

La distruzione di “possibile” e “reale” nel giovane Heidegger

Abstract: *The Destruction of “Possible” and “Real” in the Early Heidegger*

The paper explores the connection between facticity and destruction by taking into account Heidegger's theory of modalities and his understanding of “possible” and “real”. It follows the dismantling of Augustine, Aristotle and Leibniz carried out by Heidegger between 1919 and 1928.

Keywords: Destruction, Heidegger, Modalities, Possible, Real

«Come arriva Aristotele a questi “concetti”? Κινησις. [...] Possibilità-realtà-necessità. Fin troppo conosciuto – troppo trattato – logoro, eppure solo *esteriormente*. [...] Come *bloccare questo destino*?! [Ma] le cose suddette [vengono] dal profondo di questo destino»¹.

In un manoscritto redatto tra il 1931 e il 1932, Martin Heidegger riflette sui concetti modali indicando come loro scaturigine il problema del divenire. Egli radica sin da subito la sua riflessione in una considerazione storico-filosofica delle varie accezioni date a questi concetti. Lo scopo del presente contributo è utilizzare le riflessioni sulle modalità per indagare la nozione di fenomenologia heideggeriana come ermeneutica distruttiva della fatticità².

Von Herrmann³ identifica nella variazione del campo oggettuale e nell'arricchimento dell'impianto metodologico le due modifiche heideggeriane alla filosofia di Husserl. Nel primo caso, Heidegger sostituisce alla fenomenologia degli atti di coscienza la fenomenologia dell'esserci; per quanto riguarda il metodo, invece, egli aggiunge alla riduzione e alla costruzione l'elemento della distruzione fenomenologica. Il percorso che culmina con *Essere e tempo*, dunque, «si basa sulla convinzione che la filosofia sia una “lotta per il metodo” e parte da quell'esigenza di riportare la filosofia alla vita»⁴.

Dal punto di vista metodologico, Heidegger intende la riduzione come spostamento dello sguardo dall'ente all'essere⁵. Anche la costruzione viene riformulata e consiste ora nel progetto dell'ente alla luce del suo essere⁶. Egli aggiunge quindi un terzo elemento al metodo fenomenologico ereditato da Husserl: «alla costruzione riducente dell'essere appartiene necessariamente una distruzione, cioè una decostruzione critica di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono anzitutto essere necessariamente impiegati»⁷. La critica distruttiva si articola in quattro operazioni: «1. Specificazione iniziale delle ambiguità, 2. Preliminare esplicazione, 3. Esplorazione delle pre-delineazioni, 4.

* Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

¹ Heidegger (2013), pp. 9-11.

² Seguendo le indicazioni di De Carolis (in GA 61, pp. 231-232) e Marini (2006), p. 1447, si traduce il binomio *Faktizität/faktisch* con *fatticità/fattizio*.

³ Von Herrmann (1997).

⁴ Ruoppo (2008), p. 27.

⁵ GA 24, p. 19.

⁶ Ivi, p. 20.

⁷ Ivi, p. 21. Crowe (2006) sottolinea la dipendenza della *Destruktion* dalla *destructio* di Lutero. L'accurata analisi delle fonti religiose dimentica però il confronto col metodo husserliano su cui invece, come emerge dai passaggi citati, la pratica distruttiva si installa. Sulla natura fenomenologica della distruzione: Volpi (2000).

Comprensione della pre-concezione»⁸. Si riportano di seguito alcuni chiarimenti riguardo al concetto di distruzione.

La distruzione è anzitutto un'azione positiva, che intende «esplicitare le situazioni originarie [...] dalle quali scaturiscono le esperienze filosofiche fondamentali, di cui quelle posizioni ideali sono [...] elaborazioni teoretiche»⁹. Oltre ad avere intento costruttivo, la distruzione rimane fedele al monito husserliano della *Voraussetzungslösigkeit*; se infatti è essenziale che ogni ricerca prenda avvio dal patrimonio concettuale disponibile, la necessità della distruzione «vale, a maggior ragione, per una filosofia che rifiuta di adottare, da epigona, semplicemente i punti di partenza di sistemi provenienti dalla storia»¹⁰.

Heidegger si serve del confronto con Husserl anche per evidenziare i rischi derivanti dal misconoscimento della distruzione. Ciò che si ottiene non considerando la storia del pensiero non è la mancanza di presupposti, ma piuttosto l'ingenua sottomissione al presupposto *en vogue*: è necessaria una «radicale critica storica [...]. Quanto si rendano le cose facili lo mostra la astoricità della fenomenologia: si crede che l'oggetto sia da ottenere in una *evidenza naif* per mezzo di un punto di osservazione arbitrario»¹¹.

La *Destruktion* si radica ontologicamente nella storicità e nella deiezione dell'esserci a cui, in quanto ente gettato e situazionale, appartiene necessariamente una tradizione. Anche sotto questo rispetto, Heidegger sottolinea che «il fenomeno della situazione è ancora, da un punto di vista fenomenologico, poco familiare e poco compreso nel suo significato fondamentale»¹². Dalla valorizzazione ontologica della situazione scaturisce un'indicazione di metodo; è proprio per il suo misconoscimento, infatti, che «nella fenomenologia [...] ci si sorprende spesso nel tentativo di “estrapolare dal loro contesto” le parole, [...] riempiendo intuitivamente il significato estrapolato dal contesto e ponendo ciò che in questo modo si ottiene come una datità assoluta»¹³.

Secondo fondamento ontologico della distruzione è la deiezione come *logorarsi della significatività*. Come si afferma in *Essere e tempo*, la distruzione sorge in risposta al «coprimento, sia esso nascondimento, ricoprimento o travestimento»¹⁴. Se «la filosofia non consiste nel dedurre definizioni generali, essendo invece sempre un momento dell'*esperienza fattizia della vita*»¹⁵, e se quest'ultima è necessariamente caratterizzata da un «passaggio della significatività [...] [alla] non-originarietà»¹⁶, allora, per tornare alla significatività originaria, sarà necessaria un'opera di distruzione che ritrovi la direttrice di senso e l'esperienza fondamentale che ha dato origine ai significati esaminati. Heidegger ricuce così, per mezzo della distruzione storico-critica, il legame da tempo reciso tra «i concetti [...] [e il loro] originario rapporto esistenziale»¹⁷.

Si introduce in tal modo la seconda modifica heideggeriana alla nozione di fenomenologia: la fatticità dell'esserci come campo d'indagine. Essa è definita da Heidegger come il carattere d'essere di quest'ultimo e indica «*di volta in volta* questo esserci [...] nella misura in cui esso [...] “*ci*” è»¹⁸. Il *Dasein* ha una caratterizzazione d'essere tale per cui esso ci è, esiste, nel modo in cui di volta in volta si relaziona al suo proprio essere; gli appartiene dunque una comprensione del proprio essere che si realizza di volta in volta secondo una particolare modalità.

Conseguentemente, ogni descrizione dell'esserci e della sua struttura può fornire solo un'indicazione formale di quest'ultima, poiché ogni sua caratteristica emerge come tale solo nell'attuazione; l'esistenza «si dischiude soltanto a un'attuazione dell'esperienza che

⁸ GA 59, p. 40. Per un approfondimento; Brennan (2016).

⁹ GA 9, p. 434. Barash (2003), p. 99.

¹⁰ GA 59, p. 12.

¹¹ GA 63, p. 77.

¹² Ivi, p. 34.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ GA 2, p. 52. Winter (2011) analizza i diversi tipi di coprimento e ha il pregio di esaminare la proporzionalità inversa tra deiezione e valorizzazione della possibile.

¹⁵ GA 59, p. 36.

¹⁶ Ivi, p. 37.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ GA 63, p. 17.

si sforzi di essere radicalmente storica»¹⁹. Alla dimensione sincategorematica dell'esserci²⁰ fa da contrappeso una plasticità del metodo da utilizzare, che dev'essere pronto a specificarsi nell'incontro con le cose, essendo il suo oggetto, la vita fattizia dell'esserci, caratterizzato dalla *Jeweiligkeit*²¹.

Quando poi la motilità (*Bewegtheit*) diviene oggetto di indagine, l'asimmetria tra indicazione formale del fenomeno e considerazione di esso nella sua attuazione aumenta esponenzialmente: «è una cosa distorta [...] il voler partecipare alla motilità in quanto tale. La motilità si vede in realtà solamente a partire dal “soggiornare” di volta in volta genuino»²².

Si ripercorrono di seguito le tappe della distruzione dell'ontologia riguardo al problema della motilità esistenziale, analizzando parallelamente lo sviluppo dell'interesse verso i concetti modali e l'intreccio tra quella problematica e questi strumenti concettuali. Come si avrà modo di osservare, se con Agostino Heidegger scopre la motilità, mediante Aristotele egli intende giustificarla e tramite Leibniz riesce a radicalizzarne il ruolo nella definizione della sostanza.

1. Il confiteri di Agostino

Nella lettura di Agostino Heidegger trova la «prima “ermeneutica” in grande stile»²³: le *Confessioni* descrivono infatti le diverse dimensioni dell'esserci umano. Heidegger valorizza l'intuizione agostiniana secondo la quale per comprendere l'esserci è necessaria un'esperienza di volta in volta attuata: «Agostino non considera la bramosia dei sensi [...] con un atteggiamento teoretico biologico-psicologico, bensì in base ai caratteri in cui egli l'ha esperita e la esperisce di fatto»²⁴.

Il primo frutto di questo metodo di conoscenza è il riconoscimento della motilità che caratterizza l'esserci dell'uomo; egli è inquieto, non esiste come un ente semplicemente presente ma «è [...] la sua possibilità»²⁵. Esposito descrive questo assunto agostino-heideggeriano affermando che «la vita, l'esistenza, “accade” senza mai “realizzarsi”»²⁶. La vita accade ma senza giungere a una fine: «L'esserci [...] è ma in quanto l'esser-in-cammino di sé stesso verso sé! Questo modo di essere [...] non va abolito [...] Bisogna invece rendergli giustizia»²⁷.

Rendere giustizia all'esistenza significa, da un lato, che il concetto formale di “esistenza” non coglie adeguatamente la natura dell'esserci, dall'altro lato, che ogni singola attuazione del come dell'esserci restituisce un'immagine non definitiva del modo in cui l'esserci ha il suo essere; «non ho mai la possibilità di richiamarmi a un momento per così dire “fissato” in cui io possa sostenere di aver penetrato me stesso»²⁸.

L'esserci non è ma ha il suo essere, si appropria del proprio essere in base alla modalità, al *Wie*, del suo esperire. L'esistenza riguarda non un *Was* ma un *Wie*. Di conseguenza, l'esperienza non è da intendersi come un passare attraverso le circostanze, ma piuttosto come una possibilità di appropriarsi del proprio essere²⁹.

Per poter comprendere i passaggi in cui Heidegger affronta il concetto di possibilità è utile ricordare che, come si afferma in *Essere e tempo*, «l'esser-possibile che via via l'esserci esistenzialmente è si distingue tanto dalla vuota possibilità logica quanto dalla contingenza di una semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa “accadergli”. In quanto

¹⁹ GA 9, p. 461. Come sottolinea Dahlstrom (1994), l'indicazione formale si contrappone alla pretesa di obiettivare e definire gli enti propria delle scienze e della logica. Il suddetto contributo non radica però la necessità del metodo formale-indicante nell'esser-possibile dell'esserci come impossibilità di realizzazione. Sul dibattito critico riguardo all'indicazione formale: Shockey (2010).

²⁰ Chiurazzi (2009).

²¹ GA 9, p. 439.

²² GA 63, p. 109. Colonnello (2008), p. 94 sottolinea la necessità di reperire «concetti che [...] descrivono la particolare “motilità” senza cadere nell'errore di oggettivarla».

²³ GA 63, p. 21.

²⁴ GA 60, p. 273.

²⁵ GA 2, p. 61.

²⁶ Esposito (2010a), p. 23.

²⁷ GA 63, p. 25.

²⁸ GA 60, p. 279.

²⁹ Ivi, p. 320.

categoria modale [...] [è] inferiore alla realtà e alla necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'esserci, la prima e la più originaria»³⁰.

C'è un esser-possibile dell'esserci inteso come inesistenza di un'essenza stabile data, inesistenza di un *Was*, che, in ogni singola possibilità di contenuto o possibile ontico che gli si presenta nella realtà, ha sé stesso secondo una delle due possibilità di attuazione, vale a dire in maniera autentica o inautentica³¹.

Questi diversi livelli di possibilità – esser-possibile, possibilità di contenuto e possibilità di attuazione – dialogano organicamente nella spiegazione del termine *molestia*. Esso indica tutto ciò che, nell'esistenza dell'esserci, è capace di degradare la vita: «*molestia* per la vita, qualcosa che la degrada; e l'elemento autentico della *molestia* sta proprio nel fatto che essa può degradare, dove questo “potere” è costituito dalla stessa attuazione dell'esperienza di volta in volta data. Di conseguenza, questa possibilità “cresce” *quanto più la vita vive*»³². Alcuni eventi reali hanno la capacità di degradare la vita umana, capacità che essi tuttavia manifestano solo qualora siano percepiti come possibilità dell'esserci. La *molestia* e i singoli elementi molesti, inoltre, in quanto gettano l'ombra del degrado sull'esistenza, si qualificano come «“occasione” di serietà»³³. Solo sperando la possibilità come tale l'esserci esperisce il proprio esser-possibile e, dunque, la necessità per lui di appropriarsi della vita.

A fronte della discesa in campo del possibile, si introduce nell'ermeneutica della fatticità anche il concetto di reale. Il rapporto tra possibile e reale costituisce l'asse fondamentale su cui il primo concetto viene semantizzato. In quanto esser possibile, l'esserci non può mai divenire reale, non può mai realizzarsi³⁴; l'esser-possibile dell'esserci esclude, dunque, il suo esser-reale.

Caso particolare del legame tra possibilità e realtà è la domanda come atto umano³⁵. Esaminando l'*inquietum cor nostrum* Heidegger declina il primato della possibilità sulla realtà come primato della domanda sulla risposta. In questa gerarchizzazione inversa dei momenti interrogativi si radica la valorizzazione della problematicità (*Fragwürdigkeit*) di alcuni fenomeni. L'aggettivo *fragwürdig* non indica più ciò che è dubitabile, ricco di lacune e che deve dunque esser sottoposto ad attente indagini; esso qualifica invece gli snodi fondamentali della vita fattizia dell'uomo come fondamento ontico dell'ontologia, che meritano quindi la più attenta considerazione. Esperirsi nell'attuazione significa esperirsi come esser-possibile mai realizzato, come ente inquieto, tentato³⁶, infastidito dalla realtà stessa. Ciò vale anche per l'interpretazione che l'uomo dà di sé; anche nel *Quaestio mihi factus sum*, infatti, il verbo è da intendersi in una forma di continua attuazione. Il domandare è coestensivo alla vita: ogni momento è decisione per il proprio essere che è, a sua volta, un interrogativo, enigma irrisolto e irrisolvibile per l'esserci stesso.

La contestualizzazione del concetto agostiniano di *continentia* fornisce l'occasione per una meta-riflessione sul procedimento distruttivo. Heidegger si sofferma su questo concetto nel passaggio all'autenticità come contro-movimento rispetto alla degradazione della vita. Heidegger valorizza la componente esistenziale contenuta nella terminologia cristiana; ciò è però possibile solamente recuperando, da un lato, l'esperienza della vita che ne sta alla base, vale a dire l'esperienza di inquietudine, e dall'altro riconducendo al proprio contesto i termini stessi, oramai logorati da un utilizzo etico-morale: «Tu esigi la

³⁰ GA 2, p. 178. Sul possibile in *Sein und Zeit*: Müller-Lauter (1960); Sinclair (2018).

³¹ Von Herrmann (2001) applica al corso su Agostino la differenza tra *Vollzug- e Gehaltsmöglichkeiten*. Riguardo questi concetti in *Essere e tempo*: Von Herrmann (2005), p. 37 ss.

³² GA 60, p. 308.

³³ Ivi, p. 325.

³⁴ Riguardo a *Essere e tempo*, Esposito sostiene che il primato del possibile quale caratteristica ultima e originaria dell'esserci è messo in discussione dalla impossibilità di divenire reale. Di conseguenza, «*più in alto della possibilità sta l'impossibilità*» (Esposito, 2010b, p. 310). Esposito (1999) declina la stessa tesi riguardo ai *Contributi*.

³⁵ Serban (2016), pp. 105-111. Block (2015) analizza la teoria heideggeriana della domanda e le critiche mosse da Derrida. Sulla presunta incompatibilità tra teismo e atteggiamento interrogativo: McGrath (2006).

³⁶ Sulla *tentatio*: Esposito (2010c).

reazione contro la dispersione, contro il cadere in pezzi della vita. [...] In questo decisivo sperare vive il genuino darsi da fare per la *continentia*, che non giunge alla fine. (Non “continenza” (*Enthaltsamkeit*) – qui va perduto proprio il senso positivo –, bensì “tenere unito” (*zusammenhalten*), strappare alla *defluxio*)³⁷. La *continentia* non descrive un atteggiamento religiosamente virtuoso che sfugge alle *tentationes*, ma piuttosto il tentativo di appropriarsi unitariamente del proprio essere.

Nell’analisi del passaggio da inautentico ad autentico emerge una delle difficoltà di questo procedimento distruttivo. Il passaggio da inautenticità a vita autentica – sia nel corso su Agostino che in *Essere e tempo* – è risolto all’interno dell’esserci dell’uomo; colui che esige la reazione contro la dispersione non è altro che l’io stesso. Il passaggio non è imposto da un elemento presente della realtà e viene infatti eliminato il «Tu esigi» presente nelle *Confessioni*. Nella riduzione di Dio a un “come” dell’esperienza, la mutazione dell’esperienza cristiana, lasciando cadere uno dei due relati del nesso tra uomo e Dio, incappa in alcuni problemi teoretici: «La trascendenza del sé verso il *Tu, Domine* [...] [è] interpretata come la trascendenza del sé che esiste in se stessi»³⁸.

2. La *pandinamica aristotelica*

L’intento ontologico che soggiace all’ermeneutica della fatticità traghetta Heidegger da Agostino ad Aristotele. È necessario fondare ontologicamente la scoperta dell’inquietudine come *proprium* dell’esistenza umana nella dottrina aristotelica della potenza e dell’atto, così da trasformare la prima in una forma di motilità³⁹. Le radici ontologiche delle dottrine medievali sono dunque scoperte mediante un *Rückgang zu Aristoteles* nel corso del quale Heidegger dà vita a un ricco lessico della possibilità atto a concettualizzare adeguatamente l’inquietudine propria dell’esserci. In questi primi corsi «appaiono le scoperte, sviluppate in *Sein und Zeit* alla chiara luce del mattino, nella loro prefigurazione aurorale»⁴⁰.

Dai testi dedicati ad Aristotele emerge l’utilizzo del termine “possibilità” in senso positivo, non a intendere la non-contraddittorietà ma piuttosto la potenzialità come capacità di azione. Esso non indica la statica mancanza di completezza, quanto piuttosto il continuo accadere dell’esserci che mai si realizza. «Possibilità che può essere fraintesa come mera possibilità, possibilità pura, ovvero concepita in termini negativi: “niente impedisce che la tal cosa possa essere”. Viceversa, la “possibilità” è da intendersi nel *modus* della presenza, dell’*attitudine*, della *disponibilità a* [...] Possibilità *in negativo*: assenza di contraddizione, poter-essere in assoluto. Possibilità *in positivo*: *potere, attitudine*»⁴¹. Questo concetto di possibilità esistenziale sarà poi riproposto in *Essere e tempo* e negli scritti ad esso coevi; è ad esso che spetta, sulla realtà, un primato.

Il termine *Bewegtheit*, motilità, si qualifica, sin da subito, come uno dei fili rossi del confronto Heidegger-Aristotele; l’*incipit* del *Natorp-Bericht* recita infatti: «L’oggetto della ricerca filosofica è l’*esserci umano*, da essa interrogato nel suo carattere d’essere. Questa direzione fondamentale del domandare filosofico [...] deve essere compresa come l’afferrare, in modo esplicito, una motilità fondamentale della vita stessa»⁴². La realtà è per entrambi i filosofi caratterizzata da una dimensione dinamica, e la motilità storica è la manifestazione di tale dinamicità nell’uomo. Il senso fondamentale della motilità fattizia è riconosciuto nella cura, quale struttura che definisce l’esserci come ente che si rapporta ad un mondo e tende a disperdersi in esso. Esiste però un contromovimento possibile all’interno di questa motilità decadente, come tentativo di afferrare la «vita in relazione alle sue possibilità esistenziali»⁴³.

³⁷ Ivi, p. 265.

³⁸ Esposito (2010a), p. 26.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Colonnello (2008), p. 88.

⁴¹ GA 22, p. 263. Mohanty (1999), pp. 168-179 inserisce il concetto di possibile positivo in una più generale teoria fenomenologica delle modalità. A favore di una nozione di possibilità comune a Husserl e Heidegger si esprime anche Serban (2016).

⁴² GA 62, p. 12.

⁴³ Ivi, p. 30. La motilità fattizia come unità di movimento e contromovimento è approfondita in GA 61.

Nella semantizzazione della motilità Heidegger rintraccia l'importanza di Aristotele per l'ontologia fondamentale: «Alla luce del problema della fatticità [...] Aristotele è solo il compimento e il concreto sviluppo della filosofia precedente; allo stesso tempo, tuttavia, Aristotele assume nella sua *Fisica* un nuovo principio fondamentale [...] Il fenomeno centrale, esplicito nella *Fisica*, è l'ente nel modo del suo essere-mosso»⁴⁴. La quadruplici operazione distruttiva agisce in maniera duplice permettendo di distinguere tra (a) dimensioni mancanti nella filosofia indagata – in questo caso Aristotele misconosce la peculiarità dell'uomo rispetto agli altri enti –, e invece (b) le innovazioni filosofiche nella loro forma originaria ed autentica – la scoperta dell'ente come essere-mosso. Heidegger intende dunque combinare e completare il guadagno ontologico aristotelico con il guadagno ermeneutico-esistenziale agostiniano, riallacciando le tesi di quest'ultimo alla problematica ontologico-metafisica fondamentale.

La decostruzione di potenza e atto è particolare perché riposa su un duplice e comune bersaglio polemico: Elea e Megara. Heidegger distrugge Aristotele schierandosi con lui contro i suoi nemici. L'ammissione dell'“essere-mosso” è funzionale al superamento della filosofia eleatica, che rappresenta il più antico bersaglio polemico di Aristotele e di Heidegger nel *Natorp-Bericht*. Parmenide e i suoi discepoli non hanno guadagnato una corretta via d'accesso al mondo; la loro «teoria dell'essere è tale da impedire fondamentalmente l'approccio all'ente in quanto mosso»⁴⁵.

Il corso del semestre 1921-22 ripropone l'importanza di Aristotele nell'interpretazione di alcuni fenomeni fondamentali per l'analisi della vita fattizia. In un lungo appunto sull'inquietudine Heidegger ribadisce i collegamenti tra «Quiete-inquietudine; fenomeno e movimento (cfr. il fenomeno del movimento in Aristotele)»⁴⁶. L'inquietudine è coestensiva alla vita stessa che viene concepita come possibilità⁴⁷.

Le riflessioni più approfondite su potenza e atto sono contenute nell'analisi scrupolosa di *Metafisica IX*⁴⁸. La dottrina di *dynamis* e *energeia* si scontra subito con una difficoltà: «Trovare delle forze è altrettanto semplice quanto trovare alberi, case, monti, corsi d'acqua oppure il tavolo e la sedia?»⁴⁹. Anche assumendo l'esistenza di una realtà dinamica, lo iato eleatico tra dimensione fenomenica osservabile e la sua giustificazione razionale non viene colmato. Il problema non è più semplicemente la definizione del movimento ma l'accessibilità del fenomeno stesso del movimento. Questo problema introduce il secondo bersaglio polemico di Heidegger e Aristotele: la prospettiva della scuola Megarica, secondo cui c'è *dynamis* solo se essa si realizza, cioè solo nell'esercizio.

È necessario garantire una realtà alla possibilità e una qualche datità fenomenologica al possibile, per poter «affermare che la capacità non esercitata non è solo qualcosa di possibile, ma anche qualcosa di già accessibile. Una capacità possibile è qualcos'altro rispetto ad una capacità reale; ma una capacità reale, per essere tale, non ha bisogno di essere svolta, di essere realizzata»⁵⁰. Heidegger utilizza i termini legati al verbo 'üben' per spiegare la coappartenenza di capacità, possesso ed esercizio: se, come vogliono i Megarici, l'esecuzione fosse esercizio (*Ausübung*) non sarebbe necessario distinguere tra il non

⁴⁴ GA 62, p. 40.

⁴⁵ Ivi, p. 71.

⁴⁶ GA 61, p. 126. Su questo corso: Sommer (2006); Colonnello (2008).

⁴⁷ Ivi, p. 117.

⁴⁸ Il corso del 1931 supera i limiti temporali introdotti in apertura. Tuttavia, la valorizzazione heideggeriana dell'unità tra fisica e metafisica aristotelica (Brogan, 2005) collega il corso alle analisi sulla motilità dei primi anni '20. Di più, la cura per la lettera aristotelica lascia poco spazio allo sviluppo di riflessioni proprie, facendo però emergere gli snodi aristotelici che suscitano in Heidegger maggior interesse. Infine, il corso del 1931 distingue nettamente tra la possibilità dell'ente e la potenzialità esistenziale in un'ottica di valorizzazione della seconda, rimanendo così fedele all'impianto modale di *Essere e tempo*. Pur evidenziando le novità delle interpretazioni di Aristotele successive alla svolta, anche Volpi (2010) sottolinea come, a differenza di *Dell'essenza e del concetto di Physis* (Aristotele, *Fisica B I*) del '39, il corso del '31 si sviluppi nell'alveo dell'interpretazione di Aristotele iniziata negli anni 20 e volta a comprendere il significato fondamentale dell'essere. Esso, sottolinea altrove Volpi (1990), continua l'utilizzo fenomenologico di Aristotele e, distanziandosi da Brentano, si orienta verso una critica alla soggettività husserliana.

⁴⁹ GA 33, pp. 59-60.

⁵⁰ *Ibidem*.

esercitare (*Nicht-ausüben*), cioè la situazione opposta all'esercizio per cui il costruttore non sta costruendo, e il non-essere-al-punto-giusto-per (*Aus-der-Übung-sein*), cioè la situazione per cui il vasaio non è in grado di costruire una casa. Questa dimensione si oppone però alla situazione di possesso della capacità come l'essere-al-punto-giusto-per (*In-der-Übung-sein*) e non all'esercizio, tant'è che quest'ultimo (come *Einübung*) può essere via di passaggio dall'uno all'altro degli opposti imparando o disimparando una determinata capacità⁵¹.

Esaminando i passi aristotelici, Heidegger ripropone più volte i risultati dell'analitica esistenziale del 1927. Egli, tuttavia, non presenta le sue tesi come parentesi teoretica nel mezzo dell'esegesi o come anticipazione di passi futuri della filosofia, ma ne trova le tracce all'interno della riflessione aristotelica, che diventa fonte e garante autorevole della fenomenologia del *Dasein*.

3. «Né strati né stadi»: le monadi leibniziane

Il corso del 1928 su Leibniz contribuisce a fornire le prove di una linea di derivazione indiretta del concetto di possibile, che da Aristotele passa ai medievali, in particolare alla tarda Scolastica, per poi arrivare ad Heidegger che, tramite Leibniz, lo sfrutta in tutte le sue potenzialità⁵².

Secondo Crowe, questo testo apparterebbe a una fase successiva a *Essere e Tempo* in cui Heidegger elimina il concetto di "*Destruktion*" dalla sua filosofia. Il dato su cui fa perno l'argomentazione, vale a dire la mancata occorrenza del termine all'interno della sezione dedicata specificatamente alla storia della filosofia, è però errato. Infatti, già nell'indice la trattazione è definita: "distruzione della dottrina del giudizio leibniziano". Lungi dall'essere dimenticata, dunque, la distruzione fenomenologica è pienamente operante e il corso, pur non essendo un luogo di meta-riflessione sulla distruzione, rappresenta un esempio concreto della metodologia di Heidegger. Di più, le interpretazioni di Aristotele, Agostino e Leibniz non sono meri esempi di distruzione ma costituiscono al contempo il banco di prova e il luogo di modifica della teoria distruttiva precedentemente elaborata.

Per quanto riguarda la prospettiva del presente contributo, il corso rappresenta il tentativo di proseguire nella distruzione dei concetti modali e, a fronte del felice esito del ritorno ad Aristotele, esaminare come, nel mezzo del logorarsi della significatività, emergano direzioni di senso autentiche capaci di dischiudere nuove possibilità di comprensione.

La possibilità esistenziale-ontologica coincide non con la possibilità logica quanto piuttosto con la potenza di Aristotele, presente nella Scolastica come *potentia subiectiva activa*. Quest'ultimo concetto, però, viene rielaborato da Heidegger su basi leibniziane. Quello che si ottiene è un *Dasein* che è sostanza come *vis activa*, cioè come dotata di azione e capacità. Se dunque Agostino necessita di Aristotele per ritrovare le sue fondamenta ontologiche, quest'ultimo ha bisogno di Leibniz per adattarsi alla descrizione della dinamicità dell'esserci.

La monadologia esprime, agli occhi di Heidegger, una concezione dinamica del mondo e, misurandosi con i risultati scientifici del tempo, tenta di respingere la nozione statico-passiva di ente propria della scolastica aristotelica: «Il negativo, il passivo, che necessita in sé stesso di un'unificazione, non può essere il principio di unità, il vero elemento unificante. Il principio dell'unità è dunque da cercare in un elemento unificante in sé positivo e dunque attivo»⁵³. Di contro all'ente aristotelico, la monade quale elemento fondamentale del reale è intesa come *vis activa*; essa è nucleo energetico originariamente dinamico. È sul concetto di *vis activa* che Heidegger attua il procedimento distruttivo già analizzato. È anzitutto necessario reinserire questo termine all'interno del contesto di riferimento; la disambiguazione viene compiuta soprattutto da Leibniz stesso ed è sulla

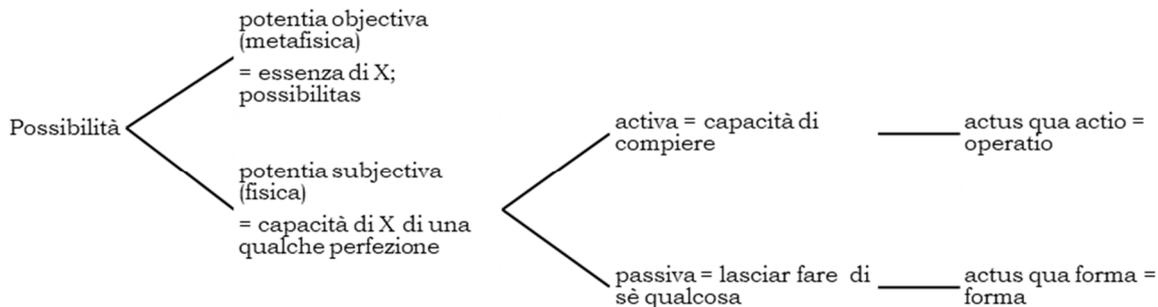
⁵¹ Sui diversi stadi ontologici di un soggetto in riferimento alla potenza, cfr. Marmodoro (2018).

⁵² D'Angelo (2000). Il corso si richiama sia a *Essere e tempo* che alle analisi fenomenologiche degli anni '20, illustrando alcuni aspetti dell'impianto teoretico da cui nascono e di cui l'*opus maius* è la massima espressione. Per un approfondimento: Cristin (1990); Vetter (2014), pp. 56-60.

⁵³ GA 26, p. 93.

scorta dei suoi testi che Heidegger procede ad un’analisi della terminologia scolastica circa potenza e atto.

L’argomentazione leibniziana porta a distinguere diverse nozioni di *potentia* e di *actus*. Di seguito se ne fornisce una rappresentazione schematica corredata dalle definizioni che Heidegger dà dei vari concetti⁵⁴.



Nella *potentia subjectiva activa* Leibniz vede la possibilità di sviluppare la propria nozione di *vis activa*. La distinzione viene condotta con attenzione: «La *vis activa*, infatti, differisce dalla potenza attiva degli scolastici, [giacchè quest’ultima] cioè la facoltà, non è altro che la possibilità prossima di agire, la quale ha bisogno di un qualche stimolo esterno o eccitamento per passare in atto»⁵⁵. Con la *vis activa* non è più necessario, invece, distinguere tra un ente motore e un ente mosso, essendovi un’unità tra *Gedrängtes* e *Bedrängtes*⁵⁶.

Il passaggio da *potentia activa* a *vis activa* modifica altresì la relazione tra un ente e le sue facoltà; infatti «la *potentia activa* della Scolastica è un mero essere capace di agire [...] è un’abilità presente in una semplice presenza che però non è ancora entrata in gioco»⁵⁷. Tutt’altro meccanismo è invece quello interno alla monade: «la *vis activa* contiene già in sé un certo reale atto o *entelecheia* ed è qualcosa di mezzo fra la facoltà di agire e la stessa azione, ed implica un *conatus*, un tentare»⁵⁸. Non si dà alcun momento di quiete e l’esserci versa in uno stato di continua inquietudine; egli è sempre come «un arco teso»⁵⁹.

Nell’esaminare e distruggere la proposta leibniziana Heidegger intende l’ente come possibilità positiva, come potenzialità, e quest’ultima come sovrabbondanza estatica. Ciò viene chiarito *via negationis* facendo riferimento all’ente intramondano, il cui venire all’essere è interpretato come l’arresto di questa sovrabbondanza: «[L’ente reale] si mostra [...] sempre solo come una limitazione, come una possibilità di realizzazione del possibile, come l’insufficiente di una sovrabbondanza di possibilità in cui l’esserci già sempre soggiorna come progetto libero»⁶⁰. Ancora una volta, l’ente si realizza accadendo; l’esserci, invece, accade senza mai realizzarsi. «L’esserci è in sé *sovrabbondante* e cioè determinato da un’insaziabilità di fondo nei confronti di ogni ente»⁶¹.

Di conseguenza, ciò che si ottiene dalla modifica della *potentia subjectiva activa* è un ente come nucleo energetico dotato di impulso (*Drang*)⁶². Questo impulso non è simile alla forza e non viene aggiunto all’ente che ad esso preesiste, ma costituisce l’ente stesso. La peculiarità dell’affermazione «l’esserci è la sua possibilità», contenuta in *Essere e tempo*, è

⁵⁴ Cfr. *ivi*, pp. 99-101. Base testuale: Leibniz (1968); *Quaest. disp. de pot.*, q. 1, a. 1, resp.; *S. Th.*, q. 25, a. 1, ad. 1. Per un inquadramento circa le nozioni di possibilità e potenzialità: Engelhard, Quante (2018).

⁵⁵ Leibniz (1968), p. 706, cit. in GA 26, pp. 101-102.

⁵⁶ Il rapporto tra *Drang-Gedrängtes-Bedrängtes* semplifica così il plesso legato al verbo *üben* sopra esposto.

⁵⁷ GA 26, p. 102.

⁵⁸ *Ibidem*. D’Angelo (2000), p. 429.

⁵⁹ GA 26, p. 105.

⁶⁰ *Ivi*, p. 248.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Lodge (2015), p. 1182.

l'utilizzo del verbo *essere*, preferito ad *avere*. Vi si legge una radicalizzazione del primato dell'esistenza sull'essenza: non vi è una struttura stratificata, per cui ad un primo livello fisso di essenza si aggiungerebbe un piano di determinazioni fluide che l'esserci realizza. Non vi sono «né strati né stadi»⁶³ nell'esserci fattizio. Al contrario, è l'esserci tutto intero che in ogni momento consta della possibilità che esso decide. Il rapporto con il suo essere, e perciò la totalità del suo statuto ontologico, è in ogni momento la sua possibilità. L'utilizzo dei verbi sottolinea la connessione tra possibilità e fatticità: proprio perché l'essere non ha ma è la sua possibilità, egli non è ma *ha* il suo essere.

Ciò che Heidegger opera, assieme alla mutuazione della nozione di *vis activa*, è da un lato un restringimento del significato leibniziano di sostanza alla sostanza umana, e dall'altro una modifica del rapporto aristotelico tra potenza e atto che coincide con la valorizzazione del secondo significato di atto come *entelecheia*.

Nell'interpretazione di Leibniz, Heidegger approfondisce uno dei principi cardine della distruzione come metodo filosofico e storico-filosofico. Nel mezzo dell'analisi della tavola dei significati di *potentia*, nell'incedere lento e meticoloso imposto dal confronto parallelo coi testi leibniziani e tommasiani, si afferma: «Queste, dal punto di vista ontologico generale, sono distinzioni importanti, che per lungo tempo non sono state interpretate o accettate sufficientemente. Bisogna andare oltre la forma scolastica della semplice distinzione elencata»⁶⁴.

Si deve eliminare la rigidità degli schemi scolastici e riguadagnare la vitalità del concetto ivi esposto. Bisogna però capire come eliminare le spoglie morte di queste concettualizzazioni senza perdere contestualmente il concetto stesso e ciò che in esso vi è di mutuabile. Come afferma Heidegger: «La realtà dello "storico", in particolare del passato, non si esprime in un "le cose sono andate così" il meno possibile lacunoso, ma la realtà di ciò che è stato sta nella sua possibilità, che in quanto tale si manifesta soltanto come risposta ad un'interrogazione vivente, che una presenza futura si pone nel "Che cosa possiamo fare?". Nell'inesauribilità della possibilità, e non nell'ottusa stabilità e ricerca di un risultato, consiste l'oggettività dello "storico"»⁶⁵. Vi sono problemi importanti nelle analisi morte e irrigidite della scolastica aristotelica, essi necessitano però di un'interrogazione vivente per mostrarsi come tali.

Le possibilità, che la fenomenologia, come ogni filosofia, ha in sé, si dischiudono solo a fronte di un'interrogazione vivente che scaturisce da un esperire fattizio. Solo in virtù dell'interrogazione vivente di un esserci che è esser-possibile, la storia si manifesta come storia del possibile e il possibile come ciò che sta più in alto dell'attuale. La distruzione, dunque, è decostruzione che scopre i problemi – nei casi esaminati: problematicità della fatticità inquieta, introduzione della motilità nel reale, giustificazione della dinamicità dell'esserci – e che viene condotta in base a dei problemi – comprensione ontologica dell'esserci quale ente eminente che, di volta in volta, comprende l'essere. Essa è smascheramento dei presupposti che prende avvio, ermeneuticamente, da una determinata situazione.

4. Le modalità alle soglie della Kehre

L'itinerario heideggeriano è caratterizzato da un'unità in divenire ed è sottoposto non a repentine e inspiegabili mutazioni ma a svolte immanenti⁶⁶ che, dall'ermeneutica della fatticità, lo sospingono verso l'ontologia fondamentale di *Essere e tempo*, e già lì annunciano il pensiero ontostorico come un pensare l'essere che parte dall'essere. I concetti modali, lungi dall'appartenere a uno dei numerosi Heidegger, accompagnano l'intera parabola heideggeriana e costituiscono un solido appoggio per ripercorrerne i passi.

Si analizzano di seguito le riflessioni contenute nel primo di due manoscritti riuniti da Heidegger sotto il titolo "*Modalität*" e redatti nella prima metà degli anni '30. Il carattere abbozzato delle riflessioni ne complica l'interpretazione; purtuttavia, i numerosi riferimenti

⁶³ GA 60, p. 105.

⁶⁴ GA 26, p. 101.

⁶⁵ Ivi, p. 88.

⁶⁶ Von Herrmann (2019).

storico-filosofici e l’incisiva semplicità delle domande poste, le rendono a tratti estremamente chiare.

Ad un primo sguardo il manoscritto risulta caratterizzato da due elementi. Innanzitutto la crescente attenzione heideggeriana per la tematica modale *qua talis*: nonostante la letteratura si sia concentrata in forma isolata sul possibile esistenziale o su un certo necessitarismo presente nei *Contributi alla filosofia*, Heidegger sembra invece aver compreso che la riflessione sulla possibilità deve diventare una riflessione su *Possibilità-realtà-necessità*. La decennale riflessione sulle molteplici accezioni di “possibile” lo porta però a chiedersi: «Da dove [proviene] la differenza dei significati? È tanto grande nella possibilità così come in realtà e necessità?»⁶⁷. Il secondo rilievo riguarda la sottolineatura heideggeriana per cui il manoscritto intende ripensare le modalità a partire dall’essere, come modalità dell’essere. Rispetto a quest’ultimo esse rivestono, tuttavia, la medesima funzione che svolgevano all’interno della considerazione esistenziale: mettono in evidenza la ricchezza proteiforme del manifestarsi dell’essere e, per dir così, la sua vitalità.

Heidegger redige un elenco di 32 domande riguardo alle modalità, che si possono classificare in quattro sottogruppi: domande (a) circa la natura e la funzione delle modalità; (b) circa il numero e la selezione delle modalità; (c) circa i rapporti gerarchici intramodali; (d) circa i rapporti strutturali intramodali. Si analizzano di seguito i singoli gruppi di domande con l’obiettivo di mostrare come la distruzione modale iniziata nel 1919 continui e si sviluppi, in linea con quanto detto, come esame storico-filosofico animato da un’interrogazione vivente⁶⁸.

(a) «Come stanno le cose circa queste “modalità” – in che senso *esse appartengono all’essere!*»⁶⁹. Questa è la domanda che guida Heidegger nell’analisi dei concetti filosofici durante tutta la sua riflessione. Un’ulteriore indagine deve poi chiarire «cosa si modalizza? E perché?»⁷⁰. L’idea delle *Urteilsmodalitäten* è scartata, ma non è altrettanto facile trovare un’alternativa alla classificazione kantiana. La riflessione tardo-scolastica sulla natura della copula genera, poi, un ulteriore problema: «Come si combina possibilità – realtà – necessità con la distinzione di *cosa e che?*»⁷¹.

(b) Quand’anche sia stata individuata nell’ostensione della ricchezza e vitalità dell’essere la funzione fondamentale delle modalità, ciò non conferisce legittimità ai tre concetti modali: «Questa triade è in generale essa stessa legittima? Se e perché solo *tre*»⁷². L’individuazione dei tre concetti modali non si basa, secondo Heidegger, su alcun criterio. A ben vedere, però, il criterio per la nascita dei concetti di necessità e contingenza è presente e coincide in molti casi con la distinzione tra gli enti contingenti e un unico ente necessario, la cui esistenza deriva dall’esistenza dei primi. Questa operazione è riconosciuta da Heidegger, che tuttavia la scredita in virtù del presupposto cristiano-ontico su cui riposa. È opportuno sottolineare come si abbia qui a che fare con due diverse forme di “arbitrarismo”: l’operazione “scolastica”, che partendo dall’individuazione di enti con determinate caratteristiche elabora una tavola dei modi d’essere, è diversa rispetto all’operazione che dall’essere indaga quali possibili modi d’essere esistano. Se la prima riposa e si ancora all’analisi dell’ente dato, l’operazione con cui, invece, l’essenza dell’essere indica alcune modalità come ad essa appartenenti è di difficile comprensione. Di conseguenza, con l’eliminazione del presupposto cristiano-ontico e della via di reperimento delle modalità, la selezione dei modi d’essere scade in un arbitrarismo ancora maggiore: «Dov’è però a questo punto il limite per [la] modalità, [si può] dunque agganciare l’essere *ovunque*»⁷³.

⁶⁷ Heidegger (2013), p. 12.

⁶⁸ Come nota Crowe (2006), p. 3, la riflessione successiva agli anni 30 predilige al termine ‘distruzione’ il più neutrale “confronto” (*Auseinandersetzung*). Tuttavia, ancora nei *Beiträge* Heidegger menziona la nozione elaborata in gioventù e descrive il confronto tra primo e altro inizio come una «distruzione nel passaggio all’altro inizio» (GA 65, p. 190).

⁶⁹ Heidegger (2013), p. 16.

⁷⁰ Ivi, p. 18.

⁷¹ Ivi, p. 12.

⁷² Ivi, p. 12.

⁷³ Ivi, p. 17.

(c) Il pericolo di una selezione arbitraria si riflette anche sulla domanda circa la gerarchia tra le modalità: «Da che punto di vista e con che diritto il “più” sta più in alto? Dove risiede l’unità di misura per il più elevato? Chi pone la misura? Sta nell’essenza dell’essere? Se è così – qual è questa essenza?»⁷⁴.

Heidegger formula due assunti: in primo luogo è necessario, a fronte della funzione sopra indicata, che ci siano più modalità. Infatti, «l’accadimento dell’essere non si lascia per nulla comprendere unilateralmente in una modalità»⁷⁵. La seconda tesi sostiene che le modalità stesse si sottostanno; la possibilità, ad esempio, è in qualche modo reale e, al contempo, necessaria, proprio perché, questo almeno l’auspicio di Heidegger, scaturisce dall’essenza dell’essere.

(d) Oltre a stabilire una gerarchia tra le diverse modalità, Heidegger ritiene di dover indagare anche l’unità presente tra le diverse modalità, che non può che essere fornita dal concetto di essere. Il mancato riconoscimento di quest’unità rappresenta l’occasione per Heidegger di formulare una versione modale della nota accusa alla storia della filosofia come storia dell’oblio dell’essere: «[L’]essere in senso originario è più ricco di quanto noi pensiamo, e noi lo tagliuzziamo sempre di nuovo e lo abbiamo tagliuzzato, per poi rappezzare in qualche modo l’inevitabile (nell’esistenza) come possibile e possibilità [...]; tutto ciò è forse corretto ma di certo non è vero, cioè, il che è lo stesso, non schiude l’essenza dell’essere»⁷⁶.

Restano, oltre alle domande esplicitamente poste, alcuni snodi storico-filosofici ancora da «Verificare: Schelling - età del mondo / Aristotele - Analitici secondi - Ermeneutica - Metafisica © / Leibniz / Kant / Hegel»⁷⁷, segno da un lato di un crescente interesse per la tematica delle modalità in vista di una formulazione del proprio pensiero e, dall’altro, di una metodologia critico-distruttiva che continua ad operare anche quando il sovrapporsi delle interpretazioni e dei presupposti ontici sembra rendere «impossibile cogliere i compiti autentici»⁷⁸.

Bibliografia

Le opere di Heidegger vengono citate mediante la sigla GA (= Martin Heidegger *Gesamtausgabe*) seguita dal numero del volume.

- GA 2 Heidegger, M. (2011), *Essere e tempo (1927)*, trad. it. a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano.
- GA 9 Heidegger, M. (2002), *Appendice: Note sulla “Psicologia delle visioni del mondo” di Karl Jaspers (1919-21)*, in Id., *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 22 Heidegger, M. (2000), *I concetti fondamentali della filosofia antica (1926)*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- GA 24 Heidegger, M. (1988), *Problemi fondamentali della fenomenologia (1927)*, trad. it. a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova.
- GA 26 Heidegger, M. (1978), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (1928)*, hrsg. von K. Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- GA 33 Heidegger, M. (1992), *Aristotele: Metafisica, 1-3: Sull’essenza e la realtà della forza (1931)*, trad. it. a cura di U. M. Ugazio, Ugo Mursia, Milano.
- GA 59 Heidegger, M. (2012), *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione (1920)*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, V. Costa, Quodlibet, Macerata.
- GA 60 Heidegger, M. (2003), *Agostino e il neoplatonismo (1921)*, in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, pp. 205-379.

⁷⁴ Ivi, p. 19.

⁷⁵ Ivi, p. 20.

⁷⁶ Ivi, p. 16.

⁷⁷ Ivi, p. 21.

⁷⁸ Ivi, p. 11.

- GA 61 Heidegger, M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica (1921-22)*, trad. it. a cura di E. Mazzeola, M. De Carolis, Guida, Napoli.
- GA 62 Heidegger, M. (2005), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e di Gottinga (1922)*, trad. it. a cura di A.P. Ruoppo, Guida, Napoli.
- GA 63 Heidegger, M. (1992), *Ontologia. Ermeneutica della effettività (1923)*, trad. it. a cura di G. Auletta, Guida, Napoli.
- GA 65 Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, trad. it. a cura di F. Volpi, A. Iadicicco, Adelphi, Milano.
- Barash, J. (2003), *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Fordham University Press, New York.
- Blok, V. (2015), "Heidegger and Derrida on the Nature of Questioning: Towards the Rehabilitation of Questioning in Contemporary Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 46, n. 4, pp. 307-322.
- Brennan, E. (2016), *The History of Hermeneutics*, in Keane, N., Lawn, C. (eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, John Wiley & Sons, Hoboken, pp. 37-50.
- Brogan, W. (2005), *Heidegger and Aristotle. The Twofoldness of Being*, SUNY, Albany.
- Chiurazzi, G. (2009), *Modalità ed esistenza: dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Aracne, Roma.
- Colonnello, P. (2008), *Aristotele nel giovane Heidegger. La Vorlesung del 1921-1922*, in De Bellis (a cura di), "Aristotele e la tradizione aristotelica", *Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce - 12, 13, 14 giugno 2008*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 83-100.
- Cristin, R. (1990), *Heidegger e Leibniz*, Bompiani, Milano.
- Crowe, B. (2006), *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- D'Angelo, A. (2000), *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Il Mulino, Bologna.
- Dahlstrom, D. (1994), "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications", *Review of Metaphysics*, vol. 47, n. 4, pp. 775-795.
- Esposito, C. (1999), "L'esserci come condizione di (im)possibilità dell'essere: Heidegger da *Sein und Zeit* ai *Beiträge*", *Discipline filosofiche*, vol. 9, pp. 285-296.
- Esposito, C. (2010a), "Heidegger: De Agostinho a Aristóteles", *Kriterion*, vol. 121, pp. 21-46.
- Esposito, C. (2010b), "L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger", *Archivio di Filosofia*, vol. 78, n. 1, pp. 297-314.
- Esposito, C. (2010c), *Memory and Temptation: Heidegger Reads Book X of Augustine's Confessions*, in Wierciński, A., McGrath, S. (eds.), *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, Brill-Rodopi, Leiden, pp. 285-307.
- Heidegger, M. (2013), "Möglichkeit - Wirklichkeit - Notwendigkeit. Leitende Fragen", *Heidegger Studies*, vol. 29, pp. 9-23.
- von Herrmann, F.-W. (1997), *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, trad. it. a cura di R. Cristin, il melangolo, Genova.
- von Herrmann, F.-W. (2001), "Die *Confessiones* des Heiligen Augustinus im Denken Heideggers", *Quaestio*, vol. 1, pp. 113-46.
- von Herrmann, F.-W. (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Ein Kommentar zu "Sein und Zeit"*, Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- von Herrmann, F.-W. (2019), *Transzendenz und Ereignis. Heideggers "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)". Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Leibniz, G.W. (1698), *Sulla correzione della filosofia prima e sulla nozione di sostanza (1694)*, in *Scritti filosofici II*, UTET, Torino, pp. 704-707.
- Lodge, P. (2015), "Heidegger on the Being of Monads: Lessons in Leibniz and in the Practice of Reading the History of Philosophy", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 23, n. 6, pp. 1169-1191.
- Marini, A. (2006), *Lessico di "Essere e tempo"*, in M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. a

- cura di A. Marini, Mondadori, Milano, pp. 1403-98.
- Marmodoro, A. (2018), *Potentiality in Aristotle's Metaphysics*, in Engelhard, K., Quante, M. (eds), *Handbook of Potentiality*, Springer, Dordrecht, pp. 15-44.
- McGrath, S. (2006), *The Effort to Overcome Scholasticism*, in McGrath, S.J. (ed.), *The Early Heidegger and Medieval Philosophy: Phenomenology for the Godsforsaken*, Catholic University of America Press, Washington D.C., pp. 208-242.
- Mohanty, J.N. (1999), *Logic, Truth and the Modalities*, Springer, Dordrecht.
- Müller-Lauter, W. (1960), *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, De Gruyter, Berlin.
- Ruoppo, A.P. (2008), *Vita e metodo nelle prime lezioni friburghesi di Martin Heidegger (1919-1923)*, Le Cáriti, Firenze.
- Serban, C. (2016), *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, PUF, Paris.
- Shockey, R. (2010), "What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*", *Inquiry*, vol. 53, n. 6, pp. 525-39.
- Sinclair, M. (2018), *Heidegger on "Possibility"*, in Sinclair, M. (ed.), *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 186-216.
- Sommer, C. (2006), "L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922)", *Les études philosophiques*, vol. 76, n. 1, pp. 1-28.
- Vetter, H. (2014), *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Volpi, F. (1990), "La riabilitazione della dynamis e dell'*energeia* in Heidegger", *Aquinas*, vol. 33, n. 1, pp. 3-27.
- Volpi, F. (2000), "Phenomenology as Possibility: The Phenomenological Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger", *Research in Phenomenology*, vol. 30, n. 1, pp. 120-145.
- Volpi, F. (2010), *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.
- Winter, T. (2011), "Verdeckungsgeschichte. Heideggers phänomenologische Traditionskritik", *Studia Phaenomenologica*, vol. 11, pp. 99-115.