

## **Il giovane Heidegger e la decostruzione delle categorie aristoteliche. Vita e concetto**

Abstract: *The Young Heidegger and the deconstruction of Aristotle's Categories. Life and Concept*

During the 1920s, in the wake of Franz Brentano, Heidegger reinterpreted the Aristotelian categories as “categories of life”, using on the one hand the phenomenological method and on the other the contributions of the *Philosophy of Life* from Dilthey to Simmel. The result is a series of *Vorlesungen* in which Heidegger attempts both a direct reading of Aristotle's texts, whose thesis of man as an animal with language, “life that speaks”, and a personal elaboration of the categories of life among which those of “poverty” and “ruin” stand out. The study of this Heideggerian production allows us to reconstruct the preparatory phases that culminated in the publication in 1927 of *Sein und Zeit*.

*Keywords:* Aristotle, Category, Concept, Destruction, Life

*Passi su passi  
In nessun luogo  
Né alcuno sa  
Come solamente  
Piccoli passi  
In nessun luogo  
Ostinatamente*

Samuel Beckett  
(trad. it. G. Frasca)

### *1. La distruzione*

La filosofia contemporanea è una filosofia della distruzione<sup>1</sup>: una tesi, questa, su cui l'accordo è unanime, tanto più oggi che da più parti si invoca un ritorno ad una filosofia più costruttiva se non proprio “edificante”. Meno scontata, invece, è un'altra affermazione sulla filosofia contemporanea, vale a dire di essere una filosofia che si fonda sul concetto e che individua il suo compito precipuo nel riuscire a crearlo, a fabbricarlo o a inventarlo. Su questo fronte il contributo più significativo è quello offerto da Gilles Deleuze e Felix Guattari che nel loro *Che cos'è la filosofia?* indicano come caratteristica degli “amici della saggezza” quella di non pensare più per figure o rappresentazioni come gli antichi “saggi”, ma di affidarsi d'ora in poi alla potenza del concetto. Rifacendosi a Nietzsche, per Deleuze e Guattari i concetti non preesistono al pensiero, non abitano il cielo da cui ci raggiungono per via pentecostale, vanno inventati, fabbricati, creati, e debbono portare la firma di colui che per la prima volta li ha prodotti. A differenza degli universali che sono astratti e impersonali, i concetti hanno un nome proprio: la sostanza è la sostanza di Aristotele, il cogito è il cogito di Descartes, la monade è la monade di Leibniz, l'oggetto a è l'oggetto a di

---

\* Università degli Studi di Salerno.

<sup>1</sup> Ho usato lo stesso incipit in un saggio sul rapporto fra filosofia e psicoanalisi in cui venivano analizzati i percorsi teorici di Jacques Derrida, Paul Ricoeur e Jacques Lacan: cfr. Moroncini (2013).

Lacan (quest'ultimo concetto è un'aggiunta mia alla lista approntata da Deleuze e Guattari)<sup>2</sup>. Poiché è firmato e non è un universale, il concetto è una singolarità, ossia indica l'ordine in cui si modula un evento e il grado d'intensità che innerva tutte le sue variazioni; il concetto "sorvola", ma non come un universale astratto, le sue componenti, disponendole non in base al rapporto fra costanti e variabili – sono tutte delle variazioni –, ma per vicinanza, assonanza e somiglianza. Per fare un esempio, «il concetto di un uccello non sta nel suo genere o nella sua specie, ma nell'insieme dei suoi atteggiamenti, dei suoi colori e dei suoi canti»<sup>3</sup>.

Vi è certamente un'eco leibniziana in questa caratterizzazione del concetto che, né al suo interno, né tantomeno nel piano d'immanenza che fa emergere e cui si applica, permetterebbe il formarsi di gerarchie o di precedenze, rifiutandosi infatti di distinguere fra attributi essenziali e attributi inessenziali nella determinazione dell'essenza di una monade. Un'eco d'altronde confermata dal riferire ancora una volta a Leibniz e alla sua tesi sull'esistenza di più mondi possibili l'emersione del primo concetto che per Deleuze e Guattari è il concetto d'"Altri". Chi è "Altri"? "Altri" è un qualunque mondo possibile che si affaccia all'orizzonte come qualcosa che fa paura o è terrificante e che in tal modo inaugura come di rimbalzo l'io che a questo mondo si rapporta e con questo mondo si confronta. "Altri" è il concetto-evento da cui tutto parte, dallo sfondo del quale emergiamo sia io che l'altro e l'intero campo percettivo di cui facciamo parte. Con la differenza rispetto al modello leibniziano che mentre lì i possibili «non esistono nel mondo reale»<sup>4</sup>, qui invece sono mondi sensibili, dati nella percezione.

Sorvolando, perché qui non ulteriormente indagabile per ragioni sia di spazio che di aderenza al tema che si è scelto di trattare, sull'accenno alla paura e al terrore intese come le modalità emotive con cui "Altri" emerge e si fa avvertire da me, facendomi emergere a mia volta come un io<sup>5</sup>, conviene piuttosto soffermarci su quella che appare come l'affermazione più importante di queste prime pagine di *Che cos'è la filosofia?*, vale a dire che "Altri" viene prima dell'io, viene prima di me. Perché non è solo a Leibniz che il concetto d' "Altri" fa pensare, per non parlare dello stesso concetto del concetto<sup>6</sup>, ma anche, al di là dell'intenzione manifesta degli autori di *Che cos'è la filosofia?*, a qualche altro nome della schiera dei firmatari del concetto, per esempio ad Heidegger.

Se si apre *Essere e tempo* al § 26, ci si troverà, infatti, davanti alla tematizzazione della categoria (o l'esistenziale; ma è proprio questo è il nostro tema: la trasformazione della categoria in un esistenziale) del "con-Esserci degli altri" come del fondamento della domanda sul Chi dell'Esserci, ossia su chi e che cosa sia quell'essere che io stesso sono. La prima determinazione del Chi dell'Esserci è stata individuata da Heidegger nell'"essere-nel-mondo", nell'essere cioè originariamente in rapporto con delle cose che si presentano immediatamente nella forma dell'utilizzabile, del mezzo-per. Si dà il caso, adesso, che in questo «complesso dei mezzi utilizzabili intramondani», si incontrino anche gli Altri, ma sarebbe sbagliato se pensassimo che essi siano soltanto delle semplici aggiunte alle cose «innanzitutto semplicemente presenti». Al contrario, se queste cose si incontrano alla maniera degli utilizzabili, è solo perché se ne fa esperienza a partire da «un mondo in cui sussistono come utilizzabili per gli Altri», mondo, questo degli altri, che è anche «fin dal

---

<sup>2</sup> Deleuze, Guattari (1996), p. XIV.

<sup>3</sup> Ivi, p. 10.

<sup>4</sup> Ivi, p. 7.

<sup>5</sup> Un accenno, inoltre, con cui Deleuze e Guattari sembrano sottrarre alla meraviglia (a meno che la meraviglia non sia il nome edulcorato della paura e del terrore) il primato nella nascita della filosofia e dell'invenzione del concetto.

<sup>6</sup> Qui si dovrebbe forse chiamare in causa Hegel come il massimo pensatore del concetto: basti per ora il richiamo all'affermazione hegeliana per cui il concetto del concetto è l'essere il concetto un «singolo». Cfr. Hegel (1968), p. 657.

principio, il mio»<sup>7</sup>. L'altro non è un'appendice indifferente delle cose, bensì ciò per cui le cose si danno originariamente come mezzi per un fine.

Se tutto questo è vero, allora gli altri mi precedono, ma non nel senso che esistano temporalmente prima di me, quanto in quello che all'inizio io non possa che confondermi con loro. Gli Altri, infatti, non sono quelli «che restano dopo che io mi sono tolto. Gli altri sono, piuttosto, quelli dai quali per lo più non ci si distingue e fra i quali, quindi, si è anche»<sup>8</sup>. All'inizio quindi io sono Altri e fra gli Altri, e solo in seconda battuta mi differenzio e posso dire io<sup>9</sup>.

Ma se essere-Altri vuol dire non essere-io o non esserlo ancora, allora nessun altro è un determinato Altro, con un nome e cognome, ma gli Altri «sono interscambiabili», vale a dire che il dominio che pure esercitano su di me è un dominio «inavvertito», che non c'è, per dirla con un altro lessico, nessun «Grande Altro» all'orizzonte del mio piccolo io. Fin quando si resta nel dominio del *Man*, del Si, la domanda su chi è l'«Altro» non si può neppure porre; per cui il Chi, che sia il Chi dell'Esserci o il Chi dell'altro, è a questo livello il Chi di nessuno: «Chi, conclude Heidegger, non è questo o quello, non è sé stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti. Il «Chi» è il neutro, il Si»<sup>10</sup>.

Non ci occuperemo del modo con cui, secondo Heidegger, all'Esserci venga offerta la possibilità di abbandonare questa condizione iniziale del «si dice» e «si fa», come dicono e fanno gli Altri, questa situazione di inautenticità in cui l'Esserci si muove «nella soggezione agli Altri», in cui non è sé stesso perché «gli Altri lo hanno svuotato del suo essere»<sup>11</sup>. Una situazione per altro verso accettata, se non proprio voluta, o nella quale comunque si tende a rimanere, perché soddisfa la tendenza dell'Esserci «a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili»<sup>12</sup>. Il punto è che nel momento in cui appare, l'Esserci è già transitato in altro, negli Altri, si trova ed incontra come Esserci a partire, come dice Heidegger, dalla medietà, dal livellamento e dalla pubblicità, ossia da quella dimensione d'essere in cui nessuno parla e agisce in proprio né si assume la responsabilità di quel che dice e fa: insomma il *Man* sgrava l'Esserci del suo essere, lo alleggerisce e lo disarmava.

Non parlando di questo, non parleremo neppure di quella situazione emotiva, l'angoscia, che, disgiungendo l'Esserci dal mondo e dal con-essere con gli Altri in cui si è perso, lo porta, attraverso l'assunzione del suo più proprio essere, vale a dire l'essere per la morte, alla possibilità dell'esistenza autentica<sup>13</sup>.

Ci chiederemo invece in che modo Heidegger sia pervenuto a questo esito, attraverso quali tragitti abbia individuato nel con-esserci-degli-Altri la condizione di partenza per poter tematizzare il Chi dell'Esserci, ossia il Chi è di quell'ente che in base al suo più proprio essere, ossia l'ex-sistenza, si rivela come il luogo stesso della domanda sul senso e sulla verità dell'essere. Per farlo dovremo riprendere il tema della distruzione affiancandolo però a quello del concetto: ci si accorgerà che tutto, o quasi, l'itinerario di Heidegger dalla fine degli anni dieci fino alla pubblicazione di *Sein und Zeit* nel 1927 ha la forma di un'ellisse i cui due fuochi sono la distruzione ed il concetto, la distruzione dell'ontologia e la tematizzazione della natura concettuale delle categorie così come sono state individuate da Aristotele.

Per il primo punto basta scorrere i corsi tenuti da Heidegger tra Friburgo e Marburgo per imbattersi in modo continuato nel tema della distruzione<sup>14</sup>. Come nota Jacques Derrida

<sup>7</sup> Heidegger (1969), p. 204.

<sup>8</sup> Ivi, p. 205.

<sup>9</sup> Questo tema della confusione originaria fra me e gli altri è presente anche nella teoria dell'empatia di Theodor Lipps: su questo punto si veda il bel libro di Donise (2019), pp. 17 ss.

<sup>10</sup> Heidegger (1969), p. 215.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Ivi, p. 217.

<sup>13</sup> Su questi punti e in generale per un primo approccio al problema delle categorie in Heidegger rinvio a Moroncini (2000), in particolare pp. 54-62.

<sup>14</sup> Nel corso del 1920 *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione*, il cui sottotitolo è significativamente *Teoria della formazione del concetto filosofico*, dopo l'introduzione, le due parti in cui si articola si chiamano la prima, *Per la distruzione del problema dell'a priori* e la seconda, divisa a sua volta in due sezioni,

nella prima lezione del corso dedicato ad Heidegger nel 1964, la sua impresa «non consiste nella fondazione di un'ontologia, né di un'ontologia nuova, né di un'ontologia in un senso radicalmente nuovo, e neanche d'altronde *la fondazione* di alcunché, in alcun senso; ciò di cui si tratta è piuttosto una *Distruzione* dell'ontologia». Il § 6 di *Essere e tempo*, ricorda Derrida, dichiara che se «il problema dell'essere stesso deve venir in chiaro quanto alla propria storia autentica, è necessario che una tradizione consolidata sia resa nuovamente fluida e che i veli da essa accumulati siano rimossi». Questo compito deve essere inteso, prosegue Heidegger, «come la distruzione (*Destruktion*) del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, distruzione da compiersi sotto la guida del problema dell'essere, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida»<sup>15</sup>.

Già da questo passo si può notare la complessità del tema della distruzione: essa infatti, commenta ancora Derrida, non va confusa con un annullamento o con una negazione, né tantomeno con una critica o una confutazione delle posizioni filosofiche precedenti o dell'intera storia dell'ontologia. Per il solo fatto che attraverso questa distruzione si vuole risalire alle esperienze originarie da cui furono derivate le prime determinazioni dell'essere (essere dell'esserci, essere-nel-mondo, con-Esserci-con-gli-altri), essa si rivela anche e sempre come una costruzione o una ricostruzione. Un passo del corso del 1929, quindi contemporaneo alla pubblicazione di *Sein und Zeit, I problemi fondamentali della fenomenologia*, riunisce in poche righe distruzione, costruzione e decostruzione. Dal momento che «ogni sviluppo della filosofia, anche il più radicale, anche quello che assume un punto di partenza nuovo, è condizionato da quei concetti e quindi da quegli orizzonti e da quei punti di vista tramandati che non è affatto detto siano scaturiti originariamente e genuinamente dall'ambito e dalla costituzione d'essere che essi pretendono di concepire», ne discende che «all'interpretazione concettuale dell'essere e delle sue strutture, vale a dire alla costruzione (*Konstruktion*) riducente (nota mia: cioè fenomenologica) dell'essere» appartenga necessariamente «una *distruzione (Destruktion)*, cioè una decostruzione critica (*Abbau*) di quei concetti che ci sono stati tramandati e che debbono anzitutto essere necessariamente impiegati, allo scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti»<sup>16</sup>.

Dal che si evince che per Heidegger (e in verità anche per Derrida) la decostruzione non sia altro che il rapporto che intercorre fra la costruzione e la distruzione, che essa sia la messa in pratica del fatto che ogni tentativo di costruzione filosofica implichi necessariamente una distruzione. Nei termini di Heidegger: «la costruzione della filosofia è necessariamente una distruzione, vale a dire una decostruzione di ciò che è stato tramandato attuata con un ritorno (*Rückgang*) storico alla tradizione»<sup>17</sup>. Più che un ritorno sembra già una ripetizione o una rammemorazione<sup>18</sup>. Con un gesto filosoficamente audace Heidegger reinterpreta il metodo husserliano della riduzione fenomenologica nei termini di una distruzione radicale, non tanto della credenza ingenua nell'esistenza delle cose al fine di portare in primo piano le correnti della coscienza intenzionale che sono all'origine del senso, quanto della trasformazione cui la storia dell'ontologia ha sottoposto i modi con cui diciamo ciò che è, ossia le categorie, facendoli diventare da definizioni delle esperienze dirette della manifestazione dell'essere, del suo venire alla presenza, delle semplici astrazioni, delle nozioni prive di concetto, meri nomi senza contenuto.

## 2. Il concetto

---

rispettivamente, *Sulla distruzione del problema del vissuto* e *La considerazione distruttiva della posizione di Dilthey*: cfr. Heidegger (2012).

<sup>15</sup> Heidegger (1969), p. 79.

<sup>16</sup> Heidegger (1988), p. 21.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Il che forse non è più vero per Derrida che al ritorno sostituisce la disseminazione e alla costruzione o ricostruzione vera e propria il lasciar tracce: si veda come esempio questo passo di *Maintenant l'architecture* (1985): «La decostruzione è una scrittura che lascia delle tracce; non è naturalmente fonocentrica, ma non è nemmeno afasica». Cfr. Derrida (2018), p. 75.

Anche qui si va a ritroso, si procede come i gamberi. E tornando indietro verso il corso del 1924 sui *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica* ci imbattiamo dall'inizio nell'altro fuoco dell'ellissi, nel fuoco del concetto o, come si esprime Heidegger, della concettualità del concetto. Il primo passo consiste nel prendere distanza dalla "logica" intesa come un mero strumento per articolare questioni senza alcun «interesse per un confronto con le cose»<sup>19</sup>: è la nozione di logica quale si afferma nella scolastica ellenista e poi medievale. Contro di essa, contro una considerazione meramente tecnica ed astratta della logica e di conseguenza del concetto, Heidegger recupera la centralità della cosa, della "res", il cui essere costituisce l'autentico obiettivo del conoscere attraverso concetti e categorie, o attraverso le categorie intese come dei concetti. Passando dalla *definitio* medievale all'*orismòs* aristotelico, Heidegger prova ad indicare che cosa dobbiamo intendere veramente per concetto, che cosa dobbiamo leggere nella definizione in cui il concetto giunge all'espressione. Si tratta, secondo Heidegger, di spostare la nostra attenzione da quel che è inteso nel concetto a quello che di questo inteso è «*concretamente esperito*». Insomma, che cos'è che vedeva Aristotele pensando il concetto, ad esempio, dell'esser-mosso? Che cosa gli stava davanti agli occhi che nel concetto veniva definito come movimento? Quale «senso dell'essere ha inteso quando parla di ente-mosso»<sup>20</sup>?

Ponendoci queste domande il nostro interesse non è più rivolto alla conoscenza di un contenuto concettuale, ma al modo con cui viene esperita la cosa definita dal concetto. La conseguenza più importante di questa diversa considerazione del concetto è che, pur restando un modo per conoscere, un logos, un esprimere che dice la cosa per quello che essa è, esso è prima di tutto «un'*esperienza fondamentale* che mi rende accessibile il *carattere materiale* – un'*esperienza* che primariamente non è teoretica, ma è implicita nel commercio della vita con il suo mondo»<sup>21</sup>. Il parlare di una concettualità del concetto che di primo acchito poteva apparire un ghiribizzo filosofico stante il suo aspetto tautologico, si rivela al contrario un passaggio necessario dal momento che la concettualità indica l'andare del concetto, inteso come prodotto del pensiero e modo della conoscenza, fuori di sé stesso, verso uno strato originario non teoretico, pre-riflessivo e in un certo senso anche precategoriale, uno strato dell'esperienza concreto e materiale, quello del nostro essere-nel-mondo già da sempre in rapporto con degli utilizzabili.

«La concettualità intesa nei concetti fondamentali, chiosa Heidegger, non è un coglimento teoretico delle cose, ma un'*esperienza fondamentale obiettiva*»<sup>22</sup>. Pensare per concetti è rivolgersi a qualcosa, di concreto e materiale, qualcosa che all'inizio non è esperito come una rappresentazione solamente mentale bensì come un mezzo per, ossia come un elemento vitale, quel che è preso di mira nel commercio con il mondo. Se il concetto viene ad espressione, ossia si dice, si fa logos, nella definizione, quel che nella definizione si ha di mira non è un prodotto intellettuale, ma la vita.

Questo riferimento alla vita permette ad Heidegger di chiudere i conti con la contemporanea "filosofia della vita", colpevole ai suoi occhi di aver mancato la comprensione in termini categoriali «del concetto di "vita" in quanto essere»<sup>23</sup>. Quello che Heidegger sta tentando di fare è di riconnettere ciò che la "filosofia della vita" (Bergson, Dilthey, Simmel e in parte Scheler) ha separato, ossia la vita dal concetto, confuso con l'astrazione intellettuale, e dalla categoria, interpretata alla Trendelenburg come mero modo del conoscere<sup>24</sup>. Attraverso la ripresa del concetto, più propriamente della sua concettualità, Heidegger può rileggere lo statuto delle categorie intendendole come delle determinazioni d'essere e quindi come aventi di mira la vita, non come una potenza a sé stante, fondamento irrazionale, confuso in fin dei conti con la vita biologica, con la vita

---

<sup>19</sup> Heidegger (2017), p. 46.

<sup>20</sup> Ivi, p. 49.

<sup>21</sup> Ivi, p. 50.

<sup>22</sup> Ivi, p. 54.

<sup>23</sup> Ivi, p. 56.

<sup>24</sup> Cfr. Trendelenburg (1994).

così come è compresa a partire da un biologismo alla Darwin, ma alla vita come essere, e per essere più precisi come ex-sistenza<sup>25</sup>.

Questo rapporto fra categorie e vita, posto in modo nuovo dal concetto, si declina in più modi: in primo luogo le categorie sono categorie della vita, modi di “accusare” la vita; ma in secondo luogo, che è anche il punto di maggiore innovazione teorica di Heidegger, sono “in vita” nella vita. Le categorie non si aggiungono alla vita dall'esterno, come se la vita avesse bisogno della luce del pensiero per passare dalla confusione alla chiarezza; le categorie sono già da sempre all'opera nella vita, attive prima d'essere pensate o dette, sono modi d'essere della vita e in particolare modi di quella particolare incarnazione della vita che è l'essere dell'Esserci.

La “vita” dell'Esserci è innanzitutto “essere-nel-mondo”, non è una potenza biologica o una volontà di vivere alla Schopenhauer che poi, in seconda battuta, sta in un mondo; è fin dall'inizio “essere-nel-mondo”, rapporto con il mondo come insieme degli utilizzabili, mondo in cui la vita si perde o si riprende, si alleggerisce o si fa carico della responsabilità. Se si vuole comprendere la vita, anche la vita biologica, bisogna partire dalla vita come essere, dalla vita colta come e attraverso il concetto: essere ridotti a mera vita è una possibilità della vita come essere che da questo punto di vista non viene mai meno. Anche una vita perduta rientra nelle possibilità dell'esistenza.

Si è detto prima che nella “definizione” il concetto viene all'espressione, si fa logos, giunge al linguaggio. Ma dal momento che la categoria come concetto mira la vita, allora a quella vita che è la vita dell'Esserci appartiene, non come accidente ma per struttura, il linguaggio. L'essere dell'Esserci, oltre ad essere “essere-nel-mondo”, è anche e necessariamente “essere-nel-modo-del-parlare”; e dal momento che l'essere dell'Esserci è originariamente “con-Esserci-con-gli-altri”, alla vita dell'essere dell'Esserci spetta il rivolgersi all'altro, il parlarsi l'un l'altro. Rileggendo alla luce di questa nuova interpretazione delle categorie l'espressione aristotelica secondo la quale l'uomo è l'animale che ha il linguaggio (*zoon logon echon - Sprache*), Heidegger può sostenere che «per l'uomo vivere significa parlare»<sup>26</sup>. L'uomo è l'essere parlante o il modo d'essere dell'uomo è il linguaggio come un parlarsi l'un l'altro.

Prima di approfondire ulteriormente questo punto che ci sembra il perno intorno al quale ruota tutto il corso del 1924, ossia che l'essere dell'uomo si caratterizza come «vita che parla»<sup>27</sup>, è forse utile ricostruire, anche se per brevi tratti, la questione dell'interpretazione delle categorie aristoteliche dal punto di vista storico-filosofico. Perché come non nasce come un fungo l'interesse per lo statuto della categoria nel pensiero di Heidegger<sup>28</sup>, così esso è preparato ben prima di Heidegger da una discussione che affonda le sue radici nella cultura filosofica ottocentesca e che prende le mosse a partire dalla già citata dissertazione di Trendelenburg.

La tesi principale del saggio di Trendelenburg è che le categorie siano dei predicati e più precisamente «i concetti universali sotto i quali cadono i predicati della proposizione semplice»<sup>29</sup>. A ciò si allaccia l'altra considerazione fondamentale di una connessione stretta fra le categorie e le relazioni grammaticali. La comprensione delle categorie si fonda, più che su una logica, su una grammatica per cui la sostanza «corrisponde al sostantivo» e «la quantità e la qualità (*posòn e poiòn*) all'aggettivo»<sup>30</sup>. Il rischio insito in questo approccio logico-grammaticale allo statuto delle categorie sta nel fatto che esse potrebbero risultare, kantianamente, vuote, meri contenitori formali, senza alcun riferimento all'essere.

---

<sup>25</sup> Su questo punto si veda Tarizzo (2010).

<sup>26</sup> Heidegger (1969), p. 56.

<sup>27</sup> Ivi, p. 55.

<sup>28</sup> Basti citare il contestato esordio heideggeriano nel campo filosofico con la dissertazione del 1916 *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*. Heidegger (1974).

<sup>29</sup> Trendelenburg (1994), p. 98.

<sup>30</sup> Ivi, p. 103.

Trendelenburg sembra essere consapevole del rischio e cerca di distinguere fra le categorie prese di per sé, le categorie in quanto tali, e le categorie concretamente utilizzate nel giudizio. Solo quest'ultimo, infatti, dal momento che sottomette la predicazione al criterio vero-falso, alla decisione cioè se corrisponda o meno a qualcosa di reale, può impedire che «i concetti isolati come le categorie restino vuoti» e fare in modo al contrario che «rechino in sé il riferimento alla realtà e un significato oggettivo»<sup>31</sup>. Come nota Giovanni Reale sembra quindi che Trendelenburg sia costretto ad ammettere che le categorie abbiano «una valenza ontologica, malgrado la loro genesi grammaticale»<sup>32</sup>.

Rispetto alla discussione degli antichi commentatori se le categorie fossero parole (più propriamente “voci”, (*fonai*) concetti (*noemata*) o realtà (*pragmata*), i critici moderni non sono andati molto avanti. Secondo la classificazione di Brentano le posizioni fondamentali sono tre: la prima è quella che ritiene che «le categorie non siano concetti reali, ma forniscano soltanto la struttura all'interno della quale iscrivere tutti i concetti reali»<sup>33</sup>. Esse sarebbero soltanto dei «punti di vista in base a quali classificare i concetti nella distinzione degli oggetti del pensiero»<sup>34</sup>. La seconda invece pensa sì le categorie come concetti ma solo a partire dal loro uso nel giudizio in cui funzionano come predicati. Esse di conseguenza, una volta isolate dal giudizio concreto, valgono come predicati universali e vengono classificate, come già si è visto, in base ai rapporti logico-grammaticali in cui sono inserite. È la posizione di Trendelenburg<sup>35</sup>.

La terza infine, che è poi quella di Brentano e prima di lui di Bonitz<sup>36</sup>, se «concorda con la seconda nell'affermare che le categorie non sono una pura struttura per concetti, bensì concetti reali», rifiuta però «ancor più decisamente della prima che si tratti semplicemente di predicati o che la tavola delle categorie sia stata anche solo abbozzata guardando ai rapporti logici e grammaticali». Per essa al contrario «le categorie sono i diversi e i supremi concetti indicati con il termine comune *essere (on)*»<sup>37</sup>. Che è un modo molto elegante per dire che Trendelenburg si è sbagliato.

Infine, per Brentano le categorie sono concetti, e per essere precisi concetti reali, ossia «esseri per sé, al di fuori della mente»<sup>38</sup>. L'affermazione è tanto più rilevante dal momento che si potrebbe sempre fare una distinzione fra l'essere (*on*) di cui appare indubitabile che sussista in quanto concetto anche 'fuori della mente' e le categorie che invece potrebbero tranquillamente funzionare come semplici modi per dirlo; ma questa conclusione è confutata per Brentano dalla tesi sulla plurivocità dell'essere, ossia sui molti significati che esso assume sulla base dell'esperienza reale. Se è essere anche la quantità o la qualità, il dove e il quando, il possesso e la privazione, saranno essere, cioè concetti reali, anche le categorie corrispondenti. Né le varie denominazioni con cui Aristotele cerca di chiarire il senso delle categorie modifica il loro essere dei concetti reali: che le definisca termini “universali” o “generi” esse restano oggetti di esperienza, determinazioni d'essere; citando un passo di *Fisica* (III 1, 200 b, 34), Brentano può sostenere che «non si può trovare alcunché di universale (*koinon*) che non sia una sostanza, né un quanto né un quale, né alcuna delle altre categorie»<sup>39</sup>.

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 55.

<sup>32</sup> Reale (1994), p. 23.

<sup>33</sup> Brentano (1995), p. 93.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Cfr. ivi, p. 94.

<sup>36</sup> Bonitz (1995). Prendendo posizione contro la tesi di Trendelenburg secondo la quale le categorie sono i “predicati supremi” (ivi, pp. 85-87), Bonitz, invece, dopo aver messo in evidenza che «quando si parla di qualcosa di essente [...], con ciò noi intendiamo o una cosa, o una qualità, o una quantità, o una relazione, o un dove, o un quando, ecc.», e che si parla «dell'essere sulla base della percezione e dell'esperienza» (69), può affermare che esse sono la «suddivisione dei diversi significati dell'essere» (63).

<sup>37</sup> Brentano (1995), p. 95.

<sup>38</sup> Ivi, p. 98.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

Heidegger dal canto suo ha sempre riconosciuto il debito contratto con Brentano<sup>40</sup> nell'interpretazione di Aristotele e rispetto al senso da attribuire alle categorie, per quanto esso venisse corretto dall'approccio fenomenologico e dal concetto della vita come era stato elaborato da Dilthey a Simmel. Ed è per questo che, come si è già visto, le categorie sono qualificate come categorie della vita e nella vita e quest'ultima a sua volta è pensata come una determinazione d'essere. Torniamo quindi alla "vita che parla". La vita, ribadisce Heidegger, non è un concetto biologico, da intendersi nel senso della moderna biologia, ma è «un *come*, una *categoria dell'essere*, e non già qualcosa di selvaggio, profondo e mistico»<sup>41</sup>. Come già si è visto, vivere è un "essere in un mondo", insieme agli altri uomini e anche agli animali rispetto ai quali non si è semplicemente "accanto" in uno stesso spazio ma si vive con loro, scambiando con gli animali sguardi, gesti, effusioni e ripulse, e con gli uomini parole. L'uomo non è solo un essere che parla, ma un essere che parlando si rivolge agli altri (anche agli animali dopo tutto, che rispondono come possono e sono).

Tralasciando per economia d'esposizione qualche passaggio sulla categoria della sostanza che investe sia la determinazione dell'ente in quanto tale sia quella dell'essere dell'Esserci e un accenno al tema del corpo la cui natura non è nulla di materiale, ma rimanda alla «peculiare *invadenza* di un ente, di un ente che "ci" è» per cui "corpo" indica tutti gli enti – «non solo cose corporee, ma anche animali, alberi, terra, acqua, aria» e pure il cielo – «che "ci" sono innanzitutto e per lo più nella quotidianità della vita», preferiamo concentrarci sul rapporto che Heidegger istituisce fra la dimensione del linguaggio e quella del vivere politico.

A questo nesso fra linguaggio e polis Heidegger giunge attraverso l'analisi di una definizione dell'essere dell'Esserci, ossia l'uomo, contenuta nell'*Etica a Nicomaco*: qui Aristotele si chiede quale possa essere la specifica opera (*ergon*) dell'uomo nei riguardi di quello che sembra essere il suo scopo, ossia la ricerca della felicità (*eudaimonia*). Non la semplice vita, quella del nutrimento e della crescita (*zoé*) perché questa è comune anche alle piante; né la vita sensitiva (*aistetikè*) perché riguarda anche gli animali. Resta – ed è la definizione da cui parte Heidegger – «una vita, e precisamente *praktikè*, di un ente che ha il linguaggio (*logon echontos*)» (A, 6, 1098 a)<sup>42</sup>.

Prima di proseguire sarà bene chiarire il senso di quella qualificazione della vita espresso dall'aggettivo – *praktiké* –, in genere tradotto con "attiva", anticipando quel che Heidegger

---

<sup>40</sup> Ad esempio, in *Il mio cammino nella fenomenologia* dove scrive che la dissertazione di Brentano sul molteplice significato dell'essere in Aristotele era stato «il vincastro e il bastone su cui appoggiarmi nei miei primi maldestri tentativi di approfondire lo studio della filosofia». Cfr. Heidegger (2007), p. 95.

<sup>41</sup> Heidegger (1969), p. 56. Questa critica del biologismo tornerà prepotente negli anni successivi al 1933 come leva per prendere le distanze dal nazismo la cui ideologia specifica è individuata da Heidegger proprio in un certo uso stravolto della scienza biologica. Se in tal modo Heidegger prendeva una posizione critica nei confronti del nazismo storico, ciò tuttavia non ha mai significato l'abbandono del nazismo come evento epocale capace di coniugare verità dell'essere e tecnica moderna. Da questo punto di vista e al di là dell'antiebraismo intellettuale di cui continua ad essere un portavoce anche durante gli anni della guerra (e in parte anche dopo), Heidegger resta un pensatore nazista. Sulla scienza biologica nazista si veda Esposito (2004), pp. 115 ss.

<sup>42</sup> Ivi, p. 77. Rispetto alla resa classica dell'espressione aristotelica – "l'uomo è un animale razionale" – e anche a quella più ristretta scelta da Marcello Zanatta nella sua traduzione del passo dell'*Etica* – «una certa vita attiva dell'anima che possiede la regola» (cfr. Aristotele, 1986, p. 109), Heidegger innova privilegiando il significato di racconto e discorso, e quindi in senso generale "linguaggio", del termine greco "logos". Si veda quanto dice in un passo del corso del 1923 *Ontologia. Ermeneutica della effettività*: «Per di più bisogna essere circospetti con il concetto di 'essere provvisto di ragione'; esso non centra il senso decisivo dello *zoon logon echon*. *Logos* nella classica filosofia scientifica dei greci non significa mai "ragione" ma discorso, discussione; cioè l'uomo è un essente che ha il suo mondo nel modo degli interpellati». Cfr. Heidegger (1992), p. 29. D'altronde, se si prende l'altrettanto famoso passo della *Politica*, richiamato da Heidegger subito dopo senza però citarlo per esteso, in cui il carattere politico dell'animale uomo è legato a quello linguistico, si presenta la stessa difficoltà quando si tratta di tradurre il termine "logos", che ad esempio è reso da Carlo Augusto Viano con "favella" forse perché in quel contesto Aristotele distingue la voce animale dalla parola umana e con "parola" viene ancora una volta tradotto "logos", senza contare la resa di "*politikon*" con "socievole". Cfr. Aristotele (2002), p. 77.

precisa un po' più avanti: "*praxis*" per lui equivale a *Besorgen*, al "prendersi cura" inteso come l'attività propria dell'uomo in quanto essere-nel-mondo<sup>43</sup>. Il "prendersi cura" vuol dire a propria volta «portare qualcosa alla sua fine» il che implica che il prendersi cura ha in sé stesso una fine. Ciò ha come conseguenza che per Heidegger sia da considerarsi prassi sia il fabbricare una scarpa, nonostante il fatto che la scarpa alla fine cada via dal processo della sua fabbricazione, gli si ponga accanto (*para*), manifestando di avere un *telos* proprio, distinto dalla tecnica del calzolaio, sia il passeggiare che al contrario ha il suo *telos* in sé stesso. Sono i differenti "fini" a determinare le differenze nella prassi, nel generale "prendersi cura di"<sup>44</sup>.

La precisazione era necessaria perché nell'attacco del capitolo primo dell'*Etica a Nicomaco* la vita "che si prende cura" di sé stessa e del mondo con e attraverso il linguaggio si sdoppia ben due volte: dapprima si divide fra una parte che si lascia guidare dal linguaggio/ragione e un'altra invece che li possiede e pensa. Ma poi anche quest'ultima si può dire in due modi in entrambi dei quali quella determinazione fatta di linguaggio e di ragione deve essere intesa in atto (*energeia*), ossia del tutto realizzata, giunta al fine.

Quali sono i due modi? Secondo molti commentatori antichi e a quel che sembra anche per Heidegger, i due modi corrispondono alla distinzione fra il *bios theoretikos* e il *bios politikos*, fra la vita teoretica, contemplativa e solitaria, e la vita pratica, la vita insieme agli altri, la vita in comunanza<sup>45</sup>. Dal momento che quella vita *praktiké* viene determinata da Aristotele come una *psyché energeia*, un'attività dell'anima, bisognerà per Heidegger chiarire il significato e il contesto di entrambi i termini. Mentre *energeia* dopo essere stata ricondotta all'*ergon*, ossia all'opera propria dell'uomo, intesa come l'"esecuzione" (*Verrichtung*) autentica e il "prendersi cura" in cui l'uomo in quanto uomo vive nel suo essere uomo», conduce direttamente al *bios theoretikos*, che, come vita che «permane nella contemplazione pura», è la realizzazione dell'esistenza, ossia della «possibilità fondamentale radicale dell'esserci», la *psyché* è caratterizzata dal «*krinein* e *kinein*, il "distinguere e determinare" e il "muoversi" nel mondo, l'"avere a che fare" con il mondo»<sup>46</sup>. Una cosa è racchiudere il mondo nella definizione e contemprarlo, un'altra averci a che fare, muoversi in esso e poi fare distinzioni e produrre determinazioni. E nello stare nel mondo, nell'aver commercio con esso, c'è anche l'ascoltare, l'entrare in comunicazione con altri uomini, parlare con sé e con gli altri, parlare di sé a sé e agli altri. Il punto chiave è che a conclusione di questo ragionamento Heidegger non può non osservare la stranezza dell'importanza attribuita all'ascoltare da parte dei Greci visto che solitamente era il vedere, il *theorein*, la cosa per loro più importante.

La seconda direzione, quella che procede dalla *psyché* è per Heidegger «ontologicamente contrapposta» alla prima, quella che conduce al primato della vita teoretica, e si dovrà capire a questo punto come esse possano convivere. In realtà per Heidegger l'udire è più importante del vedere giacché è a partire dall'udire che l'essere nel mondo proprio dell'uomo può declinarsi come un "essere con gli altri" che diviene effettuale soltanto se si realizza come un "parlarsi l'uno con l'altro". E per parlarsi preliminarmente è ascoltare l'altro: l'udito quindi è la vera *aisthesis*, la vera percezione, la «percezione del parlare»<sup>47</sup>. Una percezione che non è soltanto quella del parlare dell'altro ma anche e soprattutto del proprio parlare: il parlante ascolta l'altro e ascolta sé stesso.

<sup>43</sup> Ivi, p. 94.

<sup>44</sup> Cfr. ivi, pp. 104-105.

<sup>45</sup> Heidegger distingue fra *Zoé* e *Bios*: *Zoé* è l'essere dell'uomo colto ed esperito come «essere in un mondo», il quale a sua volta è caratterizzato dal *logos* ossia dal parlare che non è altro che «un modo d'attuazione del prendersi cura» (ivi, p. 100); *Bios* invece è la vita come «condizione di vita», «cammino di vita», la specifica temporalità di una vita dalla nascita alla morte, il «corso della vita», sicché *Bios* significa anche «descrizione della vita»: il come di una *Zoé* è il *Bios*, la storia di una vita» (ivi, p. 108). Sembra quindi che anche nel caso in cui il *Bios* fosse ridotto alla *Zoé* ciò non significherebbe in nessun caso una perdita irreversibile dell'umano.

<sup>46</sup> Heidegger (1969), p. 78.

<sup>47</sup> Ivi, p. 136.

Si giunge così a quello che ci sembra il fulcro del corso sui concetti fondamentali della filosofia aristotelica e cioè la presa in carico da parte della scienza, e quindi la sua valorizzazione come concetto, di un *endoxon* presente da gran tempo nella cultura greca, l'opinione secondo la quale «l'uomo è un ente che parla»<sup>48</sup>. Ci si potrebbe chiedere tuttavia per quale ragione questa "idea ricevuta" sia stata elevata al rango del concetto diventando oggetto di episteme, quale ragione a propria volta "pratica", radicata nelle forme immediate dell'essere nel mondo da parte dell'uomo, abbia spinto la filosofia, nella modalità della vita teoretica e contemplativa, ad occuparsi del suo opposto, della vita quotidiana dell'uomo che parla, che parla a sé e di sé parlando agli altri e con gli altri.

La risposta di Heidegger è una risposta a sua volta "pratica": i greci, i greci dell'epoca di Socrate, di Platone e di Aristotele, i greci dell'epoca dei tragici e dei sofisti, i greci della democrazia e della politica, hanno sperimentato nella loro vita individuale e collettiva che proprio la dimensione del linguaggio, che è da un lato ciò che valorizza la vita, può trasformarsi nel suo opposto e condurre la vita alla rovina e alla dissoluzione. Come diceva Hölderlin il linguaggio, propriamente il linguaggio poetico, è da un lato "l'occupazione più innocente di tutte" ma dall'altro "il più pericoloso dei beni" che sia stato dato agli uomini<sup>49</sup>: se il discorso – la vera esecuzione del linguaggio come un parlarsi l'un l'altro – «è la possibilità autentica dell'esserci, nella quale l'esserci stesso ha luogo concretamente e per lo più, allora proprio il parlare costituisce anche la possibilità, in cui l'esserci s'*impiglia*, che l'esserci mostri una peculiare tendenza a disperdersi nell'"innanzitutto", nella moda e nella chiacchiera, per lasciarsene guidare»<sup>50</sup>. Allora l'autentico si svela inautentico e la vita diviene fattizia.

### 3. La vita fattizia

Continuiamo ad andare a ritroso. Pochi anni prima nel semestre invernale 1921-1922 Heidegger aveva dedicato le lezioni del corso alle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele, tema che doveva servire, come recita il sottotitolo, ad introdurre alla ricerca fenomenologica. Ma quando si passa alla lettura delle lezioni, a parte un iniziale accenno alla recezione della filosofia aristotelica, dello stagirita in realtà non c'è, almeno in apparenza, quasi alcuna traccia. Il lettore vi trova invece una complessa e appassionata discussione su cosa sia la filosofia e *dulcis in fundo* una lunga e laboriosa analisi di ciò che è chiamato da Heidegger la vita fattizia (*das faktische Leben*) e delle sue "categorie", che sono, nell'ordine, la significatività, la povertà, la cura, la motilità, l'inclinazione, la distanza, la svista, la chiusura, la facilità, la rilucenza, la prestruzione e il rovinio o caduta. A meno di ritenere tutto questo sfarzo intellettuale solo «un macchinoso e complicato armamentario concettuale»<sup>51</sup>, bisognerà vedere nella prestazione heideggeriana un problema reale: tentare di pensare la vita a partire dalla vita, senza presupposti, avendo messo fra parentesi ogni opinione preconstituita, anche quelle che si presentino come filosofiche o scientifiche, lasciandosi guidare dalla vita stessa, nella consapevolezza che le categorie non si librano al di sopra della vita ma sono conficcate in essa. Allora anche i nomi dovranno essere nuovi e sarà necessaria un'invenzione linguistica come premessa di quella concettuale.

Anche perché in gran parte nuova è la determinazione della vita come vita fattizia. Di primo acchito il termine *faktischen*, come d'altronde quello di *Faktizität*, non dà adito a dubbi: il primo sta per fattuale, effettivo, e il secondo vale fattualità ed effettività. Applicato alla vita l'aggettivo *faktisch* vuole sottolinearne la concretezza, la materialità, l'immediatezza con cui viene esperita. È la vita intesa nel modo in cui Heidegger ne parla

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 139.

<sup>49</sup> Cfr. Hölderlin (2019), p. 1100, e Hölderlin (2001), p. 757. Sui due "detti" di Hölderlin, Heidegger si interrogherà nella conferenza del 1936 *Hölderlin e l'essenza della poesia*. Cfr. Heidegger (1988), pp. 41 ss.

<sup>50</sup> Heidegger (1969), p. 140.

<sup>51</sup> Cfr. Agnello (2006), p. 31.

in una lettera a Karl Löwith del 19 agosto del 1921; dopo aver manifestamente denegato di essere un filosofo, mostrandosi sdegnato per essere stato trattato alle stregua di un Nietzsche, di un Kierkegaard e di uno Scheler, Heidegger aggiunge però una cosa vera: «io non faccio altro, dice, che lavorare concretamente a partire dal mio “io sono” – dalla mia provenienza intellettuale o del tutto fattuale – dal mio potremmo dire *milieu* – dai contesti di vita e dunque da ciò che mi è *hic et nunc* accessibile nella forma di un’esperienza di vita nella quale mi trovo». L’essere, continua, «imperversa con la sua fattualità dell’esser così»<sup>52</sup>.

La vita fattizia è la vita che ci trova ad essere, si è di fatto ‘teologi cristiani’ e si è di fatto filosofi all’università. Ma se vita fattizia significasse solo questo, la situazione concreta in cui ci si trova di fatto e l’emozione che si prova ad essere così, se ne tradirebbe il senso e la portata. Come nota Massimo De Carolis, traduttore italiano delle lezioni del ’21/22, rendere *faktisch* con fattuale o con effettivo, sarebbe riduttivo. Non solo, infatti, Heidegger «distingue esplicitamente la *Faktizität* tanto dalla semplice fattualità degli oggetti e dei dati di fatto (*Tatsächlichkeit*) quanto dalla “realtà effettuale” nel senso più corrente in filosofia (*Wirklichkeit*)», ma soprattutto «insiste nel carattere di mascheramento e di non-autenticità che segna “*das faktische Leben*”»<sup>53</sup>. Proprio all’inizio della parte delle lezioni dedicata alla vita fattizia, Heidegger fa due mosse essenziali: dapprima passa dalla vita al “vivere”, dal sostantivo al verbo, intendendo con questo che la vita è azione, processo, e poi, continuando a giocare con la grammatica ma in un senso diametralmente opposto a quello di Trendelenburg, spacca il vivere secondo la differenza fra il modo del verbo intransitivo e quello transitivo. Vivere si può dire, infatti secondo due declinazioni: quella intransitiva – «essere in vita, qualcuno vive (...), “vive alla giornata”, “vive in modo ritirato”, “vive solo a metà”, “si vive in un modo o nell’altro”» – e quella transitiva – «“vivere la vita (*das Leben leben*)”, “vivere dei momenti difficili”; in questo caso, spesso in forma composta: “sopravvivere a questo o a quello”, “vivere per la propria missione”; soprattutto però “vivere (*erleben*) qualcosa”»<sup>54</sup>.

Se nel primo caso la vita sembra poggiare su sé stessa, rinviare a sé, restare salda in sé stessa, nel secondo al contrario si muove, ossia transita e in questo transitare, fosse pure verso sé stessa come nel caso del “vivere la vita”, inevitabilmente si altera, si modifica. Da un lato la vita si impoverisce, da un altro si nasconde. Il punto è ribadito nel *Natorp Bericht*: nel transitare, nel muoversi, la vita si allontana da sé, va verso il mondo – la vita è innanzitutto “essere in un mondo” – e in questo andare verso il mondo, prendendosene cura, diviene estranea (*fremd*) a sé stessa. Di conseguenza la vita «ancora convinta di essere la vita, sottrae, invece, ad essa sempre più la possibilità effettiva di assumere, nell’inquietudine, sé stessa nello sguardo e di porsi in questo modo, come la meta di un ritorno che si riappropria di sé»<sup>55</sup>.

La vita è innanzitutto deietta, gettata fuori di sé, persa. Fra gli effetti di questa tendenza alla deiezione che colpisce inevitabilmente l’essere dell’Esserci c’è anche «l’impossibilità di vivere, in quanto tale, la vita effettiva (*faktisch*), la quale è di volta in volta quella di un singolo». La vita è sempre quella di quell’essere che io solamente sono, è una vita singolare, unica. Ma, come già sappiamo, all’inizio la mia vita non si distingue da quella degli altri, si confonde con la loro. La vita, infatti, continua Heidegger, «si muove in una determinata *medietà* del curare, dell’aver-a-che-fare, dell’avvedutezza, dell’*affrontare* e del *discutere* e, soprattutto, del prendere il mondo. Questa *medietà* è quella che si dà di volta in volta, nella pubblicità del contesto circostante, della corrente dominante, del “come molti altri anche”»<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Cfr. Heidegger, Löwith (2017), p. 100.

<sup>53</sup> De Carolis (1990), p. 232.

<sup>54</sup> Heidegger (2005), p. 116. Il traduttore per rendere percepibile al lettore italiano la distinzione fra il verbo *leben* (vivere) e quello *erleben* (rivivere) usato in questo caso da Heidegger, aggiunge a “vivere qualcosa” (*etwas erleben*) “nel senso di un’esperienza vissuta”.

<sup>55</sup> Heidegger (2005), pp. 23-24.

<sup>56</sup> Ivi, p. 24.

In realtà a vivere non è direttamente il singolo, a vivere la vita del singolo è il *Man*, il *Si*, «il ci si preoccupa, si vede, si giudica, si gode di qualcosa, si pratica e si chiede»<sup>57</sup>. Utilizzando il doppio significato del termine *persona*, si può dire che il singolo da un lato si spersonalizza, cessa cioè di essere una determinata identità logico-spirituale, ma dall'altro diventa finalmente una persona nel senso di indossare una maschera, la maschera del *Si*. Per riuscire a cavarsela, come Ulisse nella caverna del Ciclope, il singolo indossa la maschera del signor Nessuno con cui avanza, alla maniera di Cartesio, sulla scena del mondo circostante.

All'arco semantico del termine *faktisch* va aggiunto quindi anche il tratto finzionale: la vita è finta e fa finta. Finta di essere un altro, finta di essere io. Finta di essere io mentre si è altro, finta di essere altro mentre si è io. Da questo punto di vista il prendersi cura come modalità della vita nel suo rapporto al mondo non va inteso, come si tende a fare oggi, nel senso di un benevolo interessamento per le sorti dell'ambiente e degli altri che ci vivono, di una sentimentale solidarietà con le sventure e le disgrazie che avvengono nel mondo, ma, tutto al contrario, di una perdita, di un allontanamento da sé stessi, di una caduta nell'inautenticità. Prendersi cura significa esser persi nel mondo, far tutt'uno con esso e dimenticarsi di sé, vivere come se si fosse un altro.

Non a caso la prima categoria della vita individuata da Heidegger è quella della significatività (*Bedeutsamkeit*): il mondo non è costituito di un insieme di cose indifferenti e neutre, ma di cose significative, importanti, che per questo ci attraggono e ci trascinano lontano da noi stessi, facendo emergere allo stesso tempo la nostra strutturale povertà. Cura è essere occupati dalle cose e preoccupati per noi stessi, in primo luogo per la nostra stessa sopravvivenza. Non è un caso che per Heidegger vivere significhi nella sua forma più ampia e originaria «prendersi cura del “pane quotidiano”»<sup>58</sup>. È qui che la povertà (*Darbung*), ossia la privazione e la carenza che ci costituiscono, si manifesta come «il modo fondamentale del senso d'essere della vita»<sup>59</sup>. Più si ha fame di pane, termine usato qui come metafora dell'intero arco dei bisogni, più siamo impegnati a procurarcelo, più il mondo ci occupa, ossia ci viene incontro carico di tutto il peso della significatività, dell'importanza che ha per noi, per la nostra vita.

Si apre a questo punto il grande tema del movimento, del movimento della vita e della vita in movimento che occuperà tutto il resto delle lezioni heideggeriane. Già il prendersi cura implica, infatti, una motilità della vita, un andare nel mondo, uno spostamento, un'inclinazione. Come categoria che segue quella della significatività, l'inclinazione (*Neinung*) indica che nel suo andare verso il mondo la vita non è libera ma è spinta da un peso da cui si sente trascinata; l'andare verso il mondo è un precipitare in basso, preda di illusioni e fantasmi. Non a caso *Sein und Zeit* legherà l'inclinazione al desiderio (*Wunsch*), al vagheggiare vano, all'auspicare irresponsabile. Nel desiderio, scrive Heidegger:

l'Esserci progetta il suo essere in possibilità, che non solo non sono mai afferrate nel prendersi cura, ma la cui realizzazione non è mai né seriamente progettata né realmente attesa. Il prevalere dell'esser-avanti-a-sé nella forma del semplice desiderare, porta con sé l'incomprensione delle possibilità effettive<sup>60</sup>.

Ma se, come chiarisce Heidegger, il desiderio si fonda ontologicamente sulla cura e se, come si è visto, la cura rinvia alla povertà come tratto essenziale della vita, allora *Wunsch* e vita coincidono: è il desiderio, come povertà essenziale, mancanza a essere, che fa della

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Heidegger (2005), p. 122.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>60</sup> Heidegger (1969), p. 305. Superfluo ricordare che *Wunsch* è il termine usato da Freud per indicare il desiderio inconscio.

vita una vita inclinata e che, spingendola verso il ciò di cui si prende cura, la trascina nella distrazione e nella dimenticanza.

La vita è il prendersi cura di ciò che le viene incontro e le sta dinnanzi; ma, inclinata e trascinata via dal peso del desiderio, perde di vista ciò che le sta dinnanzi, non mantiene la distanza e lo oltrepassa: ciò che era la sua possibilità è perduto. Altra fondamentale categoria della vita fattizia, la distanza (*Abstand*), per Heidegger, non è mai disgiunta dalla sua cancellazione: «Immergersi della cura in qualcosa», significa appunto («è» nel senso del rovinio) cancellazione del «dinnanzi»<sup>61</sup>. Vivendo nell'essere-incline e nella distrazione «la vita non mantiene la distanza; prende cioè una svista»<sup>62</sup>. Ma il fatto paradossale è che, quanto più la vita perde la distanza rispetto a ciò che le sta dinnanzi, tanto più si impegna nel creare le distanze. È questa la svista della vita: trasformare la distanza perduta in «rango, successo, posizione nella vita (nel mondo) avanzamento, vantaggio, calcolo, attivismo, fama, sfarzo»<sup>63</sup>.

Incline e distratta, sviata e consegnata al mondo, senza distanza quanto più tenta di distinguersi, la vita infine si chiude su sé stessa: la categoria della chiusura (*Abriegelung*) rende iperbolica l'auto-dimenticanza della vita. Quest'ultima si barriera nel mondo, si abbandona ad esso, cerca, al suo interno, possibilità sempre nuove di esperienza, ma «quanto più la vita intensifica la sua apprensione mondana, cioè fa venir meno il «dinnanzi» nell'intensificazione dell'essere-incline e della rimozione della distanza»<sup>64</sup>, tanto più si perde. L'accrescimento delle possibilità mondane, il loro continuo arricchimento, è in realtà «l'aumento delle possibilità di non-cogliersi, di sbagliarsi-sempre-di-nuovo»<sup>65</sup>. Da povera che era, la vita crede di abitare un mondo infinitamente ricco, ma questa infinita ricchezza, questa inesauribilità che finisce per attribuirsi, questa possibilità di essere sempre-più-vita e più-ancora-che-vita (chiara ed esplicita presa di distanza dal Simmel dell'*Intuizione della vita*<sup>66</sup>), non è altro che «la maschera che la vita fattizia pone di fatto a sé stessa, cioè al suo mondo, per mantenerla quindi innanzi a sé»<sup>67</sup>. La chiusura è la svista estrema: il dinnanzi non è più di una larvanza, di uno spettro.

Citando per la prima volta (che è anche l'ultima) Aristotele, e per la precisione il passo dell'*Etica a Nicomaco* (II, 5, 1106b)<sup>68</sup> in cui si sostiene che la multiformità del male lo rende la via più facile da scegliere, mentre il bene, che di forme ne ha soltanto una, è molto più difficile, Heidegger può indicare nella facilità (*das Leichte*) la categoria che forse detta il tono fondamentale alle strutture della cura, alle forme della sua motilità: l'inclinazione, la distanza e la chiusura. L'esserci vuole avere vita facile, non vuole dover rendere conto all'"altro" – che è la ragione per cui è portato a confondersi con lui – delle sue scelte, delle sue preferenze e inclinazioni. Vuole andare sul sicuro e stare comodo. Quasi anticipando un certo consumismo contemporaneo e qualche tratto della biopolitica, Heidegger mette in evidenza che la vita fattizia è capace di trasformare «anche le difficoltà mondane in facilitazioni» e di fare in modo che nulla di quanto desidera «possa restarle precluso»<sup>69</sup>.

Soddisfazione e sicurezza scandiscono il ritmo della vita fattizia in cerca di facilitazioni. E per rendersi sicura e soddisfatta la vita deve distogliere lo sguardo da sé stessa. Infine «la spensierata sicurezza dà ora forma al mondo e, per trovarvi una soddisfazione, deve intensificarlo, divenendo iperbolica e assegnandosi un tipo di appagamento e di cura più facile, vale a dire la salvaguardia e la conservazione del proprio esserci»<sup>70</sup>. Rovesciando

---

<sup>61</sup> Heidegger (2005), p. 135.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>66</sup> Cfr. Simmel (1997), p. 16.

<sup>67</sup> Heidegger (2005), pp. 140-141.

<sup>68</sup> Aristotele (1986), p. 165.

<sup>69</sup> Heidegger (2005), p. 140.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

Simmel, al più-vita non segue un più-che-vita, cioè le forme spirituali, ma un ottundimento e una caduta.

A questo punto del corso l'*hapax* della citazione aristotelica si rivela essere stato un sobbalzo di coscienza: Heidegger si è reso improvvisamente conto di non aver più parlato di Aristotele e cerca di correre ai ripari. Tutto il senso della digressione intitolata "retrospettiva e prospettive"<sup>71</sup> ci sembra essere questo: parlando apparentemente d'altro, Heidegger ha parlato esattamente di Aristotele, ma non come si fa abitualmente nell'università, attraverso una ricostruzione storico-filologica dell'opera di un pensatore del passato, ma ripetendone alla lettera il gesto di pensiero, attualizzandone la presa di posizione filosofica. Quasi mettendosi nei panni di Aristotele, Heidegger ne ha ripetuto il cammino ma in modo originale: come Aristotele elaborava le categorie a partire dalla sua vita fattizia, dai contesti della sua esistenza, così Heidegger lo ha fatto a partire dalla sua, dal suo *milieu* vitale.

E nel suo mondo ambiente, che si incrocia e si confonde col mondo collettivo e il mondo proprio<sup>72</sup>, c'è anche, e in una posizione preminente, l'essere nell'università e l'esserci in posizione di filosofo. Giacché il punto chiave su cui Heidegger si era dilungato nella prima parte delle lezioni tentando di dare risposta alla domanda "Che cos'è la filosofia?" e su cui ora ritorna, è che anche l'insegnare nell'università e lo starci da filosofo è una posizione della vita, è la scelta che la vita (*zoè*) *praktiké* compie nella direzione del *bios theoretikos*. La filosofia come posizione della vita fattizia non è altro che la determinazione della vita pratica di venire in chiaro con sé stessa senza mai uscire d'altronde, senza mai uscirvi del tutto perlomeno, dal perimetro del proprio mondo ambiente, che è come dire dalla dimensione della finta e della cura. Perché una cosa è tentare di abolire la finta, un'altra provare ad elaborarne, nella categoria, il concetto.

Una finta saputa come finta – atto che consiste nel portare sul piano del pensiero il dato fattuale che non si può mai sapere se una finta è una finta o no – è cosa diversa dal ritenere di poter farla finita con la finta una volta per tutte e di essere entrati, per non uscirne più, in un mondo trasparente e veritiero. Si può dire fin d'ora che *Essere e tempo* rappresenterà da questo punto di vista uno spartiacque dal momento che a partire da lì la questione non sarà più quella di portare ad espressione nel logos la vita fattizia, bensì quella di passare attraverso un'esperienza fondamentale ad una forma di esistenza autentica, ossia a una esistenza che non fa più finta. D'ora in poi si tratterà di destare l'esserci dal suo sonno "dogmatico", dalla sua dispersione nel mondo, e attraverso una vera e propria induzione di situazioni emotive pervasive e sconvolgenti come l'angoscia o la noia profonda<sup>73</sup>, farlo fuggire via dal mondo verso sé quando fino a quel momento fuggiva via da sé andandosene nel mondo.

Questo "ritorno" a e di Aristotele imprime alle lezioni una sterzata, obbliga ad un rimaneggiamento dell'ordine con cui le categorie della vita sono state pensate ed esposte fino a quel momento. La semplice sequenza dell'una dopo l'altra, per quanto giustificata da passaggi interni che tentano di ripetere il farsi effettivo della vita, è soppiantata da un accorpamento a palinsesto che tende a far vedere della vita, oltre al processo, anche la struttura. Ad esempio, e come in parte si è già visto, le categorie in cui si articolava il

---

<sup>71</sup> Ivi, pp. 141-147.

<sup>72</sup> Fra le tre forme di mondo individuate da Heidegger non esiste un ordine di priorità essendo esse tutte presenti e intrecciate fra di loro dall'inizio. I tre mondi hanno piuttosto una struttura concentrica per cui, ad esempio, nel mio mondo proprio mi viene incontro il mondo collettivo in quanto mondo abitato dagli altri essere umani con cui vivo e di cui alcuni mi sono più vicini e prossimi e altri più lontani. Allo stesso modo avviene per il mondo ambiente fatto di tante cose significative verso le quali si muove il mio prendermi cura. Quel che conta è che in ogni caso io "mi" incontro, non attraverso un ripiegamento su me stesso né in maniera autoriflessiva – nessun soggettivismo solipsistico in Heidegger –, ma sempre e soltanto «nel mondo in cui vivo, a cui mi dedico, che mi riesce o fallisce, in ciò che mi circonda, nel mio ambiente, nel mio mondo collettivo» (ivi, p. 127).

<sup>73</sup> Su questo punto mi permetto di rinviare a Moroncini (2017).

“prendersi cura” come modo precipuo dell’essere nel mondo da parte dell’esserci – inclinazione, distanza e chiusura – sono non solo ricondotte ai concetti aristotelici come quelli di essere (*ov e ousia*) e di movimento (*kinesis*), ma anche unificate sotto quella di facilità. E questo passaggio a propria volta spinge per un ulteriore approfondimento delle categorie del movimento cui ora Heidegger dà i nomi inusuali e fantasiosi di rilucenza (*Reluzenz*) e prestruzione (*Praestruktion*).

Non sempre in questa parte il dettato heideggeriano appare chiaro: tuttavia sembra possibile indicare la chiave con cui bisogna leggere questo stravagante binomio categoriale. Dal momento che prendere la vita nel modo transitivo significa che la vita vive sé stessa e di sé stessa, se ne dovrà concludere che quel che «viene incontro alla vita nel suo incline prendersi-cura – e il modo in cui le viene incontro – non sia altro che la vita stessa»<sup>74</sup>. Se questo incontro con sé stessa è al principio opaco, reso poco perspicuo dalla finta e dallo straniamento, è però proprio esso che con un effetto retroattivo dà visibilità alla vita, le dona rilucenza. Heidegger nomina così «questo caratteristico movimento della vita verso sé stessa» attraverso il quale essa «illumina di rimbalzo sé stessa, dando forma così alla chiarificazione dell’ambiente per il contesto del suo prossimo aver-cura»<sup>75</sup>.

Se, come sembra assodato, bisogna leggere la categoria della rilucenza sulla falsariga delle leggi dell’ottica, è più al fenomeno della riflessione che a quello della rifrazione che essa può essere paragonata<sup>76</sup>: è appunto di riflesso che la vita si trova posta nella condizione di auto-apprendersi come vita fattizia, prendersi cura in caduta libera, sprofondamento nel mondo, e di poter forse essere in grado, non tanto di sospendere questo suo prendersi cura inquieto ed incessante, quanto di deviarlo, spostarlo, foss’anche leggermente dalla direzione precedente, inaugurando un altro modo di essere nel mondo<sup>77</sup>.

Quest’ultimo punto ci sembra decisivo: il movimento della riflessione non è un semplice ritornare al punto originario di emissione della irradiazione che resterebbe da questo punto di vista intatto e identico a sé stesso; comporta al contrario, attraverso il rischiaramento, una sua possibile modifica che spinge l’attività del prendersi cura verso altri obiettivi. Ma questa trasformazione della fonte del raggio, ossia della vita fattizia, implica anche una riorganizzazione e una rimodulazione del mondo collettivo con cui l’esserci è in rapporto tale da indirizzare consapevolmente le nuove modalità e anche i nuovi scopi della cura. Sotto lo strano nome “prestruzione” (in cui c’è comunque l’eco della costruzione e della distruzione: forse una decostruzione progettante?) Heidegger sta tematizzando il mondo e la vita culturale, ossia quell’aspetto del mondo collettivo impegnato nella costruzione e nell’approntamento «di mezzi, strumenti e oggetti di cultura, che si attua in parte in un’esplicita ed efficace conoscenza dei valori e degli obiettivi culturali presi in considerazione»<sup>78</sup>. Se la rilucenza chiarifica la vita, la prestruzione anticipa i modi del suo darsi, organizza culturalmente il suo prendersi-cura. Attraverso la categoria della prestruzione Heidegger ha così trovato il modo di coniugare la vita alla cultura e di attribuire a quest’ultima un compito importante: lungi dall’essere un mero ornamento o un orpello inutile, la cultura struttura la vita, la orienta, contribuisce alla sua crescita.

---

<sup>74</sup> Heidegger (2005), p. 149.

<sup>75</sup> Ivi, p. 150.

<sup>76</sup> Di diverso avviso Corrado Sinigaglia, che nel suo *Saggio introduttivo* alla traduzione degli scritti di Husserl su Heidegger (cfr. Husserl, 1997, p. 45), nella giusta esigenza di impedire di interpretare la rilucenza come «un mero “ripiegarsi attonito” su se stesso», chiama in causa il fenomeno ottico della rifrazione. Solo che il raggio rifratto non è quello che sembra ritornare indietro verso la sua fonte dalla superficie riflettente – che è quel che dice Heidegger –, bensì quello che prosegue oltre la superficie riflettente deviando dalla sua direzione originaria – come il bastone che nell’acqua appare spezzato. La rilucenza compare ancora nelle opere di Heidegger ma sotto la forma aggettivale (*reluzent*) ad esempio nel § 6 di *Sein und Zeit* là dove si dice che «l’Esserci [...] ha l’inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è, e a interpretarsi alla luce riflessa da esso (*reluzent aus ihr her sich auszulegen*)» (cfr. Heidegger, 1969, p. 78).

<sup>77</sup> Legge bene il punto Eugenio Mazzarella che interpreta la “rilucenza” come «la capacità della vita di autoriferirsi e in questa “riflessione su di sé”, potenzialmente di autoapprendersi» (cfr. Heidegger, 2005, p. 23).

<sup>78</sup> Ivi, p. 150.

Ma può anche, e con la stessa facilità, procedere all'inverso: «la tendenza assicurativo-protettiva (nota mia: che assicura e protegge la vita) di questa prestruzione che germoglia nella rilucenza può essere anche del tutto rimossa, tanto che l'azione e la vita culturale, l'efficace rapportarsi ai valori, sono interpretate a partire dalla vita stessa nella sua autosoddisfazione come un che di chiuso in se stesso, autosussistente, positivo»<sup>79</sup>. Il patrimonio culturale diventa allora un 'bene' da gestire, perde tutta la sua produttività sul piano della vita e decade nello stato di una tradizione inerte. Heidegger ribadisce: «la tendenza assicurativa, che nella rilucenza è assurta alla modalità di un'azione creatrice in senso positivo, può andare perduta come tale»<sup>80</sup>.

Ciò che ci sembra decisivo in quest'affermazione è che la perdita della vita culturale nel suo aspetto positivo venga ascritta da Heidegger a quella che si mostra come una «proprietà fondamentale della motilità della vita: rovinio, irrigidimento»<sup>81</sup>. In tal modo Heidegger introduce con un certo anticipo quella che sarà l'ultima categoria della vita fattizia (almeno per questo corso di lezioni), vale a dire il rovinio (*Ruinanz*) o la caduta.

Se in questo modo di designare il movimento della vita sotto forma di "caduta" si può avvertire un'eco religiosa, ciò deve intendersi solamente nel senso che una "fenomenologia della vita religiosa" può aiutare, indipendentemente da ogni appartenenza confessionale, nella determinazione delle forme della vita fattizia<sup>82</sup>. Essa permetterebbe per esempio di comprendere il rapporto della vita con il tempo e con i suoi caratteri cairologici che vanno dalla capacità di cogliere il tempo opportuno al non avere tempo. Fermo restando che il rovinio cancella il tempo, quest'ultimo però continua a darsi nell'esperienza della vita sotto le forme del tormento, dell'afflizione e del rovello. Nella vita fattizia il tempo è da un lato avvento, annuncio, prossimità della fine, e dall'altro scorrimento lento, lunga durata, ripetizione identitaria. Quel che è certo è che non si possiede il tempo ma se ne è posseduti<sup>83</sup>.

È perché è storica, cioè posseduta dal tempo, che la vita è in caduta, che decade e rovina. Più s'accresce, più organizza sé stessa, più incrementa le sue possibilità, più si ritrova assicurata e soddisfatta, più produce vuoto. È il vuoto che la vita è che le permette il movimento, l'inclinato prendersi cura. Nell'immagine del vuoto Heidegger, crediamo, indica il non avere fondamento da parte della vita; o più precisamente che il suo fondamento è il senso fondo, uno sprofondare continuo, ininterrotto, un cadere infinito, un diventar rovina senza tregua. È per questo che di fronte alla domanda su dove vada il rovinio, verso quale luogo, secondo quale direzione, l'unica risposta è verso niente, «verso il niente della vita fattizia»<sup>84</sup>. Che non vuol dire annientamento: il 'niente' non è uno stato finale in cui la vita possa, anche se in modo nichilistico, trovare requie in modo definitivo. È un annientamento ma in tutt'altro senso: non in quello della cessazione della vita, bensì in quello del non avere termine della sua caduta.

Il niente in questione è quello delle espressioni correnti della vita fattizia quali "non succede niente" "non c'è niente d'interessante", "non penso a niente", vale a dire quel niente che attesta l'incapacità dell'esserci di ricongiungersi a sé stesso o l'essere sempre in fuga via da sé. Da questo punto di vista il niente, che equivale al vuoto della vita fattizia,

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 151.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Il riferimento è ai corsi sulla fenomenologia della vita religiosa, in particolare su san Paolo e sant'Agostino tenuti negli stessi anni di quello sulle interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Cfr. Heidegger (2003). Su questi punti si veda il contributo di Ruoppo (2010), in particolare p. 115. Nella prefazione del corso su *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Heidegger aveva così ricostruito i propri anni di formazione: «Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele che quello odiava. Alcune scosse le diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl» (Heidegger, 1992, p. 13).

<sup>83</sup> Heidegger (2005), pp. 167-170, ossia tutto il paragrafo intitolato *Caratteri cairologici*.

<sup>84</sup> Ivi, p.174.

è quel «qualcosa che partecipa alla maturazione della caduta»<sup>85</sup>, che rende la caduta sempre più de-cadente e rovinosa.

Eppure, come nella prestruzione si aprivano per l'Esserci nuove possibilità di vita e di esperienza, così accade rispetto al rovinio: la filosofia come posizione della vita fattizia può indurre un movimento contro-rovinante inteso non tanto a bloccare la caduta quanto a porre l'Esserci di fronte al tratto fondamentale del suo essere: quello della povertà. Poiché quel che è più disperante della vita fattizia non è tanto che essa manchi di qualcosa quanto che non sia in grado di determinare «di che cosa sia che propriamente manca»<sup>86</sup>. Essa manca di sé come di ciò che manca. Sapersi manchevole è sapere sé, senza per questo cessare di cadere.

### Bibliografia

- Agnello, C. (2006), *Heidegger e Aristotele: verità e linguaggio*, il melangolo, Genova.
- Aristotele (1986), *Etica Nicomachea*, trad. it. a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.
- Aristotele (2002), *Politica*, trad. it. a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano.
- Bonitz, H. (1995), *Sulle categorie di Aristotele*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e pensiero, Milano.
- Brentano, F. (1995), *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e pensiero, Milano.
- De Carolis, M. (1990), *Nota del traduttore*, in M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1996), *Che cos'è la filosofia?*, trad. it. a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino.
- Derrida, J. (2018), *Le arti dello spazio. Scritti e interventi sull'architettura*, trad. it. a cura di F. Vitale, Mimesis, Milano.
- Donise, A. (2019), *Critica della ragione empatica. Fenomenologia dell'altruismo e della crudeltà*, Il Mulino, Bologna.
- Esposito, R. (2004), *Bios*, Einaudi, Torino.
- Hegel, G.W.F. (1968), *Scienza della logica*, trad. it. a cura di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari.
- Heidegger, M. (1969), *Essere e tempo. L'essenza del fondamento*, trad. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- 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. (1988), *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova.
- Heidegger, M. (1988), *La poesia di Hölderlin*, trad. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano.
- Heidegger, M. (1990), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M., (1992), *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, trad. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli.
- Heidegger, M. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- 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.
- Heidegger, M. (2007), *Tempo e essere*, trad. it. a cura di C. Badocco, Longanesi, Milano.

---

<sup>85</sup> Ivi, p. 177.

<sup>86</sup> Ivi, p.183.

- Heidegger, M. (2012), *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofo*, trad. it. a cura di A. Canzonieri, Quodlibet, Macerata.
- Heidegger, M., Löwith, K. (2017), *Carteggio 1919-1973*, trad. it. a cura di G. Tidona, ETS, Pisa.
- Heidegger, M. (2017), *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, trad. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- Hölderlin, F. (2001), *Nel bosco*, in Id., *Tutte le liriche*, trad. it. a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano.
- Hölderlin, F. (2019), *Lettera alla madre del gennaio 1799*, in Id., *Poesie, Teatro e Lettere*, trad. it. a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano.
- Husserl, E. (1997), *Glosse ad Heidegger*, trad. it. a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano.
- Moroncini, B. (2000), *Vita fattizia e eros impotente. Heidegger, Benjamin e la questione universitaria*, in Id., *La lingua muta e altri saggi benjaminiani*, Filema, Napoli, pp. 35-107.
- Moroncini, B. (2013), *Sul rapporto fra filosofia e psicoanalisi. Un percorso tra Derrida, Ricoeur e Lacan*, in Bruzzone, A., Vignola, P. (eds.), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 140-163.
- Moroncini, B. (2017), *Tempo della ripetizione e tempo dell'arresto. Per una comprensione storico-politica della noia*, in Fenichel, O., Benvenuto, S., Moroncini, B., Pizza, G. (eds.), *Noia*, Grenelle, Potenza.
- Ruoppo, A. P. (2010), "L'inquieto essere in cammino della vita. Heidegger interprete di Aristotele in dialogo con Lutero", *Il Pensiero*, vol. XLIX, 1-2, pp. 107-126.
- Reale, G. (1994), *Saggio introduttivo*, in A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.
- Simmel, G. (1997), *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, trad. it. a cura di G. Antinolfi, Edizioni scientifiche Italiane, Napoli.
- Tarizzo, D. (2010), *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Bari.
- Trendelenburg, A. (1994), *La dottrina delle categorie in Aristotele*, trad. it. a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano.