

**Vita ed essere.  
Il doppio inizio della *Seinsfrage* heideggeriana**

Abstract: *Life and Being. The Twofold Beginning of Heidegger's Seinsfrage*

Heidegger has always stated that the distinctive feature of his ontology is the question of Being. But actually, the question with which Heidegger faces philosophy is by no means addressed to Being. It is addressed to "life", i.e. to the connection, in life, of existence and history as a "living spirit". It is this question that holds back the mature question on the being from resolving itself in a pure speculative scholasticism on Being and its history. It is this question that fecundates with the question of being the philosophically important nucleus: existential analytics; dialogue with poetry and the work of art; the great question about technique. In the thought that looks into Being in its character as an event, the theme that remains alive is that Being for us is ultimately the world we inhabit.

*Keywords:* Being, Existence, Historicity, Life, Ontology

In modo insistito ed univoco, a partire almeno dall'esergo dal *Sofista* platonico a *Essere e tempo*, Heidegger ha sempre dichiarato che il tratto proprio e distintivo della sua ontologia, e della sua "riabilitazione" della metafisica, come *custodia* nel *pensiero* delle domande che le dovrebbero essere proprie, sia la *questione dell'Essere*. La domanda sul *senso dell'essere* in generale come la *cosa stessa* del pensiero. Domanda da sottrarre alla sua riduzione a questione dell'ente e solo dell'ente, anche quando crede di interrogarsi sull'essere. Equivoco per lui fondante, e costante, della concettualizzazione metafisica, o *tout court* filosofica. Il motivo per cui quella domanda andava riaperta andando al fondamento d'essere come *Cura* – la sua motilità strutturante il suo *essere-nel-mondo* – dell'ente presso cui quella domanda si pone, l'*Esserci*. In definitiva *noi*. Per scoprirne il *senso* nella sua *temporalità* (*Zeitlichkeit*), che da cima a fondo ne detta la condizione ontico-ontologica. Condizione autenticamente scoperta, nel suo fondamento ontologico, nell'esperienza filosoficamente catartica dell'angoscia, dove l'*Esserci* scopre e regge la sua *nullità* fondamentale, il suo *debito* d'essere, per cui riguadagna lo *sguardo*. Uno sguardo *ontologico* all'Essere, e non più all'ente, una *metanoia* dall'ente all'Essere, che si farà sempre più il compito proprio della *Seinsfrage*, da quando il suo "monogramma" analitico-esistenziale come ontologia fondamentale sarà scolpito nel corso *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*<sup>1</sup> e nel *Natorp-Bericht*<sup>2</sup>.

Ma in realtà non è questa la *prima* domanda di Heidegger. Le domande con cui il giovane Heidegger entra nella sua *dedizione* alla filosofia<sup>3</sup>, *diventeranno* la domanda *ontologica* sull'Essere, ma non sono all'inizio *questa* domanda. Domanda con cui Heidegger entra effettivamente in collisione consapevole con la tradizione filosofica che riceve, e con il suo

---

\* Università degli Studi di Napoli Federico II.

<sup>1</sup> Heidegger (1992).

<sup>2</sup> Heidegger (2005).

<sup>3</sup> Una *dedizione alla filosofia* che è fin dall'inizio un'*attuazione* d'esistenza come progetto di "vita filosofica" che avrà sempre il problema di come rendersi comunicabile nel linguaggio filosofico ereditato, in cui prova a farsi largo; linguaggio che più che rispondere alla *vocazione* all'Essere per lui della filosofia si restringe, tradendola, a *professione* dell'ente e solo dell'ente.

contesto di formazione; tanto da rivendicare alla *sua* domanda ontologica un'eccezionalità radicale rispetto a tutta la tradizione della filosofia come metafisica, assunta come pressoché totale riduzione all'ente, e solo all'ente, della domanda sull'Essere. *Un'eccezione di pensiero* che parla contro il suo tempo per un tempo filosofico a venire, che nonostante il suo annuncio – nella tonalità sua più *gnostica* di questa pretesa – ancora non c'è. Un'eccezione o perché, in modo più plausibile, la sua impresa filosofica riprende alle *radici tradite* la domanda del pensiero – presso i primi greci, e più ancora, fuori del lessico filosofico, presso i poeti, i poeti “essenziali”; o perché, in modo molto meno plausibile, annuncia una nuova epoca dell'Essere, un tutt'altro *eone* del suo venire all'ente, come nella lunga stagione “nascosta”, oggi venuta alla luce dei *Quaderni neri* e dei “trattati” storico-metafisici degli anni '30-'40<sup>4</sup>. Una movenza gnostica ancora più elitaria del pure raro ruolo, tra i filosofi, del “pensatore dell'essere”, assiso in una comunità tra le vette con Anassimandro, Parmenide, Eraclito, i primi greci e i “poeti dei poeti”. I nicciani pensatori stellari che si rispondono l'un l'altro.

Ma quali sono queste domande, con cui Heidegger davvero avvia la sua *dedizione* alla filosofia? Sono domande – sono una domanda – molto più responsive alla sua iniziazione filosofica, e al congedo, che resterà però un *imprinting* determinante di tutto il tono del suo domandare e della sua argomentazione, dai suoi cominciamenti teologici. In questo egli, se volessimo rifarci in eccesso alla biografia, resterà sempre il figlio del sacrestano di Messkirch, che il vescovo farà studiare e che perderà la fede; un po' come il Nietzsche figlio di un pastore protestante che incontrerà ben presto il fato con la morte del padre.

E questa domanda con cui Heidegger effettivamente inizia, è la domanda sulla “vita”, il suo significato e il suo senso, come *vita dello spirito*; al dettaglio del tormento interiore della propria *salvezza* e, in grande stile, alla prova della storia come campo di lotta, e di pensiero, dello *spirito vivente*. Domanda che vive il suo calvario, tra '800 e '900, nel mondo della meccanizzazione e dell'astrazione sociale dove, giusta la diagnosi di Simmel, la cultura “soggettiva” non pare poter tenere più il passo, come capacità di *appropriazione*, di interiorizzazione, della cultura “oggettiva”. Domanda, nel suo *imprinting* diltheyano<sup>5</sup>, da recuperare alla “devitalizzazione” *logica* della filosofia come sistema delle categorie sia pure agganciate all'«Io», alla soggettività, però *trascendentale*. Che tale ancora resta nell'assunzione *egologica* fondativa della fenomenologia husserliana, che per Heidegger si chiarirà un *volgersi deviato*, in linea con la tradizione *erkenntnis-theoretisch* della filosofia moderna in cui si radica<sup>6</sup>, alla pur giusta istanza delle *cose stesse* (per Husserl i *fenomeni*, la loro salvezza nella filosofia come scienza rigorosa; per lui, invece, la *vita* e poi l'*essere*; gli unici tra i fenomeni che alla fine ontologicamente rilevano, perché al mondo come aveva ammonito Ortega y Gasset sono sempre “*io e la mia circostanza*, e se non salvo la mia circostanza non salvo neppure me stesso”)<sup>7</sup>. E questo sulla via aperta da Dilthey

<sup>4</sup> Su questo, Mazzarella (2018).

<sup>5</sup> «Bisogna partire dalla vita. Ciò non significa che essa deve essere analizzata, ma che bisogna riviverla nelle sue forme e bisogna *tirare le conseguenze* interne che ci sono in essa. La filosofia è un'azione che porta a coscienza e pensa a fondo la vita, cioè il soggetto nelle sue relazioni come *vitalità*», così Dilthey rispondendo a Yorck, Yorck von Wartenburg – Dilthey (1983), p. 353 (Dilthey a Yorck, fine agosto o inizio settembre 1877).

<sup>6</sup> Perché nella domanda «sul senso dell'“io sono” [...] sarebbe un enorme e superficiale malinteso se [...] si spostasse il fulcro della domanda sull'“io” anziché sul “sono”, tanto più che questo senso dell'“io” resterebbe essenzialmente indeterminato» (Heidegger, 1990, p. 201), ritrovandosi così la fenomenologia tra le mani un Io, nella sua fondazione egologico-trascendentale che in ultima istanza non *muore*, e quindi neppure in definitiva *vive*. Per una ricostruzione generale dei corsi di Friburgo in cui Heidegger matura il passaggio dalla domanda sulla vita alla domanda sull'essere dell'ente, che *anche* vive, l'Esserci, e l'orizzonte di senso, di direzione propriamente ontologica di questa domanda nella domanda sull'Essere (in cui alla fine la *Seinsfrage* perderà di vista il fatto che l'Esserci per vivere, e *pensare l'Essere*, innanzi tutto *muore*, togliendo sotto i piedi alla domanda sull'essere il suo terreno ontico-esistentivo in una logica del contrappasso in cui gli si può ritorcere contro la stessa obiezione della fenomenologia friburghese di Heidegger alla tradizione *disincarnata* dell'egologia trascendentale del pensiero moderno come *teoria della conoscenza*, sebbene non dell'ente ma dell'Essere), vedi Mazzarella (1993), pp. 19-45, ed anche Heidegger (1992), pp. 47-57.

<sup>7</sup> Ortega y Gasset (2000), p. 44: «Il riassorbimento della circostanza è il concreto destino dell'uomo. [...] Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso. *Benefac loco illi quo natus es*,

(*esperienza vissuta e storia*, Schleiermacher e Hegel) per ridare “carne e sangue”, come *critica della ragione storica*, all’impresa trascendentale della *Critica* kantiana, perché «nelle vene del soggetto conoscente costruito da Locke, Hume e Kant non scorre sangue vero ma la linfa rarefatta di una ragione intesa come pura attività di pensiero»<sup>8</sup>. Il giovane Heidegger, sul punto per lui essenziale, la fatticità della vita, vi aggiungerà Husserl.

Fondamentalmente è la *Conclusione* (“Il problema delle categorie”) della dissertazione con cui Heidegger consegue la libera docenza nel 1915, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, dove «la filosofia dello spirito vivente [l’abbozzo che lì vi tentava come programma filosofico in proprio sulla base di un’analisi critica del “vuoto mortale” di una dottrina delle categorie ridotte a pure “forme di pensiero], dell’amore operante, dell’adorante intimità con Dio [...] si trova davanti al grande compito di un confronto o cimento di principio con il sistema più imponente quanto a ricchezza e a profondità, a forza di esperienza vissuta e di concettualizzazione, col sistema di una *Weltanschauung* storica, che ha tolto, risolto e sublimato in sé tutti i motivi problematici filosofici anteriori, con il sistema di Hegel»<sup>9</sup>.

*Das Leben verstehen!*, «comprendere la vita!», come vita dello spirito nella sua tensione immanente alla trascendenza, e nella concretezza esistenziale della sua storicità, delle connessioni di senso in cui si vive e da cui è vissuta, rispondendovi, questo è il programma filosofico di un giovanissimo Heidegger, che comincia nel ’16 a seguire Husserl arrivato a Friburgo, su cui «nella comune opposizione alla filosofia accademica tradizionale» si intenderà con Jaspers sul terreno, quali che siano le distanze “ontologiche” che ne prenderà più avanti<sup>10</sup>, di una *Exsistenz-philosophie* da sottrarre nella rigorosità dello sguardo fenomenologico (correggendone per altro il contenuto di riferimento fondativo, e così la determinazione teoreticistica della vita che, in linea con il neokantismo, ne discendeva)<sup>11</sup> alla nebulosità della “filosofia della vita” – perché «la vita effettiva, storica in quanto è attuazione, nell’effettiva modalità della problematica relativa a come avviene

---

leggiamo nella Bibbia. Per la scuola platonica l’impresa di ogni cultura consiste nel “salvare le apparenze”, i fenomeni; cercare, cioè, il senso di ciò che circonda».

<sup>8</sup> Dilthey (1974), p. 9.

<sup>9</sup> Heidegger (1974), p. 254. Ma anche qui *passim* pp. 243-254: «I sistemi di categorie tentati finora non riescono a tenere lontana l’impressione di sorta di vuoto mortale [...] ridotte a pure *funzioni* del pensiero, per il che non si può più affatto scorgere la possibilità per una filosofia che ha riconosciuto *problemi di significato* [...] su tale base si può anche misurare in quale situazione versi l’idea delle categorie come pure “forme di pensiero” [...] Una teoria generale dell’oggetto soltanto “oggettiva” resta necessariamente incompleta senza inclusione del “lato soggettivo” [...] Non è possibile vedere nella sua vera luce la logica e i suoi problemi in genere, se il contesto a partire dal quale essa viene interpretata, non divien un contesto translogico. *La filosofia non può a lungo andare far a meno della sua propria ottica, la metafisica*. Per la teoria della verità ciò significa il compito di una interpretazione metafisico-teleologica, di carattere radicale della coscienza. In questa vive già in forma originariamente ciò che ha natura di valore (*das Werthafte*), se per valore s’intende l’azione viva, significativa e realizzatrice di significato, azione che viene invece completamente frantesa, se la si neutralizza nel concetto d’un cieco dato di fatto biologico [...] Solo con questo orientamento sul concetto dello spirito vivente... la logica della teoria della conoscenza potrà essere preservata da una limitazione esclusiva allo studio delle strutture e si potrà *porre il problema* del senso logico *anche secondo la sua significanza ontica* [...] Il soggetto nel senso della teoria della conoscenza non spiega il significato metafisicamente più importante dello spirito, tanto meno il suo pieno contenuto. E solo con l’inserimento in questo il problema delle categorie acquista la sua vera e propria dimensione di profondità e tutta la sua ricchezza. *Lo spirito vivente è, come tale, per essenza spirito storico nel senso più ampio del termine*. La vera *Weltanschauung* è molto lontana dalla pura esistenza puntuale di una teoria avulsa dalla vita. Lo spirito è comprensibile solo se in esso viene assunta tutta la ricchezza delle sue presentazioni, cioè *la sua storia* [...] La trascendenza non significa affatto lontananza radicale, alienata dal soggetto [...] Nel concetto dello spirito vivente e della sua relazione con la “origine” metafisica si apre la possibilità di guardare entro la sua struttura metafisica, in cui singolarità, individualità degli *atti* sono insieme incluse con l’universalità, con il sussistere per sé del significato in una unità vivente. In senso oggettivo, si presenta il problema del rapporto fra tempo ed eternità, mutamento ed assoluta validità, mondo e Dio, problema che nel senso scientifico e teoretico si riflette nella *storia* (strutturazione del valore) e nella *filosofia* (validità del valore)». Di qui il compito di un cimento di principio con il “sistema di Hegel” con cui si chiude la *Conclusione* e il testo.

<sup>10</sup> Jaspers (1977), p. 96.

<sup>11</sup> Sul punto cfr. le nitide osservazioni di Volpi nell’*Avvertenza* del curatore all’edizione italiana di Heidegger (2003).

l'autoappropriazione di sé nella cura di sé, appartiene originariamente al senso dell'effettivo "io sono"<sup>12</sup>.

Anche se è proprio in questo andare a prendere le categorie fondamentali della vita (ciò che saranno gli *esistenziali* di *Essere e tempo*) sul terreno di esse sorgivo dell'«intensificarsi della vita nel mondo-del-Sé, nel Sé (*Zugespitztheit des Lebens in der Selbstwelt*)»<sup>13</sup>, ed effettivamente *appropriate* (autentiche) solo nell'appropriazione esistenziale della *singularità esistente* (dell'Esserci al singolare esistentivo dell'«Io»), là dove solo la *Faktizität* della vita tocca davvero sé stessa, e il contestuale venir meno della confidente «comprensione viva dell'assoluto spirito di Dio», che è confidenza comunitaria (Dio con noi, Dio in mezzo a noi della "vita cristiana"), che decidono del modo in cui questa *comprensione dell'esistenza* diventa, da *ermeneutica dell'effettività della vita* esemplata sulla vita delle prime comunità cristiane (Paolo e Agostino), "ontologia". E cioè domanda propriamente ontologica di cui l'analitica dell'esistenza si proporrà come "ontologia fondamentale".

Un'ontologia che, giunta in un'analisi dell'esistenza ai fondamenti puramente *fenomenologici* dell'Esserci, non più *teologicamente pregiudicati*, consegnerà l'affanno della *Cura*, autenticamente appresa come temporalità esposta al nulla (*essere-per-la-morte*) nell'esperienza dell'angoscia, al suo passaggio, dove tramonta, nella *motilità dell'essere*, nella domanda circa l'essere in quanto tale. Passaggio che vede il concorso fondamentale di una rilettura ontologica della *temporalità* della *Cura* per il tramite della *κίνησις τοῦ βίου* aristotelica dell'etica a Nicomaco<sup>14</sup>. In nuce già l'abbandono – pienamente esplicito nei *Contributi alla filosofia*<sup>15</sup>, ma già operante nella prolusione del '29 su *Che cos'è la metafisica?* del ritorno a Friburgo – dell'«analitica esistenziale» (*exsistenziale Analytik*) di *Essere e tempo* (l'«ontologia fondamentale»), per un «pensiero conforme alla storia dell'Essere» (*seynsgeschichtliches Denken*), puramente ad esso orientato; consolidato poi nel complesso dei sette trattati storico-ontologici composti tra il 1936 e il 1946<sup>16</sup>. Il tratto distintivo, come questione dell'essere e solo dell'essere, che sarà la rivendicazione insistita di Heidegger per la sua impresa filosofica.

Questo slittamento *storico-ontologico* del *Denkweg* heideggeriano ha le sue più risalenti radici in un passaggio esistentivo della *biografia filosofica* di Heidegger. E cioè nella sua rottura con la fede cattolica e il sistema dottrinale della Chiesa per seguire liberamente la propria vocazione filosofica, «l'intima franchezza di fronte a se stessi» necessaria a «vivere da filosofo»<sup>17</sup>. Un passaggio esistentivo che non sarà mai sopravvalutato<sup>18</sup> da chi vorrà capire il *doppio inizio* del cammino di pensiero di Heidegger, e il suo peso (sia quando vi si riverbera, sia quando vi si assenta) nell'insieme della "questione dell'essere". Cammino di pensiero che da *comprensione della vita nella sua fatticità storica* come vita dello spirito, esistenza e storia, nella sua apertura alla trascendenza nell'ottica inevitabile a lungo andare della metafisica, si fa *comprensione dell'Essere e della sua storia* per il medio dell'analisi dell'esistenza come individuazione nell'essere dell'Esserci (nel "sono" dell' "Io sono") non di *un vincolo creaturale* cui confidare per la propria salvezza (motivante la

<sup>12</sup> Heidegger (1987a), p. 463.

<sup>13</sup> Heidegger del semestre invernale 1919-1920, citato da Hogemann (1986-1987), p. 61.

<sup>14</sup> Cfr. Volpi (2002), pp. 291-313.

<sup>15</sup> Heidegger (2007).

<sup>16</sup> Su questo passaggio l'intervento di Von Herrmann in Von Herrmann – Alfieri (2016), pp. 23-49, ed. Id. (2019).

<sup>17</sup> Una cesura esistenziale, dichiarata apertamente in toni drammatici in una lettera a padre Krebs del 9 gennaio 1919, che cambia il senso stesso di ciò che nella «*sua propria ottica, la metafisica*», la filosofia potrà e dovrà trovare, e cioè un ateismo di principio («nella sua problematicità radicale che si basa su se stessa, la filosofia deve essere a-tea in senso di principio», Heidegger, 1990, p. 224) – non più «l'amore operante, dell'adorante intimità con Dio», ma nient'altro che il drammatico confidare in sé stesso di un Esserci gettato nel nudo compito di sé di fronte a un nulla che non gli parla, e che non gli restituisce, nell'essere, e nell'essere-al-mondo, nessuna voce che gli ritorni che non sia la sua. La lettera a Krebs la si può leggere in Ott (1990), pp. 106-107.

<sup>18</sup> Giustamente vi insiste Esposito (2017), pp. 16-19 («la scelta del '19 e il primo insegnamento a Friburgo, 1919/1922»).

specifica motilità della vita cristiana delle origini), ma la nuda, e senza risposte di salvezza, κίνησης della *fisica* aristotelica, che gli diventa *la sua vera ottica metafisica* – l'indifferente *tempo del mondo* (la *Temporalität*) alla *Zeitlichkeit* dell'Esserci, alla *preoccupazione di sé* dell'io dell'“io sono”, del darsi del *qualcosa* come *qualcuno che non trova nessuno*, che si scopre *Cura* lasciata a sé stessa. E che al più può consolarsi intellettualisticamente – per un *momento*, la sua *vita*, il nicciano “minuto più menzognero della storia del mondo” ristretto però al *solus ipse* della propria angoscia – di essere, nel “sono”, la custodia che *Esso*, l'essere, “c'è” – che francamente per *essere* non ha bisogno di dirselo e di farselo dire da noi. Perché ciò di cui ti puoi veramente appropriare è solo la tua morte, perché quella non te la può togliere nessuno, neanche quelli che la *con-vivono* con te; che solamente *credono* di conviverla per evadere nella *tua* morte dalla *loro propria* morte – come insegnerà *Essere e tempo: mysterium iniquitatis* dell'essere al mondo, che ha il tono di una movenza qoheletica<sup>19</sup>.

Un passaggio esistenziale della sua *vita filosofica*, della sua *biografia* che si trova la sua *filosofia*, e cioè la tonalità emotiva di una preoccupazione di sé senza salvezza (Kierkegaard senza contemporaneità della vita al suo Maestro, e Lutero senza teologia della salvezza sulla croce di Cristo) e Aristotele letto con lo sguardo aperto da Husserl per sostituire all'economia della salvezza il puro e immotivato, senza perché, φύειν della φύσις visto nell'immotivato appartenervi – nell'angoscia essenziale – del *proprio* “esserci”.

È nel '19, l'anno che inizia con la lettera a padre Krebs, questo programma *ateo in linea di principio* che a Heidegger è diventato la filosofia – formalmente esposto in *Essere e tempo*: «La filosofia è ontologia universale e fenomenologica, muovente dall'ermeneutica dell'Esserci, la quale, in quanto analitica dell'esistenza, ha assicurato il filo conduttore di ogni indagine filosofica nel punto dove l'indagine *sorge* e alla fine *ritorna*»<sup>20</sup> – si dichiara pubblicamente nella cosiddetta *Kriegsnotsemester, Vorlesung* tenuta tra il febbraio e l'aprile del 2019: *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Dove è nel “grande fatto” della *vita*, che si scioglie ogni pulsione conoscitiva trascendente della filosofia, dell'*io teoretico*. Io che vuole vedere e altro non può vedere, nel “qualcosa che c'è”, *che sé e il qualcosa, relati e insieme abbandonati a se stessi* in un domandare conoscitivo che si è portato fino alla domanda più vuota e povera di determinazioni (*öde Frage*), «*Gibt es etwas?*» – dove «noi siamo giunti nella desolazione del deserto e attendiamo, invece di conoscere (*erkennen*) cose in eterno, vedendo di intendere (*zuschauend zu verstehen*) e intendendo di vedere: “e il Signore Iddio lasciò crescere l'albero della vita nel mezzo del giardino – e l'albero della conoscenza del bene e del male”, *Genesi 2.9*»<sup>21</sup>.

E che non si tratti per la vita di *conoscere cose in eterno*, ma solo di *tenersi in sé stessa* – attaccata a dipendere dall'albero della vita non da lei fatto crescere nel mezzo del giardino, da cui sarà scacciata per aver mangiato dell'albero della conoscenza<sup>22</sup> –, nella “rovina” (*Ruinanz*) in cui *sorge a se stessa*, e da cui può riprendersi solo nel sapersi *decisa* per questa rovina; di mantenersi come *progetto* nell'*essere-gettato*, nella *distensio animi* del suo *presente*, come *presenza a sé* del *numero del prima e del poi* che *numera*, che “conta” il suo tempo, unica salvezza, fondata sul nulla, di sé e della sua circostanza; che insomma il diltheyano *bisogno metafisico eterno della persona* altro non è che lo sforzo dell'umana *trascendenza* di tenersi aperta a sé stessa, posto che le sono stati aperti gli occhi (là dove inizia e finisce ogni *fenomenologia*, e la filosofia come ontologia fenomenologica *atea* in linea di principio); di *im-manere* cioè nella sua trascendenza dalla *physis*, a cui ritornerà come ciò da cui viene; che sulla croce del tempo (la *Zeitlichkeit*, lo squadro verticale di tempo ed eternità) ci sale l'uomo e non con lui, a sostenerlo, *Dio* o un qualche *Che cosa*

<sup>19</sup> Su questa movenza in generale, e sul suo ritrovarsi in Leopardi, «a me la vita è male», il «segreto» che zitto si porterà con sé nell'«aria di vetro» di un mattino epifanico Montale, cfr. Mazzarella (2020a).

<sup>20</sup> Heidegger (1970), p. 70.

<sup>21</sup> Heidegger (1987b), p. 65.

<sup>22</sup> Conoscenza che è l'origine della sua “colpa” come ingresso nel tempo, *colpa* che è il *tempo*, il suo *debito* d'essere. Per una lettura in questo senso del mito biblico in riferimento alle analisi heideggeriane, Mazzarella (2019), pp. 415-431.

(*deus sive natura* risolto al neutro ontologico della *Temporalität*, dell'indifferente nell'essere vicissitudine dell'ente), se c'è, che ve lo ha messo; che non c'è croce dell'elevazione per l'Esserci sul Calvario del tempo, non del Cristo la "divina gloria" – tutto questo si prova nei primi corsi friburghesi. In un corpo a corpo con l'esperienza della vita che più di ogni altra ha provato *a conoscere le cose in eterno* non nella *vita della mente* delle *idee* platoniche (nel logicismo teoretico della filosofia, di cui è ancora in debito l'approccio *erkenntnis-theoretisch* dell'Io trascendentale) ma nella sua propria *carne* come *vita di fede confidente* nel Dio della sua *resurrezione*. E questa è l'*esperienza cristiana della vita*, che da condivisione esistentiva si fa in Heidegger, con la crisi religiosa maturata nel '19, documento ontologico-esistenziale della vita di fatto accessibile al *lumen naturale* della ragione, allo sguardo fenomenologico alla *franchezza*, alla *parresia* della filosofia che può dire solo ciò che vede. E, cioè, "fenomenologia della vita religiosa" assunta come documento ontologico-esistenziale per farsi strada in una comprensione della vita – esemplata nelle *Lettere* di Paolo e nel libro X delle *Confessioni* di Agostino – nella sua radicale *fatticità*. Dove la *Faktizität*, il darsi come *fatto* della vita, si esprime e può essere colto, nell'*ablazione* dell'addendo esistentivo della *confidenza* nel Dio [che lo "ha", lo possiede] della propria salvezza, nei suoi ultimi motivi puramente antropologici della *preoccupazione*, della *cura* di sé, del Sé; *preoccupazione (Bekümmern)* che tutto *e-motiva* e *muove* della *vita* come *essere-nel-mondo*, e la tiene al mondo, da cima a fondo *nel tempo della vita*, come *essere* non per l'incontro con Dio [che per la vita, in quel che *crede* quanto a sé, in quello su cui *mette il cuore*, può esserci o non esserci] ma per la morte – che per l'Esserci certamente c'è, si dà con esso e lo fonda.

È la *provvisorietà ontica* della propria carne che l'esperienza cristiana della vita cerca di "togliere" (di negare *conservandola*) nella tensione *kaiologica* all'incontro con il Signore della propria salvezza, dove il "qui e ora" della vita si fa disposizione della volontà per questo incontro ogni momento "sveglia". Un *Erlebnis*, che sebbene *esistentivamente* suscitato dall'incontro e dalla sequela di Cristo, contrasta già in linea di principio con qualsiasi sottrarsi della vita al proprio essere *di fatto*. Al modo in cui sta al mondo e nel mondo, consegnatavi da capo a fondo nel suo *esserci*, come inquietudine che si fa carico di sé; presa in carico del *destino*. Quello che sarà l'inquietudine della *Cura in Essere tempo*, qui è lo stato di *mananza* e di *attesa* assunto su di sé dalla vita cristiana nella *speranza* del suo *compimento* in Cristo.

In questo *sapere di sé* – dove tutto batte sul "ne va di me" – della vita cristiana, assumono, nella lettura di Heidegger, evidenza fenomenologica strutture fondamentali dell'essere della vita fattizia in quanto tale. In modo tanto più puro quanto più l'esperienza del Sé cristiana si sottrae all'*acquietamento* "rassicurante" nel fatto del "sapere", nel fatto della "scienza" – paradigma per ogni *Entlebung* della teoria, analogo *teoretico* dell'*acquietamento pratico* della vita fattizia nella sua tendenza immanente ad interpretarsi non a partire da sé stessa, ma dal suo cadere in sé stessa fuori di sé stessa nel "mondo"; in un'inquietudine derivata (la *vana curiositas* agostiniana) in cui la vita fugge la più radicale inquietudine di una cura di sé che si interroghi sul suo affanno – "cura" che o si fugge, o per essa ci si decide. E *tertium non datur*, se non c'è – ciò che Heidegger del '19 non concede – *acquietamento* del cuore in Dio.

Questo carattere *cinetico* della vita da assumere nel sapere, non pregiudicato in un senso che gli sia trascendente («si tratta di farsi strada fino a un movimento che costituisca un'autentica motilità della vita, in cui e attraverso cui la via è, e in base a cui perciò essa può essere determinata nel suo senso d'essere in una forma o un'altra [...] problema della fatticità, problema della κίνησις»)<sup>23</sup>, è ancora al centro della *Vorlesung* del semestre invernale 1921-22 *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. Una *Vorlesung* chiarificatrice, nel contesto dei primi corsi di Friburgo, del ruolo svolto da Aristotele in Heidegger per "com-prendere" (afferrare) *nella vita stessa*, nella sua κίνησις immanente, il *primum movens* della sua *motilità*; per costituire un campo di

<sup>23</sup> Heidegger (1990), p. 148.

significato della fatticità la cui ermeneutica *fenomenologica* non abbia bisogno, a spiegarla, di un *addendo teologico-speculativo*, perché si tiene al fenomeno della vita come essa si fa avanti e si porta a sé stessa. Un ricorso alla *fisica* aristotelica, in cui c'è tutta la *metafisica* che a Heidegger serve a comprendere il *trascendere* della vita in sé stessa; in lui motivato dal bisogno di distanziarsi in quanto “filosofo” quale si era scoperto, alla scuola della fenomenologia, nella crisi religiosa tutta già consumata nel '19, dall'ancoraggio della dinamica esistenziale della *vita fattizia* all'antropologia religiosa cristiana (sia quella di Paolo e Agostino che il suo “rinnovamento” in Lutero e Kierkegaard), dove l'aveva scoperta sulla scorta di Dilthey; per la sua dipendenza – che ai suoi occhi ne verrebbe come sua unica fonte di legittimazione discorsiva, argomentativa – dall'ontologia della coscienza religiosa, accessibile in un fenomeno tutt'affatto particolare, quello della fede. Un'esigenza ateologica – di legittimazione puramente filosofica della fenomenologia della vita fattizia – fatta, poi, analiticamente valere nel ricorso alla  $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \beta\iota\omicron\upsilon$  dell'etica aristotelica negli anni di Marburgo.

Un presupposto fenomenologico già per altro esplicito della *Vorlesung* sull'*Einleitung in die Religionsphilosophie* del 1920-1921 (la cui seconda parte era dedicata alla «caratterizzazione dell'esperienza cristiana della vita» nelle *Lettere* di Paolo), che niente voleva né poteva dire sul contenuto di fede della coscienza cristiana, eccedente la forza di penetrazione di ogni fenomenologia universale della vita assunta nella sua immanente storicità. Come *spirito vivente*, che è «assoluta inquietudine», la “vita” questa inquietudine, questa sua motilità, deve poterla avere come tratto puramente ontologico, in se stessa e a partire da se stessa. *L'inquietum cor nostrum* non può cioè, se deve essere tratto *ontologico* della vita del Sé come tale, essere inquietato, come voleva Agostino, da Dio (un Ente, sibbene personale, che *ci manca* e che *ci chiama* a sé), per risolversi poi nella sua *pace*, ma dal suo stesso essere; dalla vita, dal suo strutturale essere *manchevole*. Il problema specifico della *psicologia fondamentale fenomenologica* che, in ultima istanza, è l'analitica esistenziale di Heidegger, è fondare l'inquietudine del cuore nel suo stesso essere *terreno* e assumere come *intrascendibile* questa inquietudine, se non nel senso di quella che sarà in *Essere e tempo* la *calma risoluta appropriazione*, nella «decisione», del proprio «destino» come accettazione-approfondimento (nel regime dell'autenticità scoperto nell'esperienza dell'*angoscia*) della *gettatezza* dell'Esserci nell'inquietudine che attraversa tutto il proprio Ci – il tutto del “mondo”, e tutto il Sé, nella sua immanente *mondanità*, l'elemento *tellurico* del Sé.

Tramite Aristotele, *l'inquietum cor nostrum* agostiniano è riportato alla motilità della vita in sé stessa, che la stessa psicologia aristotelica già conosce e che nella coscienza cristiana trova la sua acme, ma per così dire come “risonanza” interiore, nel *Selbstwelt*, della vita fattizia. In questa esigenza «ontologica», Heidegger resta fenomenologo husserliano. Come Husserl vuole intendere l'essere proprio della coscienza indipendentemente da ogni riferimento metafisico (naturalistico o trascendente), nella sua *attuazione come Sé*. Non è un caso che, contemporaneamente alla *Vorlesung* su Agostino, Heidegger tenga le sue prime esercitazioni seminariali su Aristotele, soprattutto sul *de anima*, e nel seminario su Aristotele del semestre invernale 1922-23 faccia precedere alla trattazione della psicologia cristiana (certamente più pregnante nell'antropologia paolino-agostiniana per la comprensione della connessione fattizia della vita) la psicologia aristotelica, atta a garantire allo stesso fenomeno un accesso strettamente filosofico<sup>24</sup>.

Un uso di Aristotele, in cui Heidegger riprende in modo peculiare il classico tema dell'“ellenizzazione” del cristianesimo. Per lui l'influsso fenomenologicamente “coprente” in senso ontico i fenomeni fondamentali della vita fattizia dal cristianesimo originariamente scoperti, innanzi tutto la sua storicità. Un'ellenizzazione fondamentalmente in capo a Platone e all'Aristotele di Tommaso, dove la novità ermeneutica heideggeriana è l'individuazione nella *fisica* aristotelica (e l'utilizzo che ne discende in senso ontologico-esistenziale della *psicologia* e dell'*etica* aristoteliche) della possibilità di una decostruzione fenomenologica di alcune nozioni fondamentali della fisica dello Stagirita, in cui anche la

<sup>24</sup> Cfr. Kisiel (1986-87), p. 113.

filosofia greca (contro la sua tendenza fondamentale all'*onticizzazione* come metafisica dell'ente) può offrire un'analoga originarietà d'accesso, e repertazione fenomenica, alla cosa della filosofia: nei primi anni di Friburgo la *vita*, e poi, a tragitto concluso di questa *ontologizzazione dell'ermeneutica della vita fattizia* come *analitica esistenziale* in *Essere e tempo*, l'essere – prima le sue *strutture* e il suo *sensu* nell'Esserci (colto nella *Zeitlichkeit*) e poi l'Essere in quanto tale nella sua *storia* (espressione della sua *Temporalität*).

E che la domanda di partenza di Heidegger sia *das Leben verstehen!* è molto chiaro nell'*Introduzione metodica* (dedicata a *filosofia, esperienza effettiva della vita e fenomenologia della religione*) alle lezioni del semestre invernale 1920/21 *Introduzione alla fenomenologia della religione*. Introduzione metodica che introduce la seconda parte del corso dedicata alla “esplicazione fenomenologica di fenomeni religiosi concreti sulla scorta delle Lettere dell’apostolo Paolo”. Una domanda fondamentale diltheyana, che Heidegger ripropone nell’orizzonte che era già stato di Dilthey di comprendere, sulla scia di Hegel, nel principio dell’*interiorità interna* (la *posizione soggettiva della coscienza* portata nel pensiero dal cristianesimo) il fondamento della *storicità* dello “spirito vivente”. Un’impostazione della domanda che a Heidegger consentiva di sottrarre la comprensione della “vita” al *teoreticismo* della *via platonica*, da lui assunta già in questo corso come *mainstream* fondativo di tutta la filosofia, e della sua storia, come obiettivismo correlato a un Io che si pensa come *Ich-objekt*, anziché nel suo *essere* come *vita*; ciò che più avanti sarà nel *Denkweg* heideggeriano l’*onticizzazione* della metafisica come dimenticanza dell’essere. Che nel suo contesto di formazione, significava sottrarre la comprensione della vita alla sua *Entlebung* critico-trascendentale e fenomenologica. È questa domanda, non altre – checché Heidegger ne dica nella ricostruzione *a posteriori*, tutta “ontologica”, della sua biografia filosofica –, quella che lo impegna almeno fino al *Natorp-Bericht* del '22<sup>25</sup> e all’ultimo dei primi corsi friburghesi, nell’estate del '23, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*<sup>26</sup>; quando passa a Marburgo, dove l’*ermeneutica della vita fattizia* arriva già a tragitto concluso del suo risolversi in *domanda ontologica* preparata nell’*analitica esistenziale* in quanto *ontologia fondamentale*, via d’accesso alla domanda sull’Essere (da allora in poi il dichiarato impegno di pensiero di Heidegger).

È da questa domanda, *das Leben verstehen*, che scaturisce la filosofia, e a questa domanda, fino al '22, deve restare: «Intera posizione attiva e passiva dell’uomo nei confronti del mondo, l’esperienza della vita è più che un’esperienza conoscitiva»<sup>27</sup>; ed è da essa, come «*esperienza effettiva della vita (faktische Lebenserfahrung)*, che la filosofia scaturisce (*entspringt*), per poi farvi ritorno rimbalzando (*zurückspringen*)»<sup>28</sup>. Un ritorno – che non è soltanto «un’inversione di percorso (*Umwendung*) lungo la via, una semplice inversione che si limiti a indirizzare la conoscenza verso altri oggetti, bensì, in senso più radicale, una vera e propria conversione (*Umwandlung*)»<sup>29</sup> – in cui «la filosofia va liberata dalla “secolarizzazione” in scienza ed anche in teoria scientifica delle visioni del mondo»<sup>30</sup>. Per essere fondamentalmente riportata all’*Erlebnis generativo* della filosofia che non è «nessuna teoria»<sup>31</sup>, perché «per noi sullo sfondo sta la tesi che la filosofia non sia una scienza teoretica»<sup>32</sup>; «all’esperienza del sé [che] è l’unico possibile punto di partenza per una psicologia filosofica, sempre che, in genere, se ne possa postulare una»<sup>33</sup>. Così come va liberata, la filosofia, da ogni altra “secolarizzazione” conoscitiva come *atteggiamento* anche *pratico* o *teologico*, perché nell’*atteggiamento* – nell’effettività mondana in cui è sempre in questo o quel modo, riferita a questo o quel suo contenuto esperito – la vita, sia

<sup>25</sup> Heidegger (2005).

<sup>26</sup> Heidegger (1992).

<sup>27</sup> Heidegger (2003), p. 43.

<sup>28</sup> Ivi, p. 40.

<sup>29</sup> Ivi, p. 43.

<sup>30</sup> Ivi, p. 42.

<sup>31</sup> Ivi, p. 45.

<sup>32</sup> Ivi, p. 98.

<sup>33</sup> Ivi, p. 46.

pure *presso di sé* (nelle *significatività mondane* di cui si sostanzia, in cui *si fa*, *si attua* come vita), *cade fuori di sé* (*de-cade, rovina*)<sup>34</sup>, cioè fugge via dall'avvertir-si nella sua *vitalità* immediata, che è sostanza della sua *storicità* – espressiva, e condizione, di ogni “storia”: lo *storico*, così icasticamente Heidegger, è «vitalità immediata»<sup>35</sup>.

Ma proprio perché «l'esperienza effettiva della vita è *la autosufficiente cura della significatività dell'atteggiamento, decadente e indifferente*»<sup>36</sup> quanto al suo avvertir-si come *attuazione* di sé, del Sé – tesa a rimuovere il movente fondamentale della *cura* mondana in cui è sempre in questo o quel modo ingaggiata, e cioè l'*inquietudine* della *temporalità* di cui è materiata la sua *vitalità*, che è vita che si difende, nell'*attuazione* di sé, contro il suo passare, rimuovendone la coscienza –, essa «non è soltanto il punto di partenza del filosofare, bensì proprio ciò che ostacola essenzialmente il filosofare stesso»<sup>37</sup>, nella spinta che il filosofare fa propria a secondare in *teoria* «la lotta della vita contro lo storico»<sup>38</sup>. Lotta contro il naufragio con spettatore (colui che lo guarda, che non sta sulla riva, ma *sur-vive* negli stessi flutti del naufragio) che è la vita stessa, che si vede nello specchio del *tempo*, della sua *storicità*, *accadere* che passa via mentre lotta per *restare ad accadere*. Lotta della vita contro lo storico che in filosofia è la *via platonica*, dove «lo storico è qualcosa rispetto a cui si deve pervenire a un distacco (*Abkehr*). L'affermar-si è un distacco dallo storico in quanto tale»<sup>39</sup>. Una via – come tendenza della vita *all'assicurazione di sé*, della sua *fuggevole precarietà preoccupata* – che nella “coscienza storica” prende la forma di un radicale *consegnar-si* (*sich-ausliefern*) allo storico<sup>40</sup> o del *compromesso* tra idee, valori e storia (Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert)<sup>41</sup>.

È nell'esperienza della vita fattizia, nella sua tendenza all'assicurazione – dove però «scompare così ciò che in senso proprio (originario) è inquietato, e la soluzione dell'inquietudine diventa assai semplice»<sup>42</sup> – che si genera l'impedimento alla filosofia come comprensione *fenomenologica* dell'esperienza effettiva della vita. Una comprensione del fenomeno della vita veda non solo il *peso* (*Schwere*)<sup>43</sup> da cui fugge del suo *logos* originario, ma *in faccia* questo stesso *logos*: il discorso che essa originariamente intrattiene con se stessa nel suo reggersi al mondo, nel sentimento avvertito – centrato, *intensificato* nel Sé – della precarietà inquieta della vita il *movente ultimo* del suo affannarsi come *cura*, come *vitalità immediata, attuazione*, essere in atto della sua *storicità* – perché «noi domandiamo: che cos'è che, *in senso proprio*, si vuole assicurare dalla storia? In tutte e tre le vie [della “lotta” contro lo storico, che è la sua fuggevolezza] la vita, la *realtà* storico-umana, emerge come ciò che deve avere un senso»<sup>44</sup>; movente che è il *secretum* di ogni attuazione della vita, di ogni suo *Erlebnis* ontologicamente inteso.

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 48.

<sup>35</sup> Ivi, p. 67.

<sup>36</sup> Ivi, p. 49.

<sup>37</sup> Ivi, p. 48.

<sup>38</sup> Ivi, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibidem*: «La via platonica è la più accessibile e – visto che è la filosofia greca a determinare in modo essenziale la vita spirituale odierna – è quella data in primo luogo e più diffusa. La realtà storica non è l'unica, non è la realtà fondamentale, giacché essa può essere compresa solo facendo riferimento al *regno delle idee*, comunque le si intenda nello specifico: come sostanze, valori, norme o principi razionali».

<sup>40</sup> Ivi, pp. 80-81: «In Spengler, infatti, il mondo storico è la realtà fondamentale, l'unica realtà: noi conosciamo soltanto civiltà, cioè il processo diveniente del destino universale. Il fatto di riconoscere che lo storico in cui io stesso mi trovo, e che mi inquieta, sia la realtà fondamentale, fa sì che io debba inserirmi nella realtà storica, giacché non posso oppormi ad essa. Ne consegua per noi, oggi, il consapevole partecipare alla civiltà occidentale in declino. Anche in Spengler, dunque, l'interpretazione della realtà dello storico ha un effetto liberatorio».

<sup>41</sup> Ivi, p. 81: «Per quanto riguarda la terza via, è del tutto evidente che si tratta soltanto di un compromesso fra le prime due. Essa tenta di realizzare la tendenza all'assicurazione in base a una teoria della realtà storica. Quale compito della filosofia della storia è indicata una “dialettica storica”, i contrasti tra temporale e sovratemporale vanno seguiti nella loro tensione e soppressione al fine di evincerne la legalità dialettica dello storico. Da un lato io sono nella storia, dall'altro sono rinviato alle idee: realizzo il sovratemporale tramite l'inserimento nel temporale».

<sup>42</sup> Ivi, p. 88.

<sup>43</sup> Ivi, p. 50.

<sup>44</sup> Ivi, p. 88.

È nelle *Lettere* di Paolo, nella religiosità protocristiana – non ancora inquinata, “coperta”, nella sua espressività immediata in senso *obiettivo* dalla concettualità greca<sup>45</sup>, dove «entriamo nel mondo del Sé di Paolo»<sup>46</sup> – che possiamo vedere in atto l'*intensificazione* nel Sé del suo *sensu* di sé come *essere-nel-mondo*; e cioè la *vissuta* temporalità in quanto tale dell'esperienza effettiva della vita in quanto *storica*, «vivente il tempo stesso (“vivere” inteso come verbo transitivo)»<sup>47</sup>. Che è l'*Erlebnis* originario della vita, dove «non c'è alcuna sicurezza»; anzi il suo stato d'animo fondamentale, la «costante insicurezza», è anche il tratto caratteristico «di tutte le “cose aventi un significato fondamentale” (*Grundbeteundenheiten*) della vita effettiva»<sup>48</sup>.

Un *secretum* davanti a cui «la filosofia è in difficoltà»<sup>49</sup>, perché anche «l'indicazione formale», la presa di distanza fenomenologica dall'atteggiamento teoretico» deve «rinunciare alla comprensione (*Verständnis*) ultima, che può essere data solo nella genuina esperienza vissuta religiosa»<sup>50</sup>, e può prefiggersi unicamente di aprire alla fenomenologia religiosa del *Nuovo Testamento* per scorgere, nei fenomeni fondamentali della vita del primo cristianesimo, ciò che la filosofia deve in questi anni, per Heidegger, diventare: comprensione della vita come «ritorno allo storico-originario (*das Ursprüngliche-Historische*)»<sup>51</sup>.

In questa appropriazione *fenomenologica* dell'effettività della vita cristiana nelle *Lettere* di Paolo, però, quello che viene filosoficamente “tolto via” ai fini della definizione della struttura esistenziale dell'Esserci nell'analitica esistenziale, in incubazione in questi corsi dedicati a Paolo e Agostino, è altrettanto importante di quanto verrà ritenuto, “trascritto” quasi (anche se bilanciato, nelle fonti, con il ricorso alla loro legittimazione ontologica nella psicologia e nell'etica aristoteliche), nei concetti fondamentali di quell'analitica. Per coglierlo appieno è opportuno sinteticamente riprendere la lettura che del Sé di Paolo Heidegger ci restituisce. Sé il cui vissuto *arcontico*, motivante, *espressivo* di *tutta la vita*, è la fede nell'amore di Dio accolto in Cristo: «il fatto fondamentale, non una conoscenza teoretica», vissuto «in “una corsa incessante verso la meta”, la “salvezza” (ἡ σωτηρία), in definitiva la “vita” (ἡ ζωή), nel nesso tra πίστις e ἐλπίς». Perché «la “beatitudine” [la “salvezza della vita”] non si compie qui, ma è spostata nell'αἰών superiore», che i chiamati, chi è giustificato nella fede, hanno già in Cristo, nella *certezza* della resurrezione, nello scandalo della Croce, «di fronte al quale ci sono soltanto fede o miscredenza»<sup>52</sup>. Scandalo in cui sono salvati con Lui nel *come* della *salvezza creduta*, in una continua tensione escatologica in cui la vita *in* questo mondo si porta *già* – e si porta *tutta* – come *non* di questo mondo<sup>53</sup>. Una *certezza* sempre da *intensificare*, da tenere *viva* nella vita, «perché resta ancora soltanto poco tempo»<sup>54</sup>, nello *sforzo* costante di aver-*si* in essa. Nell'*angustia* della sua *debolezza*, la vita sa che per salvarsi essa non basta a se stessa e «si tratta di un assumere che è un estremo decidersi (*sich-entscheiden*)»<sup>55</sup>. I miscredenti che questa debolezza della vita l'hanno affidata alle presunte sicurezze del mondo, presso cui si sono rifugiati, «decaduti dalla cura originaria per il divino [...] saranno *assolutamente annientati*»<sup>56</sup>. Nella Vita, di cui non hanno colto l'annuncio, per la loro “carne” che non hanno affidato in

<sup>45</sup> Ivi, p. 137: «Quando Dio è concepito primariamente come oggetto di speculazione si ha un decadimento dal comprendere autentico. Lo si capisce soltanto quando si attua l'esplicazione dei nessi concettuali. Questo però non lo si è mai tentato, poiché la filosofia greca è penetrata nel cristianesimo. Soltanto Lutero ha fatto un tentativo in questa direzione, e ciò spiega il suo odio per Aristotele».

<sup>46</sup> Ivi, p. 138.

<sup>47</sup> Ivi, p. 121.

<sup>48</sup> Ivi, p. 146.

<sup>49</sup> Ivi, p. 101.

<sup>50</sup> Ivi, p. 105.

<sup>51</sup> Ivi, p. 129.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 107-110 *passim*.

<sup>53</sup> Ivi, p. 160.

<sup>54</sup> Ivi, p. 162.

<sup>55</sup> Ivi, p. 155.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

ispirito, a Dio, non ci sarà posto. In «due direzioni: δουλεύειν e ἀναμένειν, un mutare dinanzi a Dio e uno sperare (*erharren*)», si esplica questo «assoluto volgersi-verso all'interno del senso dell'attuazione della vita effettiva»; dove si tratta «di un'inversione assoluta, più precisamente di un volgersi-verso (*Hinwendung*) Dio e di un volgersi-via (*Weg-wendung*) dagli dèi». Un accogliere Cristo che «consiste nel mettersi dentro la necessità (*Not*) della vita», cui «è connessa una gioia che giunge dallo Spirito Santo ed è incomprendibile alla vita». Παραλαμβάνειν, il termine con cui Paolo rende questo movimento, «non significa un appartenere, bensì un accogliere raggiungendo un'interazione vivente con Dio; l'essere presente di Dio si riferisce fondamentalmente al cambiamento di vita (περιπατεῖν); l'accogliere è in se stesso un cambiamento davanti a Dio». «L'inizio e l'origine della teologia non è nient'altro che «il sapere circa il proprio essere-divenuti»<sup>57</sup>.

Un punto è però fondamentale ai fini della nostra argomentazione. Questa *interazione vivente con Dio* per il tramite di *un essere-divenuti in Cristo* ha natura *comunione*. È raggiunta e si dà, come vita cristiana, nella *vivente comunione dell'essere-divenuti insieme*. È un divenire *comunione* in Cristo – che si fa *comunità* tra loro – di coloro che lo accolgono, che sono divenuti (a Dio) in Lui. *Extra ecclesiam nulla salus*, come elaborerà la teologia della Chiesa. Punto, nella ricostruzione di Heidegger, a lui presentissimo: «Nella natura della comunità (dei τινές) è contenuto anche lo stesso Paolo. I Tessalonicesi sono tali da essergli toccati in sorte. In loro egli coesperisce necessariamente anche se stesso». La natura della relazione che Paolo intrattiene «con coloro che si “sono uniti a lui” è tale che egli «esperisce il loro essere-divenuti (das *Gewordensein*) (γεννηθῆναι)» e che essi «hanno un sapere del loro essere-divenuti (οἶδατε)». Ciò significa che «il loro essere-divenuti è anche un essere-divenuto di Paolo. Il loro essere-divenuti riguarda anche Paolo»<sup>58</sup>. I Tessalonicesi «costituiscono per lui una speranza non in un senso umano, bensì nel senso dell'esperire la παρουσία. Questo esperire è un'angustia (θλίψις) assoluta, che appartiene alla vita dei cristiani come tali. L'accogliere (δέχεσθαι) è un porsi-dentro (*sich-hinein-stellen*) la necessità. Questa angustia è un elemento caratteristico fondamentale, una cura assoluta (*absolute Bekümmerng*) nell'orizzonte della παρουσία, vale a dire del Secondo Avvento alla fine dei tempi. Con ciò siamo entrati nel mondo del Sé di Paolo»<sup>59</sup>. «*Egli nei loro confronti è sempre nel “come” dell'apostolo!... Paolo pensa alla sua responsabilità apostolica dinanzi a Dio e solo ad essa*», al loro essere-divenuti con lui in Cristo, divenire in cui «*il mondo degli altri è giunto nella situazione*»<sup>60</sup>, dove «il fatto che il Vangelo stia nella loro vita non può più essere messo in discussione», il che li fa la *sua* speranza nella παρουσία: «*Voi siete nel contempo la mia speranza nella παρουσία. Voi, così come ora siete divenuti e siete in divenire, lo siete in virtù della mia predicazione apostolica, della mia attuazione della cura per voi. Ciò significa che siete voi il mio autentico essere*»<sup>61</sup>.

Di questo *Erlebnis* – la vita cristiana – di Paolo sono evidenti, al di là della già richiamata integrazione ontologica aristotelica, dei corsi e degli abbozzi di Friburgo immediatamente successivi, e poi di Marburgo, i fili di cui si tramerà l'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Cura, chiamata, angustia della vita, decisione in cui solo ci si colloca nella sua verità. Verità che in Paolo è l'interazione con Dio, e la comunità, l'essere-in-comune di coloro che accolgono l'annuncio, nel volgersi a Dio e distogliersi dal mondo. Ma ciò che più rileva, è quel che va via – nell'appropriazione di Heidegger ai fini della *sua* comprensione della vita fattizia – da questa esperienza della vita come *vita cristiana* in Paolo, dalla fenomenologia del “mondo del Sé di Paolo”. E cioè proprio il suo *unitario* fondamento *teologico*: l'accoglienza in Cristo del λόγος θεοῦ, come accoglienza apostolica, comunitaria. Sostanzialmente i due comandamenti “da cui dipendono tutta la Legge e i Profeti”: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a quello: Amerai il tuo

<sup>57</sup> Ivi, p. 135.

<sup>58</sup> Ivi, p. 133.

<sup>59</sup> Ivi, p. 138.

<sup>60</sup> Ivi, p. 184.

<sup>61</sup> Ivi, p. 185.

prossimo come te stesso» (Mt 22,37-40). È la fede e il suo *correlato comunionale*, e cioè la sua *esistentività* “cristiana”, quel che va via dal Sé di Paolo. Ma così non siamo – checché ne dicano le pretese fenomenologiche dell'*indicazione formale* – nella fenomenologia del *faktisches Leben* in generale, colto nelle sue strutture svuotate di contenuto *ontico-esistentivo* ogni volta concreto della motilità della vita; colto nel puro *come* del suo riferimento (che come la *coscienza pura*, il *tempo puro* non c'è mai se non nella falsificazione del quadro concettuale della *temporalità* dell'atteggiamento *teoretico*)<sup>62</sup>. Bensì in un altro *vissuto* ontico-esistentivo della vita assunto a modello fenomenologico di una sua *esistenzialità* categorizzabile in termini puramente ontologici, onticamente depurata. Siamo nell'*esperienza esistitiva* della vita fattizia di Heidegger; nel Sé di Heidegger come *si vive* dopo la crisi religiosa dichiarata a Krebs nel '19. Dove per lui è venuto *esistenzialmente* a mancare l'orizzonte teologico, metafisico della comprensione della vita come spirito vivente del '15, «l'amore operante, dell'adorante intimità con Dio» della chiusa della libera docenza su Scoto. E alla sua vita, ormai solo *filosofica*, resta nient'altro che il drammatico, costretto confidare in sé stesso di un Esserci gettato nel nudo compito di sé di fronte a un nulla che non gli parla – e che non gli restituisce, nell'essere, nel *suo* essere, e nell'essere-al-mondo, nessuna voce che gli ritorni che non sia la sua. Per la vita di Heidegger, e non per la vita in generale (che *non* esiste, o meglio *esiste* sempre solo in una, questa o quella, *assunzione di senso* fondamentale; e tale è anche l'*assenza* di senso, o il suo restringersi al qui e ora della vita), non c'è “Secondo avvento” da attendere, nella speranza *certa* di chi il Signore lo ha già visto venire. La *παρουσία* è solo il tempo che la vita ha davanti a sé perché vi si è trovata gettata: la *presenza gettata* di sé di cui tenere il campo dandogli l'unico futuro, a scadenza, conosciuto, quello dello stare al mondo. L'*αἰών* superiore, l'orizzonte escatologico della vita, collassa nel puro *ora*. Una presenza di sé cui si attende o nella dispersione anonima della *Cura* mondana, o nella solitudine – di quella *Cura* veritativa (che la porta nell'autentico, nell'appropriazione di sé) – dell'*angoscia* essenziale. In “una corsa incessante verso la meta”, meta che ora è la morte, la “salvezza” (ἡ σωτηρία), in definitiva per la vita non è che l'indurito, e pure labile, stare nella “vita” (ἡ ζωή), senza πίστις e ἐλπίς, divenute non che divine, troppo umane consolazioni.

Se volessimo parafrasare una notazione autobiografica di Heidegger, dal “sistema del cattolicesimo” con cui rompe – l'*intimità comunionale* con Dio, e l'*istituzione storica* (apostolica) del suo *depositum fidei* (*extra ecclesia nulla salus*) – Heidegger ne esce con il “sistema del protestantismo”, con il suo accentramento nell'io dell'angustia personale della salvezza. Svuotato, però, da ciò che ancora lo teneva in comunione con Dio: la *teologia crucis*, della sua via alla salvezza. Perché dalla vita nella vita non c'è salvezza che non sia il tenersi stretti – nell'angustia del cuore che si decide per essa – alla sua *Legge*, al suo essere-per-la-morte: l'impossibile adempimento della vita (“l'impossibilità di ogni sua possibilità in generale”) cui ogni vita, nella sua maledizione sotto la sua stessa legge, soggiace. L'argomento *fenomenologico* capitale e *contrario* a quello *teologico* di Paolo, che Heidegger getta sul piatto della bilancia dell'analitica esistenziale<sup>63</sup>.

In questa ricollocazione della temporalità della vita (*Zeitlichkeit*) nel puro tempo del mondo (*Temporalität*: la φύσις come pura motilità dell'accadere), cui quella vita, quella temporalità, è immanente, a sostituire il suo campo generativo personale e dialogico (il Dio creaturale cristiano) – perché la vita come ogni ente non può reggersi nel vuoto ontico – ben si attaglia l'*autorità ontologica*, indifferente al destino dell'uomo, che è la κίνεσις aristotelica. Il cui λόγος κινέσεως lo Heidegger maturo rileggerà nel “detto” di Anassimandro. Un λόγος che in definitiva è il gioco eracliteo – indifferente alle sue stesse

<sup>62</sup> Heidegger (2003), p. 101: «La 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 effettiva, esperiamo originariamente la temporalità (*Zeitlichkeit*), quindi a prescindere completamente da ogni coscienza pura e da ogni tempo puro».

<sup>63</sup> Ivi, p. 101: «Paolo getta subito sul piatto della bilancia il suo argomento teologico capitale: Abramo stesso è giustificato solo dalla fede. Ma allora, che ne è mai della Legge? L'adempimento della Legge è impossibile, chiunque fallisce in questo, solo la fede giustifica. Chi soggiace alla legge è maledetto».

figurazioni sulla sabbia, dall'uomo *patito*, perché *saputo*, senza alcuna innocenza (è la sua "colpa" originaria)<sup>64</sup> – dell'essere-nulla. In *Essere e tempo* il sostantivo *niente* in cui il Sé di Heidegger si avventura, nell'analitica esistenziale, nel suo *itinerarium mentis in nihilo*.

Un itinerario nella *solitudine* della *Cura autentica*, nell'*angoscia* assunta solo dal lato del proprio affanno, che fin dall'inizio *pre-occupa* tutto il cuore (esperienza fondamentale nella cui tonalità emotiva del fenomeno della *Cura*, in cui incontro il mondo e gli altri, si elide ogni pur in esso presente fondativo *maternage* creaturale, il venire – e restare al mondo – affidato alla cura degli altri per me)<sup>65</sup>, che trova un naturale scivolo fenomenologico non a caso nel *decimo libro* [oggetto del corso, immediatamente successivo a quello su Paolo] delle *Confessioni* di Agostino, nell'*accentramento* nell'io del dialogo dell'anima con se stessa, nel *quaerere Deum in interiore homine* in cui il Sé di Agostino si fa questione a se stesso nel suo essere. Accentramento interiore di cui Heidegger si appropria per un'assunzione solipsistica, nella sua analitica, del regime dell'appropriazione veritativa (autentica) del proprio esserci, dove sparisce ogni traccia di *verità comunionale* dell'io nel noi, di κοινωμία, dove «Dio [o qualcosa] sia tutto in tutti» (1 Cor., 15,28); in Agostino comunque garantita dal fondamento comunionale della fede, in Heidegger tutta ascritta al regime dell'inautenticità. Un *Erlebnis* esistenziale, che anche per questa via, non può riconoscere alla *gioia* e al *noi*, ai *fenomeni* della gioia e del noi, pure propri alla vita fattizia<sup>66</sup>, nessuna capacità aprente e motivante dell'essere *vero* della vita fattizia; evidenze che alla vita restano, o dovrebbero restare originarie, anche quando essa si sia scoperta senza salvezza che la trascenda e l'assicuri a sé.

Un piano fenomenologico della vita cristiana in Agostino, cui basterà elidere la *delectatio in Deo*<sup>67</sup> in cui quella *quaestio* si scioglie, per ritrovarsi nel *quaestio mihi factus sum* dell'angoscia heideggeriana, dove della *vana curiositas* agostiniana non c'è l'approdo *in Deo*, che la "toglie", l'interazione con Dio, ma solo la verità della *vanitas*. Alla cui curiosità di sapere resta tra le mani solo la *vanitas vanitatum* del proprio Io, a reggere il cui vuoto ontologico fondativo – un'assenza di relazione col *Nessuno* del mondo e delle cose – non c'è nessun *sostegno* (παράκλητος). Perché il *niente* come nel suo etimo, *ni-hilum*, che il 'senza filo', l'assenza, di relazione, di ogni riconoscibile determinatezza relazionale. L'angoscia non trova nessuno, e a scoprire il destino [«l'angoscia scopre il destino» (Kierkegaard)]<sup>68</sup> è chiamata solo da se stessa. La *quaestio mihi factus sum*, in cui l'intensificazione della vita del Sé di Agostino trova il suo culmine, in Heidegger si fa – da *domanda* che cerca, e trova, risposta – un'*affermazione* apodittica, che si dimostra da sé. Che non *ha* risposta perché *non c'è* risposta. Il *quaerere* questa risposta in Dio o nel mondo sono *pia* illusione (l'illusione della *pietas* religiosa) o semplicemente illusione (questa

<sup>64</sup> Mazzarella (2020b), pp. 205-221.

<sup>65</sup> Mazzarella (2017), pp. 255-263. Sulla ricorrenza della nozione di Cura nel primo Heidegger fino a *Essere e tempo*, si veda il pregevole contributo di Caputo (2020), pp. 98-160.

<sup>66</sup> Nella vita di Paolo il suo *apostolato*: «E perciò, fratelli, in mezzo a tutte le nostre necessità e tribolazioni, ci sentiamo consolati a vostro riguardo, a motivo della vostra fede. Ora, sì, ci sentiamo rivivere, se rimanete saldi nel Signore. Quale ringraziamento possiamo rendere a Dio riguardo a voi, per tutta la gioia che proviamo a causa vostra davanti al nostro Dio, noi che con viva insistenza, notte e giorno, chiediamo di poter vedere il vostro volto e completare ciò che manca alla vostra fede», 1. Tess., 7-10.

<sup>67</sup> Già per altro inquinata dall'obiettivismo delle *veritates aeternae*, che vi si godono – non a caso il corso è dedicato ad *Agostino e il neoplatonismo*. Dove così, per dirla con Dilthey, da cui direttamente dipende questa heideggeriana lettura storico-metafisica della posizione della coscienza cristiana e del ruolo svoltovi da Agostino, «rieccoci nel bel mezzo della metafisica di Platone che credevamo di esserci lasciata alle spalle; ogni sapere è rispecchiamento di un oggetto che è fuori dello specchio; e l'oggetto di questo sapere è quell'ordine inalterabile delle verità che trascende l'andirivieni degli individui, i loro errori e la caducità loro: è l'ordine che è in dio»<sup>67</sup> – trascendenza che rende inerte e pone fuori del sapere l'effettività della vita nel suo immanente carattere *cinetico*, nella sua *motilità* intrascendibile se non nell'astrazione, nel "fittizio" dell'astratto (Dilthey, 1974, p. 338).

<sup>68</sup> Heidegger (2003), p. 341: «L'esperienza *priva di direzione* dell'angoscia: nessuna direzione a partire dal sé autentico. L'angoscia stessa dirige. L'angoscia diretta *in relazione al sé*: direzione. Libera dal preferire le significatività mondane. L'«avere timore di esse» è allontanato nell'angoscia. *T[erminus]*: "angoscia"; non meglio il timore senza direzione della significatività! "Timore" l'angoscia genuina: *timore reverenziale*».

*diversione* dal mondo è l'unico punto dell'*Erlebnis* cristiano paolino-agostiniano cui Heidegger in tutte le evoluzioni della sua analitica si manterrà sempre fedele). Il *quaerere* non ha senso, cioè non ha direzione di riferimento possibile fuori dal suo ricadere – *inevaso*, da cui non c'è evasione possibile – su se stesso. Una risposta che trascenda il giro vuoto della domanda, semplicemente non c'è. La vita non la trova. La vita è *tota tentatio sine ullo interstitio*. In essa non c'è nessun varco da cui, nella vita, possa entrare un senso (Dio, qualcosa, qualcuno) che la sottragga alla sua *tentatio*, al *peso* di sé in cui *rovina*<sup>69</sup>. E cioè è “*colpevole*” *essere tempo*, l'*Erlebnis* fondativo della sua *Zeitlichkeit*: *se stessa* che si vede *andar via* – che è il suo affanno, su cui si affanna e cui cerca di sfuggire. La *delectatio Dei*, la promessa della “vita beata”, è, qohleticamente, il pane eucaristico, degli *stolti*, della falsa *κοινωνία* di *quelli che non sanno*, categoria intellettualistica in cui si traducono i *reietti* della salvezza di Paolo. E l'ontico essere-insieme, la coesistenza fattizia della vita non è un vero *co-esistere*, per cui non c'è alcun terreno comune; motivo per cui questo co-esserci non può offrire alla vita nessuna salvezza surrogata, nessuna *autentica* *κοινωνία* di destino, che è solo *singolarmente* saputo. Come *destino* – di sé e di tutti – *fatto privato*. La vita in sé non ne sa nulla, e non ne vuole sapere nulla. Come la *morte*, il *ne va di me* resta solo mio, indiviso, indivisibile. E il *mondo*, non solo il mondo del Sé, è solo *tristitia*, e il suo unico riscatto è un riscatto intellettuale, un *saperlo*; affare di *pochi* e di *rari*. Tutto l'affaccendarsi della vita – il *curare*, l'*essere preoccupati* – non è più inteso come in Agostino come «*vox media in bonam et in malam partem*, una cura genuina e una non genuina (quest'ultima è l'affaccendarsi)»<sup>70</sup>. È solo cura *in malam partem*; non sta nel mezzo di due possibilità della cura (*uti* e *frui*); non c'è un *bonum*, un *Sommum bonum*, cui la vita possa volgersi. La vita non lo trova. È solo l'illusoria consolazione *in Deo* del *Sé cristiano* di Agostino, che lo trova. E lo trova per altro ontologicamente viziato – per Heidegger – in senso *estetico* (e quindi ontico-obiettivo) nella sua *pulchritudo*, in cui si trascrivono le *veritates aeternae* dell'*Idea* platonica, che riporterebbero il senso del *frui* (in Agostino l'*organon* esistenziale *in bonam partem*), e cioè un godere “che diletta di per sé”, senza che ciò di cui si goda debba “esser posto in relazione ad altro”, al *cattivo infinito* dell'*uti*, alla relazione *affannosa*, che non finisce mai, dell'*avere-a-che-fare*, “dell'usare [...] di una cosa che si cerca come mezzo” (*De Civitate Dei*, XI, 25). *Organon* esistenziale, l'*uti*, in cui la vita è sempre inclinata *in malam partem*, perché non conosce del suo affanno teso al piacere, la fine nel godere (*frui*) del Sommo bene in cui consiste la *quiete* della felicità, della *contemplatio Dei*: “È felice infatti chi gode del sommo bene” (*De libero arbitrio*, II, 13,36)<sup>71</sup>.

Obiettare ad Heidegger che il *frui* della *pulchritudo Dei* di Agostino potrebbe ben essere letto non come *estetico* (e quindi obiettivistico reintrodursi in esso dell'*uti*), ma in senso *estatico*, al più un'*estasi attuata* che per la sua comunicazione ricorre al lessico della *bellezza* per riportare ai *sensi* ciò che ha portato *fuori dai sensi*; e che perciò il *frui* della mistica, dell'*interazione mistica* con Dio, sia pure esteticamente comunicato, non è un'obiettivazione, perché non c'è in esso più un oggetto per un fine, ma l'insediarsi del Sé nel proprio *frui*; e che si fraintende assolutamente l'*Erlebnis* mistico se si confonde il suo “linguaggio”, la sua *comunicazione di esistenza*, con il suo *vissuto “effettivo”*, *in actu exercitu*, e non *narrato* (e già il *Silenio* della mistica è una parola che *dice* qualcosa che non parla) – obiettare questo ad Heidegger sarebbe entrare nel merito dell'utilizzo che fa, ai fini della sua analitica dell'esistenza, del neoplatonismo di Agostino. Quel che qui rileva – per il nostro discorso – è che, per Heidegger, solo *la cura che si angoscia* è cura *in bonam partem*. E una *bona pars* che è solo una presa d'atto intellettualistica, un orgoglio cognitivo, ma non una vita “felice”. Il motivo per cui il singolo heideggeriano non può coltivare nessun *timor cordis sui*, è costretto ad essere, agostinamente, *intrepidus*. L'angoscia che non ha

<sup>69</sup> Heidegger sostanzialmente alla domanda di Agostino – “*Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*” *Conf.*, X, 28,39 – toglie via il punto interrogativo, ne fa un'apodissi dell'esperienza della vita, che non tollera, nella sua autoevidenza, alcun *quaerere* ulteriore. Su questo plesso in Agostino (“La dispersione della vita”) come lo legge Heidegger, *ivi*, pp. 264-266.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 346.

<sup>71</sup> Per l'interpretazione di Heidegger del plesso concettuale agostiniano *uti* e *frui*, *ivi*, pp. 346-349.

“avuto” Dio, che non lo ha raggiunto, che non ha avuto la notte dell’Innominato, in modo intellettualistico (alla greca) assume che solo nel Sé, che è salito fino in fondo sulla croce senza resurrezione da questa esperienza – che è la chiamata della coscienza a se stessa, a prendere posizione sulla sua *incarnazione*; nell’angoscia il *terrore della perdita di mondo* – c’è la *serietà della vita*. E fuori di questo nulla che rilevi quanto all’intelletto di sé della vita. Il cuore può trepidare tra gli affanni del mondo davanti a Dio, ma non può permetterselo, abbandonato a se stesso, nel silenzio che non può dirgli *nulla*, e anzi solo questo gli dice, dell’angoscia<sup>72</sup>. Dal punto di vista di Agostino, è la postura della *foeda iactantia*, la “vergognosa arroganza” della *misera vita tutta inclinata*, consegnata, per l’orgoglio del suo sapere che non trova Dio, alla *tentatio* mondana<sup>73</sup>. La *foeda iactantia* dell’*angoscia filosofica*, che falsifica l’angoscia come il Dio dei filosofi falsifica Dio – perché l’angoscia dei filosofi non è l’angoscia di chi il mondo lo perde davvero, di chi non ha il controllo teoretico, intellettuale del venir meno a sé del mondo. Uno spregio dell’ontico esistitivo dello “spirito vivente” [che pure si vorrebbe comprendere], sia dell’*esistenza singola* che dell’*esistenza storica*, che è lo stigma della *Seinsfrage* heideggeriana, quando nell’analitica esistenziale mira alla *purezza* dell’ontologico categorizzabile negli *esistenziali*, e poi alla *pura visione* dell’*accadere*, del suo farsi *evento* della *storia dell’Essere* (il cui rigetto dell’*antropologico* in generale, evidentissimo nei *Quaderni neri* e nei coevi trattati storico-ontologici, nell’analitica esistenziale è anticipato dall’irrelevanza filosofica, nell’*Esserci*, del *corpo*)<sup>74</sup>.

Uno stigma che, dopo la delusione del Rettorato di poter trovare nell’*Esserci* tedesco del nazionalsocialismo un’autenticità comunionale del popolo, una comunità di destino, in cui potesse essere dichiarata finita l’esistenza filosofica, la *privatezza* esistenziale del *singolo deciso* di *Essere e tempo*, si intensifica sempre di più, fino a rendere esornativo il ruolo *ontologico fondamentale*, fondazionale quanto meno nel sapere, della stessa analitica esistenziale. E l’*antropologico* – alla fin fine il fondamento della comprensione della vita della *prima* domanda heideggeriana, sia pure risolta in ontologia fondamentale, in via regia da percorrere per poter porre sulle sue proprie basi cognitive la domanda sul senso dell’Essere in quanto tale – giunge ad avere i tratti dell’impedimento (più che della possibilità) per il pensiero di farsi *custodia* dello *spettacolo che l’Essere dà a se stesso nell’ente*. Quella che è la *seconda* domanda della *Seinsfrage*, quella dell’interrogazione sulla storia dell’Essere dei *Quaderni* e dei trattati degli anni ’30/’40; domanda rivendicata come unica e in gestazione nella prima, nel *Denkweg* heideggeriano. Il che non corrisponde alla verità della *biografia filosofica* di Heidegger, alla verità fattizia del suo *Erlebnis* di pensiero. È da dire, invece, che proprio le intenzioni fondamentali della prima domanda – la *comprensione della vita* come *spirito vivente*, *esistenza singola* e *esistenza storica* – è ciò che, trattenuto nella seconda domanda heideggeriana, la domanda sull’essere, a questa domanda, che si vuole eminentemente ontologica, consentono di dar il meglio di sé: nell’*analitica esistenziale*, dove almeno è un tono della vita che prova a dar conto di sé; nel dialogo con la *poesia* e l’*opera d’arte*, dove c’è qualcosa della *verità estatica*, e non *estetica*, della *pulchritudo* agostiniana, quanto meno come bellezza della *terrenità* della terra sotto il cielo, del *farsi mondo del mondo*, della *via* cosmologica al divino; e nella grande interrogazione sulla tecnica, dove potentemente torna il tema dell’*abitare* il mondo – che *costruisce* – dello *spirito vivente* come *spirito storico*. Quando la prima domanda, il domandare degli anni di Friburgo, e i suoi motivi, escono in modo più o meno sostanziale dall’orizzonte della questione dell’essere, vediamo un pensiero, che quando non capitombola sul proprio tempo – fino a doverlo rinnegare tutto con l’*eone* dell’essere stesso che lo ha messo in opera<sup>75</sup> – si fa, in modo anche pretenzioso, una mera scolastica

<sup>72</sup> Sul *trepidare* agostiniano del *timor castus*, Heidegger, *ivi*, pp. 372-377.

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 294-295.

<sup>74</sup> Che vive un cedimento solo nel vissuto personale (il ricorso ad un sostegno psicoterapeutico negli anni successivi alla guerra dell’allontanamento dalla cattedra), da cui nasceranno i *Seminari di Zollikon* tenuti da Heidegger tra il 1959 e il 1969 davanti a un pubblico di medici, psichiatri, analisti (ed. it. 2000).

<sup>75</sup> Su questo Mazzarella (2018).

speculativa di se stesso, che ha avuto purtroppo non pochi seguaci. Questo per il buon uso di Heidegger.

### Bibliografia

- Caputo, A. (2020), "La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali", in *Logoi.ph – Journal of Philosophy*, n. VI, 15, pp. 98-160.
- Dilthey, W. (1974), *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. it. a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze.
- Esposito, C. (2017), *Introduzione a Heidegger*, il Mulino, Bologna.
- Heidegger, M. (1970), *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano.
- Heidegger, M. (1974), *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, trad. it. a cura di A. Babolin, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1987a), *Note sulla «Psicologia delle visioni del mondo» di Karl Jaspers*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1987b), *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, a cura di B. Heimbüchel, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di M. De Carolis, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (1992), *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2000), *Seminari di Zollikon*, trad. it. a cura di E. Mazzarella e A. Giugliano, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Milano.
- Heidegger, M. (2005), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga (1922)*, trad. it. a cura di A. Ruoppo, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2007), *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie, Nachschrift della Vorlesung del semestre invernale 1919/20 di F.J. Brecht*, Bl. 12r, in Hogemann, F. (1986-1987), "Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920", in *Dilthey-Jahrbuch* Bd. 4.
- Jaspers, K. (1977), *Philosophische Autobiographie*, Piper, München-Zürich.
- Kisiel, T.J. (1986-1987), "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk M. Heideggers", in *Dilthey-Jahrbuch*, 4, pp. 91-120.
- Mazzarella, E. (1993), *Heidegger a Friburgo*, in *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Guida, Napoli.
- Mazzarella, E. (2017), "Solitudine e dipendenza: l'autenticità comunionale della Cura. Una glossa heideggeriana", in *Aquinas*, LX, 1-2, pp. 255-263.
- Mazzarella, E. (2018), *Il mondo nell'abisso. Heidegger e i Quaderni neri*, Neri Pozza, Vicenza.
- Mazzarella, E. (2019), "Colpa e tempo", in *Quaestio*, n. 19, pp. 415-431.
- Mazzarella, E. (2020a), *Perché i poeti. La parola necessaria*, Neri Pozza, Vicenza.
- Mazzarella, E. (2020b), "Colpa e tempo. Una glossa heideggeriana", in *Quaestio*, n. 20, pp. 205-221.
- Ortega y Gasset, J. (2000), *Meditazioni del Chisciotte*, trad. it. a cura di B. Arpaia, Guida, Napoli.
- Ott, H. (1990), *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, trad. it. a cura di F. Tassinari, Sugarco, Milano.

- Volpi, F. (2002), "È ancora possibile un'etica? Heidegger e la filosofia pratica", in *Acta filosofica*, vol. 11, fasc. 2.
- Von Herrmann, F.W. – Alfieri, F. (2016), *Martin Heidegger. La verità sui Quaderni neri*, Morcelliana, Brescia.
- Von Herrmann, F.W. (2019), *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“: Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Yorck von Wartenburg, P. – Dilthey, W. (1983), *Carteggio 1887-1897*, trad. it. a cura di F. Donadio, Napoli.