diversa è cercare di capire questa indubitabilità, che sostiene la vita e le scienze positive, e di chiarirne il fondamento di legittimità».

cui la soggettività trascendentale può operare nell'esperienza riconoscendo regioni di oggettualità.

La sua riflessione sul ruolo costituente della coscienza rispetto all'esperienza obiettiva entra inevitabilmente in discussione con quelle filosofie di ascendenza kantiana¹¹ che tra la fine dell'Ottocento e i primi anni del Novecento teorizzano la possibilità di una fondazione critica delle scienze nei termini di una giustificazione trascendentale della loro costituzione d'oggettività. Anche nel Neokantismo, come abbiamo visto, il problema della posizione d'oggetto svolge un ruolo centrale che riguarda l'intera sfera delle produzioni soggettive. Nei primi Neokantiani il problema della costituzione dell'oggettività si concretizza nella possibilità di descrivere secondo sistemi coerenti di connessioni, accanto alle oggettivazioni più prettamente scientifiche, anche campi oggettuali quali quelli dell'etica, dell'estetica o della religione in cui non è immediatamente data la possibilità di un riscontro oggettivo di dati nell'esperienza. In quanto espressioni dell'attività produttrice dello spirito anche questi campi devono essere visti come il risultato di processi di oggettivazione e possono essere ricondotti alla loro costituzione soggettiva. In Paul Natorp (a lungo interlocutore di Husserl) l'oggettivazione è in questo senso il movimento proprio della soggettività, la sua attività spontanea e specifica. Il compito dell'analisi trascendentale è quello di risalire, attraverso un procedimento di ricostruzione, dalle diverse forme oggettivate alle diverse condizioni psichiche di cui queste sono espressione¹². In Cohen il tema della costituzione dell'oggettività e delle condizioni di possibilità dell'atteggiamento scientifico nei confronti nel mondo va di pari passo con una rielaborazione del moderno

11 Cfr. su questo E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua Bd. VI, hrsg. V. W. Biemel, Den Haag 1959, p. 102. Trad. it. di E. Filippini *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961, pp. 126-127: «[in Kant] si tratta di una filosofia che, di fronte all'obiettivismo prescientifico e anche scientifico, ritorna alla soggettività conoscitiva quale sede originaria di ogni formazione obiettiva di senso e di validità d'essere, che cerca di comprendere il mondo essente come una formazione di senso e validità e di avviare in questo modo un genere essenzialmente nuovo di scientificità e di filosofia. In effetti [...] il sistema kantiano è il primo tentativo [...] di realizzare una filosofia trascendentale realmente universale».

12 Nel processo di «ricostruzione» occorre, secondo Natorp, riportare le produzioni del mondo oggettuale alla concretezza del flusso vitale della coscienza intesa nella sua continuità originaria. Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, cit., e Id., *Kant und die marburger Schule*, in «Kant-Studien» XVII (1912), pp. 193-221. E la ricostruzione di R. Lazzari in *Ontologia della fatticità*, cit., pp. 37 e ss.

concetto di *metodo*, definito come l'insieme delle regole volte a fissare le corrette procedure di costruzione di un oggetto in modo che questo possa risultare conforme a leggi¹³.

La matrice postkantiana condiziona anche il programma diltheyano di fondazione delle oggettualità caratteristiche delle scienze dello Spirito. In Dilthey l'indagine verte sui meccanismi in base ai quali le singole discipline costruiscono i propri oggetti in dipendenza della corretta esecuzione del proprio metodo ed in questo modo giustificano il loro puntare alla descrizione e all'analisi degli elementi costitutivi di un campo oggettuale. Questo perché nelle scienze umane l'oggetto, la specifica regione ontologica che si indaga (la storia, la psiche, la lingua, le dinamiche di interazione sociale, ecc.) non può più essere considerata presupposta o naturalmente data ma può risultare dalla corretta applicazione di un preciso sistema di regole a determinati fenomeni d'esperienza.

Al di là della diversità di impostazione e delle soluzioni proposte, in tutte queste prospettive si esprime qualcosa di comune che va al di là del progetto generale di una fondazione critica delle scienze. Nell'ottica degli orientamenti sopracitati l'ontologia classica viene ad essere riformulata all'interno di una sorta di *orizzonte trascendentale*, ossia di scenario entro cui le diverse sfere dell'essere diventano il risultato del particolare punto di vista a partire dal quale un'indagine individua la possibilità di un oggetto ed in questo modo fa emergere una regione dimostrando l'appartenenza ad essa di proprietà autonome. In tutte queste prospettive una peculiare riformulazione dei concetti di ontologia e di essere accompagna il progetto di una fondazione radicale della metodologia scientifica: nei Neokantiani l'essere viene ad identificarsi con il risultato dei processi tramite cui la scienza dimostra

13 Cfr. su questo H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, in *Werke*, Bd. VI, Hildesheim-New York 1977 e le ricostruzioni di G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Napoli 1989, pp. 47 e ss. e di M. Ferrari, *Neokantismo e ontologia*, in «Rivista di Estetica», n.s., 22 (1/2003), pp. 85-99. Di quest'ultimo in particolare p. 96: «il compito che il metodo trascendentale che i marburghesi – da Cohen a Natorp a Cassirer – considerano irrinunciabile consiste appunto nell'operare questo riferimento al “fatto” della scienza, per mettere in luce attraverso quali “fondazioni” [...] il pensiero puro assicuri ai diversi ambiti della conoscenza scientifica e delle forme culturali storicamente mutevoli la loro giustificazione trascendentale». Sul dibattito interno al Neokantismo su questi temi, sulla specificità di posizioni quali quelle di Lask o Rickert come anche sulla rivalutazione della dimensione ontologica pura da parte di N. Hartmann o della connessione originaria tra essere e pensiero nell'unità del *Logos*-Vita dell'ultimo Natorp cfr. ancora Ferrari, *op. cit.*, pp. 87 e ss., 97 e ss.

la consistenza dei propri oggetti¹⁴, in Dilthey l'emergenza di nuovi contesti d'essere (primo fra tutti il mondo dell'esperienza storica) comporta la necessità di elaborare categorie ontologiche nuove, capaci di tematizzare una realtà in continuo divenire, inoggettivabile in base a una supposta atemporalità delle regole di costituzione del pensiero e del linguaggio.

All'interno di questo contesto generale di riferimento anche le basi teoriche della fenomenologia possono essere lette in parallelo a quei progetti di fondazione dell'oggettività scientifica che investono questioni di carattere ontologico¹⁵. Con l'accentuazione del significato filosofico dell'intenzionalità Husserl scopre infatti che la classe degli oggetti intenzionali (cui cioè la coscienza può riferirsi permanendo all'interno di contesti significativi e descrivibili oggettivamente) è più ampia di quelli effettivamente esistenti. Attraverso l'*epoché* conduce una critica e uno smascheramento radicali dell'atteggiamento supposto neutro delle scienze naturali come quelle che pretendano di elaborare un'oggettività data nel senso di una considerazione pura di realtà trascendenti¹⁶. Tramite la riduzione riporta la possibilità di parlare di una oggettività, ossia di riconoscere i vari sistemi di invarianti di cui la realtà si compone, alla costituzione trascendentale del soggetto umano. Ciò vien fatto concentrando l'attenzione sulle dinamiche in forza delle quali nel dominio della coscienza e nel regno delle sue leggi si annun-

-
- 14 Cfr. G. Gigliotti, *op. cit.*, p. 52. Su questo anche K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, trad. it. di S. Poggi in Poggi-Tomasello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano 1995, p. 58.
- 15 Cfr. E. Husserl, Artikel *Phänomenologie* in *Phänomenologische Psychologie*, cit. p. 296. Trad. it. cit. p. 168: «Attuata in forma metodica [la fenomenologia trascendentale] realizza l'idea leibniziana di una *ontologia universale* come unità sistematica di tutte le scienze a priori pensabili, inserita però nel quadro di una nuova fondazione che grazie al metodo fenomenologico trascendentale supera il dogmatismo».
- 16 Cfr. Costa – Franzini – Spinicci, *La Fenomenologia*, Torino 2002, pp. 59-60: «[nelle lezioni pubblicate col titolo di *Filosofia prima*] il pensiero occidentale è stato catturato da quel che Husserl chiama "obiettivismo", che si traduce nel culto del fatto, nella perdita del motivo trascendentale, nella convinzione ingenua – psicologica, vitalistica, ontometafisica o esistenziale – che il senso delle cose sia indipendente dall'attività intenzionale dei soggetti. Questi sono i sintomi teorici di una grave "crisi" che avvolge il pensiero filosofico, che dunque viene meno al suo compito, quello di porsi come momento di fondativa autocoscienza razionale della riflessione epistemologica e scientifica. Nella *Crisi* questa convinzione è il punto di partenza: l'obiettivismo moderno può essere superato ricostruendo quel motivo trascendentale che la filosofia, da Cartesio a Kant, passando per Hume, ha disvelato e occultato al tempo stesso».

cia la consistenza autonoma di oggetti e la datità di strutture invariante che appartengono alla realtà per se stessa¹⁷.

Il progetto è dunque quello di un'indagine che analizzi le condizioni trascendentali preposte al riconoscimento di regioni obiettive, ossia tali da poter esser oggetto di considerazione universalmente valida¹⁸. La matrice trascendentale di un'ontologia fenomenologica orientata in questo senso è data pertanto, da un lato, dal riconoscimento che ogni regione d'essere si pone come correlato dei meccanismi di funzionamento della soggettività¹⁹; dall'altro dal fatto che ad ogni movimento di oggettivazione corrisponde la posizione di qualcosa. Quest'ultimo deve necessariamente eccedere la possibilità di essere riportato interamente alle condizioni soggettive entro cui si costituisce per venir autenticamente colto come oggetto:

Il fatto che ogni attività del pensiero e del conoscere sia diretta su *oggetti* oppure su *stati di cose*, che essa può cogliere in modo tale che il loro «essere in sé» si manifesti come unità identificabile degli atti reali e possibili del pensiero [...] solleva questi interrogativi: in che modo dobbiamo *intendere* il fatto che l'«in sé» dell'obiettività giunge a «rappresentazione», anzi ad «apprensione» nella conoscenza, ridiventando così soggettivo; che cosa significa che l'oggetto sia «dato in sé» e nella conoscenza; come può l'idealità del generale [...] presentarsi nel flusso dei vissuti psichici reali e diventare possesso del soggetto pensante [...]?²⁰

È in questo senso che Husserl rimarca la differenza che passa tra un'idea della «produzione» dell'oggettività e un'idea della sua «costituzione»: la

17 Tale dinamica assume, com'è noto, la forma di una «sintesi passiva», ossia di una capacità soggettiva di riconoscere le unità sintetiche originarie in cui la realtà stessa si struttura. Cfr. su questo ancora Costa – Franzini – Spinicci, *La Fenomenologia*, cit. pp. 158-185.

18 E. Husserl, *Ideen* Bd. I., cit. pp. 10-11. Trad. it. cit. p. 15: «Ad ogni scienza corrisponde un territorio oggettivo come campo delle sue indagini, e a tutte le sue conoscenze, cioè alle sue giuste asserzioni, corrispondono, quali fonti originarie, determinate visioni, che ne costituiscono il fondamento di legittimità in quanto offrono gli oggetti della rispettiva scienza in datità autonoma e, almeno parzialmente, in datità originaria».

19 E. Husserl, *Lettera a D. Mahnke des. 26. Dezember 1927* in Id., *Briefwechsel*, Bd. III, hrsg. v. K. u. E. Schuhmann, Dordrecht 1990, pp. 456-463. Trad. it. di R. Cristin in E. Husserl – M. Heidegger, *Fenomenologia*, cit., p. 180: «Io ritengo che non ci sia nessun'altra ontologia fondamentale se non quella della soggettività trascendentale, nella quale sono racchiusi tutti i problemi costitutivi, quelli di tutti i mondi possibili e quindi anche i problemi metodologici radicali di tutte le scienze possibili, sia delle scienze della natura che delle scienze dello spirito».

20 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, HUA XIX/1, hrsg. v. U. Panzer, Den Haag 1984, pp. 12-13. Trad. it. di G. Piana, Milano 1968, pp. 273-274.

coscienza pura è lo spazio di costituzione dell'oggettività, il luogo dell'annuncio dell'alterità della cosa all'interno del vincolo costitutivo tra essa e le sue molteplici apparizioni soggettive. È in questo senso che la coscienza svolge il ruolo di costituente l'essere, ed è qui che la critica di Heidegger emerge in tutta la sua radicalità.

L'opposizione di Heidegger all'impianto fenomenologico husserliano si esprime in primo luogo nella problematizzazione del fatto per cui ogni incontro con l'ente è determinato secondo un senso oggettuale dato congiuntamente al contenuto sensibile della percezione e, conseguentemente, del ruolo dell'intuizione categoriale nel processo di oggettivazione:

[...] che cosa sta a fondamento della percezione sensibile? Su che cosa è fondato l'oggetto sensibile, in quanto è oggetto sensibile? Il fondamento del sensibile è ciò che Husserl chiama *hyle*, vale a dire ciò che produce un'affezione di tipo sensibile: in breve, le datità sensibili (il blu, il nero, l'estensione spaziale, ecc.). Che cosa viene percepito in modo sensibile? Le datità sensibili stesse. Tuttavia, *con* queste datità sensibili si attua nella percezione l'apparire di un *oggetto*. L'oggetto non è dato nell'impressione sensibile: la sua oggettualità non può essere percepita sensibilmente. Riassumendo: il fatto che l'oggetto sia oggetto, non scaturisce da un'intuizione sensibile. Eppure quest'oggetto è senz'altro percepito. Nel linguaggio della tradizione filosofica questo oggetto viene definito «cosa». Una cosa è una *sostanza*. [...] Il che significa [...] che la categoria *sostanza* fin da principio dispone in una forma determinata il molteplice dei dati iletici²¹.

L'oggettività si costituisce quando non vedo le singole angolature prospettiche (soggettive) dell'oggetto (ossia non vedo il mio vedere l'oggetto) ma vedo la cosa stessa. Per avere un'oggettività devo essere oltre i singoli momenti percettivi di cui la mia percezione si compone e aver sempre già riferito le diverse angolature prospettiche in cui la percezione si articola a qualcosa che non può essere riducibile a nessuna delle singole inquadrature²². Ogni esperienza oggettuale si basa su di una continuità essenziale che è irriducibile ai singoli momenti di cui l'esperienza soggettiva consta e

21 M. Heidegger, *Seminare*, hrsg. v. C. Ochwad in GA Bd. 15, Frankfurt am Main 1986, pp. 374-375. Trad. it. di M. Bonola in *Seminari*, Milano 1992, p. 148.

22 Cfr. GA 20, pp. 82-83 (it. 76-77): «Sulla percezione semplice abbiamo già fatto diverse riflessioni. È contenuto nel suo senso il fatto di donare in carne ed ossa il suo oggetto. In tale datità in carne ed ossa l'oggetto si conserva sempre lo stesso. Nel mutare dei diversi adombramenti che si mostrano in una serie di percezioni, io vedo l'oggetto identicamente lo stesso [...] Nel coglimento semplice la totalità dell'oggetto è esplicitamente data nel senso della medesimezza in carne ed ossa della cosa».

in quanto tale costituisce una eccedenza rispetto a ciò che è materialmente manifesto. Oggetti come il tavolo oltre le singole angolature prospettiche che ne abbiamo, essenze come il suono oltre le singole componenti armoniche che risuonano isolatamente le une dalle altre possono essere colti in se stessi solo se si è già trasceso la datità empirica immediata di ciò che materialmente viene percepito (il colore, la forma, la durezza del tavolo; l'altezza, la durata, il volume del suono). La cosa in se stessa si costituisce nel rinvio continuo ad una eccedenza di senso rispetto a ciò che viene materialmente percepito. Nel caso della percezione di un tavolo questa eccedenza ha i caratteri della totalità degli aspetti secondo cui un tavolo può essere percepito (colore, forma, caratteristiche materiali in genere) e dei momenti precedenti e successivi in cui la percezione si articola come *tutti* rimandanti ad uno *stesso* oggetto. Questa totalità, che costituisce quella continuità essenziale o stile concordante che Husserl chiama *eidos* o «essenza», è già sempre implicata nel particolare aspetto in cui l'oggetto, di volta in volta, si mostra. Anch'essa viene colta, intesa (*vermeint*) in ogni atto percettivo come ciò che la percezione singola di volta in volta adombra. Un duplice senso del vedere regge le due dimensioni di cui l'accadere fenomenico si compone²³: la totalità o continuità d'essenza non viene vista come viene vista la singola manifestazione. Essa è presente a livello non-tematico, non è esplicitamente rilevata (*abgehoben*) ma sempre comunque pre-supposta. La dimensione del cogliimento di qualcosa che sta oltre la datità di ciò che è immediatamente manifesto permette di parlare già in Husserl di un cogliimento che oltrepassa, trascende il materiale empirico dato e lo ha già sempre organizzato secondo delle unità di senso costanti, date assieme al materiale empirico di cui l'oggetto si compone, anche se in modo diverso²⁴.

Nella lettura di Heidegger l'oggettivazione è l'espressione di una tendenza ad andare oltre l'immediatamente percepito ed a vederlo nella sua sostanzialità; un trovarsi a priori nell'articolazione di una sintesi tutto-par-

23 Cfr. E. Husserl, *Ideen* Bd. I, cit., p. 14. Trad. it. cit. p. 18: «Come il dato della visione individuale o empirica è un oggetto individuale, così il dato della visione essenziale è una essenza pura. Non si tratta di una analogia esteriore, ma di una radicale affinità. Anche la visione dell'essenza è appunto visione, come l'oggetto eidetico è appunto oggetto».

24 Cfr. Costa – Franzini – Spinicci, *La Fenomenologia*, cit. p. 169: «Per poter vedere la stessa cosa, il soggetto deve evidentemente avere una capacità di non fermarsi al mero apparire. Esso deve invece *trascenderlo* e dirigersi, attraversandolo, verso la cosa stessa che si manifesta. In altri termini: deve essere capace di interpretare le sensazioni come manifestazioni di qualcosa di identico, di un *quid* di cui esse sono i modi di datità soggettivi».

ti in cui è possibile tanto esperire a livello non-tematico quanto rilevare espressamente le singole inquadrature prospettiche come riferentesi tutte ad uno stesso oggetto. Ciò è possibile sulla base del trascendere, vale a dire dell'andare oltre le datità sensibili immediate del manifesto e riferire tutte queste ad un oggetto cui è possibile attribuire proprietà autonome che è possibile inserire in relazioni d'ordine con altri campi oggettuali²⁵. In questo senso egli ritiene che il passo in avanti effettivamente compiuto da Husserl rispetto alla concezione moderna consista nell'aver liberato la forma categoriale dal legame con l'attività dell'intelletto, cosa che marcherebbe esplicitamente la distanza di Husserl rispetto a Kant. In quest'ultimo, infatti, la categoria, in quanto prodotto della spontaneità della funzione intellettuale corrisponderebbe a quell'atto del dare forma che solo, in ultima analisi, conferirebbe al materiale sparso della sensibilità un'unità oggettuale. Rispetto a Kant Husserl avrebbe invece mostrato come la sostanzialità (ma il discorso vale anche per le altre forme categoriali quali identità, esclusione, ecc.) non viene prodotta dall'intelletto bensì colta a partire da un'eccedenza nella percezione che per le sue caratteristiche specifiche (si tratta infatti di una *totalità* e continuità di senso che la coscienza è costretta a riferire ad una realtà trascendente) non può essere imputata all'attività della coscienza:

A differenza di Kant, per il quale il dare-forma, in quanto concetto, è solo una funzione dell'intelletto, Husserl cerca di mettere in luce ciò che Kant si accontenta di caratterizzare con il concetto di forma. Ora, il concetto kantiano di intuizione conduce direttamente all'idea di un *dato* all'intuizione. L'espressione *intuizione categoriale* dice molto chiaramente che la categoria è più della forma. A rigore, intuizione categoriale significa infatti: un'intuizione che fa scorgere una categoria, ovvero: un'intuizione [...] *orientata* immediatamente su una categoria. Con l'espressione «intuizione categoriale» Husserl arriva a pensare il categoriale come *dato*²⁶.

25 Cfr. su questo Costa – Franzini – Spinicci, *La Fenomenologia*, cit., pp. 96-97: «Ogni nuova percezione dischiude una diversa manifestazione fenomenica il cui senso, tuttavia, è interamente determinato dal suo essere una diversa manifestazione dell'oggetto, un diverso aspetto in cui esso mi appare. Ora, parlare di una diversità degli aspetti [...] implica evidentemente l'identità del riferimento oggettuale: nell'unità di un decorso percettivo o nella sintesi tra le diverse percezioni che si susseguono l'oggetto percepito si distingue dai differenti modi in cui esso è di volta in volta presente per noi. E ciò che è vero per la percezione è vero anche per ogni altro vissuto intenzionale: dobbiamo allora in generale distinguere l'oggetto così come diviene oggetto per noi [...] dall'oggetto che viene intenzionato e che si pone come fondamento obiettivo dell'unità degli atti in cui un unico oggetto diversamente si manifesta».

26 GA 15, p. 375 (it. 149).

A partire da qui l'indagine heideggeriana si concentra su ciò che starebbe effettivamente alla base, nell'atto dell'intuizione categoriale, del manifestarsi di un senso oggettuale. Accogliendo l'idea husserliana per cui quest'ultimo si darebbe sempre solo all'interno di una sempre già avvenuta articolazione di un nesso tutto-parti (la cosa stessa come totalità degli aspetti in cui essa può apparire soggettivamente), Heidegger ritiene che l'esperienza di un senso oggettuale sia effettivamente possibile solo sul fondamento di una totalità e continuità di significato che in qualche modo deve essere considerata a priori rispetto a ciò che al suo interno si determina. Ma è tuttavia del parere che ciò non rimandi all'oggettività di unità di senso (proprietà invarianti dell'esperienza) in sé determinate che persistano nel variare della loro realizzazione concreta, bensì ad un orizzonte di manifestatività ancora più comprensivo, all'interno del quale gli stessi concetti di «essere», «cosa» e «oggetto» della tradizione filosofica moderna prendono senso.

È la celebre introduzione del concetto di «mondo» come totalità significativa di rimandi che sta a fondamento di ogni possibilità che un senso oggettuale si manifesti. Secondo questa impostazione un ente appare come tale (cioè determinato secondo un senso, un orientamento di significato) non all'incrocio di un vincolo tra la sua componente empirica e la sua componente categoriale, bensì all'interno di una precisa totalità di rimandi configurata storicamente. Secondo cioè un'apertura di senso all'interno della quale i significati stanno in relazioni d'ordine determinate dall'assolvimento di una funzionalità *pratica*.

Secondo questa impostazione un oggetto tridimensionale dotato di durezza e resistenza e con una forma a T non è un martello perché il suo senso oggettuale sussiste come essenza intemporale cui posso unitariamente riferire tutti i suoi aspetti materiali. Diventa un martello solo se all'interno di un determinato contesto di senso si può andare oltre la sua dimensione di datità materiale immediata e interpretarlo secondo una possibilità d'uso che ne costituisce l'essere. È dall'appartenenza ad uno specifico contesto d'uso che quel dato oggetto tridimensionale dotato di durezza e resistenza (ma anche di altre proprietà che nella funzionalità specifica del martello restano in ombra: colore, peso, odore) ricava la possibilità di essere usato *in quanto* martello, cioè di asservire alcune sue caratteristiche essenziali ad una funzionalità specifica. Il suo senso *in quanto* martello non consiste nell'enucleazione di tutte le proprietà che possono essere riferite ad un medesimo oggetto, bensì nel fatto che questa sintesi significativa tutto-parti è già operante nell'uso concreto dell'oggetto pratico ben prima che intervenga, da parte della coscienza, il processo di oggettivazione che scompone

il contesto mondano al cui interno il martello serve e isola il complesso di proprietà che lo specificano. Nel rapporto significativo con il mondo è dunque operante una struttura che precede ogni oggettivazione. Ciò equivale a dire che «Insieme all'esistenza [all'essere-nel-mondo] per l'esserci è già sempre svelato in qualche modo un ente ed un nesso con l'ente, senza che questo risulti propriamente oggettivato»²⁷.

Questa correlazione significativa che sostiene ogni esperienza avviene in base a quell'analogo heideggeriano dell'intuizione categoriale che è la comprensione d'essere (*Seinsverstaendnis*). Come la forma categoriale, la comprensione d'essere ha i caratteri dell'oltrepassamento delle datità sensibili dell'ente in direzione di una sua sempre già avvenuta interpretazione ed espressione secondo un senso (il martello che viene interpretato come tale *in quanto* viene usato). A motivo del suo carattere di oltrepassamento questa struttura viene identificata da Heidegger con il fatto stesso di essere-in-un-mondo (esserci) e determinata dal movimento della *trascendenza*. Questa struttura generale di senso che permette di andare oltre la datità empirica di un oggetto e interpretare un dato numero di sue proprietà materiali secondo un significato non si esprime dunque primariamente nell'oggettivazione e pertanto non può essere espressione della funzionalità di una coscienza. Essa si fonda su un originario contesto situazionale che il soggetto non domina e che lo determina invece ad essere in quanto soggetto: il mondo. Sulla base del radicamento della possibilità del *trascendere* nel fatto stesso dell'essere-in-un-mondo l'oggettivazione, che si basava sulla capacità di trascendere le datità sensibili all'atto dell'intuizione categoriale, diventa un meccanismo fondato su una struttura più originaria di cui rappresenta una modificazione possibile²⁸. Il mondo come apertura di senso storicamente data diventa la condizione di possibilità perché qualcosa si manifesti secondo un significato.

Il senso per cui la forma dell'essere articola ogni nostra esperienza significativa non è dunque quello di farci stare in rapporto a cose, oggetti,

27 GA 24, p. 224 (it. 150).

28 Cfr. *ivi*, p. 235 (it. 158): «Il mondo non è una conseguenza, il risultato di una somma degli enti. Il mondo non è affatto una conseguenza, ma una premessa nel senso rigoroso del termine. Una premessa: ciò che è già prima, che è già svelato e compreso in ogni esserci esistente prima che si consideri questo o quell'ente, ciò che sempre è già svelato in anticipo e sta in rapporto con noi. [...] Il mondo è ciò che risulta preliminarmente già svelato, ciò a partire da cui noi ritorniamo a quell'ente col quale abbiamo a che fare e presso il quale ci tratteniamo. Possiamo imbatterci in un ente intramondano solo perché, esistendo, noi siamo già sempre in un mondo».

campi e proprietà oggettuali, bensì a significati di natura pratica, situazionale e storica. Ciò vuol dire, nella misura in cui la funzionalità della forma «essere» non si esprime originariamente nella posizione di oggetti, che il significato dell'essere non può più ridursi a quello di oggettualità. Da qui ha origine quel ridimensionamento della funzione costituente della coscienza che rappresenta il motivo principale della critica a Husserl:

[...] il punto oltre il quale Husserl non riesce ad andare è il seguente: dopo avere ricavato l'essere per così dire come dato, egli non continua a interrogarsi. Non sviluppa quindi la domanda: «che cosa significa essere?». Per Husserl qui non c'era neanche l'ombra di una possibile domanda, perché per lui era del tutto ovvio che «essere» significasse essere-oggetto. A questo proposito, non è Husserl ma Heidegger a portare una caratterizzazione decisiva: l'oggettualità è un modo della presenza. Più precisamente: l'oggettualità è l'essere-presente nella dimensione o nello spazio della soggettività, sia che si tratti (con Kant) della soggettività di un soggetto finito, sia (con Hegel) della soggettività del soggetto assoluto che, nel sapere di sé, ha penetrato tanto l'oggetto, quanto il soggetto e la loro relazione²⁹.

È quindi alla coscienza costituente quale sede originaria del conferimento di senso e come orizzonte trascendentale a partire da cui il senso dell'essere viene ricavato (essere-oggetto) che Heidegger si oppone, in nome di quello stesso anti-antropologismo a partire dal quale Husserl, a sua volta, riteneva di doverlo criticare³⁰. Quest'opposizione si esprime, come si è visto, nella messa in questione della modalità in cui emerge la totalità o continuità essenziale a partire da cui ogni incontro con l'ente è determinato secondo un senso. Per poi dimostrare che la possibilità dell'esperienza significativa riceve la sua fondazione a partire da un orizzonte di manifestatività più originario rispetto a quello di una soggettività che articola al proprio interno rapporti e sensi di natura oggettuale.

Ciò non rimuove dall'orizzonte di riflessione heideggeriano la problematica del modo di essere del soggetto, ma la porta ad una riformulazione

29 GA 15, p. 378 (it.152-153).

30 M. Heidegger, *Lettera a W. J. Richardson*, aprile 1962, in W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, pp. IX-XXIII. Trad. it. in E. Husserl – M. Heidegger, *Fenomenologia*, cit., pp. 243-244: «Colui che è pronto a vedere il semplice stato di fatto, che in *Essere e Tempo* l'impostazione della questione è sottratta alla regione della soggettività, che ogni problematica antropologica è tenuta lontana, che è decisiva unicamente l'esperienza dell'esser-ci basata sul costante sguardo in avanti verso la questione dell'essere, questi si renderà conto al tempo stesso che l' "essere" interrogato in *Essere e Tempo* non può restare una posizione del soggetto umano».

radicale. La struttura del trascendere in cui l'essere in un mondo consiste viene infatti identificata con la costituzione essenziale di un ente determinato: l'esserci. Come Heidegger scrive in una lettera proprio a Husserl (22/10/27):

questo non significa che ciò che stabilisce il luogo del trascendentale [scil: il mondo come connessione significativa] non sia in generale un ente, anzi è proprio qui che sorge il problema: qual è il modo di essere dell'ente nel quale il mondo si costituisce? Questo è il problema centrale di *Essere e Tempo*: quello di un'ontologia fondamentale dell'esserci. Si tratta di mostrare che il tipo di essere dell'esserci umano è totalmente diverso da quello di tutti gli altri enti e che esso, in quanto tale, racchiude in sé la possibilità della costituzione trascendentale³¹.

Dove trascendentale significa qualcosa di profondamente diverso rispetto alla riconduzione di ogni datità significativa al suo fondamento soggettivo:

L'ontologia, ovvero la filosofia in generale, a differenza delle varie scienze dell'ente, è [...] la scienza critica [scil.: della separazione e della distinzione], cioè è la scienza del mondo invertito. Con questa distinzione dell'essere dall'ente e grazie a questo prelievo tematico dell'essere noi usciamo radicalmente dall'ambito dell'ente. Noi andiamo oltre, lo trascendiamo. Possiamo perciò chiamare la scienza dell'essere, in quanto scienza critica, anche *scienza trascendentale*. Con ciò non assumiamo senz'altro il concetto kantiano di trascendentale, ma piuttosto ne assorbiamo il senso più originario, la tendenza autentica, a Kant forse ancora nascosta. Noi andiamo oltre l'ente per raggiungere l'essere³².

Mentre implica ancora un ruolo centrale attribuito ad un principio di natura soggettiva, l'esserci:

[...] alla costituzione ontologica dell'esserci appartiene la trascendenza. L'esserci stesso è il trascendente. Esso si oltrepassa, cioè va oltre se stesso nella trascendenza. La trascendenza rende possibile anzitutto l'esistere inteso come rapporto a sé in quanto ente, agli altri in quanto enti [...] Perciò la trascendenza in quanto tale, nel senso da noi interpretato, è la condizione di possibilità a noi più vicina della comprensione dell'essere, è ciò che ci è più vicino, ciò rispetto a cui un'ontologia deve progettare l'essere. [...] La scienza dell'essere in tal modo costituita, quella che interroga ed interpreta alla luce della trascendenza

31 M. Heidegger, *Lettera a E. Husserl del 22 ottobre 1927* in E. Husserl, *Phaenomenologische Psychologie*, cit., p. 601. Trad. it. in E. Husserl – M. Heidegger, *La Fenomenologia*, cit., p. 145.

32 GA 24, p. 23 (it. 15-16).

rettamente compresa, noi la chiamiamo *scienza trascendentale*. Certo, questo concetto di scienza trascendentale non coincide senz'altro con quello kantiano, ma tuttavia noi siamo in grado, muovendo da questa *nozione più originaria di trascendenza*, di chiarire nelle sue tendenze l'idea kantiana del trascendentale e della filosofia come filosofia trascendentale³³.

Con il risultato che il ripensamento della struttura dell'esperienza alla luce del concetto di mondo, mentre sembra scardinare ogni tentativo di ancorare l'oggettività ad una soggettività costituente, in realtà ritorna alla questione del fondamento ontico della costituzione trascendentale e alla conseguente necessità di far partire l'indagine da una analitica preliminare del soggetto umano.

La radicazione heideggeriana dell'oggettività sul fondamento trascendentale dell'essere-nel-mondo non nasce per destituire interamente di senso la problematica della soggettività costituente, quanto per riconsiderare la nozione di soggetto nel senso dell'autocertezza consapevole e mettere di conseguenza in crisi la possibilità di interpretare l'io come un campo di oggettualità. Ciò appare evidente proprio in virtù del fatto che la critica di Heidegger alla soggettività costituente husserliana non è una critica *stricto sensu* all'idea di una soggettività personale o esistenziale quale condizione trascendentale del conferimento di senso, bensì una critica alle pretese della soggettività di costituirsi come una oggettività riflessa, ossia come una regione ontologica autonoma dotata di proprietà specifiche e isolabile rispetto ad altre regioni:

L'essere reale può essere diversamente o può in generale anche non essere, tuttavia la coscienza in se stessa può rappresentare un contesto d'essere conchiuso. Il significato di questa riflessione è che la coscienza è assoluta in quanto presupposto d'essere sulla cui base in generale può manifestarsi la realtà. L'essere trascendente è sempre dato nella presentazione, si presenta cioè come oggetto dell'intenzionalità. La coscienza, l'essere immanente, dato in modo assoluto, è ciò in cui si costituisce ogni altro ente possibile, in cui esso «è» autenticamente ciò che è. Assoluto è l'essere costitutivo. Ogni altro essere in quanto realtà è soltanto in relazione alla coscienza, cioè relativo ad essa. Così si rovescia la concezione comune dell'essere. L'essere che per noi è il primo è in sé il secondo, ossia è quello che è solo in rapporto al primo. Questo elemento primo, che deve essere presupposto, che deve essere già qui, affinché si possa manifestare il reale, questo primo essere ha il pregio di non necessitare della realtà, mentre viceversa quest'ultima ha bisogno del primo essere. Perciò ogni coscienza è assoluta nei confronti di qualunque realtà. Questa determinazione – assoluto – è ricavata ora in riferimento al determinato ruolo che la coscienza ha in quanto costituti-

33 Ivi, p. 460 (it. 310-311).

va; [...] Il carattere assoluto viene ora attribuito alla coscienza, in quanto viene considerato in vista della sua possibile funzione come oggetto della coscienza costitutiva, e in questo senso la coscienza è quell'essere che da parte sua non è costituito in un altro, ma ciò che si costituisce da sé, ciò che costituisce ogni possibile realtà. Essere assoluto significa dunque: non essere rinviato ad altro e, precisamente in riferimento alla costituzione, essere il primo, cioè ciò che deve essere già qui, affinché ciò che in generale viene intenzionato debba poter essere. [...] Questa determinazione e concezione della coscienza è al tempo stesso il luogo in cui irrompe l'idealismo e l'impostazione idealistica, più precisamente l'idealismo nel senso del neokantismo. Ma anche questa determinazione dell'essere non è da parte sua originaria³⁴.

È una critica che si appunta su una interpretazione del senso dell'essere (quella husserliana) che risulta infondata nella sua pretesa di originarietà perché radicata in un contesto di significato più originario, e conduce a risultati che appaiono contraddire la propria impostazione metodologica. Se infatti ogni oggettività ha il proprio luogo di costituzione nella coscienza trascendentale, l'immagine di una coscienza come regione ontologica autonoma non è un qualcosa di puro, bensì un prodotto della natura oggettivante della coscienza stessa, un riflesso della sua attività. Concependosi come regione ontologica autonoma la soggettività husserliana non farebbe allora altro che costruire un campo di esperienza possibile allo stesso modo in cui un atteggiamento teoretico-scientifico ritaglia la possibilità di un qualsiasi campo oggettuale:

La questione primaria di Husserl non è quella circa il carattere d'essere della coscienza, ma lo guida la seguente riflessione: *come può in generale la coscienza diventare oggetto possibile di una scienza assoluta?* L'istanza primaria che lo guida è l'*idea di una scienza assoluta*³⁵.

In questo modo l'approccio alla regione "soggetto" avverrebbe in base ad un modello scientifico-naturalistico di indagine che farebbe ricadere la fenomenologia nell'alveo della tradizione:

Questa idea: ossia che *la coscienza deve essere regione di una scienza assoluta*, non è semplicemente inventata, ma assilla la filosofia moderna a partire da Cartesio. L'elaborazione della coscienza pura come campo tematico della fenomenologia non è ottenuta *fenomenologicamente nel ritorno alle cose stesse*, ma nel ritorno ad una idea tradizionale di filosofia³⁶.

34 GA 20, pp. 144-145 (it. 131-132).

35 Ivi, p. 147 (it. 134).

36 Ibidem

È proprio questa idea dell'indagine fenomenologica come visione oggettivante, dovuta al suo rimanere ancorata ad una impostazione scienziasta inadeguata rispetto all'oggetto che si propone di indagare, che precluderebbe alla riflessione husserliana ogni possibilità di accedere alle profondità essenziali della soggettività umana. Vale a dire a quella unità concreta, storica e strutturalmente inobiettivabile che Heidegger definisce sin dai suoi primi anni di insegnamento con il termine *Leben*, «vita». Una fenomenologia della soggettività che non contraddica il senso dell'atteggiamento fenomenologico sarebbe invece possibile, a detta di Heidegger, solo come fenomenologia della vita, ossia nei termini di un approccio emergente *dalla e nella* vita stessa in grado di mantenere vivente la consistenza specifica di ciò che indaga riconoscendo l'impossibilità di oggettivare il *Leben* senza spezzare l'unità della sua articolazione. Una fenomenologia, in ultima analisi, in grado di interpretare l'impossibilità di una descrizione teoretico-scientifica delle dinamiche storico-effettuali della vita umana non come una situazione di scacco del pensiero ma come la sua condizione autentica e originaria.

CAPITOLO V

VERITÀ, FINITEZZA, TRASCENDENZA

La «svolta» e gli anni '30

1. La connessione originaria

Da quanto detto nei capitoli precedenti appare chiaro come la connessione tra la verità come apertura di un mondo e la trascendenza sia un tratto che specifica il pensiero heideggeriano lungo tutto il percorso che a partire dalla metà degli anni '20 struttura l'esperienza teorica di *Essere e tempo*¹.

È forse meno noto come, nel prosieguo di questo percorso, tale connessione venga riconfigurata a partire da un'esigenza di redistribuzione dei rapporti interni ai suoi elementi che conduce ad una sua prima destrutturazione, ed infine alla sua vera e propria *revoca*.

Tale disparità è dovuta al fatto che l'esigenza di ristrutturare la connessione in funzione di un mutato atteggiamento di pensiero non viene proclamata da Heidegger con la stessa forza con cui aveva affermato la centralità di un legame che doveva spiegare la costituzione originaria della vita ed esperienza dell'uomo. In un periodo in cui queste problematiche erano ancora al centro del suo interesse. Tuttavia, se si analizza quel mutamento di prospettiva conosciuto come «svolta» (*Kehre*)², i segnali che autorizzano

-
- 1 Cfr. sul tema, tra gli altri, M. A. Sicheneder, *Transzendenz und Wahrheit*, diss. Bonn 2000; M. Enders, *Transzendenz und Welt: das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1999; Id., *Das Transzendenz-Verständnis Martin Heideggers im philosophiegeschichtlichen Kontext*, in «Theologie und Philosophie» (73) 1998, pp. 383-404; M. Zarader, *Être et transcendance chez Heidegger*, in «Revue de Metaphysique et de morale» (86) 1981, pp. 398-320.
 - 2 Intendiamo qui con «svolta» (*Kehre*) il concetto sotto cui Heidegger iscrive tanto la sua riconsiderazione critica, operata a partire dai primi anni '30, dell'impianto teorico che culminava in *Essere e Tempo*, quanto l'esigenza, già latente nell'opera del 1927, di dare una nuova direzione al problema della centralità del soggetto umano (esserci) nel processo di costituzione dell'esperienza e del senso.

a guardare alla questione nei termini di una progressiva messa in discussione di questo legame sono parecchi.

Il primo, e più importante, corrisponde al corso che i concetti di verità e trascendenza attraversano, nella loro interna connessione, dagli anni dell'insegnamento marburghese (1923-28) al 1929, anno in cui il ritorno a Friburgo si accompagna alla pubblicazione del trattato *Dell'essenza del fondamento*.

Se infatti quest'ultimo è il testo in cui il legame tra i due concetti si presenta nella sua forma più forte, esso è anche il punto a partire dal quale Heidegger inizia a ripensare il senso della connessione in direzione di quel superamento che sarà sancito esplicitamente nel trattato *Contributi alla filosofia (dell'evento)*³.

Lo scritto del 1929 può allora essere considerato per un verso il culmine di un processo di stringenza della giunzione teorica tra due concetti che non sarebbero mai stati, a parere di Heidegger, esaminati nella loro dimensione originaria di correlazione; per l'altro la prima manifestazione dello sfilacciamento di un vincolo relazionale che dopo il 1929 non sarà più riproponibile.

Per capire in che modo, più precisamente, il trattato *Dell'essenza del fondamento* ricopra questo duplice (e apparentemente ambiguo) ruolo, occorre ripercorrere il tratto storico che ad esso conduce.

Il percorso che negli anni '20 conduce Heidegger ai concetti di «verità» e «trascendenza» parte anzitutto dal tentativo di ricostruire l'unità semantica a partire dalla quale la dispersione storica dei loro significati ha avuto luogo.

Significative per illuminare questo modo di procedere sono le analisi sul modo in cui il concetto tradizionale di verità come verità logica (verità dell'asserzione o verità del giudizio) si dimostra fondato su un orizzonte che rimanda alla dinamica dell'essere-nel-mondo come ad una dimensione di originaria apertura precategoriale, al cui interno l'uomo si scopre sempre già in rapporto e in connessione con altri enti.

Altrettanto significativo (e forse meno attenzionato dalla critica) è il modo in cui il concetto di trascendenza viene approfondito e ricondotto alla sua dimensione originaria di significatività dalla seconda metà degli anni '20 fino alle soglie di quella che Heidegger stesso qualifica come «svolta» e che coincide con un ripensamento globale di tutte le strutture che avevano, fino a quel momento, articolato il progetto dell'ontologia fondamentale.

3 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), hrsg. v. F.-W. v. Herrmann in GA Bd. 65, Klostermann, Frankfurt am Main 1989. Trad. it. a cura di F. Volpi e A. Iadicco, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, Milano 2007.

Come abbiamo già visto nei precedenti capitoli, caratteristico del modo in cui la trascendenza appare lungo il corso del pensiero heideggeriano negli anni '20 è di rappresentare l'articolazione di quella comprensione dell'essere che costituisce la struttura generale dell'esperienza umana. In questo senso le riflessioni che da *Essere e tempo* (redatto tra il 1926 e il 1927) culminano ne *L'essenza del fondamento* (composto nel 1928 e pubblicato nel 1929) esplicitano un senso del trascendere come movimento dell'oltrepassare (*übersteigen*) in virtù del quale, in ogni comportamento significativo all'interno del mondo, l'esserci (l'uomo) è sempre già oltre (*über*) il piano della datità immediata di ciò che gli sta davanti in direzione di un riferimento (*Bezug*) a un contesto più generale di senso.

L'istituzione di un preciso nesso tra la verità, intesa come possibilità da parte dell'esserci di far esperienza di qualcosa come dotato di senso all'interno di una apertura significativa più generale (il mondo) e la trascendenza, concepita come la capacità che permette a questo esserci di oltrepassare la datità immediata di ciò che è semplicemente presente (*vorhanden*) in direzione del piano della significatività, è uno dei risultati della riflessione condotta da Heidegger nel periodo del suo insegnamento marburghese (1923-1928).

Questo nesso assume la forma di una vera e propria identificazione tra la verità come apertura di un mondo e la trascendenza come il movimento stesso in forza di cui questa apertura si produce nell'orizzonte di comprensione di quel particolare ente che è l'esserci.

La capacità di trascendenza dell'esserci si precisa nel contesto di analisi che sviluppano ancora la matrice fenomenologica husserliana, come la possibilità di oltrepassare le datità immediate della percezione perché venga incontrato non già una rapsodia caotica di dati percettivi, ma un ente dotato ogni volta di un significato o senso. E si traduce nell'impossibilità di incontrare alcunché se non a partire dalla sua sempre già avvenuta collocazione all'interno di una rete globale e già costituita di significatività. Ciò accade in base all'appartenenza dell'esserci ad un contesto generale di senso anch'esso in qualche modo trascendente, perché dotato dei caratteri dell'anteriorità, della totalità e dell'eccedenza.

L'esperienza significativa di qualcosa, ossia il generarsi ogni esperienza concreta di senso, accade ogni volta come nodo e intreccio locale di una rete di significatività determinata storicamente che ne costituisce sfondo e condizione di possibilità: il mondo. Nell'articolazione della struttura che determina la significatività dell'esperienza (la comprensione dell'essere), quest'ultima si presenta come una sorta di unità sintetica originaria tra un versante ontico (empirico) ed uno ontologico (metempirico) la cui pos-

sibile differenziazione (*Unterscheidung*) rende possibile un'esperienza di senso.

È a questo contesto che appartiene l'elaborazione di una nuova nozione, quella di «differenza ontologica», introdotta da Heidegger come appropriazione teorica esplicita di quella dinamica della trascendenza che ha luogo nella comprensione d'essere. Ciò accade in quanto la comprensione dell'essere si articola come un oltrepassamento dell'ente in direzione del suo essere. In questo modo la verità dell'esperienza corrisponde al meccanismo differenziale che articola l'apertura di un mondo, ossia di una totalità significativa di rimandi in relazione reciproca al cui interno solo è possibile incontrare enti. Identificare l'apertura con la verità vuol dire concepire l'esperienza come uno spazio che si libera in corrispondenza dell'estensione dell'esserci oltre (*trans*) ciò che è immediatamente presente.

Questo vuol dire concepire il mondo e l'esperienza significativa che in esso si produce come uno spazio aperto *dalla* trascendenza, ossia come la liberazione di un'apertura scaturita dal movimento del trascendere, dell'oltrepassare l'immediatezza (*Vorhandenheit*) dell'ente da parte dell'uomo.

Negli anni '20 la connessione tra verità e trascendenza può essere considerata il fulcro di ogni rappresentazione dell'esperienza che intenda considerare, in qualche modo ancora a livello *trascendentale*, le strutture che ne fondano la significatività. Se è infatti l'apertura di questa relazionalità tra significato ontico e orizzonte ontologico a qualificare l'esperienza umana come un'esperienza di senso, questa si individua unicamente a partire dallo stare in essa da parte di quell'ente che non si limita ad orientarsi in modo significativo nel proprio ambiente ma che è in grado di esibire e isolare la struttura che glielo consente. È in questa chiave che la riflessione sull'esperienza come trascendenza (essere-nel-mondo) esordisce in *Essere e tempo*.

2. Verità, trascendenza ed esperienza da Essere e tempo a I Problemi fondamentali della fenomenologia (1926-1927)

Nell'opera del 1927 (la cui stesura copre buona parte del 1926 e si conclude nei primi mesi dell'anno seguente) la questione della trascendenza emerge in quel movimento ermeneutico cui abbiamo accennato. In primo luogo Heidegger analizza il modo in cui una certa tradizione metafisica ha assegnato all'essere stesso il carattere del *transcendens* per lumeggiare, subito dopo, una possibilità di leggere quest'assegnazione in modo alternativo:

L'«essere» è il concetto «più generale»: *to on esti katholou malista panton. Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* «Una comprensione dell'essere è già ogni volta inclusa in tutto ciò che si coglie dell'ente». Ma la «generalità» dell'«essere» non è quella del *genere*. «Essere» non definisce la regione suprema dell'ente, nella misura in cui questo è articolato concettualmente secondo genere e specie: *oute to on genos*. La «generalità» dell'essere «oltrepassa» («übersteigt») ogni generalità nel senso del genere. «Essere» è, secondo la caratterizzazione dell'ontologia medievale, un *transcendens*. [...] L'essere come tema fondamentale della filosofia non è un genere di un ente, e pure riguarda ogni ente. La sua «universalità» deve essere cercata più in alto. Essere e struttura d'essere stanno al di là (*über... hinaus*) di ogni ente e di ogni possibile determinatezza essente di un ente. *L'essere è il transcendens* puro e semplice (*das transcendens schlechthin*). La trascendenza dell'essere dell'esserci è una trascendenza speciale nella misura in cui in essa risiede la possibilità e la necessità della più radicale *individuazione*. Ogni schiusura dell'essere come del *transcendens* è conoscenza *trascendentale*. *La verità fenomenologica* (l'apertura dell'essere) è *veritas transcendentalis*⁴.

Entrambi i riferimenti sono ancora criptici, dal momento che il primo si trova praticamente all'inizio dell'opera, l'altro non ha ancora visto esprimersi la connessione dei concetti che in esso rientrano. Per noi che li leggiamo alla luce di tutto ciò che segue la questione appare già articolata in una complessità che verrà chiarita solo in conclusione della parte pubblicata di *Essere e tempo*. Il concetto di trascendenza sarà infatti oggetto di trattazione specifica nelle sottosezioni b) e c) del § 69, che ha per titolo «La temporalità dell'essere-nel-mondo e il problema della trascendenza del mondo».

Lo spostamento teorico che ha luogo in queste sezioni è la conversione del problema della trascendenza dell'essere (in senso tradizionale) in quello della trascendenza del mondo. Nel § 69 la trascendenza viene tematizzata a partire dalla cosiddetta «unità estatica della temporalità», vale a dire da quella struttura dell'essere oltre sé (*Ausser-sich*) nell'unità molteplice di presente, passato e futuro che rappresenta la condizione di possibilità perché possa esserci un ente che esista come il suo Ci⁵, ovvero perché sia possibile qualcosa come l'essere-nel-mondo in generale⁶. In questo senso

4 M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), hrsg. v. F.-W. v. Herrmann in GA Bd. 2, Frankfurt am Main 1977, pp. 4 e 51. Trad. it. di A. Marini *Essere e Tempo*, Milano 2006, pp. 25 e 123.

5 Cfr. GA 2, p. 463 (it. 985)

6 Cfr. *ivi*, p. 464 (it. 986): «Solo dal radicamento dell'esser-ci nella temporalità diviene comprensibile la *possibilità* esistenziale del fenomeno che all'inizio

il fenomeno della trascendenza è anzitutto riferito al mondo in quanto è il mondo cioè che in primo luogo ed essenzialmente trascende:

L'analisi tematica della costituzione temporale dell'essere-nel-mondo conduce alle questioni: in che modo è possibile in generale qualcosa come il mondo, in che senso è mondo, che cosa e come trascende il mondo, in che modo è connesso l'ente intramondano, «indipendente», con il mondo trascendente?⁷

Il riferimento è al fatto per cui (come emerge implicitamente dalla sottosezione successiva) il rapporto con un ente è possibile solo a partire dal previo svelamento di un contesto significativo di rapporti che ha il carattere della totalità e dell'interezza (*Ganzheit*) e che, in quanto tale, trascende ogni ente singolo. Questo contesto significativo è ciò che diciamo mondo.

All'interno della medesima sottosezione, tuttavia, quando la trascendenza del mondo venga riguardata dal punto di vista dell'ente nella cui capacità di comprensione questa apertura si produce, ad essa corrisponde un altro movimento, che appare più nella forma di un atto in qualche modo ancora soggettivo. È in questo senso che la sottosezione a) parlerà specificamente di una «trascendenza dell'esserci» (*Transzendenz des Daseins*) che deve già sempre stare a fondamento (*zugrundeliegen*) di ogni comportamento all'interno del mondo⁸.

La struttura complessa dell'essere-nel-mondo descrive così, a seconda del punto di vista da cui la si interroghi, *più* traiettorie di trascendenza.

Vista dal lato dell'esserci, la trascendenza coincide con il suo essere già sempre oltre il dato immediato della manifestazione presso un contesto globale di senso (il mondo, anch'esso a sua volta trascendente le singolarità ontiche). Questo, a sua volta, consente di rappresentarsi un senso generale d'essere, anch'esso trascendente rispetto al dato singolo e in virtù del quale ogni ente concreto può manifestarsi ed essere incontrato. Ciò vorrà dire articolare la possibilità di fare esperienza di un ente sulla base del fatto che questo sia in qualche modo già da sempre scoperto nel suo essere (illuminato [*gelichtet*], dirà qui Heidegger), ossia sempre già inserito nella rete globale di significatività descritta da un particolare mondo.

Caratteristico del contesto tematico di *Essere e tempo* è il fatto che in queste sezioni l'accento sia posto sulla matrice storica e quindi costitutivamente temporale di questa struttura. Sul cosiddetto senso «estatico-oriz-

dell'analitica dell'esserci avevamo reso noto come [sua] costituzione fondamentale: l'*essere-nel-mondo*».

7 Ivi, p. 465 (it. 987).

8 Cfr. ivi, p. 481 (it. 363-364).

zontale» per cui il trascendere è interpretabile alla luce della compresenza, nell'unico attimo della comprensione dell'essere che apre la possibilità di incontrare un ente, di tre momenti distinti, quantunque contenuti in unità in ogni atto di comprensione. Il *passato*, nel senso per cui l'essere e il mondo devono essere sempre già manifesti perché si possa incontrare un ente; il *futuro*, vale a dire la dimensione dell'essere sempre già avanti, in un certo senso oltre il dato immediato della manifestazione perché presso il suo essere; infine il *presente* in cui la comprensione materialmente si realizza come quella sintesi originaria di questi tre aspetti che Heidegger chiamerà, con una sola espressione, «cura» (*Sorge*).

Quest'ultima viene qui adoperata come una definizione strutturale, ossia nel senso per cui «cura» significa un «essere sempre avanti a sé essendo già da sempre presso» in cui è contenuta l'unità delle tre estasi.

Questa particolare modalità di rappresentazione che si apre nella simultaneità della comprensione ha, secondo Heidegger, il carattere di un «orizzonte trascendentale», ossia di spazio in cui l'incontro con un ente viene contemporaneamente anticipato, proiettato e compiuto.

Il risultato di questa estensione orizzontale è il mondo come qualcosa che matura o si temporalizza (*zeitigt sich*) nella temporalità stessa, ossia nel carattere temporale (*zeitlich*), che qui vuol dire tanto storico quanto essenzialmente *finito* dell'esserci.

Questo richiamo alla finitezza è centrale perché indica un riferimento dell'esserci alla temporalità che esprime, dal lato dell'essere-stato (*Gewesenheit*) o del passato, la radicatezza di ogni esserci in una situazione fattuale caratterizzata da una assegnatezza e gettatezza invalicabili all'interno di un contesto concreto di significati; dal lato del futuro, il carattere di progettualità dell'esserci stesso, ossia il suo non poter disporre allo stesso modo (vale a dire contemporaneamente e con la stessa completezza) di tutte le possibilità di rapporto e di incontro con gli enti all'interno di un mondo.

Il mondo risulta aperto, in corrispondenza del carattere trascendente dell'esserci, come ciò che deve essere già sempre presupposto all'atto di ogni comprensione d'essere e di incontro con un ente⁹. In questo senso esso è trascendente, vale a dire non esauribile nella sua totalità dal complesso di possibilità finite che l'esserci rappresenta. Qui trascendente, riferito al

9 La sezione c) del § 69 è particolarmente chiara al riguardo, cfr. GA 2, pp. 483-484 (it. 1027): «L'esser presso fattuale che si prende cura [...] *presuppone già mondo*, ciò significa che esso è possibile solo in quanto modo dell'essere-nel-mondo. Fondando nell'unità orizzontale della temporalità il mondo è trascendente. Deve essere già aperto estaticamente affinché a partire da esso si possa incontrare l'ente intramondano».

mondo, significa da un lato che il mondo è già da sempre aperto prima di ogni riconoscimento di significato, dall'altro che esso non è esauribile nel complesso delle sue significatività nel contesto finito di esperienze che un singolo ente può realizzare.

Una volta chiarita la collocazione della trascendenza all'interno della costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo (esser-ci), l'intenzione di Heidegger diventa quella di coordinare i sensi di trascendenza fin qui esposti in una struttura unitaria che sia in grado di legittimarsi come orizzonte di fondazione delle due accezioni tradizionali. Quella, di matrice brentano-husserliana, relativa alla trascendenza di un oggetto all'interno dell'orizzonte definito dalla coscienza, e quella, più strettamente metafisica, della collocazione trascendente di un ente sommo a fondamento e principio della realtà.

Se quest'ultimo senso era quello da cui la discussione sul possibile carattere trascendente dell'essere era partita, è il primo significato, vale a dire quello che fa riferimento ad una sorta di matrice soggettiva della trascendenza (nel senso di una articolazione in chiave problematica del rapporto tra un soggetto e un oggetto) che Heidegger vuole ricondurre alla sua dimensione originaria:

Il «problema della trascendenza» non può essere ricondotto alla questione: «come perviene un soggetto ad un oggetto?», nel cui contesto il complesso degli oggetti venga identificato con l'idea del mondo»¹⁰.

L'importanza di questa notazione sta nel fatto che è proprio da essa che la trattazione del concetto di trascendenza riprende nel corso immediatamente successivo a *Essere e Tempo*, vale a dire in quei *I problemi fondamentali della fenomenologia* del SS 1927 a cui Heidegger più volte si riferirà come ad una sorta di completamento dell'opera pubblicata.

In esso si chiarisce in che senso la problematica del trascendere da un lato articoli l'intera ontologia fondamentale, dall'altro faccia ancora tutt'uno con una prospettiva che Heidegger insiste a definire «trascendentale». A questo proposito, quello che il corso su *I problemi fondamentali della fenomenologia* aggiunge a *Essere e tempo* è il fatto che impostazione trascendentale e istanza della trascendenza vengano presentate come intimamente connesse sulla base di un dispositivo, quello della *differenza ontologica*, che qui riceve la sua prima comunicazione pubblica:

10 GA 2, p. 484 (it. 1029).

[...] l'ontologia è la scienza dell'essere. Ma essere è sempre essere di un ente. L'essere è per sua essenza distinto dall'ente. In che modo dobbiamo considerare questa distinzione? [...] È questa distinzione che costituisce primariamente l'ontologia. Noi la chiamiamo la *differenza ontologica*, vale a dire la separazione (*Scheidung*) dell'essere dall'ente. Solo distinguendo in questo modo (in greco *krinein*) non l'ente da un altro ente, ma l'essere dall'ente, noi entriamo nell'ambito della problematica filosofica. Solo grazie a quest'atteggiamento critico noi ci manteniamo sul terreno della filosofia. [...] Con questa distinzione dell'essere dall'ente e grazie a questo rilievo (*Abhebung*) tematico dell'essere noi usciamo radicalmente dall'ambito dell'ente (*wir gehen ... aus dem Gebiet des Seienden heraus*). Noi andiamo oltre (*wir übersteigen*), lo trascendiamo (*wir transzendieren es*). Possiamo perciò chiamare la scienza dell'essere, in quanto scienza critica, anche *scienza trascendentale* (*transzendente Wissenschaft*)¹¹.

Il corso contiene anche la riformulazione della connessione tra la trascendenza che articola la comprensione dell'essere e la *verità* come apertura già teorizzata nella prima metà degli anni '20:

L'essere di un ente ci viene incontro nella comprensione dell'essere. La comprensione è ciò che primariamente dischiude o, come noi diciamo, apre qualcosa come l'essere. L'essere «si dà» solo in quella specifica apertura che caratterizza la comprensione dell'essere. Ma l'apertura di qualcosa noi la chiamiamo «verità». Si tratta di quel concetto autentico di verità che già era sorto nel mondo antico¹².

Come in *Essere e Tempo*, questo senso della trascendenza come oltrepassamento dell'ente in direzione del suo essere è ricavato in opposizione alle due accezioni tradizionali del concetto, vale a dire: 1. all'idea metafisica di un «oltremondo»:

Noi andiamo oltre l'ente (*Wir übersteigen das Seiende*) per raggiungere l'essere. Oltrepassando l'ente non approdiamo di nuovo a un ente, che si troverebbe, per dir così, dietro l'ente da noi conosciuto, quasi in una sorta di retro-mondo. La scienza trascendentale dell'essere non ha nulla a che fare con la metafisica volgare, che tratta un qualche ente che sta dietro all'ente che conosciamo¹³.

e 2. all'idea del trascendere come movimento che un soggetto compie quando oltrepassa la propria sfera in direzione di un oggetto separato.

11 GA 24, pp. 22-23 (it. 15, leggermente modificata).

12 Ivi, p. 24 (it. 16-17).

13 Ivi, p. 23 (it. 15-16)

L'approfondimento di quest'ultimo aspetto costituirà, ne *I problemi fondamentali della fenomenologia*, un momento decisivo. Esso consentirà infatti a Heidegger di reintegrare (fondandola più originariamente) la teoria brentano-husserliana dell'intenzionalità - che verteva proprio sulla costituzione problematica di questo modello di trascendenza - all'interno della propria impostazione ontologico-fondamentale.

Il problema della costituzione del cosiddetto «oggetto trascendente» può essere considerato il punto di partenza tanto della distinzione brentano-husserliana tra fenomeni fisici e fenomeni psichici¹⁴, quanto della teoria husserliana dell'intenzionalità. Entrambe le prospettive tendono a ricavare, dall'interno dei meccanismi soggettivi di costituzione dell'esperienza, il senso per cui quest'ultima si articola nella forma di un rapporto tra un polo interno ed uno esterno, e riconducono in ultima analisi il problema della possibile trascendenza dell'oggetto rispetto al soggetto non già al presupposto naturalistico di una realtà separata rispetto alla quale il soggetto sperimenterebbe un costitutivo scarto, bensì alla costituzione strutturalmente trascendente di ogni oggetto all'interno dell'esperienza.

È a partire dal riconoscimento dell'invalidità di una esperienza vista, dall'interno dell'orizzonte di costituzione dell'esperienza (la coscienza), come l'articolazione di un rapporto tra poli, che Heidegger parte per rielaborare la teoria dell'intenzionalità.

Il suo scopo è quello di valicare la supposta intrascendibilità dell'orizzonte rappresentato dalla coscienza, riconducendo la polarità sempre già costituita della coscienza (come coscienza intenzionale, cioè «coscienza-di») ad un orizzonte di fondazione *anteriore* al costituirsi della polarità *nella* coscienza o (che è lo stesso) della coscienza *in quanto* polarità.

Questo orizzonte si rivela rintracciabile a partire dall'analisi della costituzione fondamentale dell'esserci. Ancora una volta essa coincide con la struttura ontologico-fondamentale della *trascendenza*.

Vista a partire dall'unità che il movimento della trascendenza articola, l'intenzionalità non rappresenta, agli occhi di Heidegger, una struttura invalidabile dell'esperienza, bensì il momento, già derivato, in cui, *a partire* dall'unità sintetica originaria che caratterizza l'esperienza diviene possibile una distinzione tra poli.

Heidegger arriva a questa riformulazione analizzando, come già avevano fatto Brentano e Husserl, il caso delle illusioni percettive in cui la co-

14 Cfr. su questo F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I (1874), hrsg. v. O. Kraus, 1924, rist. Hamburg 1973. Trad. it. di G. Gurisatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Vol. I, a cura di L. Albertazzi, Roma-Bari 1997.

scienza si articola come un rapporto verso un oggetto percepito che viene intenzionato come trascendente (ossia altro rispetto alla coscienza stessa) senza che esso esista effettivamente¹⁵.

In questo modo si struttura secondo Heidegger una opposizione tra un mondo soggettivo, al cui interno si costituisce la possibilità di incontrare un oggetto trascendente, e la dimensione concreta di relazionalità originaria che struttura l'esperienza significativa ad un livello più profondo di quello riconosciuto dalla coscienza¹⁶.

Ciò conduce ad una profonda rilettura dell'intenzionalità alla luce del nuovo concetto di trascendenza come relazionalità originaria, vale a dire come sintesi che precede e fonda la possibilità di vedere tanto l'unione quanto la distinzione tra elementi. In questa luce l'intera problematica gnoseologica che attraversa la modernità (da Cartesio a Kant) risulterebbe viziata da un punto di vista che non è né originario né sufficientemente strutturale:

[Nella conoscenza] La cosa non si rapporta affatto ad una facoltà conoscitiva che è dentro il soggetto, ma la stessa facoltà conoscitiva e quindi lo stesso soggetto risultano strutturati, nella loro costituzione, in maniera intenzionale. La facoltà conoscitiva non è il termine finale di una relazione che lega la cosa esterna al soggetto interno, ma la sua essenza è lo stesso rapportarsi, in modo che l'esserci intenzionale che così si rapporta soggiorna già immediatamente, in quanto esistente, presso le cose. E se per l'esserci non c'è un «fuori», è assurdo anche parlare di un «dentro»¹⁷.

-
- 15 Cfr. GA 24, p. 85 (it. 56): «La relazione intenzionale non ha affatto origine affatto dall'effettivo sussistere degli oggetti, ma si trova nella stessa percezione, sia questa o meno un'illusione. [...] Allora è chiaro: parlare di una relazione del percepire all'oggetto risulta equivoco. Ciò può infatti voler dire: il percepire, in quanto fenomeno psichico del soggetto sussistente, è legato all'oggetto sussistente da una relazione che è anch'essa sussistente a causa dei due termini sussistenti coinvolti. [...] Ma oltre a ciò, «relazione del percepire all'oggetto» può anche significare: il percepire è costituito in se stesso, nella sua struttura, da questa relazione, sia che ciò a cui esso si rapporta sussista come oggetto oppure no. Questo significato coglie già meglio il carattere proprio dell'intenzionalità. [...] Rispetto al modo di essere del soggetto che si rapporta, l'intenzionalità costituisce il *carattere di rapporto* di questo rapporto».
- 16 Cfr. GA 24, p. 90 (it. 59): «L'idea di un soggetto che ha dei vissuti intenzionali solo entro la propria sfera e che non è mai fuori di sé, ma è rinchiuso nella propria capsula, è un'idea assurda, che fraintende la struttura ontologica fondamentale di quell'ente che noi stessi siamo. [...] Dire che l'esserci esiste significa tra l'altro affermare che esso si rapporta, essendo, a qualcosa che sussiste e che non è soggettivo».
- 17 Ivi, p. 93 (it. 61).

È chiaro a questo punto quello che Heidegger intende quando afferma che se «l'intenzionalità è la *ratio cognoscendi* della trascendenza», «la trascendenza è la *ratio essendi* dell'intenzionalità»¹⁸. L'opposizione soggetto-oggetto che domina l'accezione brentiano-husserliana deve venire ricondotta al suo originario orizzonte di costituzione che è ancora, in un certo senso, la soggettività, ma in una accezione diversa e più originaria. Non cioè in quanto all'interno del soggetto si costituirebbe la necessità del riferimento ad un oggetto trascendente quale correlato unitario di tutte le rappresentazioni soggettive; non già cioè in quanto il soggetto sarebbe *in sé* l'articolazione di una originaria polarità. Bensì in quanto, a monte della polarità stessa, c'è una dimensione esistenziale della soggettività in cui il rapporto con le cose è un rapporto di prossimità e coinvolgimento (l'esser-presso). In questa dimensione, per poter incontrare gli enti occorre aver sempre già trasceso la propria costituzione individuale (ontica) e, contemporaneamente, trasceso gli enti in direzione del loro essere. Allo stesso modo occorre, per poter incontrare se stessi come soggetto, esser già sempre fuori di sé, presso gli enti e in mezzo al loro contesto di significatività, vale a dire comprender-si entro un contesto trascendente di senso come costitutivamente esposti alle relazioni significative tra gli enti che compongono un mondo. L'esser-soggetto diventa dunque, a questo punto, il riflesso di una esposizione originaria alla relazione (la trascendenza). Si tratta di una relazione che agisce a livello esistenziale, prelogico. Qualora venga riguardata trascendentalmente, tale relazione si presenta come un conflitto ontologico tra due sfere che il pensiero è costretto a rappresentare come separate e contemporaneamente in relazione.

3. *Soggettività e trascendenza dai Principi metafisici della logica a L'essenza del fondamento (1928)*

La determinazione della trascendenza come orizzonte alla base delle accezioni tradizionali del trascendere collega espressamente il corso del 1927 a quello sui *Principi metafisici della logica* del SS 1928¹⁹, nonché all'ampia problematica che al proposito viene sviluppata nel corso sulle

18 Ivi, p. 91 (it. 60).

19 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), hrsg.v. K. Held, in GA 26, Frankfurt am Main 1978. Trad. it. a cura di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, Genova 1990.

Interpretazioni fenomenologiche della «Critica della ragion pura di Kant» (WS 1927/28)²⁰ e nel *Kantbuch* del 1929²¹.

Il corso sui *Principi metafisici della logica* ripropone, in apertura della sezione su «Trascendenza e fondamento», quell'ermeneutica del concetto da cui la tematizzazione della trascendenza nel contesto della *Daseinsanalyse* era partita. Quest'ermeneutica viene condotta ora in modo più sistematico, in quanto include, nel riepilogo dei significati di «trascendenza», la sua declinazione come «atto del trascendere» emersa in *Essere e tempo* e nei *Problemi fondamentali della fenomenologia*:

Partiamo dal concetto verbale e cerchiamo anzitutto di fissare i significati secondo cui viene adoperata l'espressione «trascendenza». Il significato della parola deriva da *trascendere*, superare (*übersteigen*), oltrepassare (*überschreiten*), portarsi al di là (*hinüberschreiten zu*). Pertanto *trascendenza* significa l'oltrepassamento (*das Ueberschritt*), l'oltrepassare (*das Ueberschreiten*) e il *trascendente* ciò verso cui il superamento viene compiuto; ciò che, per essere accessibile e comprensibile, richiede un superamento, l'al di là, ciò che sta di fronte; infine *ciò che trascende*: ciò che attua l'oltrepassamento. Dunque il significato della parola comprende: 1. un agire nel senso più ampio, un fare; 2. dal punto di vista formale una relazione: l'oltrepassamento verso..., e precisamente da... a...; e 3. qualcosa che lì viene oltrepassato, un confine, un limite, un baratro, un «qualcosa che sta in mezzo»²².

Si noti come l'accento sia posto ancora sul *primo* senso, ossia sull'atto dell'oltrepassamento e, quindi, più sulla trascendenza come condizione di movimento che come stato; e come, ancora una volta, la definizione del senso generale prepari una rilettura dei due sensi tradizionali, qui presentati nella medesima articolazione del 1927:

Ora bisogna caratterizzare l'uso terminologico dell'espressione in filosofia. Non è qui il caso di soffermarsi su tutte le sue specie e sottospecie; è sufficiente tenere presenti due significati principali, nei quali confluiscono anche tutti gli altri; noi cioè ci atteniamo al concetto di *trascendente* e ne caratterizziamo il

-
- 20 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), hrsg.v. I. Görland in GA 25, Frankfurt am Main 1977. Trad. it. a cura di A. Marini e R. Cristin, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Milano 2002.
- 21 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), hrsg.v. F.-W. von Herrmann in GA Bd. 3, Frankfurt am Main 1991. Trad. it. di E. M. Reina, riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari 1981. Sulla questione cfr. A. Ciatello, *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, Genova 2005.
- 22 GA 26, p. 204 (it. 191).

significato filosofico tenendo conto dei concetti opposti fondamentali. Questo termine significa: 1. il trascendente contrapposto all'*immanente*; 2. il trascendente contrapposto al *contingente*²³.

Anche nei *Principi metafisici della logica* l'elaborazione del senso originario della trascendenza avviene a partire dal primo punto:

Il trascendente contrapposto all'immanente. Quest'ultimo è ciò che rimane, vale a dire: ciò che rimane nel soggetto, all'interno dell'anima, della coscienza, - il trascendente è allora ciò che non rimane in, ma se ne sta fuori: ciò che sta *al di fuori* dell'anima e della coscienza. Ciò che se ne sta così al di fuori delle barriere e del muro di cinta della coscienza ha quindi superato, se si parla dal punto di vista del santuario interno di questa coscienza, il muro di cinta e se ne sta fuori. Ora, però, in quanto conosce, questa coscienza si riferisce a ciò che sta al di fuori, e quindi il trascendente, in quanto esistente-al-di fuori, è insieme *ciò che sta di fronte*. Qui il soggetto viene quasi rappresentato come una capsula, con un interno, delle pareti e un esterno. [...] ciò che è essenziale nell'analogia e appartiene appunto a questo concetto di trascendente è che deve venire superata una barriera tra l'interno e l'esterno. L'interno è cioè anzitutto limitato appunto dalla barriera, che deve prima infrangere, esso deve prima rompere la limitazione. La trascendenza stessa allora si presenta come la relazione, che conserva in qualche modo il rapporto tra l'interno e l'esterno della capsula mediante il superamento o la penetrazione attraverso le pareti di quest'ultima. Nasce così il problema di spiegare la possibilità di questo rapporto. Si cerca di spiegarla in maniera causale, psicologica o fisiologica; oppure chiamando in qualche modo in aiuto l'intenzionalità; oppure, ritenendo inutile questa impresa, si rimane dentro la capsula e si cerca di spiegare, al suo interno, come debba essere inteso ciò che vi penetra attraverso le rappresentazioni in occasione di un contatto con un ente esterno. Qui viene adottato ogni volta un punto di vista immanente diverso e, di conseguenza, varia anche il concetto di coscienza. Ma quale che sia il modo e il luogo in cui viene posto il problema della trascendenza, con orientamento esplicito o implicito verso il concetto opposto di immanenza, alla base, in linea di principio, c'è sempre l'idea di capsula del soggetto, dell'esserci. Senza questa idea, anzi, diventa assurdo il problema del superamento di un limite, di una barriera. E risulta evidente che il problema della trascendenza dipende da come si determina la soggettività del soggetto, cioè la costituzione fondamentale dell'esserci. Questa idea di capsula ha o no, per principio, una legittimità? E se no, perché essa è così dura a morire?²⁴

La novità consiste nel mostrare la matrice comune a questo senso, che Heidegger chiama «gnoseologico», di trascendenza, ed a quello «teologico»:

23 Ibidem

24 Ivi, pp. 204-206 (it. 191-192).

Dal concetto gnoseologico di trascendenza distinguiamo quello *teologico* in senso molto lato. 2. La trascendenza in contrapposizione alla contingenza. Il contingente è ciò che ci tocca, che ci riguarda direttamente [...]. Il trascendente sta invece al di sopra di tutto ciò e lo condiziona: come l'incondizionato, ma insieme anche come il propriamente irraggiungibile: l'*eccedente*. La trascendenza è il superare nel senso dello stare al di sopra dell'essente condizionato. [...] Ora i due concetti di trascendenza, quello gnoseologico e quello teologico, possono congiungersi, come è già spesso avvenuto e continua ad avvenire. Se infatti alla base si è posto, espressamente o tacitamente, il concetto gnoseologico di trascendenza, con ciò viene affermata l'esistenza di un ente al di fuori e contrapposto al soggetto. [...] Il trascendente in questo [...] senso è l'eminente, l'essere eccedente che supera ogni esperienza. In questo modo il problema della possibile comprensione del trascendente in senso gnoseologico si intreccia con quello della possibilità della conoscenza dell'oggetto trascendente in senso teologico. [...] Perciò il problema dell'esistenza del mondo esterno e della sua conoscibilità è intrecciato con il problema della conoscenza di Dio e con quello della possibilità di dimostrarne l'esistenza. Ogni metafisica [...] si muove in questo intreccio dei due problemi della trascendenza²⁵.

La soluzione che Heidegger propone riprende, approfondendole, indicazioni già presenti in *Essere e tempo* e, in misura più ampia, nei *Problemi fondamentali della fenomenologia*:

Di fronte ai due concetti di trascendenza, a quello gnoseologico e a quello teologico, è fondamentale dire che la trascendenza non è una relazione tra una sfera interna ed una esterna, così che quello che in essa viene superato sarebbe un limite appartenente al soggetto, che separa quest'ultimo dalla sfera esterna. Ma la trascendenza non è nemmeno, primariamente, la relazione conoscitiva di un soggetto a un oggetto, relazione che apparterrebbe al soggetto come aggiunta alla sua soggettività. A maggior ragione la trascendenza non è semplicemente l'espressione che denota l'eccedente e l'inaccessibile alla conoscenza finita. La trascendenza è piuttosto: 1. la costituzione originaria della *soggettività* di un soggetto. Il soggetto trascende in quanto soggetto, esso non sarebbe soggetto se non trascendesse. Essere soggetto significa trascendere. L'esserci non esiste per poi, all'occasione, compiere un superamento; esistere significa invece superare originariamente. L'esserci stesso è il superamento. Ne risulta che la trascendenza non è un qualsiasi comportamento possibile (tra gli altri possibili comportamenti) dell'esserci nei confronti di un altro ente, ma la costituzione fondamentale del suo essere, in virtù della quale soltanto esso può rapportarsi a un ente. [...] «Ciò verso cui» il soggetto in quanto soggetto trascende non è un oggetto, non è in alcun modo questo o quell'ente, si tratti di una determinata cosa o di qualcosa di simile o di un altro essere vivente. L'oggetto o l'ente che può avere il carattere dell'incontro è ciò che viene superato, non il verso-cui.

25 Ivi, pp. 206-207 (it. 193-194).

Ciò verso cui il soggetto trascende è quanto viene da noi detto *mondo*. [...] Poiché questo essere originario dell'esserci è trascendente in relazione a un mondo, designamo il fenomeno fondamentale della trascendenza dell'esserci con l'espressione *essere-nel-mondo*²⁶.

La conclusione di questa ampia sezione, così come lo sviluppo successivo del discorso, sono riferimenti letterali al trattato *Dell'essenza del fondamento*²⁷, la cui redazione (1928) dovette ad un certo punto incrociare le lezioni dello stesso anno.

Rispetto ai *Principi metafisici della logica* e, ancora più indietro, ai *Problemi fondamentali della fenomenologia*, il trattato rappresenta, relativamente alla trattazione del plesso problematico verità-trascendenza, una sintesi che permette di guardare ai corsi in prospettiva unitaria. Esso è infatti il primo testo pubblicato in cui la connessione tra le due istanze viene presentata e giustificata nella sua articolazione completa. Ne *L'essenza del fondamento* tutte le tendenze che animano la produzione heideggeriana degli anni '20 sembrano convergere verso una prospettiva di unificazione decisa, come deciso appare il tono con cui la possibilità di identificazione strutturale tra verità e trascendenza viene affermata lungo tutta l'opera. Tanto più importante, allora, l'identificazione esplicita della trascendenza con il fondamento della possibilità della verità e l'enucleazione del medio concettuale attraverso cui questa identificazione risulta possibile: quella «differenza ontologica» che, a detta della *Premessa* alla terza edizione del 1949, è ciò che il trattato nomina come suo oggetto specifico²⁸.

Il percorso scelto da Heidegger consiste nel ricostruire, in progressione, due relazioni di fondamento:

1. quella tra la verità come apertura prelogica e categoriale che articola ogni esperienza e la struttura della differenza ontologica;
2. quella tra la differenza stessa e la dinamica ontologico-esistenziale della trascendenza che ne costituisce la condizione di possibilità.

Dopo aver distinto, come già in precedenza, in ogni evento significativo una duplice dimensione della verità (ontica e ontologica) che la comprensione dell'essere articola come un evento unitario, Heidegger spiega come questa unità costituisca l'articolazione di una struttura che è originariamente *differenziale*:

26 Ivi, pp. 211-213 (it. 196-198).

27 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), in Id., *Wegmarken* (1919-1961), hrsg.v. F.-W. von Herrmann in GA 9, Frankfurt am Main 1976. Trad. it. *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987.

28 Ivi, p. 123 (it. 79).

La verità ontica e la verità ontologica concernono in modo rispettivamente diverso *l'ente nel* suo essere e *l'essere dell'ente*. Esse si appartengono l'un l'altra in modo essenziale in base al loro riferimento alla *differenza di essere ed ente* (differenza ontologica). L'essenza della verità in generale, che in tal modo si biforca necessariamente in ontica e ontologica, è possibile in generale solo con l'aprirsi di questa differenza²⁹.

E che, a sua volta, appare come il riflesso di quell'ancor più originario stare in relazione che la trascendenza descrive:

D'altra parte, se il tratto caratteristico dell'esserci risiede nel fatto che esso si comporta in rapporto all'ente solo comprendendo l'essere, allora bisogna che *il poter differenziare*, in cui la differenza ontologica diviene effettiva, affondi le radici della sua propria possibilità nel fondamento dell'essenza dell'esserci. Anticipando, chiamiamo questo fondamento della differenza ontologica la *trascendenza* dell'esserci³⁰.

Fino a pervenire ad una identificazione tra la trascendenza e la struttura (a questo punto radicalmente rinnovata) della soggettività:

Trascendenza significa oltrepassamento (*Überstieg*). È trascendente (cioè, trascende) ciò che compie l'oltrepassamento, ciò che si mantiene nell'oltrepassare. Si tratta di un evento che è proprio di un ente. [...] Nell'accezione terminologica che qui ci proponiamo di giustificare, la trascendenza significa qualcosa che è proprio dell'*esserci umano*, non però come un suo comportamento possibile fra altri, talvolta attuato, talvolta no, ma come *costituzione fondamentale di questo ente che precede qualsiasi comportamento*. [...] Se vogliamo chiamare «soggetto» l'ente che noi stessi sempre siamo e che noi comprendiamo in termini di «esserci», allora possiamo dire che la trascendenza designa l'essenza del soggetto e che è la struttura fondamentale della soggettività. Questo non nel senso che il soggetto esista prima come «soggetto» e poi, *nel caso* si presentino oggetti da superare, *anche* come trascendenza, ma nel senso che *esser-soggetto* significa anche essere quell'ente che esiste nella trascendenza e come trascendenza. Il problema della trascendenza non può essere mai discusso come se si trattasse di decidere se la trascendenza possa competere o meno al soggetto, perché comprendere la trascendenza è già decidere se in generale abbiamo un concetto adeguato di «soggettività» o se per così dire ci limitiamo ad assumere un soggetto monco³¹.

Le coordinate del discorso sembrano, a questo punto, quasi tutte tracciate. Quasi, appunto. Sulla base di quanto affermato nell'*Essenza del fonda-*

29 Ivi, p. 134 (it. 90-91).

30 Ivi, pp. 134-135 (it. 91).

31 Ivi, pp. 137-138 (it. 93-94).

mento e, ancor più chiaramente, nei *Principi metafisici della logica*, da un lato appare chiaro come, con la rilettura della costituzione essenziale della soggettività a partire della trascendenza, si superi l'immagine tradizionale del soggetto-capsula, ossia del soggetto dominato da un'intrinseca autocostituzione in termini di limiti e barriere. Dall'altro, tuttavia, non è ancora espresso altrettanto chiaramente come ciò non comporti una rimozione della finitezza dallo spazio della soggettività umana.

Si tratta, com'è noto, di uno dei punti più delicati dell'*Essenza del fondamento*. In esso non è forse sufficientemente chiaro in che misura, secondo Heidegger, il ripensamento della soggettività come trascendenza (essere-nel-mondo, esserci) non sia un semplice superamento di quella dimensione del soggetto-capsula assunta, a detta di Heidegger, dalla filosofia moderna da Cartesio fino a Kant e Husserl, bensì la radicalizzazione dello spazio originario della finitezza nell'orizzonte di relazionalità descritto dalla trascendenza.

Il chiarimento sarà operato nei due corsi friburghesi *Avviamento alla filosofia* (1928/29)³² e *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine* (1929/30)³³. Per quel che concerne la nostra ricostruzione sarà sufficiente esaminare soltanto il primo.

4. *Trascendenza, esistenza, finitezza: l'Avviamento alla filosofia e il ritorno a L'essenza del fondamento (1928/29)*

La questione della finitezza dell'esserci può essere considerata il centro del progetto didattico dell'*Avviamento*. Il corso verte infatti sul rapporto tra esistenza e filosofia, ovvero su due modalità di articolare il plesso finitezza/trascendenza di cui la vita umana consiste. Il percorso seguito dall'*Avviamento* è paradigmatico e può essere considerato riassuntivo dell'argomentazione che abbiamo fin qui tracciato. Il corso parte dalla nota riconduzione della verità logica (la verità dell'enunciato, dell'asserzione, del giudizio) a quell'ambito originario di apertura prelogica e precategoriale che descrive la costituzione esistenziale del mondo. All'interno di questa ricapito-

32 M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), hrsg.v. O. Saame u. I. Saame-Speidel in GA Bd. 27, Frankfurt am Main 1996. Trad. it. di M. Borghi, con I. De Gennaro e G. Zaccaria, *Avviamento alla filosofia*, Milano 2007.

33 M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, in GA Bdd. 29/30, Frankfurt am Main 1983. Trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - finitezza - solitudine*, Genova 1992.

lazione Heidegger approfondisce la critica alla fondazione dell'enunciato sulla presunta originarietà della relazione soggetto-oggetto. Egli dimostra più precisamente come a livello semantico ogni possibilità di asserzione si fondi su di una dimensione di coinvolgimento originario con le cose che è anche e soprattutto un coinvolgimento di senso, ossia che riguarda ciò che gli enti significano per noi. Questo coinvolgimento ha, a motivo dei suoi caratteri prelogici (ma pur sempre semantici), il carattere di una prossimità immediata con l'ente che Heidegger definisce come un «essere-presso» (*Sein bei*). Questa locuzione, che in parte definiva la struttura della «cura» nei corsi marburghesi anche oltre *Essere e tempo*, indica uno stato di esposizione costitutiva dell'ente-uomo alla dimensione del senso, ossia ad uno stato originario di rapporto significativo con altri enti (di questa struttura fa infatti anche parte la dimensione del *Miteinandersein*). Nell'essere-presso è lo stesso significato singolo dell'ente (il suo «Sé») ad emergere in quanto già da sempre al centro di un sistema storico di connessioni e relazioni di senso. Anche l'esser-Sé dell'esserci che l'antropologia tradizionale persegue avviene ponendo l'uomo al centro di un sistema di relazioni che lo definisce costitutivamente, rendendo dunque contemporaneamente ragione della costitutiva ec-centricità che lo specifica in quanto ente capace di esperienza significativa di se stesso e del mondo. Ma essa fa torto a quella stessa ec-centricità nella misura in cui non intende la centralità dell'ente-uomo come il punto di concrenza di una fondazione più originaria che avviene prima di ogni individuazione dell'uomo come Sé o come ente³⁴.

La discussione sulla dimensione prelogica della verità conduce quindi, come ne *L'essenza del fondamento*, a definire l'apertura significativa come uno spazio che si estende a partire dallo stacco, in ogni evento di comprensione dell'essere, tra due campi di verità: quella ontica e quella ontologica:

Nel progetto anticipante dell'essere oltrepassiamo già da sempre l'ente. Solo sul fondamento di questa elevazione, di un tale oltrepassamento l'ente diviene manifesto in quanto ente. Nella misura in cui, però, il progetto d'essere appartiene all'essenza dell'esserci, questo oltrepassamento dell'ente deve anche es-

34 Cfr. GA 27, p. 11 (it. 17): «In queste considerazioni certo l'esserci viene a stare in un vero e proprio centro, ma questo cosiddetto punto di vista antropocentrico contiene qualcosa di curioso: in questa considerazione antropocentrica giungeremo a scoprire che questo essere, l'uomo, che si presume stia al centro, quasi innamorato di se stesso, è intrinsecamente ex-centrico, ossia che non può, proprio a causa dell'essenza della sua esistenza, mai stare oggettivamente al centro dell'ente. Proprio il filosofare renderà palese che in esso l'uomo è gettato fuori da se stesso e al di là di sé e come non sia mai e in nessun modo proprietà di se stesso».

sere già sempre accaduto e accadere nel fondo dell'esserci. Indichiamo questo oltrepassare anticipante dell'ente con il forestierismo *trascendere* e chiamiamo *trascendenza* l'oltrepassamento. L'esserci in quanto tale trascende, è trascendente. L'essenza fondamentale della costituzione dell'ente che noi stessi siamo è l'oltrepassamento dell'ente. Con questo oltrepassamento (la trascendenza), risiede nell'esserci in quanto tale una elevazione originariamente propria di se stesso³⁵.

Come già nell'*Essenza del fondamento*, il problema è quello di capire in che modo in questo oltrepassamento la dimensione della finitezza non venga soppressa ma possa anzi essere recuperata e fondata più originariamente.

La soluzione heideggeriana consiste nell'indagare cosa effettivamente accada, per quanto riguarda la costituzione essenziale dell'esperienza in termini di verità (ossia di esperienza significativa), nel movimento del trascendere. Se sia cioè corretto interpretare questo movimento come un oltrepassare nel senso di un andare «via» da qualcosa «verso» qualcos'altro, vale a dire oltre-passare nel senso del superare uno stadio, nell'ergersi al di sopra di una condizione che viene lasciata indietro, da parte.

La prima cosa che si nota è che in corrispondenza della trascendenza non si realizza, per l'esserci, uno stacco dal mondo nel senso di una sua separazione dal piano delle cose. Al contrario, attraverso la trascendenza l'esserci scopre una rinnovata *intimità* con le cose, ossia diventa consapevole dell'invalidità di un coinvolgimento che lo costituisce essenzialmente. Lo stacco che si verifica nel trascendere è un separarsi, da parte dell'ente-uomo, *dalla propria idea di soggetto separato dal mondo*. Trascendere significa andare oltre l'immagine di un soggetto separato rimuovendo la separazione stessa, vale a dire togliendo l'apparenza di una frattura tra un sé e un mondo. Ciò avviene tramite il riconoscimento del fatto per cui è una dimensione di assegnazione e remissione alle cose e al contesto di significati che le tiene insieme che ci costituisce in quanto esistenti e non semplicemente sussistenti (*vorhanden*), cose tra le cose.

L'equivalenza, affermata ne *Dell'essenza del fondamento*, tra trascendere ed essere-nel-mondo si esprime dunque in un movimento di *radicazione* dell'esserci nel mondo. Trascendere significa oltrepassare l'idea di una barriera tra sé e mondo e scoprirsi come già da sempre iscritti in una dimensione di appartenenza costitutiva al contesto storico di significati che ogni volta un mondo costituisce. Significa entrare per la prima volta veramente nel mondo, scoprendo l'invalidità di quella sintesi in cui l'esperienza consiste.

35 Ivi, pp. 206-207 (it. 184).

L'oltrepassamento ha dunque luogo rispetto alla possibilità di vedere l'esperienza come segnata da un baratro o da una frattura che un soggetto deve colmare rispetto a qualcosa: ad un oggetto (*Gegenstand*) che, visto in quanto tale già sempre a partire dalla frattura stessa, si dà con i caratteri dell'opposizione (*Gegen-satz*) e non della prossimità, ossia come qualcosa che si presenta con i caratteri dell'*anti-* e non del presso o, più radicalmente, del «con».

Ciò che viene trasceso è dunque la frattura tra il soggetto e l'oggetto, vale a dire, dal punto di vista della soggettività trascendentale, la frattura di cui la coscienza stessa consiste. In questo modo ciò che il soggetto in quanto tale autenticamente trascende è *se stesso in quanto soggetto*, vale a dire in quanto esperienza interna di una separazione tra poli con caratteristiche opposte di sostanzialità. Heidegger si volge contro l'idea di una soggettività sostanziale nel senso della *res cogitans* cartesiana, vale a dire come opposta ad una controistanza (la *res extensa*) che ha i tratti di ciò che si fa incontro nel senso del limitare e dell'urtare, di ciò «contro» cui ci si imbatte. Non c'è, nella rappresentazione tradizionale del rapporto soggetto-oggetto, il senso dell'incontrare come scoprire di essere già da sempre in rapporto con qualcosa. Nel superamento di questa immagine falsata della finitezza è contenuta la possibilità di accedere ad una più profonda dimensione dell'essere-uomo e di attingere, per il medio della differenza ontologica, a nuove profondità della finitezza. A quell'intimità con il mondo che Heidegger qualifica come un «essere esposti, rimessi» (*preisgegeben sein*) all'ente, ossia nei termini di una «esposizione/remissione» (*Preisgabe*) dell'esserci ai rimandi intraontici che costituiscono l'essere-nel-mondo:

Trascendere l'ente, ossia essere-nel-mondo, significa essere esposti/rimessi (*preisgegeben sein*) all'ente. [...] Il mondo espone l'esserci alla necessità del confronto con l'ente che esso non è e con se stesso. L'esserci è esposto all'ente non solo per il fatto che questo è presente, ma l'esposizionalità (*Preisgegebenheit*) è una determinazione interna dell'essere-nel-mondo come tale. Precisamente da questa interpretazione della trascendenza risulta: 1. che l'esserci in quanto tale è ogni volta già con e presso l'ente; 2. che questo essere presso... ed essere con... non è un indifferente avere oggetti come stanti di fronte, bensì un essere esposti³⁶.

Nella *Preisgabe* l'esserci si «rimette» all'ente, ossia si concepisce come esserci solo a partire dal suo coinvolgimento ogni volta in una particolare rete di connessioni significative, mai come soggetto isolato e separato. Nel-

36 Ivi, pp. 326-328 (it. 287-289, leggermente modificata).

la *Preisgabe* ciò che si deve esporre e rimettere è la dimensione sostanziale e presenziale dell'ente-soggetto isolato e separato dal suo mondo³⁷. La trascendenza si traduce così in un movimento di remissione alla rete di relazioni che costituiscono il particolare mondo al cui interno, ogni volta, un esserci si trova. Questa remissione in cui la trascendenza consiste tiene insieme il senso del trascendere come oltrepassare la dimensione della semplice sussistenza (*Vorhandenheit*) ontica e il senso più originario dell'essere-finiti, ossia del non potersi concepire se non come concrezione di una rete di relazioni sempre già costituite che ci determina (*durchstimmt*) e ci domina (*durchwaltet*)³⁸. Questa inaggrabilità della dimensione della *Preisgabe* è ciò che Heidegger definisce anche «gettatezza» (*Geworfenheit*)³⁹.

A partire dalla dimostrazione di questa inaggrabilità Heidegger svolge la connessione tra trascendenza e finitezza (*Endlichkeit*) come articolazione di una assegnazione radicale al mondo che per l'esserci si presenta anzitutto contrassegnata dai tratti del «non» e del negativo. Il non poter disporre allo stesso modo e completamente di *tutte* le proprie possibilità esistenziali, ossia, in riferimento a quel contesto globale di possibilità significative che è il mondo, il trovarsi a dipendere da un contesto semantico che *non* si è scelto è ciò che spinge ad intendere la finitezza come uno stato di limitazione (*Beschränkung*) e di estraneità (*Befremdung*) rispetto a ciò che ci costituisce originariamente (l'essere in un mondo).

All'interno di questa dimensione il senso dell'esposizione (*Preisgabe*) in cui la trascendenza consiste viene percepito anzitutto come una assenza di sostegno (*Haltlosigkeit*). Ma questa assenza di sostegno è proprio ciò che permette all'esserci di decidersi di volta in volta per una delle possibilità che gli sono aperte, non disponendo, in quanto ente finito, di alcun tratto di interezza o totalità. È proprio la mancanza di sostegno che si dà nella finitezza con i caratteri del non avere e del mancare a convertirsi, positivamente, in quello stato dell'esser liberi che permette all'esserci di orientarsi in direzione di una possibilità piuttosto che un'altra. In questo senso, afferma Heidegger, «l'assenza di sostegno non è un mero vuoto, ma il mancare, in quanto è costitutivo per l'ente il cui essere significa «poter-essere», indica le possibilità del soddisfacimento; [...] in questo mancare

37 Cfr. Ivi, p. 328 (it. 289): «L'esserci non è mai (e non lo è essenzialmente) isolato dall'ente e pertanto solamente esposto «ad» esso; ma l'esserci si trova in quanto esserci nel mezzo dell'ente».

38 Cfr. ibidem

39 Ivi, p. 329 (it. 290): «L'oltrepassamento dell'ente accade in e a partire da un trovarsi (*sich Befinden*) nel mezzo dell'ente. Alla trascendenza, all'essere-nel-mondo, appartiene la gettatezza (*Geworfenheit*)».

risiede il «non-ancora» con tutta la pregnanza dell'indicazione di una scelta ogni volta necessaria»⁴⁰. La finitezza consiste dunque, positivamente, nell'esser già da sempre assegnati ad una dimensione di scelta. Nel non poter non scegliere in quanto costitutivamente mancanti, caratterizzati da una dimensione strutturale che è quella dell'aver sempre ancora da essere.

La trascendenza è dunque, da un lato, la struttura di assegnazione che rende trasparente questa dimensione, il radicarsi dell'esserci nella mancanza e della mancanza nell'esserci; dunque il fondamento dell'appartenenza (positiva) di un costitutivo «non» all'essenza dell'uomo. Dall'altro descrive la possibilità da parte dell'uomo di oltrepassarsi come ente semplicemente limitato da altri enti e tenersi in rapporto positivo al «non» che vige tanto tra ente ed ente, quanto tra l'esserci stesso e le sue possibilità non ancora realizzate. La struttura che manifesta il costitutivo «non» dell'esistenza è la stessa che permette di intendere quest'ultimo come il tratto essenziale dell'esistenza nel senso della libertà (l'apertura in positivo di *tutte* le possibilità) e non della limitazione (il non potersi decidere per *tutte* le possibilità). La trascendenza è, dunque, nelle parole di Heidegger, contemporaneamente «uno slancio in avanti e una sottrazione»⁴¹. Il riconoscimento di questa sua doppia valenza costituisce il culmine teorico delle lezioni del 1928/29 e del trattato del 1928 [1929].

5. *Le aporie della trascendenza. Dalle glosse a L'essenza del fondamento ai Contributi alla filosofia*

È il caso di notare, tuttavia, che il riconoscimento di questa bivalenza del concetto di trascendenza, se da un lato ne rappresenta il tratto innovativo all'interno del pensiero heideggeriano, dall'altro contiene il rischio di colorarsi di una ambiguità costitutiva che finisce per offuscarne il senso di novità e «radicalità».

Il rischio non risiede nel lasciare come dominante il senso per cui la trascendenza corrisponde ad una radicazione nella finitezza invece che ad una semplice separazione finito/finito, o condizionato/incondizionato. Piuttosto nella sua identificazione con la dimensione in qualche modo ancora attiva della *scelta* e della *libertà*.

È infatti relativamente alla matrice *attiva* della trascendenza ed alla sua identificazione con la libertà che Heidegger si rivolgerà criticamente negli

40 Ivi, p. 342 (it. 301).

41 GA 9, p. 167 (it. 123).

anni successivi alla pubblicazione de *L'essenza del fondamento*. Dapprima in una serie di note a margine (*Randbemerkungen*) apposte alle varie copie del trattato da lui possedute⁴² e, parallelamente, tramite riferimenti espliciti alla insufficienza di questa trattazione della trascendenza all'interno di altri testi, tra cui spiccano, per estensione e importanza, i *Contributi alla filosofia* del 1936/38.

Le note a margine a *L'essenza del fondamento* parlano esplicitamente di una «autocritica di questo trattato», ad esempio nello scritto del 1957 *Il principio di ragione*, e in genere di una provvisorietà e insufficienza della sua argomentazione in riferimento alla possibilità di operare un oltrepassamento della metafisica e dell'ontologia tradizionali. Per quello che riguarda la questione della trascendenza, il fulcro dell'autocritica è la determinazione nel senso di una relazione di fondamento del rapporto tra trascendenza e differenza ontologica, inteso come ancora «mescolato e confuso; contratto in una ricerca fenomenologico-esistenziale e trascendentale»⁴³; nonché l'identificazione implicita tra la trascendenza e la libertà come operazione attiva del fondare o del causare.

Più esplicito il ripensamento della trascendenza che avviene nei *Contributi alla filosofia*. All'interno di una serie di riferimenti polemici alle opere prodotte dal 1927 al 1929 Heidegger ripercorre quella suddivisione dei diversi sensi della trascendenza che aveva articolato nei corsi di lezioni:

Con «trascendenza» si intende un complesso di cose diverse che contemporaneamente si riconnette in unità. A) la [trascendenza] «ontica»: sull'ente si eleva un altro ente che sta al di là di questo; in senso cristiano: ciò che si eleva al di sopra dell'ente creato in quanto è ciò che crea, il creatore nell'uso del tutto confuso della parola «trascendenza»: la «Trascendenza» (come «Sua Magnificenza!») equivale a Dio stesso, a quell'ente che sta *oltre* tutti gli altri; l'onnicomprendente e quindi universale, chiamato ancora al tempo stesso, tanto per eccedere e incrementare la confusione, l'«essere». B) la trascendenza «ontologica»: si intende l'oltrepassamento (*Übersteigung*) che risiede nel *koinon* in quanto tale, l'entità come il generale (*gene* – *Categorie* – «oltre» e «prima del» l'ente, *a priori*). Qui il riferimento e il modo della distinzione rimangono del tutto oscuri; ci si accontenta di determinare il *koinon* e le sue conseguenze. C) la trascendenza «ontologico-fondamentale» in *Essere e Tempo*. Qui al termine «trascendenza» viene restituito il suo senso originario: l'oltrepassamento

42 Questo tipo di *Randbemerkungen* agli scritti, in genere non datate e redatte nel corso di più decenni, sono state, relativamente al trattato *Dell'essenza del fondamento*, selezionate da Heidegger ed integrate da F.-W. v. Hermann come note contrassegnate da lettere minuscole in occasione della pubblicazione (1976) della raccolta *Seignavia* nel volume 9 della *Gesamtausgabe*.

43 Ga 9, p. 159 nota b (it. 115).

in quanto tale, e viene concepita come tratto caratteristico dell'esser-ci al fine di mostrare con ciò che questo sta già ogni volta nell'aperto dell'ente. A ciò si ricongiunge e al tempo stesso si determina più precisamente la «trascendenza ontologica», nella misura in cui essa viene concepita, in relazione all'esserci e perciò originariamente, come *comprensione dell'essere*. Tuttavia, dal momento che ora e al tempo stesso il comprendere è concepito come progetto gettato, trascendenza significa: stare nella verità dell'essere (*Sein*), certo senza anzitutto saperlo e farne questione. Dal momento che ora, però, l'esser-ci come *esser-ci* coincide originariamente con l'aperto del velamento, non si può in senso stretto parlare di una trascendenza dell'esser-ci; nell'ambito di questa impostazione la rappresentazione della «trascendenza» deve *scomparire* in ogni senso⁴⁴.

L'esser-ci non deve essere più riguardato, all'interno di un modo di considerazione soggettivo, come ciò che attua l'oltrepassamento e l'apertura, bensì venire inteso come lo spazio all'interno del quale l'apertura dell'essere accade. In questo stesso senso ancora nei *Contributi alla filosofia* il progetto di riattraversamento storico in direzione di un nuovo pensiero si traduce nell'esigenza di ripensare il contesto di rapporti tra differenza e trascendenza che, nelle sue varie formulazioni, aveva orientato l'ontologia fondamentale fino al 1929. All'interno di un paragrafo (il § 132) intitolato *Essere e ente* Heidegger svolge il tratto che lega i due termini nel senso di una «differenziazione-distinzione» (*Unterscheidung-Unterschied*), che commenta così:

Questa differenziazione (*Unterscheidung*) è, a partire da *Essere e tempo*, intesa come «differenza ontologica» (*ontologische Differenz*)⁴⁵, e questo con l'intenzione di mettere al riparo la domanda sulla verità dell'essere (*Sein*) da ogni confusione. Tuttavia questa differenziazione è nel contempo sospinta sulla via (*Bahn*) da cui essa proviene. [...] Per questo motivo ci fu bisogno, nel tentativo di oltrepassamento della prima impostazione della questione dell'essere in *Essere e tempo* e nelle sue propaggini (*Dell'essenza del fondamento* e il libro su Kant), del tentativo alternativo di rendere dominante la «differenza ontologica», di pensare la sua stessa origine e quindi la sua autentica *unità*. [...] Da qui l'aspetto tormentato e ambiguo (*Zwiespältige*) di questa differenziazione. Infatti tanto essa è, pensata a partire dalla sua provenienza, necessaria per ricavare in generale un primo punto di vista sulla questione dell'essere (*Sein*), tanto essa rimane fatale (*verhängnisvoll*). Infatti la differenziazione scaturisce proprio da un domandare sull'ente in quanto tale (sull'enticità). Su questa via però non è mai dato giungere immediatamente alla questione dell'essere (*Sein*). In altre parole: questa differenziazione diventa l'autentica barriera (*Schranke*) che svia (*verlegt*) un far questione della domanda sull'essere (*Sein*) e proprio

44 GA 65, pp. 216-217 (traduzione nostra).

45 Dove tuttavia, com'è noto, l'espressione *ontologische Differenz* non compare.

nella misura in cui si tenti, sul presupposto della distinzione (*Unterschied*), di procedere al di là di questa per domandare della sua unità. Questa unità è destinata a rimanere il riflesso (*Widerschein*) della distinzione e non può mai condurre verso quell'origine a partire dalla quale questa differenziazione può venire riconosciuta (*ersehen*) come non più originaria. Per questo motivo non occorre più oltrepassare l'ente (trascendenza), bensì saltare al di là (*überspringen*) di questa distinzione - e quindi della *trascendenza* - e domandare, in modo iniziale a partire dall'essere (*Seyn*), dell'essere e della verità⁴⁶.

Fino a consumare nell'autocritica (§ 199) l'intera dimensione positiva della trascendenza che era emersa nel progetto di ontologia fondamentale:

Anche quando [la] «trascendenza» venga concepita in modo diverso da quanto finora accaduto, vale a dire come *oltrepassamento* (*Überstieg*) e non come il *sopra-sensibile* in quanto *ente*, con la sua determinazione viene fin troppo facilmente equivocata (*verstellt*) l'essenza dell'esser-ci. Infatti [la] trascendenza presuppone un «sotto» e un «al di qua» e corre quindi il rischio di venire fraintesa come azione di un «Io» e di un soggetto. Ed infine anche questo concetto di trascendenza rimane invischiato nel platonismo (cfr. *Dell'essenza del fondamento*)⁴⁷.

Il riferimento conclusivo implica che il problema sollevato in questi passi dei *Contributi* sia lo stesso messo a tema nelle glosse a *Dell'essenza del fondamento*. La revoca della trascendenza come espressione di un residuo occulto di platonismo che vizierebbe ancora l'impostazione fondamentale-ontologica proprio nella sua matrice trascendentale sembra a questo punto radicale e senza appello.

6. Conclusioni: dal «trascendere» al «transitare»

Occorre precisare che questa revoca delle matrici attive della differenza e della trascendenza, se da un lato obbliga a rinunciare in misura consistente al ruolo fondante della soggettività nel processo di costituzione dell'esperienza, dall'altro non corrisponde al tentativo di sganciare l'essere dal rapporto all'esserci umano. La revoca del progetto di ontologia fondamentale produce infatti, insieme alla radicalizzazione della critica alla soggettività, la necessità di ripensare profondamente il ruolo dell'ente-uomo in quanto luogo dell'accadere della verità dell'essere stesso.

46 Ivi, pp. 250-251.

47 Ivi, p. 322.

Anche nella mutata prospettiva della «verità dell'essere» (*Wahrheit des Seyns*) la necessità del riferimento (*Bezug*) dell'essere all'uomo continua a restare il centro di ogni considerazione che metta a tema la costituzione originaria dell'esperienza in termini di senso e significato. Ma il riferimento viene adesso inteso come qualcosa che non è originariamente in potere dell'esserci fondare o costituire in forza di una riflessione di tipo trascendentale, e lo stesso punto di vista trascendentale diventa il tratto visibile di un movimento più ampio di manifestatività dell'essere stesso.

Anche il ripensamento della differenza ontologica nel senso di un'apertura destinale cui non corrisponde un atto dell'uomo, con la conseguente revoca del movimento ancora soggettivo che in qualche modo risuonava nella nozione fundamental-ontologica di oltrepassamento, esprime l'esigenza di ripensare il rapporto essere-uomo.

La revoca della trascendenza e del suo lessico non corrisponde, in questo senso, né alla scomparsa totale dell'istanza di eccedenza da essa nominata né del movimento che essa intende descrivere.

Il superamento della figura metafisica della trascendenza come atto dell'oltrepassare avviene, ancora una volta, in nome di una istanza più originaria che è quella del cosiddetto «transito» (*Durchgang*) o «passaggio» (*Übergang*). In questa nuova figura non è più l'esserci che accede all'essere in virtù dell'oltrepassamento dell'orizzonte ontico, ma è l'essere stesso che recede da questo orizzonte consegnandosi alla comprensione. Ciò non implica un recupero del senso teologico della trascendenza, in quanto questo movimento dell'eccedere non produce una collocazione dell'essere in una posizione di eminenza. Esso si traduce piuttosto in una struttura privativa che Heidegger definisce in termini di un «abbandono» dell'orizzonte dell'ente da parte dell'essere o, in riferimento a queste sezioni dei *Contributi*, come un «transito» (*Übergang* o *Überkommnis*) dell'essere *nell'ente*. Si tratta di una remissione integrale dell'essere al luogo in cui la sua manifestazione accade: l'esperienza umana e la capacità di comprensione che ne esprime la significatività.

Il collocarsi oltre, quel «separarsi per eminenza» con cui la tradizione metafisica interpretava il movimento del trascendere, si converte così, per l'essere, in un «transitare» che esprime un suo *radicamento* nell'ente e non una sua elevazione al di là di esso. Di questa conversione del movimento (che Heidegger tematizzerà pienamente solo nel decennio 1936-1946) parlano retrospettivamente ancora alcune *Randbemerkungen* apposte in margine alla prima edizione del seminario del 1957 su *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*. Nella nota 84 si precisa che il fatto di parlare di una «transitività» dell'essere non avviene più in senso ontico-ontologico,

ovvero nel senso dell'«essere come *transcendens schlechthin!* [...] Questo rinvio vorrebbe dire soltanto che l'essere non «è» niente di essente, che non «è» in alcun modo». Il transitivo deve quindi essere inteso nel senso di un *transire* che ha il carattere del lasciare e del liberare⁴⁸. E nella nota 109 si dice che proprio il *trans* del «transitare», ossia lo *Über* dell'*Über-Kommnis*, non indica quella «trascendenza diretta in senso opposto» che l'ontologia fondamentale ancora articolava secondo una matrice in qualche modo metafisica (platonica)⁴⁹. Prova ne è il fatto che, ancora all'interno di questa glossa, proprio sul prefisso *Über* di *Über-Kommnis* Heidegger traccia una linea in direzione di una frase, «per questo non abbiamo a disposizione alcuna titolazione metafisica, poiché già è pensato a partire dall'*Ereignis*» che, alla luce dell'ultima delle glosse sulla trascendenza in appendice al seminario, definisce il *destino* della trascendenza.

Se si era partiti, come aveva fatto Heidegger, dalla differenza e dalla trascendenza, non occorre più, adesso

interrogarsi sulla loro provenienza (*fragen nach ihrer Herkunft*), perché questa sta sul «sentiero interrotto» (*auf dem Holzweg*); bensì lasciar andare (*fahren lassen*) la differenza e la trascendenza [...] collocarsi (*Sich einlassen*) nell'«identità» di essere ed ente, il che però significa superare (*verwinden*) l'identità nell'*Ereignis*⁵⁰.

L'interpretazione di questa glossa non è evidentemente semplice. Se tuttavia la si legge in connessione con quanto detto sulla differenza e sulla trascendenza nei paragrafi 110, 132 e 199 dei *Contributi*, Heidegger sembrerebbe implicare la medesima impossibilità di risalire, per le vie della trascendenza e della differenza, alla loro origine unitaria. Ciò verosimilmente per il fatto che espressioni ancora relazionali come «trascendenza» e «differenza» non possono non evocare un'istanza di separazione e opposizione che impedirebbe di collocarsi in quella dimensione di coappartenenza/remissione originaria e radicale tra essere ed ente (uomo) che sta a monte di qualsiasi divisione come anche di qualsiasi riunione.

La strada conduce a quella che Heidegger già nei *Contributi* chiama la «raccolta» (*Sammlung*⁵¹) originaria dell'essere nell'ente (e dell'ente nell'essere). Quest'ultima rimetterebbe definitivamente la nota di separa-

48 M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1955-1957), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, in GA Bd. 11, Frankfurt am Main 2006, p. 71, nota 84.

49 Ivi, p. 73, nota 109.

50 Ivi, p. 77, nota 126.

51 Cfr. GA 65, 35.

zione che ancora risuona in qualunque rappresentazione, anche non metafisica, della trascendenza. In questo senso la via della trascendenza, come quella della differenza, diventerebbe una strada che occorre percorrere per dimostrarne la provvisorietà. Diventerebbe, nelle parole di Heidegger, un *Holzweg*, un cammino strutturalmente privo di origine⁵² da cui non si può risalire ad alcuna unità.

Il qualificare la via della trascendenza e della differenza in termini di *Holzweg* starebbe ad indicare che non c'è, nella differenza e nella trascendenza comunque rappresentate la traccia di una unità tra essere ed ente che possa essere vista come una autentica assenza di opposizioni. Potrebbe ancora esserci l'idea di una identità che in qualche modo stia a fondamento della separazione stessa. Ma questa, a detta di Heidegger, sarebbe una rappresentazione ancora metafisica del riferimento (*Bezug*) dell'essere al pensiero. Quest'ultimo non potrebbe cioè fare a meno di rappresentare questo riferimento in termini di relazione tra termini contrapposti ($A = A$), anche quando, come in Hegel, si intenda questa relazione come una identità che sta a monte di ogni relazione di differenza.

La raccolta originaria dell'essere nell'ente contenuta nell'*Ereignis* non sarebbe allora né una differenza più originaria di qualunque identità, né un'identità che riassume in sé l'articolazione di tutte le differenze possibili. Sarebbe, invece, l'espressione di un pensiero che intende collocarsi al di là di ogni relazionalità di tipo metafisico.

Ciò che il pensiero a questo punto sembra richiedere è un vero è proprio «salto» logico al di là delle relazioni di fondamento che l'identità e la differenza rispettivamente attivano. Un salto che equivale a re-cedere *dall'*identità e *dalla* differenza verso una nuova figura, la raccolta, per la quale nessuna logica sintetica (ossia fondata sulle dinamiche rappresentative della separazione e della riunione) può avere parola, ma che, nel suo essere la radice di ogni sintesi e ogni diairesi, risulta la condizione di possibilità della parola stessa.

52 L'immagine dell'*Holzweg* allude, com'è noto, a un sentiero che, tracciato dal mezzo del bosco per portare il legno verso valle, presenta quello che per un sentiero comune costituirebbe l'«inizio» come la sua «fine» e quello che costituirebbe invece il punto d'arrivo come un'interruzione o una «mancanza» di meta. Nel linguaggio ordinario l'espressione *auf dem Holzweg sein* può perciò esprimere il senso dell'essere su di una via «priva di sbocco» o addirittura su di una «falsa pista».



CAPITOLO VI

SOGGETTIVITÀ E DIFFERENZA

La questione dell'uomo nella storia dell'essere (1940-1949)

L'elaborazione di questo «salto» come la nuova dimensione in cui il pensiero deve disporsi occupa la quasi totalità degli scritti heideggeriani degli anni '30 e '40. Il complesso di queste opere ricopre dunque un'importanza fondamentale per ogni interpretazione che intenda affrontare quell'esperienza di pensiero da un punto di vista *storico*, ovvero che punti a considerarla tanto nel suo procedere diacronico quanto nel suo esplicitarsi come epoca risolutiva del sistema di evoluzioni storiche di cui l'essere stesso, secondo Heidegger, consiste. Mai come in questi anni viene esibita l'esistenza di un legame tra essere e storia che ha il suo centro, da un lato, in una rinnovata interpretazione dell'esperienza metafisica dell'Occidente, dall'altro in una nuova problematizzazione di quella differenziazione-distinzione (*Unterscheidung-Unterschied*) tra essere ed ente che della metafisica costituisce la dinamica interna fondamentale. Già a partire dalla metà degli anni '30 Heidegger aveva iniziato a ripensare in una nuova chiave la dimensione della storicità dell'esperienza umana oggetto della sua produzione giovanile. In quel lasso di tempo la dimensione della storia aveva iniziato a subire un'estensione concettuale in direzione della sua radicale *ontologizzazione*.

Caratteristico della concezione heideggeriana dei corsi e degli scritti giovanili era stato infatti l'aver individuato nella dimensione storica una sorta di punto di vista privilegiato per descrivere la natura di un particolare ente: quell'esserci umano (*menschliches Dasein*) che si pone in rapporto a se stesso e agli altri enti secondo una mobilità articolata nelle coordinate temporali della circolarità e modellata nelle forme dell'auto-interrogazione e dell'auto-interpretazione (ermeneutica). In questa lettura la storia era asurta a dimensione ontologica nella misura in cui contribuiva a costituire l'essenza di un ente determinato (l'esserci umano). In seguito alla maturazione della «svolta»¹ la questione aveva ricevuto un'ulteriore radicaliz-

1 Come affermato in precedenza, con «svolta» (*Kehre*) intendiamo il concetto sotto cui Heidegger iscrive tanto la sua riconsiderazione critica, operata a partire dai primi anni '30, dell'impianto teorico che culminava in *Essere e Tempo*, quanto

zazione. Nelle opere degli anni '30 l'ontologia della storia heideggeriana aveva perso il senso di indicazione relativa al modo in cui l'esistenza umana progetta, interpreta e analizza se stessa in una dimensione circolare e temporale di autoriferimento, per apparire come il tratto per cui l'essere stesso (al di là cioè della sua identificazione con l'ambito di progettualità e possibilità di un ente determinato) appare nella scansione di precise epoche storiche. L'elemento più carico di conseguenze di questa nuova impostazione era il richiamo all'essere come sostrato di un movimento storico ricostruibile e analizzabile. Lungo gli anni '30 e '40 Heidegger approfondisce questo aspetto fino a giungere alla rilevazione di una unità di fondo nello sviluppo della filosofia occidentale che ha i suoi poli negli estremi entro cui si svolge un'unica voltura fondamentale: una dinamica di sottrazione dell'essere che, a seconda del punto di vista da cui la si consideri, manifesta i tratti oggettivi dell'oblio (l'essere come qualcosa che si è dimenticato, oggetto dell'oblio) o quelli soggettivi dell'abbandono (l'essere che ha abbandonato l'orizzonte dell'ente, soggetto che opera l'abbandono). Questa dinamica, che vede l'essere attraversato profondamente dalla dimensione della negatività (nelle figure dell'oblio e dell'abbandono), si precisa nelle varianti storiche del *nichilismo*. Questa figura teorica viene utilizzata da Heidegger per indicare (1) lo stato di povertà estrema e di profonda carenza spirituale che caratterizza l'epoca dell'indiscriminato sviluppo in senso tecnico dell'Occidente, con la riduzione di ogni ente a strumento, fondo e risorsa utilizzabile dall'uomo in funzione dei propri scopi e dei propri bisogni; (2) il risultato di un preciso processo storico di svuotamento dell'orizzonte metafisico del senso, imputabile al modo stesso in cui la metafisica

l'esigenza, già latente nell'opera del 1927, di dare una nuova direzione al problema della centralità del soggetto umano (esserci) nel processo di costituzione dell'esperienza e del senso. Di questa svolta, che viene teorizzata a partire dalla metà degli anni '30, egli riferisce pubblicamente nella *Lettera sull' "umanismo"*, in GA 9, pp. 327-328 (it. 281): «Esperire in modo sufficiente e partecipare a questo pensiero diverso, che abbandona la soggettività, è reso peraltro più difficile dal fatto che con la pubblicazione di *Sein und Zeit* la terza sezione della prima parte, *Zeit und Sein*, non fu pubblicata [...]. Qui tutto si capovolge (*kehrt sich*). La sezione in questione non fu pubblicata perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta (*Kehre*) e non ne veniva a capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica. La conferenza *Vom Wesen der Wahrheit*, pensata e tenuta nel 1930, ma pubblicata solo nel 1943, permette di farsi una certa idea del pensiero della svolta da *Sein und Zeit* a *Zeit und Sein*. Questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere».

ha trasfigurato la struttura sulla cui base era sorta; (3) l'attestazione storica dell'appartenenza del negativo all'essenza stessa dell'essere.

Nelle diverse accezioni risalta quella che per Heidegger è la caratteristica principale del nichilismo: il suo presentarsi come un tratto storico² di sovrapposizione tra essere e niente. Questo sia che lo si intenda come progressivo svuotamento dell'orizzonte metafisico del senso in seguito ad un'istanza critica del pensiero (Kant, Nietzsche), sia che lo si recepisca come il venire a trasparenza di una negatività dell'essere che non risulta da un'operazione di negazione da parte del pensiero ma da un movimento dell'essere stesso. Queste considerazioni spingono il pensatore ad un ripensamento dell'esperienza culturale dell'Occidente alla ricerca del nesso che renda conto di questo dispiegamento della storia in senso nichilistico. Che questa sia la direzione intrapresa dallo Heidegger maturo lo mostrano le riflessioni condotte a partire dalla metà degli anni '30. In esse matura per la prima volta il senso della missione culturale del filosofo come pensatore storico, ossia come colui che avverte, a partire dall'urgenza impostagli dal tempo presente, di guardare al passato come all'espressione di un movimento unitario di sviluppo e di ricercare le condizioni in forza delle quali questo si è prodotto³.

Ma è solo con la ricostruzione dei passaggi che giustificano l'identificazione tra nichilismo e storia dell'essere, condotta lungo i corsi di lezioni e le opere degli anni '40, che si apre una nuova, ricchissima fase della speculazione del filosofo di Messkirch. Tale fase appare caratterizzata dall'approfondimento del problema della negatività dell'essere e del modo in cui questa determina l'intera storia dell'occidente verso uno stato di compimento caratterizzabile come *nichilismo*.

È dunque a partire dall'apertura di questa prospettiva che cercheremo di ricostruire il nesso che, nel nuovo scenario rappresentato dalla storia dell'essere, Heidegger approfondisce tra negatività e storia. Per far ciò occorre anzitutto precisare il ruolo che, in questa interconnessione, ricopre quel concetto di «differenza ontologica» che già si era rivelato determinante per ricondurre a unità il pensiero degli anni precedenti.

La storia dell'essere come dispiegamento del nichilismo è essenzialmente la storia del rovesciamento (*Umkehrung*) della *metafisica* come dinami-

2 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche II* (1939-1946), hrsg.v. B. Schillbach in GA 6.2, Frankfurt am Main 1997, p. 304. Trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Milano 1994, p. 812, secondo cui il nichilismo è esso stesso una storia, e precisamente «quella storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente».

3 Sull'analisi della figura storica del nichilismo ad esempio nei *Contributi* cfr. il § 72 di GA 65, pp. 138-141.

ca storica che, alla massima espressione delle sue possibilità, finisce per destituire di senso se stessa e rivelare il suo autentico piano di fondazione⁴. Il fulcro di questo rovesciamento è il mutamento di direzione impresso a quella struttura della differenza ontologica che, già alla fine degli anni '20 nominava la differenziazione-distinzione (*Unterscheidung-Unterschied*) tra essere ed ente che stava a fondamento della metafisica.

La metafisica nasce infatti come possibilità di tematizzare l'esperienza nei termini di una struttura sintetico-differenziale, generantesi cioè in corrispondenza del vincolo, all'interno della capacità di comprensione umana, tra un sostrato empirico (ontico) ed un tratto unificante metempirico (ontologico). Tuttavia, secondo Heidegger, questa matrice viene sin dall'inizio assunta in una accezione che riappiattisce immediatamente la componente differenziale in una serie di relazioni intraontiche nelle quali l'istanza di ulteriorità dell'essere rispetto all'ente non può più essere soddisfatta.

Ciò che il passaggio al decennio 1930-1940 aggiunge alla prospettiva degli anni '20 è il riconoscimento, sin dalle prime posizioni della metafisica occidentale, di un tratto di ambiguità: l'affermazione della possibilità di operare un rinvio oltre il piano dell'ente che la metafisica stessa non riesce a soddisfare.

È in questa ambiguità della metafisica che la ricostruzione condotta da Heidegger a partire dagli anni '30 e lungo tutti anni '40 individua il nucleo germinativo del nichilismo occidentale: l'impossibilità, da parte della metafisica, di rendere conto di un'autentica istanza di ulteriorità (e quindi di differenza) dell'essere rispetto all'ente e dunque la soppressione (copertura) di quella stessa di differenza ontologica da cui era partita. Questa ricostruzione perviene ad una prima importante maturazione a metà degli anni '30, allorché Heidegger orienta questo progetto di pensiero che riattraversa i momenti fondamentali della storia dell'essere alla ricerca di una possibile prosecuzione del pensare oltre il suo approdo nichilistico. Ciò avviene in una serie di trattati (*Abhandlungen*) non destinati alla pubblicazione che vertono sui temi dell'evento/appropriamento (*Ereignis*), dell'inizio (*Anfang*) e, appunto, del rapporto tra metafisica e storia dell'essere (*Geschichte des Seins*).

In essi è presente la ricostruzione della matrice nichilistica della storia dell'essere a partire dalla modalità ambigua in cui la differenza ontologica viene assunta e coperta nelle prime posizioni metafisiche dell'Occidente.

L'aspetto più interessante di questa ricostruzione è il fatto di rinvenire in questa ambiguità la medesima aporia strutturale che aveva segnato l'in-

4 Sul rapporto tra Heidegger e la metafisica cfr. in generale P. Palumbo, *Heidegger e il pensare metafisico*, Soveria Mannelli 2001.

compiutezza di *Essere e tempo*. Quest'ultimo si dimostrava, come abbiamo già visto, bloccato tra il tentativo di superare le posizioni tradizionali della soggettività e dell'antropologismo e una costruzione ancora vincolata ad un'impostazione soggettivistico-trascendentale. È proprio nei *Contributi alla filosofia* che il progetto di riattraversamento storico dell'Occidente si traduce nell'esigenza di ripensare il contesto della differenza che, nelle sue varie formulazioni, aveva orientato l'ontologia fondamentale fino al 1929. Abbiamo già visto nel capitolo precedente come, all'interno di un paragrafo (il § 132) intitolato *Essere e ente* (*Seyn und Seiendes*), Heidegger svolga il tratto che lega i due termini nel senso di una differenziazione-distinzione (*Unterscheidung-Unterschied*). Il problema sollevato in questi passi dei *Contributi* è lo stesso messo a tema a proposito delle glosse a *Dell'essenza del fondamento*. Esso sarà ripreso nei paragrafi 258 e 266, quest'ultimo intitolato *L'essere e la «differenza ontologica»*⁵. La «differenziazione». In questi due paragrafi la rilettura, operata alla fine degli anni '20, di *Unterscheidung* e *Unterschied* nel senso della *ontologische Differenz*, verrà detta rientrare in una matrice rappresentativa del pensiero⁶ come qualcosa che ha prodotto l'effetto contrario rispetto a quello per cui era stata introdotta:

La «differenza ontologica» è un passaggio (*Durchgang*, anche «transito», «attraversamento») che diventa inaggrabile se deve esser resa visibile la necessità del domandare della domanda fondamentale [scil. quella sull'essere] a partire dalla domanda guida [scil. quella sull'ente]. E la domanda guida stessa? Questo compito non si può evitare finché deve in generale essere ancora assicurato un cammino che si tragga fuori dalla tradizione ancora insufficiente del pensiero che domanda in modo *metafisico* per approdare alla questione, necessariamente ininterrogata, sulla verità dell'essere. Ma questa connotazione della «differenza ontologica» in quanto tale e la sua impostazione a partire dall'intenzione di superare la metafisica appaiono anzitutto ottenere l'effetto contrario (*das Gegenteil zu erwirken*): solo ora risulta propriamente il momento di arresto nell'«ontologia». Si assume la differenziazione (*Unterscheidung*) come rappresentazione dottrinale e chiave della considerazione ontologica e si oblia il fatto decisivo: il carattere di passaggio-e-transito (*Durchgang*) di questa differenziazione⁷.

È qui che si tracciano le coordinate per il percorso degli anni successivi. La ricognizione storica cercherà di percorrere, in prima battuta, l'ambiguità fondamentale della metafisica (nel primo passo citato non nomina-

5 Ivi, pp. 465-469.

6 Ivi, p. 424.

7 Ivi, p. 467.

ta espressamente ma implicita nel riferimento alla domanda sull'entità dell'ente), ossia di svolgere fino in fondo il tratto di copertura insito nella differenziazione/distinzione stessa indagandone la natura transitoria (*durchgängig*). Quindi proverà a saltare al di là di essa. Ciò non significherà (come vedremo meglio più avanti) lasciar da parte o abbandonare le figure della differenziazione/distinzione, bensì risalire *a monte* della differenza per spiegare l'origine e il senso della sua configurazione strutturale in termini di ambiguità e aporia.

Per la nostra indagine risulterà dunque centrale il modo in cui negli anni '30 e '40 il progetto heideggeriano di pensiero si concretizza in una ricalizzazione complessiva del senso di quella differenza ontologica che ne articolava le fasi precedenti, vale a dire in un'interrogazione profonda e rinnovata sul suo ruolo, sulla sua natura e sulla sua origine.

2. Lo sviluppo testuale

Le coordinate risultano già tracciate nelle riflessioni inedite della metà degli anni '30, ma è solo con i corsi e gli scritti su Nietzsche degli anni 1936-1946, con le (re)interpretazioni di Hegel e Schelling affrontate tra il 1938/39 e il 1942, con le interpretazioni dei Presocratici e dei poeti in riferimento alla loro collocazione nella storia dell'essere, con le ricostruzioni sulla struttura generale della metafisica, e infine con le riflessioni sul fenomeno della tecnica come estremo della metafisica, che questa ricostruzione viene esibita pubblicamente.

Il primo luogo in cui questa ricostruzione prende corpo è il corso del 1940 su *Il nichilismo europeo*. In questo scritto la differenza tra essere ed ente viene nominata inizialmente come quella differenziazione (*Unterscheidung*) emersa nei tardi anni '20 in relazione alla sua natura *critica*, ossia al suo aspetto di capacità di distinzione-separazione (da *krinein*) tra essere ed ente. Ad essa Heidegger legava una lettura della possibilità dell'esperienza in senso ancora trascendentale: come ciò che permetteva di intendere l'esperienza significativa come un trovarsi oltre l'immediatezza del dato (l'ente) presso un orizzonte di senso (l'essere) che lo anticipa e lo determina. Questa struttura viene ora rimessa in gioco nel senso per cui il pensiero metafisico nasce come al tempo stesso appropriazione e copertura di questa struttura differenziale:

Questa differenziazione [...] di essere ed ente regna (*waltet*) senza che noi ce ne accorgiamo. Così, sembra essere una differenziazione tale che ciò che in

essa è distinto non è distinto da nessuno, una differenziazione per la quale non “c’è” nessuno che distingua e non è stabilito, né tantomeno esperito, alcun ambito di differenziazione. Potrebbe quasi nascere e imporsi l’opinione che, con quella che noi chiamiamo differenziazione tra ente ed essere, stiamo inventando ed escogitando qualcosa che non “è” e che, soprattutto, non c’è bisogno che “sia”. Ma basta uno sguardo alla metafisica e alla sua storia per ricrederci. La differenziazione di ente ed essere si rivela come quello Stesso da cui ogni metafisica scaturisce ma a cui, nello scaturire, sfugge anche subito; quello Stesso che essa lascia dietro di sé e fuori dal suo ambito come ciò che essa non pensa né ha più bisogno di pensare propriamente. [...] La differenziazione di essere ed ente è il fondamento ignoto ed infondato, eppure ovunque reclamato, di ogni metafisica⁸.

E in una problematizzazione rinnovata del ruolo dell’uomo nel meccanismo di costituzione dell’esperienza:

Ciò che [...] indicammo con il titolo indeterminato di “rapporto dell’uomo con l’ente” è, nella sua essenza, il riferimento (*Bezug*) dell’uomo all’essere. Ma che cos’è questo riferimento stesso? Che cosa “è” l’essere, posto che possiamo e che dobbiamo distinguerlo dall’ente? Come stanno le cose con questa differenziazione (*Unterscheidung*) dell’essere dall’ente, come si pone l’uomo rispetto a questa differenziazione? L’uomo è uomo e “ha” inoltre, per giunta, il riferimento all’essere? O invece questo riferimento all’essere costituisce l’essenza dell’uomo? [...] Il riferimento dell’uomo all’essere è oscuro. Tuttavia, dove e quando noi stiamo in rapporto con l’ente, stiamo ovunque e continuamente in questo riferimento. Ma quando, e dove, noi – che pure siamo enti – non staremmo in rapporto con l’ente? Noi stiamo in rapporto con l’ente e soprattutto ci teniamo in riferimento all’essere. Solo così l’ente nel suo insieme è per noi sostegno e soggiorno in cui trattenerci. Cioè: *noi stiamo nella differenziazione di ente ed essere*. Questa differenziazione regge (*trägt*) il riferimento all’essere e regge il rapporto con l’ente. [...] La differenziazione di essere ed ente rende possibile ogni nominare, esperire e concepire l’ente in quanto tale⁹.

È dalla necessità di una problematizzazione in parallelo (1) del modo costitutivamente ambiguo in cui la metafisica si fonda nell’incrocio-vincolo tra essere ed ente e (2) del ruolo dell’uomo nel processo di costituzione di questo spazio differenziale che l’indagine deve, per Heidegger, ripartire.

Nell’impostazione tracciata ne *Il Nichilismo europeo* la metafisica precisa la sua duplice natura di luogo storico in cui si riconosce la struttura differenziale dell’esperienza umana e, al tempo stesso, di punto in cui ac-

8 GA 6.2, pp. 184-186 e GA 48, pp. 283-285 (it. 704-706).

9 GA 6.2, pp. 183-184 e GA 48, pp. 282-283 (it. 703-704).

cade l'oblio della stessa. Questa ambiguità emerge adesso in correlazione al modo in cui l'uomo interpreta la propria collocazione all'interno del vincolo differenziale che struttura l'esperienza.

Il capitolo secondo della parte terza (pp. 279-309), significativamente dedicato all'analisi della matrice platonica della metafisica, e la *conclusione* del corso (pp. 317-334), sono diretti a svolgere questa ambiguità.

3. Metafisica, soggettività, differenza. Da Platone a Nietzsche

Nel problema platonico del rapporto tra *idea* e cosa, come vincolo tra una dimensione categoriale-noetica ed una dimensione empirica, Heidegger aveva, già dalla metà degli anni '20, riconosciuto la radice dalla quale estrapolare la struttura della differenza ontologica. Riletto attraverso il filtro teorico dell'intuizione categoriale husserliana, il problema del *metà*, di quell'eccedenza del categoriale rispetto al sensibile per cui la dimensione noetica deve sempre già aver strutturato il materiale empirico perché si abbia esperienza di qualcosa, era negli anni '20 divenuto il terreno su cui rivisitare il problema del senso dell'essere in generale. Ciò, come abbiamo visto, in una direzione che liberasse l'essere dalle interpretazioni che lo riducevano ad una struttura logica, ad un concetto generale o ad un prodotto dei meccanismi di funzionamento di una coscienza.

In questo senso Heidegger si rivolgeva a Platone come al primo artefice di una tematizzazione esplicita dell'esperienza come vincolo tra due dimensioni e della prima problematizzazione della soggettività umana come luogo in cui questo vincolo si costituisce e può venire riconosciuto. Nel rapporto platonico tra *idea* e cosa era contenuto il senso per cui, nel punto di incrocio tra queste due dimensioni, si trovava la *psyche* (per Heidegger: l'esserci) come qualcosa che generava l'apertura dell'esperienza e del senso a partire dal proprio automovimento. Essa poteva muoversi in direzione del riconoscimento di strutture generali di senso in quanto già presupponeva l'apertura di un contesto significativo come ciò in cui essa già da sempre era¹⁰.

10 Quest'argomentazione viene sviluppata in più fasi. Una prima problematizzazione del ruolo della *psyche* nel processo di costituzione dell'esperienza come struttura differenziale si trova già nella parte su Platone del corso del 1926 sui *Concetti fondamentali della filosofia antica* (mentre prodromi più sfumati possono essere rintracciati nel corso del 1924/25 sul *Sofista*). La trattazione riprende dalla conferenza del 1930 *Dell'essenza della verità*, più volte ripetuta negli anni '30, pubblicata nel 1943 e integrata nel 1949; quindi trova la sua articolazione più

La riconsiderazione storica condotta negli anni '30 mostra come il pensiero platonico sia anche il luogo in cui la distinzione tra essere ed ente che costituisce il fondamento della metafisica viene orientata nella direzione in cui, pur mantenendo l'esigenza di distinzione tra i due piani, il pensare all'essere in termini di *idea* riguarda quest'ultimo in un'ottica tale da fornirgli una consistenza di nuovo *ontica*. Essa lo interpreta cioè come quell'ente che possiede in sommo grado ogni qualità (l'*idea* come *ousia*, *Seiendheit*, perfezione dell'ente) e in questo modo lo rinserra al di qua della distinzione/differenziazione stessa.

Quello che la considerazione de *Il Nichilismo europeo* aggiunge è il rilevare come questo tratto di strutturale copertura della differenza ontologica corrisponda al ruolo sempre più decisivo della soggettività umana nel suo bisogno di assicurazione e fondazione. Nel collocare la capacità fondante dell'*idea* rispetto alla realtà nell'essere l'*idea* la perfezione di tratti ontici, il pensiero che ragiona in termini di fondazione continua infatti a guardare all'*idea* (all'essere) dal punto di vista dell'ente, vale a dire a partire dal bisogno soggettivo di garantire una fondazione. In questo senso proprio della metafisica sarebbe il muoversi, a partire da una istanza di assicurazione e fondazione del piano ontico, in una rimozione del senso originario della possibilità di differenziazione sulla cui base sorge. Sarebbe la progressiva torsione dello spazio differenziale originario in senso *soggettivo* a partire da una istanza di assicurazione ciò che determina la copertura della differenza ontologica e, in questo modo, condiziona il successivo sviluppo della storia dell'essere.

Nel decorso argomentativo di Heidegger il nichilismo che caratterizza l'epoca attuale è pensato anzitutto come il compimento (*Vollendung*) del processo di strutturale rimozione della differenza ontologica che parte da Platone, vale a dire come un punto in corrispondenza del quale la torsione in senso soggettivo della differenza ontologica perviene all'espansione massima delle sue possibilità.

I nomi che emergono in corrispondenza di questa figura del compimento sono quelli di Hegel e Nietzsche. La loro filosofia risulta infatti caratterizzata dalla riduzione *esplicita* dell'essere a prodotto o risultato delle condi-

estesa in occasione del corso del 1931/32 *L'essenza della verità*, Sul "mito della caverna" e sul "Teeteto" di Platone (GA 34), ripreso nel 1933/34. Infine fornisce il materiale per lo scritto su *La dottrina platonica della verità*, composto nel 1940 e pubblicato prima nel 1942 e successivamente nel 1947 assieme alla *Lettera sull'"Umanismo"*. L'importanza delle riflessioni condotte in questo ultimo corso è oggetto di ricapitolazione esplicita nel § 223 dei *Contributi alla filosofia* del 1936/38 (GA 65, 359-361).

zioni rappresentativo-operative dell'ente-soggetto a partire da un bisogno di assicurazione del proprio spazio di esperienza.

Ne *Il Nichilismo europeo* questo movimento storico di rimozione della differenza tra essere ed ente viene ricostruito a partire dal suo compimento nel pensiero di Nietzsche, mentre in altri testi degli stessi anni lo stesso movimento viene esaminato rispetto al modo in cui il concetto di differenza è assunto nella «differenziazione» (*Unterscheidung*) schellinghiana tra fondamento (*Grund*) ed esistenza (*Existenz*)¹¹ e nella differenza-distinzione (*Unterschied*) come «capacità di negatività» (*Negativität*) di Hegel¹².

È significativo che in questi testi (redatti il 1938/39 e il 1942) Heidegger continui a definire quelle che per lui sono già accezioni pienamente metafisiche della differenza nel riferimento alla struttura della soggettività umana. Nella sua analisi del concetto hegeliano di *Negativität*, ad esempio, egli parte dal contrassegnare questa come *Unterschied des Bewusstseins*, «distinzione della coscienza»¹³ e procede sottolineando come, nella *Fenomenologia dello Spirito*, lo *Unterschied* si traduca nella capacità del pensiero di elevare/superare (*Aufheben*) il piano dell'immediatamente dato, vale a dire di generare il vero negando l'immediatamente presente (*das Vorhandene*) come esistente in sé. In questo modo egli assimila lo *Unterschied* hegeliano ad una certa «capacità di negatività» che, nella dimensione descritta dal filosofo di Stoccarda, coinciderebbe in definitiva con «l'essenza pura della soggettività»¹⁴, vale a dire con la via sulla quale, mediante la serie progressiva delle negazioni e delle elevazioni (*Aufhebungen*) di quanto le sta davanti (*Gegen-stand*), la soggettività può divenire incondizionata.

Nella accezione in cui Heidegger intende il senso hegeliano della soggettività, ossia in termini di autocoscienza, il rappresentare che specifica la stessa include un movimento preciso di autoposizione. «Rappresentare», così come pensare o volere, significa «por-si davanti qualcosa» in quanto 'altro' (*Ich denke etwas = Ich stelle etwas vor*), ossia incontrare l'ente

11 In coda alla riproposizione del 1941 del corso su Schelling del 1936 Heidegger preciserà i tratti generali dell'*Auseinandersetzung* con l'idealismo tedesco in questi termini: Cfr. GA 49, p. 190: «È in questa *Auseinandersetzung* che deve originariamente venire riconosciuta, questionata e ripresa l'*Unterscheidung* tra essere ed ente».

12 Il testo che a questo proposito offre la trattazione più esaustiva si trova in M. Heidegger, *Hegel – 1. Die Negativität* (1938/39) – 2. *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (1942), hrsg.v. I. Schüßler in GA Bd. 68, Frankfurt am Main 1993, pp. 1-61.

13 Ivi, p. 13.

14 Cfr. ivi, p. 14.

come ciò che si contrappone e si differenzia rispetto al punto di vista¹⁵. Esso si offre così nella forma di qualcosa che pretende di sussistere per sé, senza il riferimento al soggetto, e che per questo motivo è in grado di attivare, nel soggetto stesso, un moto di ricomposizione di questa dissimmetria. Nella modernità, dirà Heidegger, pensare è anzitutto *Bewusstsein und Unterschied*, «coscienza e distinzione»¹⁶. Anche nel movimento che porta in direzione dell' Idea assoluta hegeliana, il tratto primo e decisivo è proprio «la coscienza come *Ich stelle etwas vor* – o la differenziazione (*Unterscheidung*) che contrassegna questa relazione rappresentativa (*Vorstellungsbeziehung*) come distinzione (*Unterschied*)»¹⁷:

Nella coscienza qualcosa è distinto da essa e mediante essa. La coscienza, in quanto se stessa e in virtù di se stessa, è l'uno rispetto all'altro. Ciò che in questa differenziazione (*Unterscheidung*) è distinto (l'oggetto per il soggetto nel soggetto) è riferito al distinguente proprio in virtù del distinguere. La coscienza, rappresentando, stacca qualcosa da sé (*setzt... ab*), ma questo alcunché di staccato (*Abgesetzte*) è da essa posto in rapporto a sé. La coscienza è in sé un distinguere che non è né l'una né l'altra delle due cose. La coscienza, in quanto è questo distinguere che non è né l'una né l'altra cosa, è ambigua (*zweideutig*) nella sua stessa essenza. Questa ambiguità (*Zweideutigkeit*) è l'essenza del rappresentare. [...] La coscienza si muove nel distinguere di quella differenziazione che la coscienza stessa è¹⁸.

Il «nuovo vero oggetto» che, secondo Hegel, scaturisce (*entspringt*) dalla riflessione della coscienza su se stessa, non sarebbe altro che l'oggettualità (*Gegenständlichkeit*) della coscienza. In questo senso l'esperienza non sarebbe esperienza di qualcosa di diverso dalla coscienza stessa, ossia «Esperienza [...] di un «altro» oggetto, bensì di uno stesso in modo tale che nell'esperienza esso si presenti (*herausstellt*) come un altro»¹⁹. Si trattereb-

15 Cfr. M. Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), hrsg.v. G. Seubold, in GA Bd. 49, Frankfurt am Main 199, p. 100: «Nel rappresentare è contenuto: 1. „spingersi“ al di là di se stessi (negatività), 2. distinguere – „separare“ – negatività (capovolgimento), 3. divenire [...] portare a sé – rappresentar-si – manifestare –».

16 GA 68, pp. 21-22.

17 Ivi, p. 22.

18 M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), hrsg.v. F.-W. von Herrmann in GA Bd. 5, Frankfurt am Main 1977, p. 167. Trad. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, pp. 151-152.

19 GA 68, p. 137.

be pertanto in Hegel (ma in generale nell'esperienza storica dell'idealismo tedesco) di una alterità e di una negatività interamente risolte all'interno del movimento che porta la coscienza a risolversi in 'auto'-coscienza (*Selbst-bewusstsein*)²⁰.

A partire da Leibniz prima, e da Schelling poi, si vedrebbe come questa radice riflessiva della coscienza sia ciò che permette di intendere la rappresentazione come un movimento che ha la sua essenza nella *volontà*, ossia nel processo per cui la coscienza riconosce se stessa nei suoi oggetti ed in questo modo si «vuole»²¹. In continuità con questa radice volitivo-rappresentativa anche in Nietzsche la soggettività giungerà a liberarsi dal riferimento ad un che di immediatamente dato (ossia diventerà incondizionata) quando riconoscerà che la sua essenza consiste nella posizione pura di valori, vale a dire quando diverrà consapevole del fatto che il vedere qualcosa come degno di valore dipende unicamente dalla intensità con cui la volontà lo vuole. In questo modo la volontà non potrà volere altro che continuare a volere; volere, quindi, in ogni sua posizione di valori, null'altro che la propria stessa possibilità in quanto volontà²².

Nelle posizioni che definiscono il compimento della storia metafisica dell'essere la capacità di negatività risulta dunque un carattere strutturale del modo in cui la soggettività umana genera al proprio interno l'intero cosmo delle sue opposizioni ed è pertanto, nella sua struttura di assoluto autoriferimento, origine di ogni differenza e alterità²³.

20 In questo senso Heidegger dirà in ivi, p. 76, che «l'essenza della coscienza è l'autocoscienza» e che «ogni *cogito* è un *cogito me cogitare*».

21 Cfr. M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns* – 1. *Die Geschichte des Seyns* (1938/40) – 2. *Koinón. Aus der Geschichte des Seyns* (1939), hrsg.v. P. Trawny, in GA Bd. 69, Frankfurt am Main 1998, p. 62: «Dietro l'oggettualità si è a lungo occultato, fino all'Idealismo tedesco e più precisamente fino a *Schelling*, l'essere come volontà – e la volontà come nome spirituale di comodo della potenza. Come entrambe le cose vengano preparate in Leibniz: *perceptum* del *percipere* e *percipere* come *appetitus*, tutto nella piena essenza della *vis activa primitiva*».

22 Cfr. GA 5, p. 234 (it. 215): «Ciò che la volontà vuole non è qualcosa a cui essa miri senza ancora possederlo. Ciò che essa vuole è già in suo possesso. Essa non vuole altro che il suo volere. Il suo volere è il suo voluto. La volontà vuole se stessa. Essa oltrepassa se stessa».

23 In questo senso, più precisamente, la radice del compimento della metafisica risulta per Heidegger derivare dalla stessa matrice trascendentale del pensiero che ha il suo centro nel soggetto pensante come capacità di autocoscienza e che scorre, praticamente senza interruzioni, da Cartesio a Kant. Cfr. GA 68, p. 140: «Qui si chiarisce come, *nonostante* tutte le vestigia o forme dello Spirito, nella svolta trascendentale, anzi *in conseguenza* di questa, si compia per la prima volta in modo retto e autentico il domandare di Cartesio».

Nel nichilismo compiuto in quanto piena esplicazione della parabola soggettivistica dell'Occidente domina, a questo punto, l'aspetto per cui, in forza della capacità di negatività che struttura la coscienza/volontà, l'essere è ridotto alla capacità soggettiva di volere e di rappresentare. La posizione finale della storia dell'essere, identificabile con la completa assimilazione dell'essere al risultato dell'attività rappresentativo-volitiva di un ente, coincide con la rimozione di ogni autentica differenza tra essere ed ente.

4. La dimensione di copertura e la struttura del «contro»

Questo processo metafisico di occultamento della differenza ontologica non si traduce in una sua rimozione, bensì in una alterazione (*Wandel*) prospettica della sua natura, in una sua assunzione parziale e unilaterale.

Se si guarda infatti al modo in cui un senso di radicale differenza continua a specificare il processo di costituzione dell'esperienza da Cartesio a Nietzsche, si vede come la *struttura* della differenza, ossia la sua necessità come meccanismo strutturale del pensare, del volere e del rappresentare non venga affatto, dalla metafisica incondizionata della volontà, rimossa. Essa vien invece assunta come espressione della particolare natura del rappresentare soggettivo, vale a dire di quel movimento che necessita di generare al proprio interno opposizioni e scissioni rispetto alle quali attivare un'istanza di superamento al fine di consolidare la propria identità. La dinamica secondo cui il pensiero metafisico consuma il potenziale della differenza ontologica diventa quella di una soggettività autoponentesi come *franta* rispetto ad un altro che tuttavia è essa stessa a porre per riconfigurarsi in una nuova varietà di forme.

Questa accezione sarebbe contenuta, secondo Heidegger, nel senso moderno del termine «soggetto». Il tratto costitutivo di ogni rappresentazione soggettiva (*Ich denke etwas = Ich stelle etwas vor*) come necessità del riferimento strutturale ad oggetti, ossia a stati caratterizzati dallo «star davanti» (*vor*) come «star di contro» (*Gegen*), determinerebbe ogni riferimento all'esperienza come ad uno scenario dominato da un dissidio-scissione (*Streit*) tra coscienza e realtà (pensiero ed essere). Una tensione oppositiva che per sua stessa natura sembrerebbe invocare una risoluzione a favore di uno dei suoi estremi. Questo tratto emergerebbe in tutta la sua radicalità nella concezione dell'Assoluto come unità di opposti di Schelling²⁴ e nella dialettica di Hegel.

24 Cfr. GA 49, p. 104: «[per Schelling] La differenziazione è il legame (*Band*) che contiene in sé l'opposizione (che lascia agire il fondamento) e che al tempo stesso

Ciò che definirebbe l'oblio della differenza nel pensiero moderno sarebbe allora l'intendere la relazione differenziale tra il pensiero ed il suo oggetto nei termini di un dissidio e una scissione che il pensiero stesso deve puntare a togliere.

Nella modernità si assisterebbe al progressivo svolgersi di una soggettività negante che vivrebbe l'esperienza come un processo nel quale, a partire da un'istanza fondamentale che è quella dell'autoassicurazione, essa stessa, per essere, è obbligata a negare lo «star di contro» e lo «star per sé» di tutto ciò che le si dà come oggetto.

In questo senso il riferimento ai concetti di differenza e negatività continuerebbe, nel pensiero moderno, a specificare il processo di costituzione dell'esperienza, anche se solo nella forma di una dimensione dominata da un tratto di strutturale opposizione (*Gegen-satz*) tra essere e pensare.

È questa opposizione (il *Gegensatz*) a dover, secondo Heidegger, essere messa in discussione. Ciò al fine di liberare la profondità, per certi versi abissale (*Ab-gründig*), di quella località originaria della differenza che traspare nell'ambiguità del pensiero metafisico, aporeticamente confitto tra un'istanza di rinvio radicale oltre il piano dell'ente e l'incapacità di corrispondervi autenticamente.

La strada passa dalla dimostrazione del carattere derivato della differenza di tipo oppositivo. Secondo Heidegger è proprio il tratto di opposizione con cui il pensiero metafisico intende la differenza tra essere ed ente nei termini di un conflitto (*Streit*) e di una scissione (*Schiednis*) ad attestare la piegatura di quest'ultima in senso *soggettivo*. La particolare declinazione in senso «conflittuale» della differenza deriva infatti, a suo modo di vedere, da un'interpretazione unilaterale del ruolo del soggetto umano nell'ambito di costituzione dell'esperienza. Questa possibilità di interpretazione sarebbe già contenuta nel modo in cui, alle origini della filosofia occidentale, il pensiero greco rappresenta la costituzione significativa dell'esperienza in termini di darsi di *fenomeni*, ossia del manifestarsi di qualcosa come venire a consistere di un significato oggettuale nell'apertura di un senso.

Su questo punto è l'argomentazione che Heidegger svolge nel corso del 1942/43 su *Parmenide* a risultare particolarmente incisiva. Nell'idea greca di esperienza come manifestarsi di qualcosa è implicato, da un lato, un movimento di sottrazione rispetto ad uno stato originario di velamento e di chiusura, dunque il senso di un'apertura che ha il carattere del sorgere come di un liberarsi dal velamento, un trarsi fuori dal 'non' che è come un

trasfigura quest'ultima e la vincola nella forma di uno dei termini implicati; cioè «che-lega-se-stesso».

costante tenersi in opposizione ad esso. Dall'altro lato questa accezione esprime un riferimento ad un tratto di visività entro cui solo questo movimento può essere riconosciuto e colto in quanto tale.

In questa accezione dell'esperienza come manifestazione e disvelamento, già contenuta nel senso di termini come *physis* e *aletheia*, i Greci assumerebbero la manifestazione come un movimento di liberazione dal velamento che accade solo rispetto a un percepire che lo riconosca. In questo senso essi parlerebbero dell'ente come di ciò che, a partire da se stesso, viene a stare (*das Ständige*) nell'orizzonte aperto dalla rappresentazione, in qualche modo 'per' essa.

Già in questa struttura, dunque, si celerebbe

un'ambiguità che può decidersi in un modo o nell'altro. L'apparire si fonda sul puro risplendere, con cui intendiamo il rilucere che sorge. Ma il medesimo apparire è un mostrarsi che incontra un percepire e un accogliere [...]. Agli albori della metafisica sono dunque presenti l'apparire nel senso dello schiudersi e del venire fuori e nel contempo l'apparire nel senso del mostrarsi per un percepire e per un "anima". Si cela qui la ragione del carattere di passaggio stranamente oscillante che contrassegna la metafisica ai suoi albori facendola divenire ciò che è: da un lato, riferimento all'inizio, dall'altro, in riferimento al successivo sviluppo, il primo avviso dell'oblio dell'inizio e del suo velamento²⁵.

È dunque relativamente al modo in cui il percepire umano interpreta il proprio ruolo tra lo schiudersi dell'ente e lo sguardo che lo riconosce come tale che, secondo Heidegger, si decide il destino della storia dell'essere. Pensato in senso moderno, il vincolo che struttura l'esperienza della manifestazione come una correlazione inscindibile tra movimento (essere) e sguardo (pensiero)

consiste [...] nel fatto che l'io trasforma ogni altro ente in "di fronte" (*Gegenüber*), ovvero in "ciò che sta di fronte", l'oggetto (*Gegenstand*), e in ciò che è gettato di fronte (*Gegenwurf*), l'obietto (*Objekt*). L'essenza dell'egoità ha il suo contrassegno nel fatto di esperire ogni ente come l'oggettuale e lo "stante di fronte" del suo rap-presentare (*vor-stellen*), e quindi di procedere nell'insieme dell'ente in modo da proporselo come ciò che va padroneggiato²⁶.

25 M. Heidegger, *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), hrsg.v. M.S. Frings in GA Bd. 54, Frankfurt am Main 1982, pp. 203 e 206-207. Trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Milano 1999, pp. 246 e 250.

26 Ivi, pp. 203-204 (it. 246). E cfr. ivi, p. 159 (it. 199): «Nell'umanità moderna, conformemente alla preminenza della soggettività, è decisivo il guardare in quanto atto del soggetto. Nella misura in cui, come dice Nietzsche, l'uomo è l'animale

Mentre per i Greci, che pure «conoscono il guardare quale atto dell'uomo»:

il tratto fondamentale di questo guardare che coglie non è lo spiare in cui l'ente viene per così dire trafitto, divenendo in tal modo l'oggetto avverso di una conquista. Il guardare greco è il "percepire" l'ente partendo da un accordo iniziale con l'essere; ed è per questo che i Greci nemmeno conoscono il concetto di oggetto, né possono mai pensare l'essere in termini di oggettualità. Essi però esperiscono il guardare che ac-coglie in quanto percepire proprio perché tale guardare è determinato in modo affatto originario dallo sguardo incontrante. Nell'ambito essenziale dell'*aletheia* è questo sguardo ad avere la preminenza. Entro l'orizzonte di tale sguardo iniziale l'uomo è "solo" il guardato; tuttavia questo "solo" è così essenziale che esclusivamente in quanto è il guardato l'uomo può venire assunto e accolto nel riferimento dell'essere all'uomo, e quindi portato al percepire²⁷.

Si tratta allora, dice Heidegger, «di chiedere quale guardare [...] abbia la preminenza essenziale nell'interpretazione dell'apparire e che cosa determini tale preminenza»²⁸.

Il mutamento dell'essenza dell'*aletheia* che aziona la deriva metafisica dell'Occidente è, secondo Heidegger, l'interpretazione operata della *Romanitas* del manifesto-non-velato (*alethes*) come *verum*, ossia come ciò che offre resistenza (ancora dal greco *eryma*: «blocco, sbarramento»). Che sbarra, che chiude nel senso per cui difende un territorio dall'assalto e in questo modo assicura il rappresentato contro la minaccia del velamento:

[...] che cosa significa il *verum* latino? La radice linguistica *ver* [...] indogermanica [...] si mostra chiaramente nella parola tedesca *wehren*, difendere, *die Wehr*, la difesa, *das Wehr*, la barriera; in ciò consiste il momento del "contro", dell'"opposizione": *das Wehr*, ovvero lo sbarramento contro...; in osco *veru*, la porta, ciò che sbarra il passaggio e l'ingresso. [...] Sennonché, nel *ver* non riposa soltanto ciò che si oppone. [...] *Ver* [...] significa tenere la posizione, restare al proprio posto, situazione a cui appartiene sempre in un certo qual modo l'opposizione, che però a sua volta può avvenire sempre solo in base a una stabilità²⁹.

che si è fissato in quanto superuomo e che trova la sua essenza nella volontà di potenza, lo sguardo del soggetto è lo sguardo di quell'essere che procede calcolando, cioè conquistando, ingannando, aggredendo. Lo sguardo del soggetto moderno è, come ha detto Spengler al seguito di Nietzsche, lo sguardo del predatore: lo spiare».

27 Ivi, pp. 159-160 (it. 199-200).

28 Ivi, p. 160 (it. 199).

29 Ivi, p. 69 (it. 104).

Caratteristico del mutamento operato dalla *Romanitas* sarebbe l'aver interpretato il tratto dell'opposizione insito nell'essenza della manifestazione in base ad un bisogno di stabilità incentrato sull'istanza socio-politica dell'*imperium*, del 'comando':

Ver significa quindi stare in posizione, restare al proprio posto, ma anche stare in piedi, cioè non-cadere, restare in alto, affermarsi, essere il capo, comandare. Ciò che si afferma e che sta diritto: l'eretto. Il *verum* ha ottenuto il suo significato di "ciò che sta saldamente diritto" in quanto opposto al *falsum* [*falsum*, da *fallo*, "ciò che può cadere"] dall'essenziale ambito *imperiale* [c. n.]. Ora, però, poiché *verum* si usa come parola opposta a *falsum*, e giacché, sia per il *verum* e il *falsum* sia per la loro opposizione, resta decisivo l'ambito essenziale dell'*imperium*, il significato di *ver-*, vale a dire la chiusura e la copertura, assume il tratto fondamentale del riparo finalizzato all'assicurazione-contro; *ver* è ora l'affermar-si, il rimanere in alto [...]; ciò che resta in piedi, l'eretto, ciò che è diretto verso l'alto poiché è ciò che dall'alto dirige e regge [...]³⁰.

In questo modo accogliendo la possibilità di intendere l'esperienza della manifestazione a partire dall'esigenza di fondazione e autoassicurazione del soggetto che determinava già una ambiguità nelle posizioni di Platone e Aristotele³¹.

Il tratto originario di questo mutamento è il fatto che nell'esperienza originaria (greca) della verità (*aletheia*) sia presente il senso del recepire il contenuto della manifestazione come un proteggere, custodire e trattenere nell'aperto ciò che si mostra. L'elemento originario sia del *ver* che del *verum* è il senso profondo dell'*aletheia* come custodire e mettere al riparo, anche se non ancora, secondo Heidegger, il senso della difesa in quanto opposizione³². E tuttavia la possibilità del mutamento poggia proprio su questa «ambiguità fondamentale della manifestazione»: sul fatto cioè che

30 Ivi, pp. 69-71 (it. 104-106).

31 Cfr. ivi, pp. 71-72 (it. 106-107): «[...] questa essenza originariamente romana dell'essenza della verità, che fissa il tratto fondamentale onnidominante della struttura essenziale dell'essenza della verità occidentale, accoglie spontaneamente uno sviluppo dell'essenza della verità che si profila già in senso alla grecità e che contrassegna al tempo stesso l'esordio (*Beginn*) della metafisica occidentale».

32 Cfr. ivi, p. 70 (it. 105): «L'elemento originario sia del *ver* sia del *verum* è il chiudere, il coprire, il nascondere e il mettere al riparo, non già la "difesa" in quanto opposizione. La parola greca corrispondente a questa radice indogermanica è *eryma*, cioè lo sbarramento, la copertura, la chiusura. Ma *eryma*, con cui il termine romano che sta per *verum* è dunque direttamente connesso, in greco contrassegna esattamente l'opposto della parola greca che sta per il "vero", cioè *aletheia* [...] Tuttavia come potrebbe vigere qui una contrapposizione se entrambi i termini non appartenessero appunto alla medesima dimensione essenziale?».

ogni svelatezza avviene: 1. da un lato contro una velatezza, ossia contro qualcosa che circoscrive l'apparire sottraendosi e, in questo modo, appare come ciò che minaccia costantemente l'integrità di questo stesso spazio; 2. dall'altro in corrispondenza di un determinato atteggiamento dell'uomo: quell'apertura del percepire come uno spazio al cui interno il movimento dell'ente può venire accolto e custodito nella disposizione della *psyche*.

Sulla scia della trasmissione e traduzione delle forme concettuali greche nella *Romanitas* il pensiero moderno intenderà la differenza come l'espressione di un'opposizione (*Gegensatz*) tra pensiero ed essere che si estende nello spazio aperto dalla coscienza.

5. Oltre la logica delle opposizioni: la rilocalizzazione (Erörterung) di Unterscheidung-Unterscheid e la figura dello Austrag

Il percorso di risalita a monte dell'opposizione (*Gegen-satz*) che riduce la differenza ad un dissidio tra essere e pensare che la coscienza è chiamata a ricomporre ha permesso di ricondurre il tratto oppositivo che risuona nella *Unterscheidung* e nell'*Unterschied* metafisiche ad un più originario ambito di fondazione. In questo modo si è mostrata, secondo Heidegger, la non completa coincidenza tra la differenza e l'orizzonte di un soggetto³³.

Occorre capire in che senso la differenza possa essere rilocalizzata all'interno di un movimento che non coincide con l'ambito di operatività di un soggetto rappresentante, mentre appartiene alla vastità (*Weite*) e profondità

33 In questo senso la questione era già stata posta alla fine de *Il Nichilismo europeo*, in GA 6.2, pp. 219-220 e GA 48, pp. 321-322 (it. 735): «È la differenziazione (*Unterscheidung*) di essere ed ente che ha il proprio fondamento nella natura dell'uomo, cosicché questa natura può essere contrassegnata in base a tale differenziazione, oppure è la natura dell'uomo che si fonda su questa differenziazione? Nel secondo caso la differenziazione stessa non sarebbe più nulla di "umano" e non potrebbe essere collocata in una "facoltà dell'uomo", né in una "potenza" né in un "atto". Questo tipo di collocazione è diventata sempre più corrente per il pensiero moderno, cosicché alla fine quest'ultimo proclama l'antropomorfismo o il "biologismo", o comunque si voglia denominare questo modo di pensare, come la verità assoluta che risulta lampante anche all'uomo più spensierato. Dipende dalla soluzione della menzionata domanda decisiva in che modo, e in quale riguardo, noi otteniamo un concetto più originario della metafisica. [...] Cerchiamo [...] di penetrare nel fondamento della metafisica, perché vi vogliamo esperire la differenziazione di essere ed ente, più precisamente ciò che la differenziazione stessa in quanto tale regge in sé: il rapporto dell'uomo con l'essere. Potremo domandare rettamente la domanda decisiva solo se prima esperiremo più chiaramente ciò che è chiamato differenziazione di essere ed ente».

abissali (*Abgründigkeit*) di una struttura su cui la capacità soggettiva di negare e differenziare si fonda. Questa esigenza di rilocalizzazione della differenza percorre un'ampia sezione (pp. 68-83) dedicata a *Unterschied* e *Unterscheidung* del trattato inedito del 1941 *Sull'inizio*:

Facendo esperienza dell'ente conosciamo (*kennen*) l'essere e non lo sappiamo (*wissen*). Pensando l'essere pensiamo al tempo stesso all'ente. Ente ed essere sono distinti (*unterschieden*) e sono una distinzione (*Unterschied*). Ma come è questa distinzione stessa? Qui è il luogo di una decisione (*Entscheidung*). Precede ora il pensare in avanti a spiegare la distinzione come risultato del distinguere concettuale oppure il pensiero salta indietro nel buio della sua stessa essenza per riconoscere (*ersehen*) lì l'essere come ciò che distingue (*das Unterscheidende*)? [...] la regola del pensiero formale obbliga a concepire la "differenziazione" (*Unterscheidung*) stessa e sotto lo stesso rispetto a chiedersi: che cosa viene, in riferimento a questa, distinto? Che cosa è lo Stesso in questa differenziazione? In che cosa coincidono i distinti e in cosa vengono rispettivamente a di-stinzione (*Unter-schied*)? Le domande sono giuste, qualora ci si rappresenti la differenziazione come modo di procedere del pensiero e si assuma il pensiero stesso come un rappresentare qualcosa, e si faccia consistere il qualcosa in se stesso secondo l'osservazione spicciola che esso deve essere assunto, in maniera del tutto vuota, come una incognita X. Questa considerazione formale "della differenziazione" sembra essere la più generale, del tipo che sotto di essa sarebbe da classificare anche la differenziazione di essere ed ente come un qualcosa di già determinato e quindi più preciso. Tuttavia questa opinione è errata. E la causa dell'errore sta nel fatto che il pensiero come "rappresentare di qualcosa" (*Vorstellen von Etwas*) si lascia andare e non pensa più veramente quel che è da pensare, che anzi il qualcosa, per quanto possa essere vuoto e se non può essere identificato con il nulla, ciononostante e proprio allora è un pensiero dell'essere e ciò che qui "essere" dice, deve essere detto. E qui risulta subito l'unica cosa: ciò che è da pensare, l'essere di qualcosa, viene al pensiero non in forza (*kraft*) dell'atto del pensiero (*Denkvollzug*) e neanche in forza del rap-presentare, ma unicamente in grazia (*dank*) del fatto che il pensare, per quanto approssimativamente possa concepirlo, si mantiene già nell'aperto dell'essere e al getto (*Zuwurf*) dell'essere (*Seyn*) stesso deve essere tenuto. Allora però ogni calcolare è tolto al domandare formale; allora occorre ammettere che sia l'essere (*Seyn*) stesso che rende possibile il pensiero e questo proprio nella sua essenza. Se la meditazione (*Besinnung*) anzitutto si attesta (*halt macht*) presso lo star lì davanti della differenziazione di essere ed ente, deve anche riconoscere che essa non è una modalità particolare di "differenziazione". Piuttosto questa differenziazione, e cioè in quello che in essa vi è di autenticamente distintivo (*Unterscheidende*) e decisivo (*Entscheidende*), l'essere stesso, è l'inizio (*Anfang*) di tutte le differenziazioni. La "dialettica" non può qui nulla, poiché essa stessa è già dal canto suo una non più sovrana beneficiaria di questa distinzione, non certo del distinguere vuoto e formale. Fino a quando la differenziazione viene assunta solo come risultato di un pen-

siero e precisamente di quello metafisico si mantiene la necessità di superare (*überwinden*) “la differenziazione”. E questo superamento (*Überwindung*) deve essere condotto fino ai suoi limiti propri³⁴.

Ciò che qui Heidegger proclama come la necessità di un «abbandono» (*Verlassenheit*) e «superamento» (*Überwindung*) delle accezioni metafisiche della differenza corrisponde alla necessità di ricollocare (*erörtern*) le distinzioni (*Unterschiede*) e le differenziazioni (*Unterscheidungen*) rappresentative a partire dalla loro provenienza originaria, vale da dire dal loro essere solo un versante (*Seite*) del movimento di disvelamento dell'essere stesso.

Se non pensata in maniera adeguata questa ricollocazione rischia ancora di sovrapporsi alla concezione hegeliana di una unità negativa di pensiero ed essere. In questo modo rendendo nullo il tentativo di sottrarre la differenza a quella dimensione dialettica che la vede unicamente come espressione della necessità di comporre il riferimento dell'essere al pensare in una posizione di identità:

Qui risiede ancora, tuttavia, il pericolo di un fraintendimento. Se l'essere (*Seyn*) viene nominato come ciò che distingue si potrebbe pensare che ciò accada sul fondamento di una identità di essere (*Sein*) e pensare nel senso di Hegel. Poiché l'essere (*Sein*) è pensiero e il pensiero ha come suo atto fondamentale il distinguere (la negazione), per questo motivo l'essere (*Sein*) stesso è distinguente (*unterscheidend*). Questa sarebbe la più pesante, perché più sottile, equivocazione di ciò che risiede in quella determinazione essenziale per cui l'essere (*Seyn*) è inizio ed evento³⁵.

La ricollocazione (*Erörterung*) corrisponde alla necessità di concepire l'apertura conflittuale della manifestazione in un modo irriducibile a quella logica degli opposti su cui la conciliazione soggettiva si fonda.

34 M. Heidegger, *Über den Anfang*, hrsg.v. P. L. Coriando in GA Bd. 70, Frankfurt am Main 2005, pp. 69-71 (traduzione nostra).

35 Ivi, p. 71. Cfr. anche la ricapitolazione della questione nella *Lettera sull' "Umanismo"* del 1946 in GA 9, p. 360 (it. 311): «Il nientificare dispiega la sua essenza nell'essere stesso e non nell'esserci dell'uomo pensato come soggettività dell'*ego cogito*. L'esserci non nientifica affatto in quanto l'uomo, inteso come soggetto, attua la nientificazione nel senso del rifiuto, ma l'esser-ci nientifica in quanto, come essenza in cui l'uomo e-siste, appartiene esso stesso all'essenza dell'essere. L'essere nientifica – in quanto essere. Per questo nell'idealismo assoluto di Hegel e di Schelling il “non” appare come la negatività della negazione nell'essenza dell'essere. Ma questo è quivi pensato nel senso della realtà assoluta, intesa come volontà incondizionata che vuole se stessa e che si vuole come volontà di sapere [Hegel] e di amare [Schelling]. In questa volontà si nasconde anche l'essere come volontà di potenza [Nietzsche]».

Ancora una volta il pericolo è quello di intendere la dinamica differenziale che struttura l'essere entro quella logica delle opposizioni che domina il modo in cui pensiero rappresentativo intende *Unterschied* e *Unterscheidung*. Sul senso di questo pericolo Heidegger concluderà il corso sul *Nichilismo europeo* e occuperà, senza soluzione di continuità, l'intera sezione seconda della prima parte dei *Grundbegriffe* del 1941:

L'essere ci si svela in una molteplicità di aspetti contrapposti, la quale non può, da parte sua, essere accidentale, giacché la mera enumerazione di queste opposizioni allude alla loro connessione interna [...]. Ma tutte queste opposizioni, pensate rettamente, sono davvero opposizioni nell'essenza dell'essere stesso? Non sono piuttosto opposizioni proprie del modo in cui *noi* ci rapportiamo all'essere, nel rappresentare e nel comprendere, nell'usare e nel fare-affidamento-su, nel ritenere (dimenticare) e nel dire? Anche *se fossero soltanto* opposizioni del nostro rapporto con l'essere, avremmo pur sempre ottenuto ciò che cerchiamo: la determinazione del nostro rapporto con l'essere (non soltanto con l'ente). Il rapporto si mostra discorde. D'altronde è ancora aperta la questione se questa discordanza (*Zwiespältigkeit*) del nostro rapporto con l'essere dipenda da noi o dall'essere stesso, una questione la cui soluzione decide cose importanti sull'essenza di questo rapporto. Ma ancora più angustiante della questione se le opposizioni menzionate stiano nell'essenza dell'essere stesso o se scaturiscano soltanto dal *nostro* rapporto discorde con l'essere, *oppure se addirittura questo nostro rapporto con l'essere scaturisca dall'essere stesso*, poiché sta presso di lui – più angustiante di questa domanda, certo decisiva, rimane dapprima l'altra: il nostro rapporto con l'essere, guardando alla fattispecie, è mai un rapporto discorde? Ci rapportiamo noi stessi all'essere in modo così discorde che questa discordanza domina completamente *noi stessi*, cioè il nostro rapporto con l'ente? Dobbiamo rispondere no. Nel nostro rapporto noi stiamo sempre da un lato solo delle opposizioni³⁶.

Esplicitamente contro la possibilità di intendere il nostro rapporto con l'essere sotto l'aspetto soggettivo di una opposizione tra realtà e soggetto che il pensiero sarebbe chiamato a togliere, Heidegger maturerà l'esigenza di isolare l'ambito di fondazione di *Unterschied* e *Unterscheidung* elaborando una nuova figura della differenza. L'elaborazione di questa figura non dovrà tradursi in un'istanza che cerchi di sottrarsi alla logica delle opposizioni, perché in questo modo non si farebbe che riproporre, esasperandolo, il movimento soggettivo di difesa dalla minaccia rappresentata dall'autoimposizione del manifesto nell'apertura del vero. La nuova figura dovrà invece permettere di ricostruire il movimento in forza del quale, a partire dalla struttura di disvelamento dell'essere, si costituiscono opposi-

36 GA 6.2, pp. 226-227 e GA 48, pp. 329-330 (741).

zioni nell'orizzonte della coscienza. Esprimere cioè la legge di costituzione dell'opposizione stessa, il suo senso all'interno dell'orizzonte di considerazione secondo cui l'essere ci si offre nella forma del *negativo* e del *sottratto*.

Per corrispondere a questo tentativo, nel corso sui *Concetti fondamentali* del 1941 Heidegger tenterà provvisoriamente di opporre, alla declinazione metafisico-rappresentativa della *Unterscheidung* ed alla accezione dialettica dell'*Unterschied*, una dimensione più originaria della *Unterscheidung* stessa, di cui tuttavia

noi non sappiamo assolutamente nulla [...]. In che cosa essa consista rimane nascosto; inoltre rimane indeterminato e indiscusso se ciò che costituisce la sua essenza sia colto del tutto dalla designazione che si serve della parola chiave 'differenziazione' (*Unterscheidung*). Infatti vi sono tanti tipi di differenziazione. Differenziazione vi è ad esempio in tutto quanto di opposto (*alles Gegensätzliche*) incontriamo in seno all'ente. Opposizionalità (*Gegensätzlichkeit*) e differenziazione la metafisica li trova anche all'interno dell'essere (vedi ad esempio l'idealismo tedesco). Ciò che viene qui chiamato "la differenziazione"³⁷ (*die Unterscheidung*) tra ente ed essere è qualcosa di più essenziale di tutte le distinzioni (*Unterschiede*) in seno all'ente e di tutte le opposizioni (*Gegensätze*) in seno all'essere³⁸.

Questa operazione ha vita breve. Maggior futuro avrà il tentativo, già annunciato ne *Il Nichilismo europeo*³⁹, di isolare il tratto originario di *Unterscheidung* e *Unterschied* nell'area semantica relativa alla nozione di «deferimento» (*Austrag*).

37 L'uso del virgolettato "*Die Unterscheidung*" rispetto all'uso semplice del termine (senza l'articolo tra virgolette) specificherà l'alternativa tra l'accezione metafisico-dialettico-rappresentativa della *Unterscheidung* e la sua intenzione "iniziale", essenziale e originaria in tutta la sezione omonima del trattato *Sull'inizio*.

38 M. Heidegger, *Grundbegriffe* (Sommersemester 1941), hrsg. v. P. Jaeger in GA Bd. 51, Frankfurt am Main 1981, p. 48. Trad. it. a cura di F. Camera, *Concetti fondamentali*, Genova 1996, p. 61.

39 GA 6.2, p. 186 e GA 48, p. 285 (it. 705): «Dal momento che non è propriamente noto chi sia a distinguere (*der Unterscheidende*), la differenziazione (*Unterscheidung*) viene colta meglio nel forestierismo (*Fremdwort*) "differenza" (*Differenz*), in cui è indicato che ente ed essere sono in qualche modo de-feriti l'uno all'altro (*aus-einander-getragen*), separati (*geschieden*), e tuttavia riferiti (*bezogen*) l'uno all'altro, e precisamente da sé, non soltanto (*nicht erst*) sul fondamento di un "atto" di differenziazione. La differenziazione come differenza significa che sussiste un *deferimento* (*Austrag*) tra essere ed ente. Da dove, e come, non è detto; ma la differenza sia ora nominata soltanto come occasione e motivo per domandare di questo deferimento».

Punto di snodo centrale della riflessione heideggeriana, la nozione di *Austrag* percorre una parabola storico-teorica rilevante dalla seconda metà degli anni '30 per arrivare al punto di culmine nel seminario del 1957 su *La costituzione onto-teo-logica della Metafisica*. Lo vediamo comparire varie volte nel gruppo dei trattati inediti, in posizione e funzione centrali nello sviluppo del nuovo pensiero dell'evento-appropriante (*Ereignis*).

Analizzando le occorrenze dell'espressione emerge come sia in primo luogo una sua straordinaria plurivocità a fornire al tentativo heideggeriano di rilocalizzazione della differenza un formidabile strumento teorico. L'accezione secondo cui Heidegger adopera lo *Austrag* risulta infatti tanto da una sovrapposizione dei significati tradizionali del verbo *austragen*, quanto dall'estensione del suo campo semantico in direzione di una radice di significato che rimanda direttamente al latino *differo* (da cui *differentia*) e al greco *diapherein* (da cui *dia-phora*, differenza).

Il *Dizionario* dei fratelli Grimm⁴⁰ attesta cinque significati del verbo *austragen*, quasi tutti riscontrabili nell'accezione heideggeriana: 1. il senso del «portare fuori» (*exportare, efferre, egerere*), nel senso per cui si porta qualcosa fuori da un luogo, una stalla, una casa o (è l'esempio usato dai Grimm) «si portano via, fuori i cadaveri»; 2. il senso (questo meno usato da Heidegger) dello «spargere», del diffondere una notizia, del «portare la parola, la notizia tra la gente» (*in vulgus efferre, unter die leute tragen, ausklatschen*); 3 il senso del «portare a compimento», del concludere (*perferre, zu Ende tragen*), nell'accezione per cui, ad esempio, si «conclude il tempo» di una gravidanza, il che ovviamente non implica che il bambino non possa venire al mondo prima e che in questo caso la gestazione non si «concluda» altrettanto effettivamente; 4. il senso del «decidere» (*transigere, decidere, ausmachen, zu Ende bringen*) che risolve una situazione di paralisi o blocco; 5. il senso del «sopportare», del sostenere fino in fondo (*efficere, conficere, ertragen*).

Resta significativamente assente dall'etimologia di *austragen*, a causa della non completa sovrapposibilità tra il prefisso tedesco *aus-*, quello latino *dis-* e quello greco *dia-*, quel senso del «differire» che in latino si esprime con i verbi *differo* (quest'ultimo indicante proprio una «remissione» di una cosa all'altra, un «dispensare» e «deferire» che è contemporaneamente un mettere in relazione e un «riferire») e *transfere*. In quest'ultimo trova dimora l'accezione-base del *dia-pherein* greco, «il

40 Cfr. *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. 16 Bde. [in 32 Teilbänden]. Leipzig: S. Hirzel 1854-1960. Quellenverzeichnis 1971, alla voce *austragen*.

portare qualcosa da-a», «spostare», «trasferire», passare da-a (da cui *diaphora*, «dif-ferenza»), mentre altri sensi del verbo *diapherein* come il portare via e fuori (1), lo spargere e disperdere (2), il portare fino in fondo (3) ed il sostenere e sopportare (5) possono ancora essere resi attraverso *austragen*. È dunque nell'ottica di una resa unitaria di tutte queste accezioni che Heidegger, consapevole della non completa sovrapposibilità tra *austragen*, *differre* e *diapherein*, farà inizialmente ricorso al «forestierismo» (*Fremdwort*) *Differenz* per alludere al complesso di tensioni comprese nel greco *diaphora* e, successivamente, scoprirà le potenzialità semantiche dello *Austrag*.

Termine corrente tra XV e XVI secolo, *Austrag* è sopravvissuto nel tedesco attuale principalmente nel lessico giuridico⁴¹, nel senso per cui indica la situazione in cui una contesa (*Streit*) può venire sì risolta formalmente, ossia portata a conclusione, ma anche portata fino in fondo, ossia percorsa in tutta la sua natura conflittuale, esperita fino al fondo delle sue opposizioni. Come un conflitto che se può venire risolto o conciliato può anche essere sostenuto fino in fondo, esperito *in quanto* conflitto, portato alla sua intensità massima e ancora fatto funzionare positivamente.

Se da un lato *einen Streit zum Austrag bringen* o *einen Streit austragen* indica il *dirimere ab imperio*, ossia il tagliare la disputa con un atto arbitrario di decisione, dall'altro, come spesso accade proprio in tribunale, non è affatto detto che le opposizioni siano conciliate anche oggettualmente. Le parti in conflitto possono infatti, anche in seguito ad un *Austrag* di tipo giuridico, essere ancora *auseinandergetragen*, nella stessa opposizione iniziale, rimanere nella distanza delle rispettive posizioni anche quando una risoluzione sia stata presa. Lo *Austrag* in questo senso sembrerebbe una decisione che dirime la disputa proprio perché le parti non possono, in virtù del loro stesso opporsi nell'*austragen*, portarsi in vicinanza reciproca, ma solo restare a distanza. Questo è in qualche modo confermato dall'accostamento che, tra il 1938 e il 1941 (nello scritto su Hegel), Heidegger opera tra i termini *Differenz* e *Auseinandertrag*, quest'ultimo usato per indicare lo stato dell'esser «tenuti nella reciproca distanza»⁴². Il riferimento all'*Auseinandertrag* indica l'esigenza di esperire fino in fondo la differenza, di portarla cioè alla sua espressione compiuta mantenendola come strutturalmente irriducibile a quella formulazione oppositivo-risolutiva in termini di *Streit* che ne denuncia la piegatura soggettivistica.

41 Cfr. *ivi*, dove, alla voce *Austrag* troviamo: *perductio ad finem, exitus, transactio, litis sententia, urteil, dem folge gegeben wird*.

42 Cfr. GA 68, p. 34.

L'*Austrag* si configura allora come una risoluzione che decide, nel senso espresso da Heidegger, anche graficamente, nella separazione delle due componenti del termine «de-cisione» (*Ent-scheidung*)⁴³. La sottolineatura, per certi versi paradossale, di una separazione interna ad una parola già composta dal prefisso separatore *Ent-* (lat. *Dis-*) e dal verbo che nomina l'atto stesso del separare (*scheiden*), sembra indicare la necessità di togliere ciò che divide, anche se non nel senso di azzerare la distanza obiettiva tra le parti, bensì di rimuovere il senso di frattura e scissione implicato in una concezione meramente oppositiva della distanza⁴⁴. Come il nuovo uso grafico di *Ent-scheidung*, l'introduzione del termine *Austrag* appare corrispondere al tentativo di rimuovere (*ent-*) e portar via (*aus-tragen*) non già l'opposizione interna alla differenza, bensì il senso di frattura che può risuonare nell'opposizione stessa; di togliere (*Ent-*) cioè la lacerazione (*Scheidung*) tra essere e pensare, quell'elemento di conflittualità (*das Strittige*) che attiva il moto di riduzione dello spazio differenziale da parte del pensiero⁴⁵.

In questo modo Heidegger si sforza di mantenere aperta, nell'uso rinnovato delle espressioni, l'allusione allo spazio teso nella e dalla differenza stessa⁴⁶. È seguendo questa logica che nel 1941, tra la rilettura dello scritto su Hegel, il corso sui *Concetti fondamentali* e il trattato *Sull'inizio*, egli rileggerà lo stesso concetto di «differenziazione» (*Unterscheidung*):

Questa differenziazione (*Unterscheidung*) di ente ed essere tiene separato (*hält... auseinander*) ciò che è distinto (*unterschiedene*) e questa separazione (*Auseinander*) è in se stessa un'ampia estensione che dobbiamo riconoscere come lo spazio di tutti gli spazi, per quanto ci sia ancora concesso di usare in

43 Cfr. ad esempio ivi, p. 43.

44 *Ibidem*.

45 Cfr. su questo le riflessioni successive (1957) in GA 11, pp. 55-56 (20): «Il pensiero è in grado di restare presso la cosa/questione (*Sache*) che lo concerne solo se nel restar-presso diventa di volta in volta più aderente ad essa, se questa stessa cosa/questione diventa per esso più litigiosa. In questa maniera la cosa/questione esige dal pensiero di essere mantenuta nei rapporti che le sono propri, di fronteggiare il pensiero in una corrispondenza, mentre esso porta la cosa/questione fino in fondo (*zu ihrem Austrag bringt*). Il pensiero, restando presso la cosa/questione che lo concerne deve, se questa cosa/questione è l'essere, rimettersi al deferimento (*Austrag*) dell'essere».

46 A questo proposito può essere utile ricordare come, proprio a partire dalla fine degli anni '30, il concetto di *Austrag* assuma spesso una connotazione "spaziale", aparendo in rapporto alla "località" che esso apre, di volta in volta la *Lichtung*, l'*Ab-grund* o l'*Er-eignis*.

generale il termine “spazio”, con cui si intende però solo un tipo particolare di separazione⁴⁷.

Pensata nello spazio differenziale descritto dallo *Austrag*, la componente negativo/oppositiva dell'essere (il velamento che risuona nell'*a-letheia*) non attiva più una logica di contrapposizione (*Entgegnung*) o conflitto (*Streit*) nel senso di una lacerazione (*Scheidung*) o scissione (*Schiednis*) che deve essere riconciliata nel pensiero⁴⁸. L'essenza del tratto negativo che vige (*waltet*) nell'*aletheia* è piuttosto quella di una *custodia* che ha i tratti del preservare e del mettere in salvo e che deve essere dal pensiero mantenuta in quanto tale.

In questa dimensione di salvaguardia, l'autodatià del manifesto assume i tratti di un movimento che viene preservato dal pensiero che lo accoglie. In questo modo l'evento della manifestazione, nella conservazione della sua dinamica originaria, risulta rappresentabile nella figura di ciò che è tratto in salvo, lasciato «integro» (*heil*) e quindi «sacro» (*heilig*)⁴⁹.

Oltre la cornice rappresentata dalla parabola metafisica dell'Occidente, saranno allora i pensatori cosiddetti «iniziali» (i Presocratici) e i poeti che condivideranno un uso del linguaggio e del pensiero in grado di corrispondere a questo atteggiamento di custodia dell'originaria sacralità del vero. Il ritornare alla loro esperienza di pensiero vorrà dire interpretare il vincolo originario tra movimento del venire alla presenza e sguardo entro cui il movimento stesso si dispone, come qualcosa che l'uomo non crea ma che contribuisce solo ad aprire in quanto è in grado di accogliere nel suo sguardo-pensiero il tratto gratuito e libero del venire alla presenza (*Anwesen*) dell'ente. Il pensiero, infatti

non crea l'apertura dell'ente, né conferisce all'uomo questo stare aperto per l'ente che lo caratterizza⁵⁰. [...] Nessun tentativo di fondare l'essenza della svelatezza nella “ragione”, nello “spirito”, nel “pensiero”, nel “logos” o in una qualche specie di “soggettività” potrà mai salvare l'essenza della svelatezza⁵¹.

Riletto alla luce dell'esperienza storica di questi pensatori-poeti, il rapporto tra essere e pensare che struttura la manifestazione è più simile ad

47 GA 51, p. 48 (it. 60-61).

48 Cfr. M. Heidegger, *Besinnung* (1938/39), hrsg.v. F.-W. von Herrmann in GA Bd. 66, Frankfurt am Main 1997, pp. 84, 307-308, e GA 65, p. 30, sul senso per cui l'*Austrag* “dirime” forme di «contrapposizione» come *Entgegnung*, *Streit* e *Kampf*.

49 GA 9, pp. 351-352 (it. 303).

50 GA 9, p. 375 (it. 327).

51 GA 9, p. 238 (it. 192).

una «co-originarietà» (*Gleichursprünglichkeit*) e ad una «co-appartenenza» (*Zusammengehörigkeit*) risolte dal lato dell'ente stesso, nell'assoluta gratuità di quel rivolgersi allo sguardo dell'uomo in cui il suo essere consiste.

In questo rivolgersi, i rapporti tra l'essere e il pensare appaiono radicalmente alternativi rispetto a quelli descritti dal paradigma moderno della soggettività. Il pensiero non si configura più nella forma della *presione* perché non vede più l'essere come ciò che esso deve ricomprendere al suo interno.

In questa nuova prospettiva, operando un contromovimento che Heidegger chiama «passo indietro» (*Schritt zurück*), il pensiero si sottrae alla scissione in qualche modo ritirandosi di fronte alla sua cosa (*Sache*), ossia a ciò che, mettendolo in questione (ancora *Sache*)⁵² lo obbliga a rispondere. In questo modo, re-cedendo di fronte all'inquietante rappresentato dalla assoluta autodatità del manifesto, il pensiero rifiuta la dimensione del *Gegenüber* e quindi lo star-di-contro al manifesto come a qualcosa di oggettuale. Nel far ciò esso con-costituisce lo spazio della manifestazione nella forma di un lasciar essere, ossia di un mantenere aperto lo spazio per riconoscere l'automanifestarsi di qualcosa.

È solo attuando questa re-cessione, afferma Heidegger, che il pensiero verrà autenticamente in vista dell'essere. È cioè sospendendo ogni moto di opposizione e di presione come ogni istinto di oltrepassamento della distanza abissale che ci separa dal senso per cui un ente può venire ad essere a partire da se stesso, che il pensiero corrisponde a ciò che gli si rivolge⁵³.

L'aver in vista in questo modo l'essere non dovrebbe avere più nessun carattere del rappresentare oggettivante proprio della metafisica della soggettività incondizionata della volontà di potenza. Esso dovrebbe possedere

52 Cfr. su questo le notazioni successive del seminario sulla *Costituzione onto-teologica della metafisica* (1957) in GA 11, p. 53 (17): «“Cosa/Questione” (*Sache*) indica, in base alla definizione che se ne è data, il litigio (*Streitfall*), cioè intorno a cui si apre una lite (*Das Strittige*), e l'unico caso in cui per il pensiero si apra una lite è il caso in cui il pensiero sia messo in questione. Ma il litigio che si apre intorno al pensiero non viene in primo luogo scatenato, per così dire, dal pensiero. La cosa/questione del pensiero è quanto in sé vi è di litigioso in una lite. La parola tedesca *Streit* (lite) in antico alto tedesco *strit*, non significa innanzi tutto disaccordo (*Zwietracht*), ma oppressione (*Bedrängnis*). La questione del pensiero opprime (*bedrängt*) il pensiero in modo che esso venga dapprima portato alla cosa/questione che gli è propria e poi, a partire da tale cosa/questione, a se stesso».

53 Richiamandosi all'esperienza storica dei Presocratici Heidegger nel *Parmenide*, GA 54, p. 10 (it. 40), avverte: «A differenza del padroneggiamento dell'ente, il pensiero dei pensatori è il *pensiero dell'essere*. Il loro pensare è l'*arretrare di fronte all'essere*».

piuttosto i tratti di quello che Heidegger chiama uno «scorgere» (*erblicken, ersehen*): una sorta di rendersi conto, dall'interno di una struttura di movimento (il movimento dell'essere come venire alla presenza dell'ente a partire da se stesso), dell'essere collocati e costituiti in esso.

In questa prospettiva la configurazione orizzontale della coscienza, vale a dire la sua natura di orizzonte e punto di vista, assume un nuovo significato:

Siamo soliti dire: guardiamo entro l'orizzonte. Il suo ambito visuale è allora qualcosa di già aperto, ma questa apertura non si attua di certo perché noi vi guardiamo dentro. [...] E allo stesso modo non siamo noi a porre, all'interno di ciò che è già aperto, quell'aspetto degli oggetti che offre la prospettiva che l'ambito circoscrive. [...] Ma è invece proprio l'aspetto degli oggetti che ci viene incontro da questa apertura. [...] L'orizzonte, in ciò che lo caratterizza più essenzialmente, è quindi solo il lato rivolto a noi di qualcosa di già aperto che ci circonda⁵⁴.

Un tale scorgere, afferma Heidegger, è cosa ben diversa dal «vedere». Noi vediamo infatti solo ciò che abbiamo già gettato davanti (*ob-jectum*) come qualcosa che deve anticipatamente corrispondere ad un determinato punto di vista. Scorgiamo, invece, «solo ciò che, senza che lo sapessimo e senza il nostro intervento, ci ha già guardato»⁵⁵.

6. *La struttura di copertura e la neutralizzazione della differenza: dall'essere al linguaggio*

Il percorso descritto dai testi degli anni '40 sembra dunque concentrarsi in un quadriennio determinante (1940-1943) nel quale le tematiche successive alla «svolta» appaiono subire, verosimilmente sotto il drammatico incombere degli eventi politici e militari occasionati dal II conflitto mondiale, una maturazione accelerata.

Questa maturazione prosegue, a tratti alterni, per tutto il periodo del conflitto, fino praticamente ad arrestarsi in corrispondenza dei fatti che

54 M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), hrsg. v. H. Heidegger in GA Bd. 13, Frankfurt am Main 1983, pp. 44-45. Trad. it. parziale di A. Fabris, *Per indicare il luogo dell'abbandono*, in *L'abbandono*, Genova 1998, p. 52.

55 M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. v. P. Jaeger in GA Bd. 79, Frankfurt am Main 1994, p. 100. Trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano 2002, p. 133.

coinvolgono Heidegger a partire dal 1946⁵⁶. Quest'altra data può essere considerata decisiva come punto di arrivo e cesura profonda con un'epoca nel suo complesso. A partire da qui Heidegger inizia un cammino diverso, meno sistematico, in direzioni e traiettorie sempre più sparse e rarefatte che approfondiranno, non sempre in maniera lineare ed esplicita, gli stili del pensiero nella nuova prospettiva storico-essenziale.

A quest'anno appartengono due testi che chiariscono il senso complessivo del nostro percorso. Il primo è quella *Lettera sull' "Umanismo"* (*Brief über den "Humanismus"*) che può essere considerata riepilogativa dell'intero movimento ricostruttivo che abbiamo condotto. Il secondo è il saggio del 1946 *Il detto di Anassimandro* (*Der Spruch des Anaximander*).

Partiamo da quest'ultimo. Nel modo in cui in esso viene nominata la differenza ontologica emerge una particolarità interessante:

Sin dall'aurora sembra che l'essere presente (*das Anwesen*) e l'essente presente (*das Anwesende*) siano ciascuno qualcosa per sé. Impercettibilmente lo stesso essere presente si muta in un essente presente. Da questo punto di vista, cioè a partire dall'essente presente, esso si trasforma in ciò che sta al di sopra di ogni essente presente, cioè nell'essente presente supremo. Appena si parla di essere presente, l'immaginazione corre a un essente presente. Così l'esser presente come tale non risulta distinto dall'essente presente ed è risolto nel più universale e nel più alto degli essenti presenti, cioè in *un* essente presente. Cade così nell'oblio l'essenza dell'esser presente e con essa la distinzione (*Unterschied*) tra essere presente ed essente presente. *L'oblio dell'essere è l'oblio della distinzione tra l'essere e l'ente*⁵⁷.

L'uso dell'unico termine *Unterschied* impedisce di ritenere che Heidegger abbia semplicemente voluto, nel percorso finora ricostruito, rimuovere i termini della tradizione perché inadeguati o non originari in favore invece di parole e concetti nuovi. Qui, come in molti altri luoghi apparentemente oscillanti della sua terminologia, Heidegger sta rendendo quel senso della differenza come «transito» (*Durchgang*), ossia come «trapasso/passaggio» (*Übergang/Zuspiel*⁵⁸) che da sempre si consuma nel cuore stesso dell'esse-

56 L'incertezza sulla sorte dei due figli entrambi dispersi in Russia, il giudizio negativo della commissione d'epurazione dell'autorità d'occupazione francese e l'interdizione dall'insegnamento, il pericolo di perdere casa e biblioteca, il ricovero in sanatorio, sono i fatti più noti che segnarono Heidegger subito dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale.

57 GA 5, p. 364 (it. 340).

58 In generale sulla dinamica *Übergang/Zuspiel* cfr. tutta la sezione III di GA 65, pp. 169-224.

re e che ha il suo centro nella figura «bifronte» dell'oblio/abbandono della differenza stessa:

L'oblio della distinzione (*Unterschied*) non è affatto la conseguenza di una negligenza del pensiero. L'oblio dell'essere rientra nell'essenza dell'essere stesso, velata in se stesso. Esso rientra così essenzialmente nel destino dell'essere che il mattino di questo destino incomincia come svelamento dell'essente presente nel suo esser presente. Il che significa: la storia dell'essere comincia con l'oblio dell'essere, perché l'essere si trattiene in sé con la propria essenza, con la distinzione rispetto all'ente. La distinzione decade. Rimane dimenticata. Solo ciò che è distinto, ciò che viene alla presenza e il venire alla presenza si svelano, ma non *in quanto* ciò che è distinto. Piuttosto la stessa traccia primitiva della distinzione è cancellata dal fatto che il venire alla presenza appare come qualcosa che viene alla presenza e la sua origine è riposta nella sommità di ciò che viene alla presenza. L'oblio della distinzione con cui la storia dell'essere ha inizio per compiersi in esso non è tuttavia una mancanza, bensì l'evento più ricco e più ampio in cui ha luogo e si decide (*zum Austrag kommt*) la storia occidentale del mondo. È l'evento della metafisica⁵⁹.

Dal punto di vista della metafisica come storia dell'essere è proprio la differenza nella sua nominazione tradizionale di *Unterscheidung* e *Unterschied* il luogo in cui si ancora la variazione del punto di vista che permette di riconoscere la struttura originaria a partire dalla sua copertura. In questo movimento è uno Stesso che parla nella differenza (l'originaria duplicità dell'*on*) a dover presentare contemporaneamente l'aspetto di qualcosa da oltrepassare (*überwinden*) e abbandonare (*verlassen*) - la differenziazione-distinzione tra essere ed ente nella sua accezione dialettico-rappresentativa - e parimenti l'aspetto di qualcosa verso cui si va di nuovo, qualcosa da ripetere e recuperare nella sua originarietà. Per rendere conto del passaggio in quanto movimento storico è cioè centrale che i termini siano gli stessi, ossia che il passaggio sia interamente inscritto in ciò che quei termini, in maniera a questo punto assolutamente neutralizzata, significano: la differenza *in quanto* differenza.

Quest'ultima locuzione assumerà un rilievo centrale nel 1957 nel seminario su *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*. Nell'esigenza che essa esprime Heidegger individuerà la chiave per reimpostare la questione dell'essere dopo il blocco conseguente a *Essere e Tempo*: non ancora la rimozione o la scomparsa della differenza, bensì la rilocalizzazione (*Erörterung*) del tratto di copertura/occultamento a partire dalla sua appartenenza ad una località più originaria:

59 GA 5, pp. 364-365 (it. 340-341).

Tentando di pensare *la differenza in quanto tale, non la facciamo scomparire* [c. n.], ma la seguiamo fino alla sua provenienza essenziale. [...] È la questione del pensiero *pensata da un punto di vista più favorevole* [c. n.], più indietro di un passo: l'essere pensato a partire dalla differenza⁶⁰.

L'esigenza che questa locuzione esprime è dunque la medesima che animava la riconsiderazione della differenza ontologica condotta nei *Contributi* del 1936/38, financo in un certo stile, apparentemente provvisorio, delle formule adoperate⁶¹.

Nella reduplicazione dello Stesso operata dall'«in quanto» parla quella località originaria della differenza di cui Heidegger è in cerca: quell'ambiguità/duplicità che appare strutturalmente contenuta in ogni manifestazione di un ente presente (*on*) nel suo essere presente (ancora *on*). Come in ogni esperienza di un ente l'essere di questo sembra strutturalmente destinato a non poter apparire se non come interamente ridotto e appiattito su ciò che appare, così la differenza non può darsi in quanto tale se non come già sempre tolta, rimossa e coperta dalla posizione di ciò che emerge al suo interno.

Nel movimento del differire di cui la manifestazione consiste appare dunque la medesima ambiguità della relazione di deferimento/traspropria-zione (*Austrag/diapherein*) tra ente ed essere che avevamo visto articolare l'*aletheia*/disvelamento. Essa sarà descritta in tutta la sua complessità nel seminario del 1957:

60 GA 11, pp. 71-72 (it. 32).

61 Anche il ricorso a questa locuzione nel 1957 è visto infatti come dominato da un tratto di «provvisorietà» che, a questo punto, appare «strutturale» rispetto ad ogni operazione di questo tipo perché connessa alla natura differenziale (ossia anche costitutivamente aporetica e ambigua) del linguaggio in cui si esprime. Cfr. GA 11, p. 56 (it. 21): «Per noi la cosa/questione (*Sache*) del pensiero è, *con una denominazione provvisoria* [c. n.], la differenza (*Differenz*) *in quanto differenza*». Si tratta cioè della provvisorietà che deve preservare ogni risultato teorico dal rischio di una nuova ipostatizzazione. L'importanza di questa nota di «rischio» è tale che proprio su di essa Heidegger conclude il seminario del 1957, invitando a non assumere come «definitiva» neppure quella figura dello *Austrag* la cui teorizzazione sembrava rappresentare, fino a quel momento, il risultato più consistente dell'intera problematizzazione della differenza. Cfr. GA 11, p. 79 (it. 36-37): «La percezione delle difficoltà che emergono dal linguaggio, dovrebbe preservarci dalla tentazione di fare prematuramente del linguaggio del pensiero qui tentato una terminologia che possa circolare come moneta spicciola, dovrebbe preservarci dal parlare già domani del deferimento (*Austrag*) invece di dedicare tutte le energie all'approfondimento di ciò che qui è stato detto».

Con lo sguardo sempre rivolto alla differenza (*Differenz*), alla differenza che pure ha già trovato il suo posto in ciò che è da-pensare grazie al passo indietro, possiamo dire che l'essere dell'ente significa: l'essere che è l'ente. Lo "è" parla qui transitivamente, al modo di un passaggio (*übergehend*). L'essere viene qui ad essere (*west*) nella misura di un passaggio verso l'ente. L'essere non compie però il passaggio verso l'ente lasciando il luogo che gli è proprio, come se l'ente, inizialmente privo dell'essere, potesse poi solo in un secondo tempo venire investito dall'essere. L'essere si dirige verso (qualcosa), perviene svelando a (qualcosa) che solo grazie a tale venire-attraverso (*Ueberkommnis*) arriva a ciò che di per sé è non velato. "Arrivo" significa: raccogliersi nel riparo (*sich bergen*) del non-velamento, quindi durare (*anwähren*) venendo raccolti nel riparo (*geborgen*), essere ente. L'essere si mostra come il disvelante venire-attraverso. L'ente in quanto tale appare come l'arrivare che trova raccolta e salvezza nel disvelamento. L'essere nel senso del venire-attraverso che svela e l'ente in quanto tale nel senso dell'arrivare che si preserva nella raccolta vengono ad essere (*wesen*) distinti in questo modo a partire dallo stesso, a partire dalla di-stinzione (*Unter-schied*). È solo quest'ultima che fornisce e mantiene in equilibrio il "tra" (*das Zwischen*) in cui venire-attraverso e arrivo sono mantenuti l'uno di fronte all'altro, portati a differire l'uno dall'altro e a volgersi l'uno verso l'altro. La differenza di essere ed ente, in quanto di-stinzione di venire-attraverso e arrivo, è il disvelante-occultante deferimento (*Austrag*) di entrambi. Nel deferimento prevale la radura (*Lichtung*) di ciò che celando si chiude; grazie a questo prevalere, venire-attraverso e arrivo sono portati a differire l'uno dall'altro e a rivolgersi l'uno verso l'altro⁶².

Alla visione che scompone il movimento del disvelamento in un tratto ontologico (il venire-attraverso) e in uno ontico (l'arrivo) quest'ultimo si mostra, aporeticamente, come un differire che ha sempre già reciprocamente appropriato perché «tras-proprio» (rinviato, riferito, dislocato l'uno all'altro) ente ed essere. In questo modo la visione rappresentativa si rivela come il riflesso⁶³ di un vincolo strutturale che non è originariamente una relazione, e meno che mai una relazione tra diversi o distinti, ma viene *prima* di questi proprio come ciò a partire da cui la rappresentazione può scomporre la coappartenenza (raccolta) originaria radicata nella bivalenza dell'*on* in una diaresi/sinossi dialettica o in una qualunque altra forma di divisione/riunione⁶⁴.

62 GA 11, pp. 70-71 (it. 30-32).

63 Quello che nei *Contributi* era detto *Widerschein*. Cfr. *supra*.

64 Cfr. GA 11, pp. 68-69 (it. 29): «Pensiamo allora l'essere nel modo richiesto dalla cosa/questione che lo concerne, solo se lo pensiamo *nella* [c. n.] differenza dall'ente, e l'ente *nella* [c. n.] differenza dall'essere. In questo modo la differenza si mostra propriamente allo sguardo. Se tentiamo di rappresentarcela, ci troviamo

È l'apertura della differenza/deferimento come spazio anteriore e originario (il *Vorort* che compare ancora nel seminario del 1957) ciò a partire da cui noi diciamo che tanto l'essere quanto l'ente sono:

è [...] possibile che, grazie a questa rilocalizzazione (*Erörterung*) della differenza (*Differenz*) di essere ed ente nel deferimento (*Austrag*) come luogo anteriore e originario (*Vorort*) dell'essenza della differenza, venga alla luce qualcosa che precorre tutto il destino dell'essere, dal suo inizio fino al suo compimento⁶⁵.

Ciò vuol dire che l'apertura della differenza *precede* i termini che il pensiero rappresentativo distingue come dialetticamente intrecciati al suo interno. È stando già da sempre *nella* differenza e *a partire* da essa che è possibile dire tanto l'essere quanto l'ente, e ogni volta sempre nella loro forma coperta. Nel caso dell'essere, non è infatti possibile chiamarlo in causa nel linguaggio e nel pensiero se non al modo di uno tra gli enti che stanno già nell'apertura (ed è questo il senso paradossale per cui esso ha già da sempre abbandonato l'ente⁶⁶); nel caso dell'ente, non è possibile nominarlo se non avendolo già sempre posto in dipendenza di una condizione che lo travalica (il movimento, il senso d'essere che esso esprime).

Questo era stato già espresso con particolare incisività nello scritto riepilogativo del confronto con Hegel del 1942, *Il concetto hegeliano di esperienza*:

L'ambiguità (*Zweifache*) dell'*on* nomina tanto l'essente presente che l'essere presente. Essa li designa entrambi, ma nessuno dei due come tale⁶⁷.

E sarà riletto dal punto di vista della differenza che il seminario del 1957 si sforza di conquistare, nella forma di un'interrogazione sulla natura profonda della differenza stessa⁶⁸.

subito spinti ad intendere la differenza come una relazione che la nostra rappresentazione ha aggiunto all'essere e all'ente».

65 GA 11, pp. 73-74 (it. 33).

66 Cfr. su questo GA 65, p. 111: «Che l'essere (*Sein*) abbandoni (*verlässt*) l'ente significa che l'essere (*Seyn*) si copre (*verbirgt sich*) nella manifestatività (*Offenbarkeit*) dell'ente e che viene determinato essenzialmente come questo coprire che si sottrae».

67 GA 5, p. 176 (it. 160).

68 GA 11, p. 70 (it. 30): «Se l'essere [...] si mostra senz'altro come essere di..., quindi nel genitivo proprio della differenza, allora la [...] domanda suona, formulata in modo più aderente al problema che essa pone: che cosa pensare della differenza,

La particolarità delle riflessioni condotte negli anni '40 è dunque quella di preparare il percorso che, nelle opere successive, riprodurrà nella locuzione «differenza in quanto differenza» la struttura costitutivamente *bi-fronte* dell'essere. Quella *Zweifache* dell'on che sta a fondamento del gioco di ostensione/copertura che struttura la manifestazione, e la cui ricezione determina la dinamica storica che può scaturire dalla metafisica:

[...] Se – come nell'avvenire accadrà necessariamente – penseremo l'essenza della metafisica nel prodursi della duplicità (*Zweifache*) di essere presente ed essente presente in base all'autocelantesi equivocità (*Zweideutigkeit*) dell'on, si vedrà che l'inizio della metafisica coincide con l'inizio del pensiero occidentale. Se, al contrario si ravvisa l'essenza della metafisica nella separazione (*Trennung*) fra un mondo soprasensibile e un mondo sensibile e si fa valere il primo come l'ente verace, contrapponendolo al secondo come ente apparente, allora la metafisica incomincerà con Socrate e Platone. Ma ciò che, col loro pensiero, incomincia, è solo una particolare interpretazione della duplicità iniziale dell'on. Con loro comincia la malaessenza (*Unwesen*) della metafisica. I pensatori successivi continuarono, fino a noi, a fraintendere l'inizio essenziale della metafisica perché prendevano le mosse da questa sua malaessenza. Ma questa malaessenza su cui ora riflettiamo non ci apparirà come qualcosa di negativo se teniamo presente che già all'esordio essenziale della metafisica resta non pensata la differenza (*Differenz*) che vige (*waltende*) nell'ambiguità dell'on, cosicché questo restar non pensato costituisce l'essenza stessa della metafisica. In virtù di questo non esser pensato resta non meno infondato anche il *logos* dell'on. Ma questo non esser fondato conferisce all'ontologia la potenza del suo essere. Dietro a questa parola si nasconde per noi la storia dell'essere⁶⁹.

Ciò di cui, già negli anni '30, Heidegger parlava in termini di «malaessenza» dell'essere, ossia di un tratto di privazione rispetto alla sua essenza che ne comporterebbe l'ontificazione, viene riproposto qui col termine *Unwesen*.

Emerge più chiaramente come questa «malaessenza» dell'essere che lo porta ad annientarsi nell'ente non sia nulla di semplicemente negativo, ma coincide con il tratto stesso per cui l'on si volge, in maniera assolutamente gratuita e libera, al pensiero.

Si tratta, ancora una volta, di interpretare il negarsi in quanto essere che specifica il rivolgersi dell'essere al pensiero, e il negare che determina la protensione del pensiero verso l'essere, nei termini di un libero vincolarsi

se tanto l'essere quanto l'essente, ognuno nella maniera che gli è propria, appaiono *a partire dalla differenza?*

69 GA 5, pp. 176-177 (it. 160-161).

di essere ed ente ad una dinamica di traspropriaione e remissione che, ancora nel seminario del 1957, è descritta come uno stare nello Stesso a partire dallo Stesso⁷⁰. Questa dinamica è rappresentata aporeticamente dal pensiero come uno svanire dell'essere e dell'ente l'uno nell'altro, ma è al tempo stesso un con-sistere *nel* reciproco rinviar-si, quindi un differire nel senso già individuato dall'uso congiunto del greco *dia-pherein* e delle sue traduzioni *trans-ferre* e *dif-ferre*.

Il vincolo di duplicità strutturale dell'*on* che la differenza nomina non è allora qualcosa che occorra risolvere (*austragen*). Da un lato, infatti, è impossibile pensare di aggirarlo senza comunque farne uso, dall'altro lato esso è sempre già aggirato, respinto (*ausgetragen*) in quanto già sempre coperto, mancante e dunque sottratto rispetto tanto alla sua rappresentabilità quanto alla stessa istanza del suo oltrepassamento. Il vincolo deve esser portato e sostenuto fino in fondo (ancora *ausgetragen*) nella sua natura di «raccolta» (*Sammlung*⁷¹) originaria che precede ciò che, al suo interno e sul suo fondamento, può risultare tanto unito quanto distinto.

È a conti fatti nella sottrazione di questa raccolta (dell'ente nell'essere e dell'essere nell'ente) dal piano relazionale che essa articola che si origina il significato come struttura (linguistica e prelinguistica) dell'umana esperienza di enti. Ed è per questo motivo che, in definitiva, non ha più senso puntare a disambiguare i termini della tradizione, mentre occorre procedere all'elaborazione di figure come il deferimento (*Aus-trag*), la «distinzione o diaframma» (*Unter-schied*), la «de-cisione» (*Ent-scheidung*) e il «di-stacco» (*Ab-schied*)⁷², che restituiscano la neutralità della località originaria cui la differenza appartiene. Il luogo della differenza è il suo essere al di là di qualunque opposizione che ancora possa essere suggerita dal parlare di essa in termini di ambiguità, equivocità e duplicità. In quest'ultima accezione, che attinge alla dimensione linguistica intesa in generale come orizzonte (anche preverbale⁷³) di produzione del significato, ci volgiamo alla *Lettera sull'umanismo*.

70 Cfr. GA 11, p. 55 (it. 19).

71 Sul senso di questa *Sammlung* già negli anni '30 cfr. GA 65, p. 35.

72 Sull'*Abschied* (anche *Ab-schied*) come il congedo-distacco che deve essere preso dalla differenza metafisica da un lato, e come tratto di sottrazione dell'essere stesso nella sua costituzione di «evento/appropriazione» (*Ereignis*) dall'altro, cfr. GA 70, pp. 21-29 e 72-77.

73 Sull'essere come struttura generale di senso/significato che articola in generale l'esperienza umana a partire dalla sua distinzione rispetto all'ente cfr. anche il paragrafo finale de *Il Nichilismo europeo*, in GA 6.2, pp. 221 e 225 e GA 48, pp. 323 e 326 (it. 736, 740): «L'“è” circola nel linguaggio come la parola più consueta, e tuttavia regge pur sempre tutto il dire, non solo nel senso della comunicazione

Pur senza che essa venga lì fatta oggetto di trattazione approfondita⁷⁴, appare chiaramente come la vera novità con cui negli anni '40 riemerge la questione generale della differenza, sia il fatto di rimodularsi esplicitamente come centro attrattore del problema della relazione tra essere e pensiero, e quindi tra essere ed uomo.

Dalla prospettiva tracciata nella *Lettera* appare evidente come, nel complesso scenario della storia dell'essere, la nozione di differenza subisca nei primi anni '40 una torsione speculativa che, da un lato, la iscrive nell'essenza stessa dell'essere, dall'altro la identifica con la manifestatività (*Offenbarkeit*) di questo, recuperando così il riferimento (*Bezug*) all'uomo⁷⁵. In questo modo si dischiude una dimensione di «coappartenza-trasappropriazione» tra essere ed uomo al cui interno l'uomo stesso può in-sistere e dimorare, non come padrone dell'ente⁷⁶ ma come custode e pastore⁷⁷ di un'apertura che egli non crea e non domina, ma che lo costituisce in quanto tale.

È in quest'ottica, e nel contesto generale di quella sovrapposizione tra piano ontologico e piano linguistico che condiziona il pensiero heideggeriano degli anni successivi, che la *Lettera* esordisce con l'affermazione per cui

Il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguag-

verbale. L'“è” parla anche in ogni comportamento non verbale in rapporto all'ente. Ovunque, anche dove non parliamo, ci comportiamo in rapporto all'ente e ci comportiamo in rapporto a ciò che “è” [...] L'essere è ciò [...] a cui noi, in ogni comportamento (*Verhalten*) e per ogni portamento (*Haltung*) ci richiamiamo».

74 Significativo il fatto che essa venga chiamata in causa tanto a p. 322 (276) come *Unterschied*, quanto a p. 328 (it. 282) come *Unterscheidung*, di cui si dice nella nota a) che «non è identica alla *ontologische Differenz*. Ma, all'interno di questa, [...] sta dal “lato” dell'essere».

75 Cfr. *ivi*, p. 326 nota a) (it. 280).

76 Cfr. *ivi*, p. 342 (it. 295).

77 Cfr. *ivi*, pp. 330-331 (it. 283-284): «L'uomo è [...] “gettato” dall'essere stesso nella verità dell'essere, in modo che, così e-sistendo, custodisce la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dèi, la storia e la natura entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere. All'uomo resta il problema di trovare la destinazione con-veniente alla sua essenza, che corrisponda a questo destino, egli, in quanto esistente, ha da custodire la verità dell'essere. L'uomo è il pastore dell'essere».

gio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono⁷⁸.

E si conclude annunciando come il linguaggio sia

[...] l'avvento diradante-velante dell'essere stesso⁷⁹. [...] Portare di volta in volta al linguaggio questo avvento dell'essere, avvento che rimane e che nel suo rimanere attende l'uomo, è l'unica cosa del pensiero⁸⁰.

È in questa nuova luce che i discorsi sull'essere e sulla differenza rivelano tracce di un'origine ancora profondamente *unitaria* (la «coappartenenza», la «raccolta») che risiede al fondo della possibilità umana del linguaggio e del senso. Un'origine, tuttavia, in qualche modo già da sempre perduta e inattingibile, perché destinata ad apparire facendo continuamente sottrazione di se stessa.

78 Cfr. *ivi*, p. 313 (it. 267).

79 *Ivi*, p. 326 (it. 279).

80 *Ivi*, p. 363 (it. 314).



CONCLUSIONI

È opinione diffusa che la centratura sul tema del linguaggio sia il motivo conduttore delle riflessioni heideggeriane successive agli anni '40. Questa centratura si articola in una tematizzazione della linguisticità dell'esperienza ricavata in primo luogo dall'analisi da quelle modalità non-oggettivanti del linguaggio che, ad avviso di Heidegger, possono essere considerate 1. il dire poetico, 2. il discorso mistico-sapientziale e 3. il pensiero greco arcaico e premetafisico.

Queste modalità, profondamente interrelate e non così nettamente districabili, rappresentano il terreno di ricerca che Heidegger, a partire dagli anni '50 e fino alla fine del suo percorso, elegge a territorio di un pensiero a venire che sia anche e contemporaneamente pensiero dell'origine; un pensiero che *aggiri* la metafisica e ne circoscriva l'*epoca*, qualificandosi come quell'*alpha* e quell'*omega* dell'esperienza filosofica che il modo di pensare metafisico strutturalmente occulta e quindi, in negativo, rivela.

Questo pensiero, mentre insiste nella configurazione ambigua dell'oltrepassamento della metafisica (ovvero ne ripropone il dispositivo) sviluppa il versante dell'oltrepassamento ricercando quelle forme di esperienza filosofica in grado di testimoniare l'originarietà e contemporaneamente l'ulteriorità di un linguaggio non (più) vincolato alle istanze dell'oggettività, della trascendenza e della soggettività.

Le vie da esso battute sono: l'esperienza poetica della tradizione occidentale da Sofocle a Hölderlin e Rilke, da Pindaro a Trakl a George; la tradizione mistica e sapientziale europea da Eckhart a Silesio; l'esperienza premetafisica greca dei pensatori che anticipano e preparano la svolta platonico-aristotelica: Anassimandro, Eraclito, Parmenide.

Questa prospettiva apre direzioni di lettura che non possiamo appropria- re qui. Il nostro discorso ha voluto esibire alcune tra le molte linee storiche di cui il pensiero heideggeriano si compone come tappe in direzione di una concezione dell'esperienza filosofica sempre più colta nella sua originaria e inaggirabile *linguisticità*. Il concetto che guida nella ricostruzione di queste tematiche è quello in cui lo stesso Heidegger farà confluire a più riprese

le sue indagini di approfondimento della linguisticità dell'esperienza dagli anni '50 in poi, a prescindere che si tratti di analisi di esperienze poetiche, mistiche o filosofiche arcaiche. È il concetto greco di *logos*, la cui centralità sta nel fatto che esso appare l'unico in grado di tenere assieme il correre del pensiero heideggeriano dalle sue origini fino al suo compimento storico.

Quello sul *logos* è probabilmente l'unico orizzonte di riflessione che, presente sin dagli esordi del pensiero heideggeriano, ne accompagna il cammino fino alle sue estreme propaggini. E se è vero che il pensiero heideggeriano nel suo svolgimento globale è una riflessione sull'essere, è anche vero che sin dai suoi primi vagiti e fino ai suoi ultimi aneliti esso si è strutturato come una riflessione sul *logos*. In questo senso l'autentica anima della ricerca heideggeriana è rinvenibile non già, genericamente, nella domanda sull'essere, ma in una domanda che ha una forma ben precisa: quella di un'onto-*logia* in cui ciò che viene indagato e messo a tema sin dall'inizio non è l'*essere*, ma la relazione tra il *logos* e l'*essere*.

In questo libro abbiamo cercato di mostrare, da un lato, come la rappresentazione di tale relazione, in quanto espressione di uno solo dei suoi lati non possa fare a meno presentarla in una forma sempre già tradita. Dall'altro abbiamo provato a sostenere che solo in questo tradimento risiede per il pensiero e linguaggio umani, secondo Heidegger, la possibilità di riconoscere e proteggere il luogo da cui l'uomo stesso proviene.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

1. *Opere di Heidegger nell'edizione completa*
(GESAMTAUSGABE, KLOSTERMANN, FRANKFURT AM MAIN 1975-)

I. *Scritti pubblicati in vita (1910-1976)*

- HGA 1 *Frühe Schriften* (1912-1916), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1978 (trad. it. a cura di A. Babolin, *Scritti filosofici (1912-1917)*, La Garangola, Padova 1972; *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, La Garangola, Padova 1972; *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, La Garangola, Padova 1974)
- HGA 2 *Sein und Zeit* (1927), ivi, 1977 (trad. it. a cura di P. Chiodi, riv. da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005)
- HGA 3 *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1991 (trad. it. di E. M. Reina, riv. da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 1981; trad. it. a cura di R. Lazzari, in E. Cassirer – M. Heidegger, *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti (1928 e 1931)*, Unicopli, Milano 1990)
- HGA 4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1981 (trad. it. a cura di L. Amoroso, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988)
- HGA 5 *Holzwege* (1935-1946), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1977 (trad. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968)
- HGA 6.1 *Nietzsche I* (1936-1939), hrsg.v. B. Schillbach, ivi, 1996, (trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994)
- HGA 6.2 *Nietzsche II* (1939-1946), hrsg.v. B. Schillbach, ivi, 1997 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994)
- HGA 7 *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 2000 (trad. it. a cura di G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976)
- HGA 8 *Was heißt Denken?* (1951-1952), hrsg.v. P.L. Coriando, ivi, 2002 (trad. it. a cura di U. M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, 2 voll., Sugar-Co, Milano 1977-78)
- HGA 9 *Wegmarken* (1919-1961), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1976 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987)
- HGA 10 *Der Satz vom Grund* (1955-1956), hrsg.v. P. Jaeger, ivi, 1997 (trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991)

- HGA 11 *Identität und Differenz* (1955-1957), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 2006 (trad. it. a cura di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1981; trad. it. a cura di U.M. Ugazio, *Identità e differenza*, in «aut aut», 187-88 (1982), pp. 2-38)
- HGA 12 *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1985 (trad. it. a cura di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973)
- HGA 13 *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), hrsg.v. H. Heidegger, 1983 (tr. it. di parziale di A. Fabris, *Per indicare il luogo dell'abbandono*, in *L'abbandono*, il melangolo, Genova 1998, pp. 45-77; *Filosofia e cibernetica*, ETS, Pisa 1988; trad. it. a cura di F. Cassinari, *Il pensiero poetante. La produzione lirica heideggeriana [1910-1975]*, Mimesis, Milano 2000)
- HGA 14 *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 2007 (trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980)
- HGA 15 *Seminare* (1951-1973), hrsg.v. C. Ochwaldt, ivi, 1986 (trad. it. a cura di M. Nobile, *Dialogo intorno a Eraclito*, Coliseum, Milano 1992; trad. it. a cura di M. Bonola, *Seminari*, Adelphi, Milano 1992)
- HGA 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), hrsg.v. H. Heidegger, ivi, 2000 (trad. it. a cura di N. Curcio, *Discorsi ed altre testimonianze del cammino di una vita. 1910-1976*, il melangolo, Genova 2005)

II. Corsi universitari (1919-1944)

Corsi marburghesi 1923-1928

- HGA 17 *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1923/24), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1994
- HGA 18 *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), hrsg.v. M. Michalski, ivi, 2002
- HGA 19 *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25), hrsg.v. I. Schüßler, ivi, 1992
- HGA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), hrsg.v. P. Jaeger, ivi, 1979 (trad. it. a cura di R. Cristin e A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, il melangolo, Genova 1991)
- HGA 21 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Wintersemester 1925/26), hrsg.v. W. Biemel, ivi, 1976 (trad. it. a cura di U. M. Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986)
- HGA 22 *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926), hrsg.v. F.-K. Blust, ivi, 1993 (trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000)
- GA 23 *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Wintersemester 1926/27), hrsg.v. H. Vetter, ivi, 2006
- GA 24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1975 (trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1988)

- GA 25 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), hrsg.v. I. Görland, ivi, 1977 (trad. it. a cura di A. Marini e R. Cristin, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, Mursia, Milano 2002)
- GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), hrsg.v. K. Held, ivi, 1978 (trad. it. a cura di G. Moretto, *Principi metafisici della logica*, il melangolo, Genova 1990)

Corsi friburghesi 1928-1944

- GA 27 *Einleitung in die Philosophie* (Wintersemester 1928/29), hrsg.v. O. Saame u. I. Saame-Speidel, ivi, 1996 (trad. it. di M. Borghi, con I. De Gennaro e G. Zaccaria, *Avviamento alla filosofia*, Marinotti, Milano 2007)
- GA 28 *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Sommersemester 1929) – Im Anhang: *Nachschrift "Einführung in das akademische Studium"* (Sommersemester 1929), hrsg.v. C. Strube, ivi, 1997
- GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1983 (trad. it. a cura di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, il melangolo, Genova 1992)
- GA 31 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Sommersemester 1930), hrsg.v. H. Tietjen, ivi, 1982
- GA 32 *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Wintersemester 1930/31), hrsg.v. I. Görland, ivi, 1980 (trad. it. a cura di S. Caianiello, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988)
- GA 33 *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931), hrsg.v. H. Hüni, ivi, 1981 (trad. it. a cura di U. M. Ugazio, *Aristotele Metafisica IX, 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano 1992)
- GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), hrsg.v. H. Mörchen, ivi, 1988 (trad. it. a cura di F. Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto di Platone»*, Adelphi, Milano 1997)
- GA 35 *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (Sommersemester 1932), hrsg.v. H. Hüni, ivi 2011
- GA 36/37 *Sein und Wahrheit – 1. Die Grundfrage der Philosophie* (Sommersemester 1933) – 2. *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1933/34), hrsg.v. H. Tietjen, ivi, 2001
- GA 38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Sommersemester 1934), auf der Grundlage der Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs hrsg.v. G. Seubold, ivi, 1998
- GA 39 *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Wintersemester 1934/35), hrsg.v. S. Ziegler, ivi, 1980 (trad. it. a cura di G. B. Demarta, *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, Bompiani, Milano 2005)

- GA 40 *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), hrsg.v. P. Jaeger, ivi, 1983 (trad. it. a cura di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1986)
- GA 41 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Wintersemester 1935/36), hrsg.v. P. Jaeger, ivi, 1984 (trad. it. a cura di V. Vitiello, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli 1989)
- GA 42 *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Sommersemester 1936), hrsg.v. I. Schüßler, ivi, 1988 (trad. it. a cura di C. Tatasciore, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1998)
- GA 43 *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* (Wintersemester 1936/37), hrsg.v. B. Heimbüchel, ivi, 1985
- GA 44 *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Sommersemester 1937), hrsg.v. M. Heinz, ivi, 1986
- GA 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Wintersemester 1937/38), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1984 (trad. it. a cura di U. M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, Mursia, Milano 1990)
- GA 46 *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"* (Wintersemester 1938/39), hrsg.v. H.-J. Friedrich, ivi, 2003
- GA 47 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Sommersemester 1939), hrsg.v. E. Hanser, ivi, 1989
- GA 48 *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* (II. Trimester 1940), hrsg.v. P. Jaeger, ivi, 1986
- GA 49 *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), hrsg.v. G. Seubold, ivi, 1991
- GA 50 *Nietzsches Metaphysik* (für Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht gehalten) – *Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* (Wintersemester 1944/45), hrsg.v. P. Jaeger, ivi, 1990
- GA 51 *Grundbegriffe* (Sommersemester 1941), hrsg.v. P. Jaeger, ivi, 1981 (trad. it. a cura di F. Camera, *Concetti fondamentali*, il melangolo, Genova 1996)
- GA 52 *Hölderlins Hymne "Andenken"* (Wintersemester 1941/42), hrsg.v. C. Ochswadt, ivi, 1982 (trad. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997)
- GA 53 *Hölderlins Hymne "Der Ister"* (Sommersemester 1942), hrsg.v. W. Biemel, ivi, 1984 (tr. it. di C. Sandrin e U. Ugazio, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003)
- GA 54 *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), hrsg.v. M.S. Frings, ivi, 1982 (trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999)
- GA 55 *Heraklit – 1. Der Anfang des abendländischen Denkens* (Sommersemester 1943) – *2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Sommersemester 1944), hrsg.v.

M.S. Frings, *ivi*, 1979 (trad. it. a cura di F. Camera, *Eraclito*, Mursia, Milano 1993)

Primi corsi friburghesi 1919-1923

- GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie* – 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) – 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919) – 3. *Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Sommersemester 1919), hrsg.v. B. Heimbüchel, *ivi*, 1987 (trad. it. a cura di G. Cantillo, *Per la determinazione della filosofia*, Guida, Napoli 1993)
- GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), hrsg.v. H.-H. Gander, *ivi*, 1992
- GA 59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920), hrsg.v. C. Strube, *ivi*, 1993
- GA 60 *Phänomenologie des religiösen Lebens* – 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21), hrsg.v. M. Jung u. T. Regehly – 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921) – 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19)*, hrsg.v. C. Strube, *ivi*, 1995 (trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003)
- GA 61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), hrsg.v. W. Bröcker u. K. Bröcker-Oltmanns, *ivi*, 1985 (trad. it. a cura di M. De Carolis, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli 1990)
- GA 62 *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922) – Anhang: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), hrsg.v. G. Neumann, *ivi*, 2005 (trad. it. a cura di A. Ardovino e A. Le Moli, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Indicazione della situazione ermeneutica*, «Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi dell'Univeristà di Palermo», 2005, 3, pp. 165-198)
- GA 63 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), hrsg.v. K. Bröcker-Oltmanns, *ivi*, 1988 (trad. it. a cura di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Guida, Napoli 1992)

III. *Trattati inediti – Conferenze – Pensieri*

- GA 64 *Der Begriff der Zeit* (1924) – Anhang: *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*, hrsg.v. F.-W. von Herrmann, *ivi*, 2004 (trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Gallio, Ferrara 1989)

- GA 65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1989 (trad. it. a cura di F. Volpi e A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007)
- GA 66 *Besinnung* (1938/39) – Im Anhang: *Mein bisheriger Weg* (1937/38), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi, 1997 (trad. it. di R. Cristin, *Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999.)
- GA 67 *Metaphysik und Nihilismus* – 1. *Die Überwindung der Metaphysik* (1938/39) – 2. *Das Wesen des Nihilismus* (1946-1948), hrsg.v. H.-J. Friedrich, ivi, 1999
- GA 68 *Hegel* – 1. *Die Negativität* (1938/39) – 2. *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (1942), hrsg.v. I. Schüßler, ivi, 1993
- GA 69 *Die Geschichte des Seyns* – 1. *Die Geschichte des Seyns* (1938/40) – 2. *Koinón. Aus der Geschichte des Seyns* (1939), hrsg.v. P. Trawny, ivi, 1998
- GA 70 *Über den Anfang*, hrsg.v. P.L. Coriando, ivi, 2005 (trad. it. a cura di G. B. Demarta, *Sul principio*, Bompiani, Milano 2006)
- GA 71 *Das Ereignis* (1941/42), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, ivi 2009
- GA 72 *Die Stege des Anfangs* (1944), hrsg.v. F.-W. von Herrmann, in preparazione
- GA 73 *Zum Ereignis-Denken*
- GA 74 *Zum Wesen der Sprache*, hrsg.v. T. Regehly, ivi 2010
- GA 75 *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, hrsg.v. C. Ochwad, ivi, 2000
- GA 76 *Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft – Technik*, hrsg.v.C. Strube, ivi 2009
- GA 77 *Feldweg-Gespräche* (1944/45), hrsg.v. I. Schüßler, ivi, 1995
- GA 78 *Der Spruch des Anaximander* (1946), hrsg.v. I. Schüßler, ivi 2010
- GA 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg.v. P. Jaeger, ivi, 1994 (trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002)
- GA 80 *Vorträge*, hrsg.v. B. Heimbüchel, in preparazione
- GA 81 *Gedachtes*, hrsg.v. P.L. Coriando, ivi 2007

IV. Indicazioni e appunti

- GA 82 *Zu eigenen Veröffentlichungen – Seminare: Platon - Aristoteles – Augustinus*, hrsg.v. M. Michalski, in preparazione
- GA 84 *Seminare: Leibniz – Kant*, hrsg.v. G. Neumann, in preparazione
- GA 85 *Seminar: Vom Wesen der Sprache – Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes – Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache"*, hrsg.v. I. Schüßler, ivi, 1999
- GA 86 *Seminare: Hegel – Schelling*, hrsg.v. P. Trawny, ivi 2011
- GA 87 *Nietzsche: Seminare 1937 und 1944* – 1. *Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein)* – 2. *Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*, hrsg.v. P. von Ruckteschell, ivi, 2004
- GA 88 *Seminare* – 1. *Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens* – 2. *Einübung in das philosophische Denken*, hrsg.v. A. Denker, ivi 2008
- GA 89 *Zollikoner Seminare*, hrsg.v. C. Strube, in preparazione
- GA 90 *Zu Ernst Jünger*, hrsg.v. P. Trawny, ivi, 2004

- GA 91 *Ergänzungen und Denksplitter*
 GA 92 *Ausgewählte Briefe I*, hrsg. v. A. Denker, in preparazione
 GA 93 *Ausgewählte Briefe II*, hrsg. v. A. Denker, in preparazione
 GA 94 *Überlegungen II-VI*
 GA 95 *Überlegungen VII-XI*
 GA 96 *Überlegungen XII-XV*
 GA 97 *Anmerkungen II-V*
 GA 98 *Anmerkungen VI-IX*
 GA 99 *Vier Hefte I - Der Feldweg - Vier Hefte II - Durch Ereignis zu Ding und Welt*
 GA 100 *Vigilae I, II*
 GA 101 *Winke I, II*
 GA 102 *Vorläufiges I-IV*

Altri scritti di Heidegger

- Briefwechsel mit Elisabeth Blochmann* (1918-1969), hrsg. v. J. Storck, Deutsche Schillergesellschaft, Marbach a.N. 1989 (trad. it. a cura di R. Brusotti, *Carteggio 1918-1969*, il melangolo, Genova 1991)
- Colloquium über Dialektik* (1952), in «Hegel-Studien» (1990), XXV, pp. 9-23 (trad. it a cura di M. Vespa, *Colloquio sulla dialettica*, Cedam, Padova 1999)
- Anstösse. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, vol. 1, Hofgeismar 1954 (trad. fr. a cura di J. Greisch, *Dialogue avec Martin Heidegger. Compte rendu d'une session de l'Académie évangélique*, in R. Kearney e J.S. O'Leary (édd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris 1980, pp. 334-336)
- Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV – 21. IV 1925), Nachschrift von Walter Bröcker, hrsg. v. F. Rodi, in «Dilthey-Jahrbuch», 8 (1992/93), ss. 143-180; trad. it. *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, a cura di F. Donadio, Napoli 2001. Cfr. anche la versione francese con ampia introduzione a cura di J.-C. Gens, M. Heidegger, *Les conférences de Cassel 1925*, Édition bilingue introduite, traduite et annotée par J.-C. Gens, Paris 2003.
- Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt-Gallen 1989 (trad. it. a cura di C. Esposito, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, ETS, Pisa 1997)
- Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987 (trad. it. a cura di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991).

2. Altre fonti primarie

- Agostino, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, Milano 2008.
- F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. I, hrsg. v. O. Kraus, 1924, rist. Hamburg 1973. Trad. it. di G. Gurisatti, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Vol. I, a cura di L. Albertazzi, Roma-Bari 1997.
- H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, in *Werke*, Bd. VI, Hildesheim-New York 1977
- W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, hrsg. v. B. Groethuysen, Leipzig-Berlin 1927, 2° ed. Stuttgart 1958, pp. 86-87; trad. it. in *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino 1982
- W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften* Bd. V, hrsg. v. G. Misch, Stuttgart 1957, p. 372; trad. it. *L'essenza della filosofia*, a cura di G. Penati, Milano 1999
- W. Dilthey, *Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie* (1894) in *Gesammelte Schriften* Bd. V, hrsg. v. G. Misch, 2° ed. 1957, pp. 139-240; trad. it. *Idee su una psicologia descrittiva ed analitica (1894)*, a cura di A. Marini in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, Milano 1985
- W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905), Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1905
- W. Dilthey, P. Yorck von Wartenburg, *Der Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877-1897)*, hrsg. v. S. v. d. Schulenburg, Halle 1923; trad. it. Paul Yorck von Wartenburg, Wilhelm Dilthey, *Carteggio 1877-1897*, a cura di F. Donadio, Napoli 1983
- W. Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlung zur Philosophie*, in GS, Bd. VIII, Stuttgart/Goettingen, 1962. Trad. it. a cura di G. Magnano San Lio, *La dottrina delle visioni del mondo*, Napoli 1998.
- H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1986; trad. it. *Verità e Metodo*, a cura di G. Vattimo, Milano 2000
- H.-G. Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*, in «Dilthey-Jahrbuch», 4 (1986/87), ss. 13-26
- R. H. Lotze, *Logica*, a cura di F. De Vincenzis, Milano 2010
- J. Grimm – W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch* in 16 Bde. [in 32 Teilbänden], Leipzig 1854-1960. Quellenverzeichnis 1971
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. I, HUA XIX/1, hrsg. v. U. Panzer, Den Haag 1984, pp. 12-13. Trad. it. di G. Piana, Milano 1968
- E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua Bd. III/1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1976, pp. 69 e ss. Trad. it. di G. Alliney integrata da E. Filippini in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1965²
- E. Husserl, *Artikel Phänomenologie in Phänomenologische Psychologie*, hrsg. v. W. Biemel, HUA Bd. IX, Den Haag 1962, p. 300. Trad. it. in E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di R. Cristin, Milano 1999

- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua Bd. VI, hrsg. V. W. Biemel, Den Haag 1959, p. 102. Trad. it. di E. Filippini *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano 1961
- P. Natorp, *Allgemeine Psychologie, nach kritischer Methode*, Tuebingen 1912
- P. Natorp, *Dottrina platonica delle Idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Milano 1999.
- P. Natorp, *Logos-Psyche-Eros, metacritica alla Dottrina platonica delle Idee*, a cura di G. Reale e V. Cicero, Milano 1999.
- P. Natorp, *Kant und die marburger Schule*, in «Kant-Studien» XVII (1912), pp. 193-221
- H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis, Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz*, Freiburg i. B. 1892
- W. Windelband, *Was ist Philosophie?*, in Id., *Praeludien*, Tuebingen 1884. Trad. it. *Che cos'è la filosofia?*, in S. Barbera e P. Rossi, *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, Torino 1977.

3. Letteratura critica citata e utilizzata

- AA. VV., *Heidegger und Aristoteles*, «Heidegger-Jahrbuch», 3 (2007), hrsg. v. A. Denker, G. Figal, F. Volpi, H. Zaborowski, Freiburg-München 2007
- A. Ardovino, *Heidegger: esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-27)*, Milano 1998.
- J. Barash, *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*, Dordrecht 1988
- F. Bianco, "Forma di sistema" e "realtà della vita". *Per un riesame del confronto tra Dilthey ed Hegel*, pp. 147-168, in: AA. VV. *Logica e storia. Scritti in onore di Leo Lugari*, Milano 1992
- H. Boeder, *Il distacco di Heidegger da Dilthey nella sua questione sull'essenza della verità*, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985, pp. 228-234
- A. Boutot, *L'interprétation heideggerienne du Sophiste de Platon*, in AA. VV., *Etudes sur le Sophiste de Platon*, a cura di P. Aubenque, Napoli 1991.
- F. Chiereghin, *La lotta della filosofia per l'esistenza. L' "Aristoteles-Einleitung" nell'ambito dei primi anni dell'insegnamento friburghese di Heidegger (1919-1922)*, in "Verifiche", 3-4 (1991), pp. 265-289.
- A. Cicatello, *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, Genova 2005.
- P. Ciccarelli, *Il Platone di Heidegger. Dalla «differenza ontologica» alla «svolta»*, Bologna 2002.
- V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Milano 2003.
- V. Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Milano 2006.
- V. Costa – E. Franzini – P. Spinicci, *La Fenomenologia*, Torino 2002.
- H.-P. Dämmrich, *Prekäres Selbstbewußtsein. Studien zu Kant, Fichte und Dilthey*, Frankfurt a. M. 1994.

- F. Donadio, *Postfazione a M. Heidegger, Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Napoli 2001, pp. 63-93
- M. Enders, *Transzendenz und Welt: das daseinshermeneutische Transzendenz- und Welt-Verständnis Martin Heideggers auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Geschichte des Transzendenz-Begriffs*, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1999
- M. Enders, *Das Transzendenz-Verständnis Martin Heideggers im philosophiegeschichtlichen Kontext*, in «Theologie und Philosophie» (73) 1998, pp. 383-404
- C. Esposito, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, seconda edizione riveduta e ampliata, Bari 2003
- M. Ferrari, *Neokantismo e ontologia*, in «Rivista di Estetica», n.s., 22 (1/2003), pp. 85-99
- H.-H. Gander, *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Freiburg-München 1988.
- G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Napoli 1989
- A. Giugliano, *Nietzsche, Rickert, Heidegger (ed altre allegorie filosofiche)*, Napoli 1999
- G. Imdahl, *Das Leben verstehen*, Würzburg 1997
- Jae-Chul Kim, *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Diltheys für den Denkweg Martin Heideggers*, Würzburg 2001
- Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Angeles-London 1993
- T. J. Kisiel, *Das Entstehen des Begriffeldes 'Faktizität' im Frühwerk M. Heideggers*, in «Dilthey-Jahrbuch», (4) 1986-87, pp. 91-120
- R. Lazzari *Ontologia della fatticità. Prospettive sul giovane Heidegger (Husserl, Dilthey, Natorp, Lask)*, Milano 2002
- K. Lehmann, *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger (1912-1916)*, trad. it. di S. Poggi in Poggi-Tomasello (a cura di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano 1995.
- A. Le Moli, *Heidegger e Platone. Essere – relazione – differenza*, Milano 2002.
- A. Le Moli, *Platone e la logica dell'essere. Logica e metafisica nelle interpretazioni neokantiane dei Dialoghi*, in AA. VV., *Logica e metafisica*, a cura di G. Roccaro, Palermo 2010, pp. 45-63
- H.-U. Lessing, *Bemerkungen zum Begriff des "objectiven Geistes" bei Hegel, Lazarus und Dilthey*, in: *Reports on Philosophy*, 9, 1985, pp. 46-62
- K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. di G. Colli, Torino 2000.
- R. A. Makkreel, *Dilthey, Heidegger und der Vollzugssinn der Geschichte*, in AA. VV., *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Heidegger-Jahrbuch 1, München 2004, pp. 307-321
- G. Marini, *Dilthey e il giovane Hegel*, in AA. VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970
- F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova 2000
- J. Ortega y Gasset, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid 1958
- P. Palumbo, *Heidegger e il pensare metafisico*, Soveria Mannelli 2001

- J. Patocka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Paris 1992
- M. Perniola, *Heidegger e «l'uomo estetico» di Dilthey*, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985, pp. 220-227
- O. Pöggeler, *Il concetto di tempo in Dilthey e Heidegger*, in F. Bianco (a cura di), *Dilthey e il pensiero del Novecento*, Milano 1985, pp. 214-219
- O. Pöggeler, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*, in «Dilthey-Jahrbuch» 4 1986/87, pp. 121-160
- M. A. Pranteda, *Psicologia, Storia e tradizione nell'interpretazione heideggeriana di Dilthey*, in «Teoria» 1997/2, pp. 83-103
- L. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen 1968
- F. Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit"*, in «Dilthey-Jahrbuch» 4 (1986/87), pp. 161-177
- F. Rodi, *Il ritmo della vita stessa. Hegel e Hoelderlin nella prospettiva del tardo Dilthey*, in Id., *Conoscenza del conosciuto. Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo*, Milano 1996
- T. Sadler, *Heidegger and Aristotle. The question of being*, London 1996
- A. Savignano, *L'influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in AA. VV., *Rickert. Tra storicismo e ontologia*, a cura di M. Signore, Milano 1989, pp. 339-355;
- M. A. Sicheneder, *Transzendenz und Wahrheit*, diss. Bonn 2000
- J. Stenzel, *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Berlin-Charlottenburg 1934 (Philosophische Vorträge, 33)
- J. Stenzel, *Über Diltheys Verhältnis zu Hegel. Ein Beitrag zum Begriff der Geschichtsphilosophie*, in: *De Idee. Orgaan van het Bolland-Genootschap voor Zuivere Rede*, 12/1, 1934
- J. Stolzenberg, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Herrmann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*, Göttingen 1995
- R. Viti Cavaliere, *Rickert ed Heidegger: il progetto incompiuto di una nuova logica*, in AA. VV., *Rickert. Tra storicismo e ontologia*, a cura di M. Signore, Milano 1989, pp. 403-414
- F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984; rist. Roma-Bari 2010
- F. Volpi, *Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote*, in AA. VV., *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht-Boston-London 1988, pp. 1-41;
- F. Volpi, «*Sein und Zeit*»: *Homologien zur «Nikomachischen Ethik»*, in «Philosophisches Jahrbuch», 96 (1989), pp. 225-240;
- F. Volpi, *L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e Tempo»*, in AA. VV., *Filosofia '91*, Roma-Bari 1992, pp. 215-52;
- F. Volpi, «*Being and Time*»: *A 'Translation' of the «Nicomachean Ethics»?*, in AA. VV., *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, ed. by Th. Kisiel and J. van Buren, New York 1994, pp. 195-211
- Ch. von Wolzogen, *Der Totalitätsbegriff der 'Philosophischen Systematik und das Verhältnis zu Heidegger*, in Id., *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps*, Würzburg 1984, pp. 144-163

- Ch. von Wolzogen, 'Den Gegner stark machen'. *Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps*, in AA. VV., *Neukantianismus*, Würzburg 1995, pp. 397-417
- Ch. von Wolzogen, 'Es gibt'. *Heidegger und Natorp 'Praktische Philosophie'*, in AA. VV., *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main 1988, pp. 313-337
- M. Zarader, *Être et transcendance chez Heidegger*, in «Revue de Metaphysique et de morale» (86) 1981, pp. 398-320



